

Über verte Fp auf Chondrocaris Smittiatmaka L

J. J. MEYER

TRILOGIE ALTINDISCHER MÄCHTE
UND FESTE DER VEGETATION
Drittes Stück

INDRA

*Der altindische Gott der Frühlingssonne und der
Fruchtbarkeit und sein Fest*

MIT EINEM ANHANG:

Varuṇa als chthonischer und Wachstumsgott

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

KAPITELVERZEICHNIS

| | |
|--|-----|
| Einleitung: Indra im klassischen Sanskrit und heute | 1 |
| Der Indrabaum im Mahābhārata | 3 |
| Darstellung des Vishṇudharmottara (II, 154—157) | 6 |
| Die Darstellung in Brihatsaṃhitā 43 | 17 |
| Die Darstellung im Devīpurāṇa | 27 |
| Die Darstellung in Bhavishyottarapurāṇa 139 | 36 |
| Die Darstellung des Kālikapurāṇa | 42 |
| Die Darstellung von Bhavishyapurāṇa II, 2, 8, 82—96 | 48 |
| Die Darstellung des Bhāratiyanāṭyaśāstra | 50 |
| Eine jinistische Darstellung | 53 |
| Der Auszug in den Wald | 55 |
| Herkunft und Entstehung des Festes | 61 |
| Die Beschaffung und Art des Materials für den Indrabaum | 61 |
| Die zauberische Bedeutung der Biene | 73 |
| Gottesdienstliche Verehrung des Baums oder der Baumgeister | 87 |
| Das Fällen des Baumes | 90 |
| Der Schmuck des Indrabaums | 94 |
| Die Aufrichtung und Befestigung des Indrabaums | 97 |
| Doppelte Darstellung der Gottheit als Indrabaum und als Indra im Bild | 100 |
| Verehrung des Indrabaums und Freuden des Festes | 103 |
| Höhe und Zurichtung des Indrabaums | 104 |
| Die Töchterchen und die Mutter des Indrabaums | 108 |
| Die Nachtfeier und die Festpflichten des Königs und seiner Haupt- berater | 110 |
| Die Wegschaffung des Indrabaums und das Festdatum | 112 |
| Der Pongal, das südindische Fest der Sonne und des Indra | 118 |

| | |
|---|-----|
| Das Indrafest im Harvaṃṣa: Pongal des Viehs und Indrab Baumfeier verbunden | 124 |
| Andre Standartenfeste | 132 |
| Der Indrab Baum ein Sonnen- und Vegetationsbaum | 134 |
| Indra als Gott der Sonne, namentlich der Frühlingssonne, im R̥gveda | 134 |
| Indra ist im Veda nicht Gewitter- oder Regengott | 144 |
| Indra als Vegetations-, Fruchtbarkeits- und phallischer Gott | 154 |
| Anhang: Varuṇa als chthonischer und Fruchtbarkeitsgott | 199 |

VERZEICHNIS

der wichtigsten Druckfehler.

| | |
|---|--|
| Seite | |
| 1, Text, Z. 1 l. Im klassischen Sanskrit. | |
| 4, Anm. 1, Z. 2 l. <i>vaijayantī</i> . | |
| 34, Anm. 3, Z. 1 l. <i>kākolū</i> . | |
| 43, Mitte (in çl. 13) l. eine Standarte des Indra bereiten. | |
| 45, Anm. 3. Am Beginn füge ein: D. h. mit den Querbalken des Fußtorana. | |
| 49, Text, Z. 3 v. u. l. ein Portentum des Planeten Sonne. | |
| 55, Anm., Z. 11 v. u. l. Portenta (st. Portanta). | |
| 60, Anm., Z. 3 v. u. l. <i>jñeyam</i> . | |
| 79, Text, Z. 8 l. Dinkelsbühl. | |
| 86, Anm., Z. 4 v. u. l. Neuerung (st. Steuerung). | |
| 86, Anm., letzte Z. l. als wichtiger Spende. | |
| 89, Text, Z. 13 l. Hertel (st. Bertel). | |
| 90, Text, Z. 3 v. u. l.: 43, 26 das ebenso beschmierte Werkzeug für den Stein. | |
| 145, Text, Z. 4 l. Ath.-Veda IV, 15. | |
| 156, Text, Z. 12—13 l. characteristic. | |
| 229, Anm., Z. 2 l. <i>skambhasarjanam asi</i> . | |
| 249, Text, Z. 6 v. u. l. S. 60 (statt 460). | |
| 250, Text, Mitte l. Poseidon γεωργός. | |
| 251, Anm., Z. 8 l. fällt einer ins Wasser. | |
| 251, Anm., Z. 7 v. u. l. ist dem Johannes der Klimmer verfallen. | |
| 252, Anm., Z. 7 v. u. s. S. 340 (st. ungefähr S. 338). | |

~~In der Zeit des~~ klassischen Sanskrit und, obwohl stark verschrumpft, noch heute ist Indra, wie allbekannt, Gewitter- und Regengott, Jupiter pluvius mit dem Donnerkeil, der blitzende Donnerer, der das allwichtige himmlische Naß dem Erdboden spendet. Eine Art Jupiter ist er auch darin, daß er als Götterkönig thront, als sein Sitz gilt Svarga, der „Lichthimmel“. Dieser Svarga erscheint im klassischen Sanskrit gewöhnlich als eine himmlische Fürstenresidenz und dessen Herrscher als das gesteigerte Bild eines irdischen Königs mit reichem Hofstaat, einem zahlreichen Harem namentlich von Paradieseshetären, einem Schlaraffenleben in stetigen Genüssen und ebenso stetigen Ängsten, wie es alles einem indischen Fürsten geziemt. Zwar daß Indra allstündlich fürchten müsse, durch seine Hofleute, seine Gattinnen, seine Hetären oder vom Feinde her eingedrungene Meuchelmörder abgemurkt zu werden, wie der irdische „Vater seiner Untertanen“, davon hören wir nichts, aber wie vom Veda herab der des Thrones beraubte König als heimatloser Ahasver durch die Literatur wandert, so zittert und bebt Indra namentlich davor, daß ein Überasket durch die mit nichts vergleichliche Macht seines *tapas*, seiner Büßung, ihn von seinem Stuhl herabstürze und sich selber darauf niederlasse. Freilich hat Indra da ein so gut wie unfehlbares Gegenmittel in seinen Lustdirnen des Himmels, in den Apsaras. Hauptsächlich für zweierlei außerpersönliche oder Reichsdienste braucht er diese auch als seine Tänzerinnen und Schauspielerinnen wirkenden Freudenmädchen: wie mit den Huris des mohammedanischen Paradieses werden mit ihnen die Frommen, namentlich die in der Schlacht gefallenen tapferen Krieger, belohnt, und wie Wotans Walküren holen sie sich diese Helden selber vom Kampfplatz in die Seligkeit. Zweitens nutzt sie Indra als Blitzableiter für seinen Thron: wird ihm solch ein Weltentsager durch tausend- und abertausendjähriges *tapas* voll haarsträubender Selbstpeinigungen und dadurch aufgespeicherter zaube-

= In

rischer Allgewalt zu gefährlich, dann schickt er eine Apsaras zu dem Unwiderstehlichen hinunter, und die Schönheit und Liebeskunst dieses Inbegriffs weiblichster Weiblichkeit erweist sich dann gewöhnlich als noch unwiderstehlicher: in der Flammenlohe der Sinnlichkeit, manchmal auch des Zornes, in welchem die Heiligen ja groß sind, geht des Büßers Übergöttlichkeit in leichten Rauch auf und kräuselt wie Salbenruch neuer Weihe um Indras Thron und Nase. Im Buddhismus vollends figuriert Indra oder, wie er da gewöhnlich genannt wird, Çakra (Sakko), soweit er eine Beziehung zur Menschenwelt hat, meist nur als Diener Buddhas und dergleichen mehr. Ewig ist Indras Herrlichkeit schon an sich nicht, sondern dem Wechsel aller Welterscheinungen unterworfen: ein Indra löst im Lauf der freilich recht langen Weltperioden den andern ab. Von einer Regierung alles dessen, was besteht und geschieht im Himmel und auf Erden, kann ebenfalls beim indischen Zeus keine Rede sein; allzusehr fehlte in Indien gewöhnlich der Einheitsstaat, wie Rāja neben Rāja auf Erden, so hatte Gott neben Gott sein im Grunde immer selbtherrliches Reich, ja mehrere von ihnen wuchsen bekanntlich hoch über den „König der Götter“, wie Çakra sogar bei den Buddhisten heißt, hinaus. Als ganzer Zeus glänzt Indra höchstens durch seine oft sehr unsauberen Brunst-
abenteuer. Bloß als Regengöttchen kennt ihn der größere Teil des heutigen Indiens, einzig im Pongalfest Südindiens scheint er etwas höhere Verehrung zu genießen, freilich auch hier nur als Regenspender. Eine Anzahl von Göttern, Genien, Geistern und Heiligen haben heutzutage weit mehr Bedeutung als er, dem im Rîgveda neben dem Feuergott die meisten Lieder und überschwinglicher Preis gewidmet werden. Aber gerade das, was hier sauf- und freßgewaltig im Vordergrund steht: seine Kriegs- oder Schlachtengottschaft fiel immer mehr der Vergessenheit anheim, in ganz natürlichem Einklang mit Indiens Entwicklung. Viel weniger leicht versteht man, daß Indra der uralte Frühlings- und Fruchtbarkeitsgott, obschon er namentlich in den Handbüchern des häuslichen oder täglichen Lebens noch ziemlich deutlich als eine Art Acker- und Zeugungsgenius neben anderen dieser Art auftritt, im Veda so stark überschattet dasteht. Aber der Rîgveda führt uns halt fast nur in eine Welt der schollefremden Aristokraten. In seiner Urbedeutung hat dieser Indra sogar in der westländischen Forschung teils eine umstrittene, teils so gut wie gar keine Stätte. Behauptet hat er aber solch eine Stellung offenbar durch viele Jahrhunderte hin-

b) T. pl. Mith in alind. G. 100, 100 pro inter-actura?

durch in den Herzen des indischen Volkes, namentlich des ackerbauenden. Von diesem bisher allzu wenig erkannten Indra und seinem heutzutage, ja gewiß meistens schon lange, so gut wie untergegangenen Fest reden die folgenden Blätter.

Der Indrabaum im Māhabhārata.

Folgenden Bericht gibt MBh. I, 63. Der König Vasu Uparicara von Cediland legte die Waffen nieder und lebte als Büsser in einer Einsiedelei. Indra und die anderen Götter befällt die Furcht, er werde sich Indras Thron erbüßen, und Indra redet ihm sein frommes Vorhaben aus: „Behüte du auf Erden Recht und Religion (*dharmā*). Ich im Himmel, du auf Erden, so sei du mein Freund.“ Ihn zu locken, schildert er dann in glühenden Farben die Vorzüglichkeit des Cedivolks und ihres Landes und sagt ihm, ein kristallenes *vimāna* (d. h. ein durch die Luft gehender palastähnlicher Wagen der Götter) werde sich bei ihm einstellen. „Du allein unter allen Sterblichen wirst in einem erlesenen *vimāna* oben weilend (d. h. in der Luft, *uparistha*) dahinfahren wie ein verkörperter Gott¹⁾. Und ich gehe dir den

¹⁾ In den Purāṇa wird die Sache etwas anders dargestellt. Siehe Kirfels hochverdienstliches Pur. Pañcal., S. 385, 11—386, 21: König Yayāti erhält vom erfreuten Indra einen himmlischen goldenen Wagen, der offenbar auf der Erde dahinfährt und nirgends stecken oder hangen bleibt, geschnitten mit gedankenschnellen Rossen. Mit diesem unterwirft er sich die Erde in sechs Tagen, und alle Fürsten aus Purus Geschlecht haben dies Gefährt bis auf Janamejaya herab. Dieser aber tötet im Zorn einen Brahmanenknecht, der ihm greuliche Reden gab, und durch dessen Vaters, des Gārgya, Fluch verschwindet der Wagen (und kehrt jedenfalls zu Indra zurück). Janamejaya, der so hastig zum brahmanenmordenden Eisen gegriffen hat, ist von da an durch einen Eisengeruch gezeichnet, rennt umher, dahin und dorthin, von Stadtbürgern und Landleuten gemieden, und findet nirgends Hilfe noch Anschluß. Da erbarmt sich der heilige Ṣaunaka, bringt für ihn das Roßopfer dar, um ihn zu reinigen, und als er ins Abschlußbad gegangen ist, verschwindet dieser Eisengeruch (*sa lohagandho vyanaçat tasyāvabhṛitam etya tu*). Den himmlischen Wagen aber gab der erfreute Indra dem Cedikönig Vasu, von dem bekam ihn Brihadratha, von ihm ging er auf Bārhadratha (d. h. Jarāsandha) über. Als Bhīma diesen getötet hatte, gab er den Wagen dem Vāsudeva (d. h. Kṛishṇa). Hier sind zwei ursprünglich verschiedene Geschichten verschmolzen: 1. Indra schenkt dem Yayāti einen auf der Erde dahingehenden wunderbaren Wagen, 2. er schenkt dem Vasu einen durch die Luft fahrenden Wagenpalast. Von diesem bekommt Vasu den Beinamen Uparicara, „der oben (in der

siegverleihenden Kranz¹⁾ aus unverwelklichen Lotosblumen, der dich in der Schlacht von Waffen unverletzt erhalten wird. Und das wird für dich, o Männeroberherr, auf Erden das Abzeichen sein, unter dem Namen ‚Kranz des Indra‘ berühmt, glücklich, unvergleichlich und groß.“ Und eine Bambusstange (*yashṭim vaiṇavīm*) gab ihm der Töter des Vṛitra, die die Wohlgesitteten behütet, indem er sie als erwünschte Liebesgabe bezeichnete (17). Dieser bereitete der Erdenherr, nachdem dann ein Jahr verflossen war²⁾, den Einzug (in seine Stadt), damit sie der Verehrung des Indra auf Erden diene (18). Und von da an bis auf den heutigen Tag, o König, wird der Stange (des Indra) von den Trefflichen unter den Erdenhirten der Einzug bereitet, wie er von jenem auf die Bahn gebracht worden ist (19). Am nächsten Tag wird sie dann aufgerichtet von den Fürsten, geziert mit *pitakas* und Duftkränzen als Schmuck (20). Und auch mit Kranzgehängen umwunden wird sie gemacht, nach der vorgeschriebenen Weise. Und der Heiligehre, der Herr (d. h. Indra), wird dabei in der Gestalt eines Schwans (*haṃsa*) verehrt (21), die er (damals) aus Liebe zu dem hoch-

Luft) Dahingehende“. Eine schlechte Lesart des Vāyupur. hat nun: *dur-buddhir himsayāmasa Lohagandhaṃ narādhipam* gegenüber der richtigen auch des Vāyupur.: *lohagandhi marādhipaḥ* (natürlich: *narādhipaḥ*). Sonderbarerweise setzt Kirfel, auch den anderen Purāṇa zum Trotz, diese Dummheit, aber mit *narādhipaḥ*, als das Richtige in den Text und sogar: *sa Lohagandho vyanaçat* usw. Da hätte also der Mörder den von ihm umgebrachten Buben um den Hals gebunden herumgeschleppt wie der Ancient Mariner des Coleridge den von ihm getöteten Albatros! Wie soll man sich aber in 386, 17 Kirfels *sa Lohagandho rājarshiḥ* zurechtlegen? Es müßte dann doch heißen: *sa-Lohagandho rājarshiḥ*. Auch hier aber hat ein Schreibfehler einen ganz neuen Zug hineingebracht. — Nach MBh. XII, 336, 10 ff.; Matayapur. 143 stritten die Himmelsgötter und die Rishi: die Götter wollten Tieropfer, die Rishi hielten einzig Pflanzenopfer für recht. Aus Parteilichkeit entschied der auf seinem Wagen durch die Luft dazukommende Vasu für die Götter. Die Rishi verfluchten ihn dazu, herunter und in die Erde zu stürzen, bzw. nur noch auf der Erde hinzugehen.

¹⁾ So nach Nil. und PW. Aber wohl eher: „dem Indra angehörig“ (*vaijayantiṇi mālām*). Doch vgl. z. B. die *patākā vaijayanta* des Kumāra (Vishṇudh. III, 71, 5).

²⁾ Nach Nil.: „am Jahresende, wie man heute noch im Mahārāshṭra und in anderen Gegenden sieht.“ *Gate saṃvatsare* schiene aber kaum diese Bedeutung haben zu können. Fast möchte man an eine verkehrte Wiedergabe von *varshe gate* oder *varshānte* usw. denken: „am Ende der Regenzeit.“ Von diesem Datum des Festes später mehr. Vgl. auch Bhavishyott. 139, 7 (Vasu brachte die Stange in der Regenzeit vom Himmel zur Erde hinab).

sinnigen Vasu selber annahm (damit der ja Unsichtbare ihm und dem Volk sichtbar gegenwärtig sei). Als aber der große Indra, der Gott, diese von Vasu, dem ersten unter den Königen, ihm bereitete prächtige und glückbringende Verehrung gesehen hatte, da sprach der Machtgewaltige voll Freude: „Die Menschen und die Könige, die mein Fest ehren (22—23) und die in Freuden es ausrichten lassen, wie der König, der Gebieter der Cedi, denen wird Glück und Sieg zuteil werden samt ihren Reichen (24). Ebenso wird ihr Bauernland blühend und freudevoll sein.“ So ist von diesem Hochsinnigen, von dem großen Indra, o Menschenoberhirt (25), ist aus Freude und Liebe von Maghavan der Großkönig Vasu geehrt worden. Die Menschen, die immer das Fest des Indra feiern machen (26), die werden wert des Verehrens (d. h. Beschenkens) mit Land, Juwelen und anderen Geschenken (27 b).

Der südliche Text, wie ihn die Ausgaben von Madras (I, 53, 18—40) und nicht ganz so rein MBh. K. I, 64, 17—40 darbieten, enthält bedeutend mehr Çloka, macht aber stark den Eindruck späterer Erweiterung. Das ist jedoch kein Grund, Wichtiges, das hier hinzukommt, nicht als Vervollständigung des Bildes aufzunehmen. Das erste, was uns da aufstößt, ist das Datum des Festes, hier: in der ersten, also wohl der lichten Hälfte des Monats Mārgaçirsha (Nov.-Dez.). Siehe Madras 53, 21; K. 64, 21. *Pulaka* in Madras 23 erweist sich schon durch 25 als einfacher Schreibfehler für *piṭaka*. Der Indrabaum, hier 32 *kishku* oder *hasta* lang (Madras 24, K. 23), wird mit safflorgefärbten Tüchern umhüllt, Indra hier in Gestalt der Stange verehrt (*bhagavān pūjyate cātra yashṭirūpeṇa Vāsavaḥ*, Madras 28; K. 26). Das ist ja vollkommen richtig, ob aber ursprünglich dem Texte eigen, möchte ich bezweifeln. Die kritische MBh.-Ausgabe (von Sukthankar) hat im Text das verwunderliche *hāsyarūpeṇa Çaṅkaraḥ* statt *haṃsarūpeṇa ceçvaraḥ*. Weil man *içvara* als Çiva verstand, was es aber auch hier nicht heißt, änderte man in das deutliche, aber falsche *Çaṅkaraḥ*. *Hāsyā* — dagegen ist weiter nichts als ein dummer Schreibfehler, wenigstens soviel ich zu sehen vermag. Der Wasservogel stünde im besten Einklang mit K. 27 und Madras 28: Städter und Landleute vergnügen sich damit, daß sie mit wassergefüllten Schläuchen spielen, also einander begießen und spaßige Erzählungen auftischen. Daß diese vor allem Geschlechtliches betrafen, dürfen wir mit Recht annehmen. *Haṃsa* bedeutet aber auch, mit dem Daçakumāracarita zu reden, den „Schwan im himmlischen

Plan“, d. h. die Sonne, den Sonnengott. So z. B. in MBh. IV, 66, 6; Bhavishyapur. I, 104, 5; 112, 4; 100, 16 (Hcat. II 1, p. 671) hat dafür *arka*); 16, 7 (= Hcat. II 1, p. 661); 98, 18 (= Hcat. II 1, p. 668 unten); II, 2, 11, 31; II, 3, 18, 2; Hcat. II 1, p. 581 unten (aus Skandapur.); II 1, p. 625, II 1, p. 654 (aus Bhavishyott., aber nicht in der Ausg. aufgefunden); III 2, p. 466 (aus Yamasmṛiti, = III 1, p. 199); III 1, p. 205 unten. Hamsa ist auch eine Form (*prādurbhāva*, also eine Art Avatāra) des Sonnen- und phallischen Gottes Vishṇu, z. B. in Matsyapur. 247, 19, besonders oft in Vishṇudh. III, wie z. B. in 118, 7; 120, 11. Nach III, 151, 3—4 ist dieser Hamsa gleich Kṛishṇa, Sohn des Dharma. Von ihm handelt eingehend III, 225 f. und die Kapitel 227—342 bringen dann die Hamsagitā, den Lehrvortrag dieses Schwans. Von seiner bildlichen Darstellung sagt III, 85, 58 bei der Behandlung der verschiedenen Avatāra: „Schwan, Fisch, sowie Schildkröte sind in der Gestalt dieser Tiere zu machen“ (= Hcat. II 1, p. 115 unten). So könnte sich vielleicht diese Verkörperung des Indra aus seiner Sonnengottzeit herschreiben. Im südlichen Text werden auch Maṇibhadra und die anderen Yaksha bei dem Fest verehrt¹⁾, was diesen Fruchtbarkeits- und Korngenie ja zukäme. Als Belohnung, wenn das Fest eifrig gefeiert werde, verspricht hier Indra auch, daß die Feldfrüchte nicht von Heimsuchungen (*īti*, d. h. zu wenig oder zu viel Regen, Insekten, Mäusen usw.) zu leiden hätten, und daß die Rākshasa und Piçāca nicht wegstählen, wohl vor allem die Opferspenden an die Gottheiten.

Anderwärts erscheint die gleiche Legende von der Einführung des Festes, aber besser ausgestaltet und mit mehr Beschreibung der Feier selbst. So in der

Darstellung des Vishṇudharmottara (II, 154—157).

K a p. 154 lautet: Rāma (d. h. Paraçurāma) sprach: Wie soll vom König die Verehrung des Indra verrichtet werden, o Bester der Götter, in der richtigen Weise, im Monat Bhādrapada²⁾ (wie vorher in 152, 4 geboten)? Pushkara sprach: Von den Asura waren einst im Kampf die Götter geschlagen, o Bester

¹⁾ K. 27; Madras 28.

²⁾ Mitte August—Mitte September.

der Bhṛigu, und sie gingen zu Brahma, der seine Lust hat am Wohl aller Wesen. All die Götter aber, von den Dānava in der Schlacht¹⁾ besiegt, waren verwirrt (wußten nicht, was sie tun sollten). Zu ihnen sprach darauf Brahma: „Geht ihr alle zusammen zu Viṣṇu im Milchmeer. Er wird euch Heil schaffen.“ Also angedet gingen alle zu Keçava im Milchmeer (3—4). Und darauf sahen sie den Gott Vāsudeva, den Meister der Welten, der einer von *amṛita* aufgeblähten Wolke ähnlich ist²⁾ und Blasmuschel, Diskus und Keule führt (5). Und die Dreimalzehn (d. h. die Götter, genauer: die dreiunddreißig) lobpriesen diesen Hochgewaltigen wieder und wieder, den Herrn aller, den Gott, der allein die Ursache der Welt ist (6). Die Götter sprachen: „Huldigung dir, Lotosaugiger, Zärtlicher gegen die um Zuflucht zu dir Gekommenen, Zerbrecher des Hochmuts des Heeres der Götterfeinde (oder: des auf ihre Stärke pochenden Stolzes der Götterfeinde), Verleiher von Wohlsein an die Fürsten der Dreimalzehn (7), du, dessen Gewand dem Gold gleicht und dessen erlesenes Abzeichen der Vogel Garuḍa ist, du, der du auf (der Weltschlange) Çesha als deinem Bette schläfst, Herzgeliebter der Lakṣmī (8), du, dessen lotosblumengleiche Füße von den Juwelen an den Häuptern der (vor dir tief verneigten) Götter und Widergötter zerrieben werden und dessen lotosblumenhafte Hand bestrahlt wird von einer aufgeblühten lieblichen Taglotosblüte (9). Zuflucht bist du uns, die wir auf einmal von den Asura geschlagen worden sind. Darum kamen wir zu dir (10). Sei gnädig, Herr der Götterherren, töte diese niedrigen Wichte von Widergöttern, die unsereins immerfort quälen“ (11). Der Heiligehre sprach: „Ich will euch diese feindevernichtende Standarte geben, durch deren bloßen Anblick hier die Dānava davonlaufen werden“ (12). Mit diesen Worten gab ihnen Viṣṇu die hochvorzügliche Standarte, die goldene, hoch aufgerichtete, himmlische, die als „Indras Standarte“ berühmt ist (13). Diese

¹⁾ Ich lese *mṛidhe* statt *vadham*. Oder *vadhe* „in dem Gemetzel“?

²⁾ *Amṛitādhmātameghābham*. Das gleiche Beiwort zusammen mit *vidyutsadṛiçavāśasam* (wie man lesen muß) in III, 106, 3. Natürlich klingt der Gedanke, Viṣṇu sei wie eine mit Nektar angefüllte Wolke, sehr schön, aber wenn Viṣṇu sonst mit einer Wolke verglichen wird, geschieht das wegen der dunkeln Farbe des Gottes, und *ādhmāta* deutet auf etwas Luftiges als Anfüllendes. So wird wohl der Rauch des Räucherwerks *amṛita* gemeint sein, das zu gleichen Teilen aus *aguru*, *candana*, *mustā*, *sihlaka* und *vṛiṣhaṇa* besteht. Bhavishyap. I, 97, 18 f = Heat. II 1, p. 50 Mitte; 666. Freilich findet sich auch *salilādhmātameghābha*.

nahmen die Götter und zogen zur Wohnung der Dānava. Als die Dānava gehört hatten, daß die Götter gekommen seien, zogen sie sodann heraus (14), mit wohlgerüstetem Heer und alle mit Waffen in den Händen. Und als sie das von Indras Standarte bestrahlte Heer der Götter sahen (15), verloren sie augenblicks durch dessen Feuerkraft die Besinnung, o Hochherrlicher, und besinnungslos wurden darauf die Daitya von den Göttern niedergeworfen (16). Geschlagen liefen einige in alle Windrichtungen hinaus, andere stürzten sich ins Meer. Darauf verehrte Indra, der den Sieg gewonnen hatte, diese Standarte (17). Nachdem er sie verehrt hatte, gab er sie dann dem Menschengebietet Vasu. Und Vasu verehrte sie in der von (dem alten Lehrer) Garga angegebenen Weise (18). Dadurch über ihn erfreut, sprach Maghavan (d. h. Indra) diese Worte: „Den Besten unter den Erdehirten, die von heute an gesammelten Geistes das große Fest der Indrastandarte feiern, denen wird immerdar Gedeihen verschiedener Art zuteil werden (20). Hungersnot, Pest, Krankheit, sowie Gefahr von Feindesheer, alle diese verschwinden, wenn das Fest der Indrastandarte gefeiert wird“ (21). Pushkara sprach: Von jenem Tage an, o Rāma, feiern die Könige das große Fest des Indra wie es Garga gelehrt hat und wie es alle Gefahren vernichtet (22).

Gesegnet, ruhmvoll und den Feind vernichtend,
Lob wirkend und der Frommheit Frucht verleihend,
Ist Indras Fest zum Siege von den Fürsten
Mit Fleiß zu feiern. Ich will dir's beschreiben (23).

K a p. 155. Pushkara sprach: In östlicher Richtung von der königlichen Residenz aus und an einem koschern Ort, an einer Stelle, die nach Osten oder Norden abfällt¹⁾, soll er (der Fürst) das glückhafte Haus für Indra machen und ebenso mit leuchtend reinen und verschiedenfarbigen Stoffen das Ruhelager. Danach soll er mit allem Fleiß an dessen Mitte den Standort des Indrabaumes (*Çakradhvajasthāna*) erstellen und dann den Maghavan auf dessen rechter Seite auf Leinwand (l. *paṭe*) bilden, ebenso auf der linken Seite auf Leinwand die Göttin *Çacī*²⁾. In der lichten Hälfte des Praushṭhapada (= Bhādrapada),

¹⁾ Auch hier, wie oft anderwärts, zugleich „nach Nordosten“.

²⁾ Çl. 1 c—2 b lautet im Text: *Prāgudakpravane deçe Çakrārtham bhavanam çubham || vāsobhiḥ çayanaiḥ çuddhair nānārāgaḥ tathaiva ca, / Heat. II 2, p. 410: Prāgudakplavane kuryāc Chakrārtham bhavanam çubham | vāsobhiḥ çayanaiḥ çubhair usw., in Agnipur. 268, 3 d verkürzt*

vom Beginn dieser Monatshälfte an, in regelrechtem Fortgang, soll von den Oberherren der Erde beständig die Verehrung der beiden verrichtet werden (4—5 b). Sodann soll der Fürst in der vom Kapitel „Zug in den Wald“ beschriebenen Weise auf einem Ochsenwagen oder von starken Männern soll der Fürst die Stange des Indra hereinbringen lassen¹⁾. Wenn man all die folgenden Hölzer: *arjuna* (*Terminalia Arjuna*), *açvakarna* (so statt *ajakarna* zu lesen, *Vatica robusta*), *priyaka* (*Terminalia tomentosa*) und *dhava* (*Grislea tomentosa* (6)²⁾), sowie *devadāru* (*Deodar*) und *udumbara* (*Ficus glomerata*) oder auch Sandel, o Rāma, und *padmaka*³⁾ nicht bekommen kann (7), so mache man die Stange aus Bambusrohr (*vaiṇavim*). Nachdem man, o Dharmakundiger, sie mit Gold beschlagen hat, bringe man sie in der gehörigen Weise herein (8), in der lichten Hälfte des Praushthapada, am achten, o Feindetöter. Man muß sodann wissen, o Fürst (9)⁴⁾, daß die Indrastange die natürliche Länge

zu: *Çakrārtham bhavanam caret*. Ich setze *çayanam* statt des gewiß verschriebenen *çayanaiḥ*. Es wird also ein Platz sein mit ausgespannten Zeugstoffen umschlossen. Der heißt „Indras Haus“. Darin richtet man ein prächtiges Bett her, und auf dessen rechte Seite legt man ein Leinwandbild des Indra, auf die linke Seite das seiner Gattin Çacī. Das Liebeslager der beiden Gottheiten ist also profanen Blicken entzogen.

1) Der Text hat *ānayed gorathenātha vāyavaiḥ purushair atha*. In Vishṇudh. III, 117 wird in Prosa eine Musterschilderung der Wagenumfahrt eines Gottes (*rathayātrā*) gegeben. Da heißt es im 9. und 10. Satz: „Wenn darauf der Tag der Umfahrt (*yātrā*) gekommen ist, soll man ein ganz kleines Götterbild, das dem großen Bildwerk (der betr. Gottheit, l. *pratimābhām*) gleicht, in einem herzentzückenden Häuschen mit Spitzen (Türmchen, *kūtāgāra*), das mit Tüchern in verschiedenster Art bedeckt ist, auf einem mit Glöckchen behängten, mit Edelsteinen, Kränzen und Fahnen leuchtend geschmückten Wagen festmachen und es so von zahmen Pferden oder von starken Männern in der Stadt umherziehen lassen (*açvair dāntair vyāyatair vā purushair nagare* [so statt *nagaraṃ* zu l.] *bhrāmayet*). Danach habe ich *vāyavaiḥ* gebessert. Man müßte *tato nṛipaḥ* statt *tato nṛipa* lesen. Hcat. ändert in *dvijottama*, da ja ein Brahmane, kein König angesprochen wird.

2) Nach Bṛihats. 43, 15 und Hcat. II 2, p. 403 Mitte, wo übereinstimmend die fünf genannt werden: *Dhava*, *arjuna*, *priyaka* (*priyaṅguka*), *udumbara* und *açvakarna*, muß *dhavasya ca* statt *vacasya ca* stehen. Auch andere Stellen sichern diese von Kern angezweifelte Lesart.

3) In Rām. VI, 111, 113 wird der Leichenstoß für Rāvaṇa aus Sandel- und Padmakaholz geschichtet. Der Komm. sagt, es sei ein *gandhavṛiksha*, wohl Baum mit duftendem Holz, nicht *gandhavṛikshaka* oder *Shorea robusta*. In Vishṇudh. III, 89, 9 ist *padmaka* eines der Hölzer für ein Götterbild.

4) Auch hier *tato, nṛipa* und wieder von Hcat. in *dvijottama* geändert.

des Baumes haben soll¹⁾. Um vier Fingerbreiten am Gipfel verkürzt wird sie heilverleihend, und nachdem man sie (obendrein) um acht Fingerbreiten am Wurzelende beschnitten hat, werfe man sie in ein Gewässer (10). Hat man sie dann aus dem Wasser genommen, so bringe man sie auf die gehörige Art in die Stadt²⁾. Beim Hereinbringen dieser (Stange) soll er die Stadt so herrichten lassen, daß sie mit Fahnen, Standarten und Kränzen geziert (11), die Hauptstraßen besprengt und die Kinder herausgeputzt sind, sie von Schauspielern und Tänzern schwärmt, die Gottheiten in ihr verehrt werden (12) und die Häuser geschmückt sind, o Rāma. Nachdem der König so Verehrung erwiesen hat, soll er, begleitet von den Stadtbürgern, die schön gekleidet sind und Früchte in den Händen halten (13), am achten Tage (der lichten Monatshälfte des Bhādrapada) unter Instrumentenschall diese Stange hereinbringen. In dem ihre Spitze gegen Osten gerichtet ist (l. *prākṣirām* statt *prākṣirās*), lasse er sie darauf mit glückhaften Tüchern (*vastraiḥ*) umkleiden (14). Die göttlich verehrte verehere er fort. bis der Zwölfte da ist³⁾. Am 11. Tage (d. h. in der Nacht vom 11. auf den 12.) halte der König fastend Vigilie (*jāgaraṇam*) (15) zusammen mit dem Astrologen, dem Reichskanzler und dem Hofprälaten. In der Nacht soll aber Vigilie gehalten werden auch vom Stadtvolk (16). An Platz um Platz (*sthāne sthāne*) sollen Schauspiele gegeben werden⁴⁾, sowie süßer Rauschtrank. Mit Tanz und Gesang soll der Fürst in der Nacht den Çakra verehren (17). Am 12. Tag aber soll der König, am Haupt gebadet und rituell rein, aufmerksamen Geistes mit einer Maschine⁵⁾ die Aufrichtung der Indrastandarte ausführen (18). Er soll sie

In der Vorlage wurde wohl ein Fürst angeredet, und wie so oft sonst ist der nicht mehr passende Vokativ geblieben.

¹⁾ So mit Hcat. II 2, p. 411 Mitte: *drumapramānā vijñeyā Çakrayashtir*.

²⁾ Mit Hcat.: *toyād uddhṛitya nagaraṇi samyag eva praveçayet*. Der Text der Ausgabe: *yāyād uddhṛitya nagaraṇi. Samyag eva* (l. *evaṇi*) *pravartate* ginge zwar auch zur Not: „Nachdem man sie herausgenommen hat, ziehe man in die Stadt. So verfährt man in der richtigen Weise.“

³⁾ Lies *yāvat sa dvādaçī bhavet* mit Hcat.

⁴⁾ Lies *deyā prekshā* (oder *deyāḥ prekshāḥ*) und vgl. Vishṇudh. III, 117, Satz 29 und 30. Die dort genannten Vorführungen geschehen durch Tänzer (Mimen) und Tänzerinnen, Ringkämpfer (*malla*) und Gaukler. Hcat. II 2, p. 412 hat die falsche Lesart *preñkhās*, die er durch *hindolikā* glossiert. Daß *prekshās* bei Festen gegeben werden müssen, hören wir wer weiß wie oft.

⁵⁾ Oder: mit einer Vorrichtung zum Festhalten (*yantreṇa*).

aber gut befestigen mit (einem Fußgestell von dagegen gestemmt) vier Pfosten¹⁾. Und man soll sie verehren, o Hochgesegneter, mit Duftsachen, Kränzen und Speise in Fülle. Und beständig soll man Verehrung der beiden (Bilder auf) Leinwand und Verehrung der Stange verrichten machen (19), unter mannigfachen Balispenden (an die Geisterwesen) und Ehrungen (d. h. Beschenkungen) der Brahmanen (20). Und beständig soll der Hofprälät mit Mantras an Indra und Vishṇu im Feuer opfern, und beständig soll man Indra mit Tanz und Gesang verehren (21). Am 12. Tage ehre der König die Brahmanen mit Haufen von irdischem Gut, und zwar besonders, o Dharmakenner, den Astrologen und den Hofpräläten (22). Und beim Aufrichten und bei der Hereinkunft preise der König, kundig der Zeit, samt seinem Hofpräläten den Indra mit dem Mantra, den ich (später) angeben werde (23)²⁾. Die aufgerichtete Standarte soll er mit Schmucksachen verschiedener Art und mit einem Sonnenschirm, sowie mit Gewändern, Kränzen und Gewinden verehren (24). Rituell rein, o Rāma, verehere³⁾ der König sie dann vier Tage lang. Wenn der fünfte Tag gekommen ist, o Hochbegnadeter, soll er die Indrastandarte niederlassen (25), nachdem er sie zusammen mit seinem vierteiligen Heer (noch besonders) verehrt hat. Mit Hilfe von Elefantenfürsten (d. h. sehr starken Elefanten) soll er sie an einen Strom bringen und sie darauf in dem Fluß davonführen lassen (26)⁴⁾. Ein Konzert mit mächtigem Instrumentenschall ist dabei vorgeschrieben. Die Stadtbürger und die Landleute sollen da im (oder: am) Wasser

¹⁾ Die Ausgabe hat *grihaṃ stambhacatusṣṭayaṃ*. Ich lese *kṛitastambhacatusṣṭayaṃ*. Aber man müßte wohl nur *grihastambhacatusṣṭayaṃ* setzen: „mit den vier Pfosten des (durch sie unten um den Baum gebildeten) ‚Hauses‘.“ Hcat. hat: *suyantritaṃ tu kuryāt tad grihacatusṣṭayaṃ*, etwa: „mit 4 Pfosten als dessen Haus (darum).“ Der Sinn bleibt immer der meiner Übersetzung.

²⁾ Lies: *Çakraṃ stūyān narādhipaḥ | vakshyamāṇena mantreṇa kālavit sapurohitaḥ*. *Kālavid* schiene am ehesten Astrolog zu bedeuten wie in Vishṇudh. II, 50, 59; 52, 32; Agnipur. 291, 15. Auch Hcat. hat *kālavit sahapurohitaḥ*. Trotzdem sollte man wohl *sakālavitpurohitaḥ* setzen: „samt seinem Astrologen und Hofpräläten.“

³⁾ So mit *prayataḥ pūjayed rājā* von Hcat. Doch ginge auch *evam sampūjayed* usw.

⁴⁾ Ich lese *saritaṃ* statt *tritayaṃ*. Auch Hcat. hat *tritayaṃ*, und Hemādri erklärt, es seien die zwei Bilder auf Leinwand und der Indra-baum gemeint. Da hieße es: „soll er die drei Dinge dahinführen und sie darauf von dem Fluß dahinschwemmen lassen.“

Spiele machen, und so sollen sie ein großes Fest feiern, indem sie am Ufer des Gewässers weilen (27).

Befolgt der Volksgebieter diese Vorschrift,
Erlangt Gedeih'n des Guts er und der Tiere,
Sowie den Untergang der Schar der Feinde
Und große Huld vom Oberherrn der Götter¹⁾.

K a p. 156. Sollte die Spitze des Indrabaums abbrechen, oder wenn der Indrabaum (zu Boden) fällt oder die Indrastange entzweibricht, so wird unbedingt der König getötet werden (1). Bei Bruch der Maschine²⁾, sowie beim Zerreißen der Stricke und beim Zerbrecen des Fußgesenkes (*mātrikā*) kommt Schrecken vom Feindesheer, o Brahmane (2)³⁾. Geschehen dann⁴⁾ Portenta an Himmel, Luftraum oder Erde, so ist deren Frucht höchst grausam, soll man wissen, und überaus schrecklich (3)⁵⁾. Wenn sich ein fleischfressender Vogel auf der Indrastange niederläßt, o Brahmane, so stirbt da der König oder geht das Land zugrunde (4). Wenn irgend ein Zubehör des Indrabaumes zugrunde geht, o Bester der Brahmanen, dann soll man erkennen, daß Drangsal über die Stadtbewohner kommt (5). Bei einem Omen am Indrabaum (l. *indradvajanimitte*) aber ist diese Sühne überliefert: er (der Fürst) bringe das Indrapfer (*Indrayāga*) dar mit einer Indrastandarte aus Gold (6), und nachdem er sein Reich seinem geistlichen Vater (*guru*) gegeben hat, löse er die Bande (der Gefangenen). Sieben Tage lang verehere er die (goldene) Standarte, dann schenke er sie den Brahmanen (7)⁶⁾. Der Beschwichtigungsritus, der sich an Indra und gegen Unheil, das von ihm kommt, wendet (*çāntir aindrī*), soll ausgeführt und Indra verehrt werden⁷⁾. Große Speisungen der Brahmanen sind Tag um Tag zu veranstalten (8).

¹⁾ Lies *tridaçendranāthāt* mit Heat.

²⁾ Oder der Vorrichtung zum Festhalten (*yantra*).

³⁾ Lies *paracakrabhayam*, *dvija* mit Heat.

⁴⁾ Ich lese *tadā* statt *sadā* bei Heat. und *yathā* in der Textausg.

⁵⁾ *Teshāṃ tīvratamaṃ jñeyaṃ phalam atyantadāruṇam*. Heat. aber hat *teshāṃ tīvrahayāgneyaṃ phalam* usw.: „dann kommt voll grausamen Schreckens Feuersnot als Frucht“ (II, 2, p. 413 unten).

⁶⁾ Vgl. Bhavishyott. 139, 36: *Sauvarṇam raupyakam kṛitvā pūrṇam utthāpayed dhvajam, | çāntikam, paushṭikam kṛitvā dvijebhyo 'nnam pradāpayet*. Da möchte man etwa *dvijebhyo 'num* setzen. Was hätte denn der Indrabaum aus Gold oder Silber für einen Sinn, wenn ihn nicht die Brahmanen bekämen!

⁷⁾ Unheil, das von Indra kommt und bei dem die *Aindrī çanti* anzu-

Und trefflichsten Brahmanen soll man Rinder
Nebst Gold und Silber und Gewändern schenken.
Wird das getan, so wendet sich das Übel,
Und Glück geschieht dem Menschenoberhirten (9).

K a p. 157. Rāma sprach: Die Mantras, die der fastende Fürst bei der Aufrichtung des Indrabaumes hersagen soll, die wünsche ich zu hören, o du Erlesener unter den Trägern der Satzungen (1)¹⁾.

Pushkara sprach: Vernimm du in gebührender Weise die alle Sünde vernichtenden Mantras, die der rituell reine Fürst hersagen soll, wenn die Aufrichtung des Indrabaumes genaht ist (2): „Wachse freudestark, o Indra²⁾, Feindebesieger, Töter des Vṛitra, Züchtiger des Daitya Pāka³⁾, Gott der Götter, Hochherrlicher; du bist nämlich (im Indrabaum) zum Erdebewohner geworden (3)⁴⁾. Du bist der Gebieter und der Ewige, voll Freude nur auf das Beste aller Wesen bedacht, unendlich an Feuer-

wenden befohlen wird, ist in Vishṇudh. II, 133, 10 Schrecken vom Feindesheer, Zwiespalt (also Aufruhr) im eigenen Reich und Töten der Feinde. Denn auch einen Feind töten ist magisch gefährlich: so oft man einen Feind vernichtet, soll man einen bestimmten Mantra flüstern. Vishṇudh. II, 124, 136 = Agnipur. 259, 88. Bei Feindesvernichtung empfiehlt Vishṇudh. II, 133, 10 = Matsyapur. 228, 10 die *abhayā cānti*, genau wie *abhiçāraçānikāyām* und *bhaye mahati ca prāpte*. Hat ein König in der Schlacht einen andern getötet, dann soll er nach Vishṇudh. III, 93, 13 ff. ein Götterbild errichten und weihen lassen oder einen Tempel. Wie sehr ein Töter in Griechenland befleckt war, liest man bei Rohde, Psyche³ I, 326. Im alten Rom mußten nach einem Schlachtensieg die Soldaten lustriert werden. Bötticher, Baumkultus der Hellenen 355 f.; Rohde, l. c. 287. Vgl. meine „Altind. Rechtsschr.“ 60—62 und Frazers lange Abhandlung in Golden Bough³ III, 165—190, auch III, 190—223; 261, Matsyapur. 228, 10, wo aus Vishṇudh. II, 133, 10 abgeschrieben wird, hat fälschlich Raudri statt Aindri und ebenso Hcat. II 2, p. 1073, in der Reproduktion dieses Kapitels des Matsyap. Anders und viel eingehender die von Indra kommenden Portenta in Weber, Omina und Portenta, p. 316 ff.; Pariç. d. Atharvaveda LXVII, 1, 2—8 usw.

¹⁾ Man beachte: nach 156, 23 f. und mehrfach nach dem Wortlaut der folgenden Gebetsprüche sind sie unmittelbar an den Indrabaum gerichtet; zwischen ihm und Indra ist kein Unterschied.

²⁾ Lies mit Agnipur. 268, 6 a *vardhasvendra*.

³⁾ So die indische Auslegung von Pākaçāsana. Washburn Hopkins aber meint, es bedeute „Leiter der Reife des Kornes“ (crop-controller), Epic Mythology, p. 112; JAOS. 36, S. 242 unten. Aber mit dem PW. wird man sich von R̥g. I, 31, 14 d führen lassen müssen, so wertvoll Hopkins' Erklärung auch wäre. Schade!

⁴⁾ Lies mit Agnipur. 268, 6 d: *tvam hi bhūmishṭhatām gatah*.

113

Udd. =
Hauptübersetzung
des Ind. d. Atharv.
glaubwürdig 1905.
4. Aufl. 31. 11-19.

kraft, fleckenlos, Mehrer des Ruhms und des Sieges. (Selber) ohne einen Herrn, bist du der Herr immerdar, erhebe dich (in deiner Gestalt als Indrab Baum), du von den Göttern Verehrter (4). Brahma, der aus sich selber Entstandene, der Heiligste, der Urvater aller Welten, Rudra (d. h. Çiva), der Keulenträger, der Stolze, der mit dem Çatarudriyahymnus Gepriesene (5)¹⁾ und der Leiter und Schöpfer des Yoga: Vishnu, der Weitschreitende, diese sehr Starken sollen dir ständig die Feuerkraft mehren (6). Der Gott ohne Anfang und Ende, die verkörperte Keuschheit (*brahmakāya* mit Hcat.), der Ewige, der mit der Glückskraft des Feuers Ausgestattete, der Hochherrliche (*Agnitejā, mahābhāgo* mit Hcat.), das Selbst des Rudra, der Sohn der Pārvatī (7): Kārttikeya, der Lanzentragende, Sechsgesichtige, Keulenbewehrte²⁾, er, der Wünschenswerte³⁾, Wunschgaben Verleihende möge deine Feuerkraft mehren, o Gebieter (*prabho* mit Hcat.) (8), der von den Erlesenen unter den Himmlischen verehrte Gott Skanda, der Heerführer (der Götter). Die Ādityas, Vasus, Rudras, Sādhyas, die Götter, sowie die zwei Aṣvin (9), Bhṛigu und die Āngiras, die Allgötter, die Scharen der Maruts, und die drei (anderen) Hüter der Weltgegenden⁴⁾, der Mond, die Sonne, das Feuer und der Wind (10) und die Götter und Ṛishis, die Yakshas, Gandharvas und Rākshasas, die Meere und die Berge, die Flüsse und alle Wesen, die da sind (11), die Feuerkraft, die Askesen⁵⁾, die Wahrheit, Lakshmi, die Herrlichkeit (*çrī*) und der Ruhm, die sollen deine Feuerkraft mehren. Siege, o Çakra. Gatte der Çaci (12). Und durch deinen Sieg kommt beständig hier auf Erden Glückvolles zustande. Sei allerwege huldvoll infolge der Verehrung durch Fürsten und Brahmanen (13)⁶⁾.

¹⁾ Lies: *driptaḥ, çatarudriyasamstutaḥ*. Der Text hat *çatasrīdvayasamstutaḥ*, Hcat. *çatarudriyasamyutaḥ*.

²⁾ *Gadādharaḥ*. In keiner der mir bekannten Beschreibungen trägt Skanda eine Keule. Wird er mit nur zwei Armen dargestellt, dann hält die eine Hand die Lanze (*çakti*), die andere den Hahn. Drum heißt er öfters *Çaktikukkuṭadhāraḥ*. Siehe auch Vishṇudh. III, 71, 4 f. (= Hcat. II 1, p. 129); Matsyap. 260, 45 c ff. Nach Vishṇudh. III, 71, 7 wäre Skanda eine Verkörperung Vishnus, und der *gadādhara* ist bekanntlich Krishna. Sollte hier die Erklärung liegen? Wahrscheinlicher wäre eine Verderbnis. Skanda, der phallische Gott, scheint hier weit wichtiger zu sein als die andern. Das wäre bei einem Fruchtbarkeitsfest am Platz.

³⁾ *Sa te vareṇyo* mit Hcat.

⁴⁾ Einer der vier ist ja Indra selber.

⁵⁾ Der Text hat *tejas, tapāmsi*, Hcat. *tejas tu, prāptiḥ*.

⁶⁾ So nach Hcat. Aber auch Agnip. 268, 11 hat *prajānām* statt dessen

Durch deine Huld wird die Erde immerfort getreidereich, hindernisloses Heil möge geschehen und gar sehr erlöschen alle Landplage (14). Verneigung dir, Herr der Götter, Verneigung dir, Töter des Bala, Fällender Namuci, Verneigung sei dir, Tausendaugiger, Gatte der Çacī (15). Du allein bist aller Welten höchste Zuflucht, du der beste Lebensatem dieses Alls, o Herr der Welt. Du bist der Herr (der Meister, l. *īço*), Pfade zu schaffen, du der unendliche Burgenbrecher (*anantaḥ Puraṁdaraḥ* mit Hcat.). Du bist die Wolke, du der Wind, du das Blitzfeuer in der Luft (17). Du bist hier der den Wolken Befehlende (*viññaptā* mit Hcat.), dich nennen sie Pratarđana¹), du bist der unvergleichliche, furchtbare Donnerkeil, du die lauttosende Wolke (18). Schöpfer bist du der Welten und ihr unbesiegter Zerstörer. Du bist das Licht aller Welten, du die Sonne, die glanzreiche (19). Du bist das große Wesen, das Wunder, du der König, du der höchste der Götter. Du bist Viṣṇu, du der Tausendaugige, du der Gott, du das letzte Ziel (20), du auch das Unsterbliche (der Trank der Unsterblichkeit), du, o Gott, die am höchsten (oder: als das Höchste) verehrte Erlösung. Du bist die Stunde und die Dauer²), du die Sekunde (*lava*), du auch die Minute (*kṣaṇa*), du die lichte Monatshälfte und die dunkle, du das Sechszehntel (*kalā*), du dessen dreißigster Teil (*kāshṭhā*), sowie auch der Augenblick (*truṭi*), das Jahr, die Jahreszeiten, die Monate, die Nächte und die Tage (22). Du bist die hochvorigliche Erde samt ihren erlesenen Bergen, sowie auch der finsternislose Luftraum (*vitimiram ambaram*, wie Hcat. liest) mit der Sonne, das große Meer mit dem (Riesenfisch) *timingala*, den großen Wogen und vielen Meerungeheuern (*bahumakara*), wimmelnd von Fischen (23). Du bist hier der Hochberühmte, und immerfort wirst du verehrt von den großen Ṛishis, du, dessen Sinn erfreut wird durch die Hochsinnigen (*mahātmabhiḥ* mit Hcat.). Gepriesen schlürfst du den Soma beim Opfer und die geopferten Opferspeisen zum Gedeihen (24). Du wirst hier auf Erden immerfort von den Brahmanen angebetet um des (herrlichen) Lohnes willen. In den Preisliedern des Veda wirst du unvergleichliche Flut der Kraft besungen³). Um deinetwillen

pūjanāt. Also: „Sei huldvoll den Fürsten den Brahmanen und den Untertanen (dem Volk).“

¹) Ich lese *tvām evāhuḥ Pratarđanam* statt *tvam me bāhuḥ Pratarđanam*. Hcat. hat *meghabāhuḥ punar ghanah*.

²) Auch in Hcat. *sthitis*. Richtig dürfte *tithis* „der Mondmonat“ sein.

³) Der Text hat *bhedārthesv aṣṭasu, balaugha, gīyase tvam*, Hcat.

machen sich die ganz dem Opfern ergebenen Fürsten unter den Brahmanen die Nebenwissenschaften des Veda samt dem Veda zu eigen¹⁾. Schwinger des Donnerkeiles, Hirte der Welt, Vernichter des Vṛitra, Niederschläger des Namuci, der in schwarzes Gewandpaar (d. h. in die dunkeln Gewitterwolken) sich Kleidende, der Hochsinnige, (das ist der,) der Wahrheit und Lüge scheidet in der Welt (26). Zu dem als dem Sohn der Wasser, als dem tapfern Helden unter den Göttern der Feuergott als Wagen hinläuft²⁾, ihm sei immerdar Verehrung, dem Herrn der Dreimaldreißig, dem Beherrscher der Welten, dem Burgenbrecher (27). Du bist der Ungeborene, Unvergängliche, Ewige, Eingestaltige (*ekarūpa*, d. h. der immer gleiche, oder: der Unvergleichliche?), Viṣṇu, der Eber, der Allgeist, der Uralte, du der Tod, der alle Wesen dahinrafft, das Feuer, der Tausendköpfige mit hundertfachem Grimm, der Verehrenswürdige (28). Ich rufe den siebenzungigen Seher³⁾; den Retter Indra, den Helfer⁴⁾, den Götterbeherrscher Çakra, den Vṛitratöter mit dem guten Wurfgeschöß. Unsere Helden sollen die Oberhand haben (29)! Vor dem Retter, o Indra, dessen Ich die Ursache der Sinnenkraft (der Zeugungskraft, des männlichen Samens) ist (*indriyakāraṇātman*), dem Haupt der Welt, dem goldenen Keim (*hiranyagarbha*, gewöhnlich = Brahma), dem Herrn der Welten, dem Erlesenen unter den Göttern, dem Wünschenswerten, dessen Körper die Wonne ist, bin ich immerdar tief ge-

bestätigt die naheliegende Besserung *vedārtheshu* und fährt fort: *atula, valodya* usw. Ich kann auch mit *vedārtheshu* nichts anfangen und setze zweifelnd *vedārkeshu*. *Arka* (Preis)lied ist aber bisher nur als vedisch belegt.

¹⁾ *Adhigamayanti* sollte eigentlich „lehren“, nicht „studieren“ heißen. Hier möglich, aber nicht wahrscheinlich.

²⁾ Der Text lautet: *Yaṃ vājinam garbham apām surāṇām | Vaiçvānaram* (Hcat. *Vaiçvānare*) *vāhanam abhyupaiti*. Ich lese *Vaiçvānaro*. Der Sohn der Wasser ist bekanntlich sonst Agni. Hier würde also, im Geiste des Ganzen, angedeutet: Indra ist in Wirklichkeit der *apām garbha*. Vgl. Çl. 28 c. Zu der Änderung *garbho hy apām* erkühne ich mich nicht. Statt „Wagen“ könnte auch „Reittier“ stehen. Der Gedanke, daß Agni die Götter zum Opfer herbeibringe, findet sich öfters im Veda. Agni als Wagen (*ratha*), der dem Frommen Reichtümer bringt, erscheint in Ṛigveda I, 58, 3; III, 15, 5; X, 176, 3.

³⁾ *Kaviṃ saptajihvam*, was sonst den Feuergott bezeichnet. Mit ihm wird also auch hier Indra verselbtigt.

⁴⁾ So nach der gewiß richtigen Lesart von Bṛihats. 43, 55: *Indram avitāram*. Aber sowohl der Druck wie Hcat. gehen *Indram Savitāram* „Indra den Sonnengott“ (kaum: den Antreiber).

neigt“ (30). Diesen Lobpreis des Erlesenen unter den Göttern, des hochsinnigen Herrn der Dreiunddreißig, sage er sehr zusammengefaßten Geistes her, und er geht, nachdem er die seinem Sinne lieblichen Genüsse erlangt hat, in die lichte Himmelswelt (31).

Diese lange und für uns oft langweilige Litanei an Indra wird höchstens zum geringen Teil ein Privatvergnügen des Zusammenstellers von Vishṇudh. II oder eher: von seiner Vorlage sein ¹⁾ Denn die Strophen 28 und 29 sind = Bṛihats. 43, 54 und 55, sind mithin von den zwei Schriften einfach übernommen. Die Vorlage ist nach der Angabe des Vishṇudh. für dieses, also gewiß auch für dessen Quelle, der oft genannte Garga. Bṛihats. 43, 11 bezeichnet nur die heilige Überlieferung (*āgama*) als Gewähr. Wie aber die Vergleichung mit dem Vishṇudh. zeigt, wird wenigstens in der Hauptsache Varāhamihira aus dem von ihm oft benutzten Garga geschöpft haben. Dahin deuten auch die von Utpala mitgeteilten und mit der Bṛihats. stark übereinstimmenden Gargazitate. So dürfen wir wohl annehmen, daß er besonders bei dem Gebet an Indra stark kürze. Vollständig werden die Kapitel Vishṇudh. II, 155—157 von Hcat. II 2, p. 410—418 reproduziert. 154, die Entstehung oder Einführung des Festes, läßt also Hemādri beiseite. Ebenso Agnipur. 268, 3—13 b, wo ein sehr gedrängter Auszug von Vishṇudh. II, 155—157 erscheint. Das Agnipur. bearbeitet, zum Glück nicht selten weit weniger abmurksend, eine große Anzahl Kapitel von Vishṇudh II und bietet oft bessere Lesarten als unser Text des Vishṇudh. So auch hier. Hören wir jetzt

Die Darstellung in Bṛihatsaṃhitā 43.

Zu Brahma sprachen die Unsterblichen: „Hochheiliger (*bhavan*), wir sind nicht imstande, in der Schlacht die Asura zu bekämpfen. Daher kommen wir zu dir, dem Schutz der Schutzbedürftigen (oder: zu dir, o du Schutzgewährender, um Schutz)“ (1). Der Heiligehre sprach zu den Himmlischen: „Vishṇu im Milchmeer wird euch ein Banner geben, bei dessen Anblick die

¹⁾ Vishṇudh. II, das Fürstenhandbuch des Pushkara, zum großen Teil vom Matsyapur. unverändert, vom Agnipur. zusammenpressend ausgeschrieben, ist nur die kürzende Bearbeitung eines großen Werkes der Staatsweisheit, ebenfalls in Versen, auf dem auch die Vishṇusṃṛiti beruht.

Daityas im Kampfringen euch nicht widerstehen werden“ (2). Als die Götter mit Indra an der Spitze diesen Gnadenbescheid empfangen hatten, gingen sie zum Milchmeer und priesen den Gott, der durch den (Haarwirbel) *Ṛivatsa* (auf der Brust) gekennzeichnet ist und dessen Brust beschienen wird von den Strahlen seines Juwels *Kaustubha* (3), den unausdenkbaren, unvergleichlichen Gatten der *Ṛi*, das Feine (d. h. den *Ātman* oder das innerste Selbst) aller mit einem Körper behafteten ringsumher¹⁾, die Überseele (*paramātman*), den Anfangslosen, *Vishṇu*, dessen Grenze niemand kennt (4). Von ihnen gepriesen empfand der Gott Zufriedenheit, und *Nārāyaṇa* gab ihnen das Banner, das für den Wald der Taglotosgesichter der Widergötterfrauen ein Mond, für den der Götterfrauen eine Sonne war (5). Als Indra die aus *Vishṇus* Feuerkraft erzeugte Standarte, die (nun) in (seinem) achträdri gen, leuchtenden, von Edelsteinen prächtigen Wagen stand und wie die Sonne im (wolkenlosen) Herbst hell flammte, erhalten hatte, freute er sich (6). Durch die aufgerichtete Standarte, die mit einer Menge Schellen (*kiṃkiṇī*) geschmückt und mit Kränzen, Sonnenschirm, Glocken (*ghaṇṭā*) und *piṭakas* ausgestattet war, brachte der König der Unsterblichen in der Schlacht das Heer der Feinde ins Verderben. Dem *Uparicara Vasu*, dem Fürsten der *Cedi*, gab der Fürst der Unsterblichen die aus einem Bambusrohr bestehende Stange, und diese verehrte der Männergebieter in gebührender Weise (8). Erfreut durch das Fest (das *Uparicara* für ihn und die Standarte einfuhrte), sprach der Gabenspende r (Indra) also: „Die Fürsten, die wie *Vasu* tun werden, die werden reich an Gut sein, und ihre Befehle werden auf Erden erfüllt werden (9). Und fröhlich (*muditāḥ*) werden ihre Untertanen sein, frei von Gefahr und Krankheit, reich an Nahrung (oder: an Korn, *prabhūtānnāḥ*). Und die Standarte selber wird durch Vorzeichen künden, was in der Welt Gutes oder Schlimmes erfolgen wird“ (10).

Wie in der Vorzeit die Könige, die nach Wachstum ihrer Macht und Sieg verlangten, auf Befehl *Indras* die Verehrung (der Standarte) ausgeführt haben, das will ich nach der Überlieferung darlegen (11). Hier die Vorschrift dafür: Bei glücklichem *karṇa*, Tag, Mondhaus, Vorzeichen und *muhūrta* (etwa: Stunde), wie sie für den Auszug (zu einem Geschäft, nament-

¹⁾ Oder: „der ganz und gar für alle mit einem Körper Behafteten (zu) fein ist“ (*samantataḥ sarvadehinām sūkshman*).

lich in den Krieg) taugen (*prāsthānikair*), sollen der Astrolog und der Zimmermann in den Wald gehen (12). Nicht glücklich für die Indrastandarte sind Bäume, die in Lustgärten, bei Göttertempeln, Leichenstätten, Ameisenhaufen, Straßen, Grabdenkmälern (*citi*) wachsen, noch auch verkrummte, im Stehen verdorrte (*ūrdhvaçushka*), dornige, mit Schlingpflanzen oder Vandākapflanzen verbundene (13) und dann solche, auf denen sich viel Vögel aufhalten, oder die Höhlungen haben oder von Wind oder Feuer versehrt sind, und solche, die weibliche Namen tragen (also z. B. *kadalī*, *badarī* usw.) (14). Am besten sind *arjuna* (*Terminalia Arjuna*), *açvakarna* (*Vatica robusta*), *priyaka* (*Terminalia tomentosa*), *dhava* (*Grislea tomentosa*) und *udumbara* (*Ficus glomerata*), diese fünf. Nachdem der Brahmane einen von diesen oder einen anderen glückhaften Baum (15), der auf lichtfarbener oder auf schwarzer Erde steht¹⁾, in der vorgeschriebenen Weise zuerst verehrt hat, soll er in der Einsamkeit bei Nacht an ihn herantreten, ihn anrühren und diesen Mantra sprechen (16): „Allen den Wesen, die hier in diesem Baume sind, Heil! Verehrung sei euch! Möget ihr, nachdem ihr diese Darbringung entgegengenommen habt, einen Wohnungswechsel vornehmen (17). Der König wählt dich — Heil sei dir, o Bester der Bäume! — für die Standarte des Götterkönigs. Nimm du diese Huldigung entgegen“ (18)²⁾. Man fälle ihn in der Morgenfrühe, indem man das Gesicht nach Norden oder nach Osten wendet. Ein zerrissener Ton der Axt ist unerwünscht (weissagt nichts Gutes), segensvoll ist ein glatter und voller (19). Sieg bringt es dem König, wenn er (der Baum) unversehrt und ungebogen und an keinem anderen Baum hangen bleibend in östlicher oder nördlicher oder nordöstlicher Richtung niederfällt. Ist er in

Handwritten note:
 Handwritten note in German script, partially illegible, mentioning a date "1843, 1844".

¹⁾ Das klingt sonderbar. Wie sonst die weiße oder helle Farbe (*çukla*, *çveta* etc.) dem Brahmanen und seinen Sachen zugehört, so die rote dem Kshattriya, die gelbe dem Vaiçya, die schwarze dem Çūdra. Das gleiche gilt von der Erde, wie wir noch hören werden. Soll nun etwa *gaurāsita* „lichtfarbig und schwarz“ heißen und *gaura* (lichtfarbig, blond, rotgelb) hier alle drei Farben: weiß, rot und gelb ~~bezeichnen~~, sodaß also der allen vier Kasten vermeinte Baum auch auf Erde aller vier Kasten gewachsen sein muß?

Handwritten note:
 = in sich schliessen,

²⁾ Diese Strophen sind Çloka, also wohl aus der Quelle. 17 ist fast ganz = Vishnudh. III, 89, 15; Bṛihats. 59, 11 = Bhavishyap. I, 131, 34 (auch hier *tāny adya* zu l.) Ähnlich 18 ist Vishnudh. III, 89, 16; Bṛihats. 59, 10 fast = Bhavishyap. I, 131, 33, entfernter ähnlich Hcat. II 2, p. 404, Zeile 3—4.

einer diesen entgegengesetzten Richtung niedergefallen, dann lasse man ihn liegen (20). Nachdem man vier Fingerbreiten von der Spitze und acht vom Wurzelende abgehauen hat, werfe man die Stange ins Wasser. Man nehme sie wieder heraus und bringe sie zum Stadttor durch einen Wagen oder durch Menschen (21). Bricht dabei eine Speiche, dann kann man erkennen, daß sein (des Königs) Heer abspenstig gemacht wird, bricht der Radkranz, daß sein Heer zugrunde geht, bricht die Achse, daß sein Gütervermögen schwindet, und bricht die Lünse, daß der Zimmermann umkommt (22).

Am achten Tag des Monats Bhādrapada (Mitte August bis Mitte September) soll der König, umgeben von den Stadtbürgern, dem Astrologen, den Ministern, den Kämmerlingen und den Obersten der Brahmanen, die alle schöne Kleider anhaben (23), die Stange des Indra, die man mit noch nie gewaschenen (d. h. ganz neuen) Kleidern umhüllt und mit Kränzen, Wohlgerüchen und Räucherwerk ausgestattet hat, unter den lauten Klängen der Blasmuscheln und der musikalischen Instrumente von den Bürgern der Stadt in die Stadt bringen lassen (24). Die Stadt ist geschmückt mit prächtigen Fahnen, Festbogen (*torāṇa*) und Waldkränzen, erfüllt von froh erregten Leuten, mit Straßen, die rein gekehrt und dekoriert sind, durchschwärmt von schöngewandetem Lustdirnenvolk (25). Die Läden und Häuser hat man geschmückt (*abhyarcita*), reichlich ertönen Wünsche eines glücklichen Tages und Veda-rezitation, und die öffentlichen Plätze (*catuṣpatha*) sind erfüllt von Mimen, Tänzern und Sangeskundigen (26). Dabei führen weiße Fahnen zu Sieg, Krankheit bringen gelbe, siegverleihend sind auch verschiedenfarbige, rote gereichen zum Wüten der Waffen (27). Wenn Elefanten oder andere Tiere die Stange, während sie hereingebracht wird, niederwerfen, so führt das zu Gefahr, ertönen Backenstriche, die die Kinder einander geben, oder kämpfen Tiere miteinander, dann Schlacht (28).

Hat nun der Zimmermann die Stange wieder behauen¹⁾, so soll er sie regelgemäß in der Vorrichtung zum Festhalten (*yantra*) aufrichten, und der Menschengebietet soll auf den elften Tag (der lichten Hälfte des Bhādrapada) eine Nachtwachefeier (*jāgara*) zu ihren Ehren²⁾ anordnen (29). Ange-

¹⁾ *Samtakshya* nach Utpala = *tanūkritya*. Sie wird wohl nur so behauen, daß sie unten in die Vorrichtung zum Festhalten paßt.

²⁾ S● nach Kerns Text mit *asyāh*. Mit Utpalas *asyām*: „bei ihr.“

tan mit weißem Gewand und Turban soll der Hofprälät mit Mantras an Indra und Viṣṇu im Feuer opfern, der Astrolog soll der Vorzeichen acht haben (30). Ein Feuer, das die Gestalt von glückbringenden Dingen hat und wohlduftig, glatt, festgeschlossen und hell flammend ist, erzeugt Heil, ein davon verschiedenes nichts Gutes. In (meinem Buch) Yogayātrā wird darüber ausführlich geredet (31)¹⁾. Flammt zur Zeit des Endes der Opferdarbringung das Feuer von selbst mit hellem Strahl empor, glatt, die Spitze nach rechts gewendet, so macht es dem Fürsten die Erde untertan, die als liebliches Halsgehänge die Wasser der Gāṅgā und der Tochter des Sonnengottes (der Yamunā) trägt und das Meer zum Gürtel hat (32). Ist das Feuer ähnlich dem Gold, der Açokablüte, der gelben Barlerie, der Lotosblume, dem Beryll, der blauen Wasserlilie, dann wird in des Fürsten Haus das Dunkel, vertrieben von den Strahlen der Edelsteine (die er gewinnt), keinen Raum finden (33). Bei der Fürsten Auszug (zum Krieg), deren Feuer einen Ton von sich gibt wie eine Menge Wagen, wie das Meer, wie die (donnernde) Wolke, wie der Elefant oder auch wie die Trommel, werden die Weltgegenden von den Kolonnen ihrer mustblinden Elefanten erschüttert und wie zu einer Finsternis werden (34)²⁾. Gleich es an Gestalt einer Standarte, einem Krug, einem Pferd, einem Elefanten oder Bergesfürsten, so kommt in die Gewalt solcher Fürsten die Erde, deren Lippenpaar des Sonnenaufgangs und des Sonnenuntergangs Berg-Klippenpaar sind, und deren Brüste des Himālaya und des Vindhya Büste (35). Und hat das Feuer in seinem Duft Ähnlichkeit mit Elefantenumstaft, Erde, Lotosblume, geröstetem Korn, Schmelzbutter oder Honig³⁾, so wird zu Füßen des Fürsten die Erde durch die Strahlen der Kronedelsteine der vor ihm niedergeneigten Könige wie mit Mosaik ausgelegt (36)³⁾. Die glückbringenden und die unheilvollen Dinge, die bei der Aufrichtung des Indrabaus je nach Erscheinungen (*rūpais*) am Feuer genannt worden sind, die müssen auch zur Zeit von Geburtshoroskop, Opfern, unheilabwehrenden Riten (*çānti*), Auszügen zum

alt. h. in
Yogayātrā VIII, 32, 2
die Opfer
Angelegenheit
nach der
varṣakarmāna,
nandya varta.

1) D. h. in Yogayātrā VIII, 9—18. 14—18 ist dabei = Brihats. 43, 32—36. Vgl. auch Agnipur. 218, 10—11, aus Viṣṇudh. II, 20, 1—4 geschöpft.

2) Durch die dunkle Farbe der Elefanten, den aufgewirbelten Staub usw.

3) Das sind alles glückerzeugende Dinge.

Kampf (*yātrā*) und Hochzeiten in Betracht gezogen werden (37)¹⁾.

Nachdem man den Brahmanen mit Rohrzucker (*guda*), Kuchen, Milchreis usw. und mit Opferhonoraren Ehre erwiesen hat, soll man am Zwölften die Indrastandarte aufrichten unter dem Sternbild *Ṣravaṇa* oder auch außerhalb des *Ṣravaṇa* (38). Sieben oder fünf Töchterchen des *Ṣakra* (d. h. des Indrabauums) sollen von darin Sachverständigen gemacht werden, sprach Manu, die zwei, die *Nandā* und *Upanandā* heißen und um ein Viertel und um die Hälfte (des Indrabauums) niedriger sind (39). Um ein Sechzehntel höher (als diese) die zwei: *Jayā* und *Vijayā* und die zwei andern, (die) *Vasundharā* (heißen), und in ihrer Mitte die Mutter des *Indra*(bauums), die um ein Achtel höher ist als sie (alle) (40)²⁾. Die Schmucksachen, die

¹⁾ Vgl. *Yogayātrā* VIII, 19.

Wie *Utpala* anmerkt, sagt *Garga* genauer: 28 *hasta* (also 42 englische Fuß) ist die Stange (d. h. der Indrabauum) hoch, acht *hasta* dann die nächstniedere. Dies wäre das „Mütterchen *Indras*“ (*Ṣakramātrikā*). *Varāhamihiraś pādenārdhena cocchrayāt* verstehe ich als „Mit dem Viertel und der Hälfte von der Höhe weg“, d. h. sowohl *Nandā* wie *Upanandā* wären $\frac{3}{4}$ niedriger als der *Indradhvaja*, mithin wenn man *Gargas* 28 *hasta* zugrunde legt, 7 *hasta*. Die vier anderen, d. h. *Jayā* und *Vijayā*, sowie die beiden *Vasundharā* um ein Sechzehntel der Höhe von *Nandā* und *Upanandā* höher, also 7 und $7\frac{1}{16}$ hoch, die Mutter des Indrabauumes um $\frac{1}{8}$ höher als alle die genannten, mithin 8 und $\frac{6}{16}$ *hasta* hoch. Das stünde so ziemlich im Einklang mit *Gargas* 8 *hasta* für die „Mutter“. Man könnte nun auch übersetzen — und indischer wäre das gedacht —: „um ein Viertel, bzw. die Hälfte von der Höhe weg.“ Da wäre die *Nandā* 14 *hasta*, die *Upanandā* 7 *hasta* hoch. Fortzufahren wäre dann: Um $\frac{1}{16}$ (der Höhe des Indrabauums) höher sind *Jayā* und *Vijayā* und die zwei *Vasundharās* und um $\frac{1}{8}$ (des Indrabauums), höher als diese die Mutter. Aber höher als was? Als die *Nandā*? Als die *Upanandā*? Sprachlich am nächsten läge es mit Kern zu übersetzen: „*Nandā* und *Upanandā* messen $\frac{3}{4}$ der Höhe (des Indrabauums).“ Aber das wäre reichlich groß schon für diese Töchterchen, und die anderen, vor allem die Mutter, würden viel zu hoch. Mit *Utpalas* sehr verwickelten aber ganz indisch jede der Nebestangen wieder verschieden abstufenden Bestimmungen verschone ich den Leser. Sprachlich und sachlich sind sie unmöglich. Ebenso unterdrücke ich noch andere Auslegungen. Es ist klar, daß „*Indra*“ selber hoch emporragen muß über seine Gesellschaft, und so müssen wir wohl *Garga* zur Richtschnur nehmen bei der Auslegung der *Brihatsamhitā*-stelle. Hochwillkommene Hilfe gewährt da auch *Kālikāpur.* 90, 17—19. Wie wir sehen werden, erscheinen da die vernünftigen und einfachen Maßbestimmungen: die „Mutter des *Indra*“ halb so hoch, die Töchter ein Viertel so hoch wie er. Diese Selbständigkeit wird immerhin ein Anzeichen bilden, daß diese Nebenbäume vorkamen, und zwar mit örtlichen Verschiedenheiten.

e) Vajra māruta auf Schwarz (Kancikas. 40, 7).

vormals von den erfreuten Himmlischen für die Götterstandarte gemacht (oder: an die G. getan) wurden, diese verschiedenartig gestalteten *piṭakas* soll man ihm der Reihe nach begeben (41). Das erste, mit dem Schimmer der Açokablüte und viereckig, wurde von Viçvakarman gegeben; ein Gürtel in verschiedenen Farben von Brahma und Çiva (42). Das dritte Schmuckstück, achteckig, blauschwarz und rot, wurde von Indra gespendet, Yama gewährte als viertes ein schwarzes und reizvolles Kissen (43)¹⁾, das fünfte, wie Krapp aussehende, sechseckige und Wasserwogen gleichende Varuṇa, das sechste: einen Armreif aus Pfauenfedern, blauschwarz wie die Regenwolke, der Gott des Windes (44)²⁾. Skanda gab für die Standarte als siebentes seinen eigenen, vielfältig bunten Armreif, das achte, das wie eine Feuerflamme strahlte und rund war, wurde vom Opferverzehr (vom Feuergott) verliehen (45). Der Mond gab ein andres, das neunte: einen beryllähnlichen Halsschmuck, ein wagenradähnliches, glanzvolles als zehntes der Sonnengott in seiner Form als Bildner der Wesen (Tvashṭar) (46), die Allgötter das elfte, Udvaṃça genannt, und wie eine Lotosblume von Aussehen und die Munis das zwölfte, Nivaṃça, das da leuchtete wie eine dunkelblaue Lotosblüte (47). Bṛihaspati (der Lehrmeister der Götter und Regent des Planeten Jupiter) und Çukra (der geistige und religiöse Leiter der Asura und Regent des Planeten Venus) gaben das dreizehnte, für die Spitze der Standarte, ein Ding, das ein wenig nach oben und nach unten ausgebogen, oben breit und wie Lacksaft gefärbt war (48). Welches Schmuckstück auch immer ein Unsterblicher für die Standarte hergestellt hat, das ist dieser Gottheit geweiht; dies sollen die Klugen erkennen (49). Der Umfang des ersten *piṭaka* ist ein Drittel des Maßes um den Indrab Baum herum. Von ihm an nehmen (die andern) immer um ein Achtel vom (jeweils) vorhergehenden ab (50).

Am 4. Tag (nach der Hereinkunft des Baumes) vollziehe ein des Lehrbuchs Kundiger (*çāstrajña*) die „Anfüllung“ des Indrabaus³⁾, und dabei rezitierte er mit fromm gesammeltem

¹⁾ *Masūraka*. Ein *masūraka* dient in Vishṇudh. III, 22, 22 den Hetären, Prinzen und königlichen Dienern als Sitzkissen, wenn sie einem Schauspiel zusehen. Schwarz ist die Farbe des Totengottes Yama, Rot und Schwarz die des Indra als phaloktenischen Gottes. Davon später mehr.

²⁾ Der Gott des Windes (Vāyu) ist in Vishṇudh. III, 58, 4; Matsyap. 261, 8; Hcat. II 1, 146 (wo man *padmaparṇābho* lesen muß) und sonst gewöhnlich dunkelfarbig. (A)

³⁾ *Pūraṇam indradhvajasya*, d. h. jedenfalls: des Baumes Beseelt-

Geiste (*niyata*) die folgenden von Manu im Einklang mit der Überlieferung gesungenen Mantras (51): „Wie du, o Kraftbewirker, von Çiva, von der Sonne, von Yama, von Indra und dem Mondgott, von Kubera, vom Feuergott und von Varuṇa, von den Scharen der großen Seher der Vorzeit samt den Gottheiten der Weltgegenden und den Apsaras und von Çukra, von Brihaspati, Skanda und den Trupps der Marut mit verschiedenartigen edeln Schmucksachen geehrt worden bist, so nimm hier, o Gott, diese glückhaften (oder: prächtigen) Schmuckstücke mit erfreutem Sinn entgegen (52—53)¹⁾. Du bist der Ungeborene, Unvergängliche, Ewige, Eingestaltige, bist Vishṇu, der Eber, die Weltseele (*purusha*), der Uralte, du der Todesgott, der Dahinraffer von allem, der Feuergott, bist der Tausenköpfige, der zu verehrende Hundertgrimm (54)²⁾. Den Seher mit den sieben Zungen (d. h. Agni-Indra), Indra den Förderer, den Götterbeherrscher, Çakra, den Vṛitratöter mit der guten Wurfwaffe, rufe ich herbei, mögen unsere Helden die Oberhand haben (55)³⁾. Und bei der Anfüllung, bei der Aufrichtung, bei der Hereinführung (in die Stadt), heim Bad (des Baumes), sowie bei der Bekräftigung und bei der Ent-

machen durch die Gottheit, durch Indra, dessen Sinnbild, ja Verkörperung, er darstellt. Dies erhellt zunächst schon aus dem Ausdruck selber, vor allem aber aus dem Folgenden. Durch den Ritus des Sachkundigen und die Mantras wird Indra herbeigezogen und in den Baum hineingezauhert, wie die Gottheit in ihr Idol. *Pūraṇa* und *prapūraṇa* (dies in 56 a) bedeutet also so viel wie das häufige *adhivāsana* Bewohnenmachen, Drinwohnenmachen. Utpala und mit ihm Kern meinen, es bedeute die Befrachtung oder Ausstattung mit den im vorhergehenden beschriebenen *piṭaka*. Diese wird ja aber in 57 c berichtet.

¹⁾ Da laut 56 auch diese Strophe ebenso bei Heimholung, Aufrichtung, Bad, Bekräftigung und Herablassung des Baumes rezitiert werden soll, kann aus ihrem Wortlaut natürlich nicht Utpalas Auslegung von *pūraṇa* folgen.

²⁾ Mit Recht sagt Utpala, *Çatamanyu* sei = Indra. So wird er in Rīg. X, 103, 7 genannt, so in MBh. VII, 70, 6; MBh., K. XII, 234, 119; Kirāt. II, 23. Siehe auch die Stellen im PW., wo aber irrtümlich angegeben wird, in unserer Stelle beziehe sich der Ausdruck auf Vishṇu. Mit Recht schließt die lange Aufreihung von Namen mit *Çatamanyu*: Indra wird in gut indischer Weise mit all den genannten Göttern verselbigt; sie alle sind nur Formen von ihm. Der Indrahaum aber ist nur eine Gestalt des Indra, und an den Baum werden die Gebete gerichtet.

³⁾ Diese zwei letzten Strophen sind also wörtlich = Vishṇudh. II, 157, 28 f. Die letzte klingt sehr vedisch. Der Schluß zeigt wohl, daß sie ursprünglich vor allem ein Schlachtgebet ist. Vgl. mit unserem: *asmākaṃ vīrā uttare bhavantu* Rīg. VI, 19, 13: *Vayaṃ ta ebhiḥ, Puruhūta, sakhyaiḥ çatroḥ çatroḥ uttara it syāma*.

7) Die in nigafunde Saffiribay die adhiva sana findt
man in Vishnu dh. III 101 (120a). Die mantra, die
die der Jiva (Alpsala) frohigebant mit, gibt
ib. 102. Sgl. 104, 13 (Sgl. 38, 22 f.); III 96, 133c-137
(Sgl. 38, 18 mit f.)

fernung soll der Fürst, durch Fasten bereitet, diese glückhaften Mantras des Indrabanners hersagen (56).

Geschmückt sei das Sinnbild (*lakshman*) des Indra mit Sonnenschirm, Banner, Spiegeln, Stengeln des Bananenbaums und des Zuckerrohrs, (Figuren von) Schlangen (Tigern? *vyāla*) und Löwen, mit den *piṭakas*, Rundfensterchen (*gavākshaiḥ*, wohl *gavācvaiḥ* zu lesen: „Rindern und Rossen“) und den Welt-hütern nach den (acht) Weltgegenden hin (57). Unversehrt seien die Stricke (den Baum zu halten), aus festem Holz das Fußgesenke (*mātrikā*), er stehe in einem Fußtorana, dessen klammerbildende Querriegel gut dran gefügt sind, und so richte man das Merkzeichen (*lakshman*) des tausendaugigen Gottes auf, zusammen mit den aus Hartholz bestehenden, nicht gebrochenen Töchterchen (57—58). Indem unablässig die Rufe des Volks ertönen, unter glückbringenden Segenssprüchen und grüßenden Verneigungen, unter den scharfen Tönen der Pauken und Trommeln sowie der Blasmuscheln und Kessel-pauken, während die Brahmanen immer und immer wieder Sprüche hersagen mit den Textworten, die im Veda vorge-schrieben sind, und kein unglückbringender Laut ertönt, soll er die Standarte aufrichten (59). Der Herr der Untertanen soll die Standarte des Gebieters der Nichtzinkenden (d. h. der Götter), während sie umgeben ist von den Stadtbürgern, welche Früchte, Dickmilch, Schmelzbuttermilch, geröstetes Korn, Bienenhonig und Blumen in den Fingern halten und mit nieder gebeugten Köpfen Preisworte sprechen, (bei der Aufrichtung) so halten lassen, daß ihre Spitze gegen die Stadt seines Feindes gerichtet ist, zum Untergang für seinen Hasser (60).⁶⁾

Wenn die Aufrichtung nicht überrasch und nicht stockend, ohne Erschütterung, ohne daß die Kränze, die *piṭakas* und der übrige Schmuck versehrt werden (61) erfolgt, so ist sie heil-voll, wenn davon verschieden, dann unheilvoll. Das soll dann der Hofprälät des Fürsten durch Erlöschungsriten (*çāntibhir*) erlöschen machen (61). Dadurch, daß fleischfressende Vögel (Habichte), Eulen, bleigraue Tauben (*kapota*)¹⁾, Krähen oder Reiher (andere Lesart: Geier) sich auf die Standarte setzen,

A. B. Khamvskyot. 205, 143
1) Utpala sagt: *kapota = pārāvata!* Die *pārāvata*- oder Turteltaube gilt aber als Glücksvogel, während der *kapota* (dieser vor allem nebst der Eule schon in Rgv. X, 165, vgl. bes. Ath. Veda 27—29), sowie die folgenden Vögel als unheilzauberisch gelten. Manche von ihnen können aber auch zu gutem Zauber verwendet werden. A V

kommt, wie sie lehren, Gefahr über den Fürsten, und durch einen Blauhäher (*cāsha*), sagen sie, droht dem Kronprinzen Gefahr. Ein Falke (*cyena*), der darauf niederfliegt, bringt den Augen Gefährdung (62). Beim Brechen oder Herabfallen des Sonnenschirms Tod des Fürsten. Räuber bringt eine Biene (*madhu*)¹⁾, die sich drauf niederläßt, und den Hofprälaten sodann tötet ein Meteor und des Königs Hauptgemahlin ein Donnerkeil (Blitz, *açani*) (63). Untergang der Königin erzeugt eine herabfallende Fahne, Regenlosigkeit das Fallen eines *piṭaka*, das Brechen der Standarte in der Mitte tötet den Reichskanzler, an der Spitze den König, am unteren Ende die Bürger (64). Wird sie von Rauch (des Opferfeuers) verhüllt, dann Gefahr durch Feuer; von Finsternis, dann Verdunklung des Geistes, und dadurch, daß die (Figuren von) Schlangen (Tigern?) zerbrechen oder herunterfallen, werden die Minister umkommen. Unheilvolles auf der Nordseite (des Baums) macht die Brahmanen dahinschwinden²⁾, auf der Ostseite die Kshattriya, auf der Südseite die Vaiçya, auf der Westseite die Çūdra. Bricht aber ein Töchterchen, dann ist Tötung liederlicher Weiber verkündet (65)³⁾. Wenn ein Strick losläßt⁴⁾ oder entzweigeht, Not der Kinder, wenn das „Mütterchen“ (*mātrikā*, das Fußgesenke), dann Not der Mutter des Königs. Und was auch immer Heilvolles oder Unheilvolles die Wandersänger (*cāraṇa*) und die Kinder da machen, das wird sich alles entsprechend verwirklichen (66).

Nachdem das Sinnbild (*lakshman*) des Balatöters eine Vierheit von Tagen aufgerichtet gewesen und verehrt worden ist, soll ihm der Fürst am 5. Tage Huldigung erweisen und zusammen mit seinen Ministern (oder: Untertanen? *prakṛitibhiḥ*) es entfernen, damit sein Heer gedeihe (67). Der Erdenherr, der diese Einrichtung, die Uparicara Vasu auf die Bahn gebracht hat und die in einem fort von den Fürsten befolgt worden ist, in Ehren hält, der wird auf keine vom Feinde bereitete Gefahr treffen“ (68).

Von Brihats. 43 stark abhängig ist allem Anschein nach

¹⁾ Ein Bienenschwarm? Das schiene hier und anderwärts richtiger.

²⁾ Nimmt sie böß mit, *glāyati = glāpayati* wie in MBh. III, 207, 29.

³⁾ Da gibt es also viel Ehebruch der Frauen.

⁴⁾ *Utsāṅga* muß hier etwa „Nichthängenbleiben, aus dem Hangen Gehen“ heißen, also Loslassen. In der zweifelhaften Stelle MBh. XIII, 17, 82 soll es = *asaṅga* sein, in V, 28, 6 scheint es mir Ablösung, Abtrennung, Weggehen zu bedeuten. Soll man *utsarga* setzen?

Die Darstellung im Devīpurāṇa.

Sie wird mitgeteilt von Heat. II 2, S. 401 ff. und lautet so: Indra sprach: „Durch welches Ereignis (*vidhi*) im besondern ist von den in der Reihenfolge meines Geschlechts (d. h. der verschiedenen Indras) Aufgekommenen die Standartenstange erlangt worden? Dieses Ereignis künde mir, o Mächtiger.“ Brahma sprach: „Wenn man die Zahl der Sandkörnchen in der Gāṅgā berechnete, o Bester der Götter, so wäre es (doch noch) nicht die des nach Eroberung verlangenden Geschlechtes der Daitya, o Götterkönig. Von Viṣṇu wurden die einen getötet, die andern von Gott Ćiva, von Skanda wurden die einen niedergeschlagen, von mir die andern abgetan, von den Göttinnen viele andere, und dennoch sind sie nicht ausgerottet. Da war der Daityafüß Subala, der Großmächtige, mit dem *haṃsa* als Wappen, aus meinem Geschlecht geboren¹⁾ und mit einem Knüttel tötend, o Vāsava. Von ihm wurden einst im Manvantara des Bhānu die Götter besiegt und sie kamen sämtlich, mit Indra zusammen, zu mir, o Vāsava: „Da wir nicht imstande sind, die Daitya in der Schlacht zu bekämpfen, o Urvater, und vom Feind überwunden sind, so kommen wir zu dir um Hilfe.“ Da dachte ich, o Ćakra, an die Rettung der Himmelsbewohner durch Viṣṇu vermittels des von Ćiva verliehenen Banners²⁾ (401), die ohne Zweifel (erfolgen würde), wenn man es aufrichtete. Ich sprach zu den Göttern samt Indra: „Viṣṇu der Mächtige werde gnädig gestimmt. Dieser wird euch das große Banner geben, das alle Daitya verblindet.“ Den, der im Höchsten und im Niedrigsten (im Frühern und im Spättern usw., d. h. in allem, was war, ist und sein wird) als in seiner eigenen Gestalt wohnt (*parāparasvarūpastha*), den Ungeborenen, Unvergänglichen, Ewigen, den vom Ćrīvatsa Gekennzeichneten, Großarmigen, an der Brust mit dem (Juwel) Kaustubha Geschmückten priesen darauf diese Götter zusammen mit Indra, gequält von Furcht vor den Feinden. Keçava freute sich über sie: „Melde die Wahlgabe, die du dir wünschest, o Burgen-

¹⁾ Das klingt merkwürdig. Sind aber die Daitya, d. h. die Asura, ursprünglich chthonische und Vegetationsmächte und ist Brahma am Anfang ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsgenius, wovon später die Rede sein wird, dann könnte hier alte Anschauung erhalten sein. Der Wasservogel *haṃsa* ist Brahmas Tier (*vāhana*, *dhvaja*, *cihna* usw.), also wohl eine Urgestalt dieses Gottes.

²⁾ Das Devīpurāṇa ist ja eifrig sivaitisch!

brecher.“ Da wurde der Gott von ihnen gebeten: „Gib uns ein Banner, das die Feinde der Götter tötet.“ Daraufhin wurde (von Vishṇu), nachdem er es geschmückt hatte, das die Angst der Götter beseitigende gegeben. Als das Heer des Subala dieses (Banner) mit seinem weißen Sonnenschirm und seiner großen Feuerkraft (*mahātejas*), seinen prächtigen Kränzen und Armbändern ¹⁾ das da strahlte wie zehntausend Sonnen, von Glöckchen laut erklang, mit Yakwedelfächern ausgestattet und durch Phallen gekennzeichnet war (*çambhulakṣhaṇa*), erblickt hatte, wurde es geschlagen und Subala niedergeworfen. Seitdem, o Çakra, ist das Banner in deiner Familie weitergegeben worden und bringt dessen Aufrichtung auch andern Königen Sieg. Und welcher Fürst auch immer das von mir, Çiva, dem Gott Vishṇu und Indra geschenkte aufrichten wird (l. *nṛipatis tūcchrayishyati*), der wird Oberkönig über alle auf Erden und unbesiegbar werden.“ Also wurde die Ursache (die Herkunft) des Banners dem Çakra (d. h. einem der spätern Indras) von Brahma berichtet, und auch von mir ist dir, o Meister der Wissenschaft, dies alles klargelegt worden (402).

Nṛipavāhana sprach: „Hochheiliger, ich wünsche auch zu hören, wie seine Aufrichtung gemacht wird, und sag' mir Tag und Sternbild, Material, Mantra und Ritus.“ Agastya sprach: Wie die Aufrichtung des Baumes (*ketu*) dem Çakra in Gegenwart des Bṛihaspati mitgeteilt worden ist, so will ich dir die Weise verkünden. An glückhaftem Tag, bei glückhaftem Gestirn und *karṇa* und zu glückhafter und gesegneter Stunde soll der Astrolog und der Zimmermann mit ihren Gehilfen in den Wald gehen und im Einklang mit der Vorschrift, die für die Aufstellung eines Bildes der Göttin und für die Prozession (l. *yātrāyām*) anbefohlen worden ist. Nachdem sie einen glückhaften Baum ersehen haben: einen *dhava*, *arjuna*, *priyānguka* ²⁾, *udumbara* oder *açvakarṇa* — diese fünf sind heilvoll, o Fürst —, sollen sie zu ihm treten. Für die Standarte, mein Kind, vermeide man Bäume, die in einem Götterpark ³⁾ wachsen. Die

¹⁾ *Kaṭaka*; vielleicht *piṭaka* zu setzen.

²⁾ *Priyānguka* soll natürlich = *priyaka* sein (Hcat. sagt = *bījaka*). In Wirklichkeit wird es wohl eine Dummheit des Kompilators sein, der *priyaka* im Vers nicht brauchen konnte. Er macht gewiß aus Bṛihats. 43, 15 zurecht.

³⁾ *Devatodyānājān*, wohl verbalhornt aus *udyanadevatālaya* (vgl. Bṛihats. 43, 13 a) und daher zu übersetzen: „in Parks oder bei Tempeln wachsend.“

4) Aes bapudros fopfflor gull pin. fopfflor in tadäyamatrika, vä pika-
matrika, oder kempamatrika ip. ¹⁰⁰mal nymbigst in ma dematrika.
Culcan II 2 227 230. Dikshitar Hinda Administ. Inatit, p. 168 in Jan.
Mathematika in Jan. Kant. ed. p. 297, 4-57.

kleinsten, mittleren und größten Stangen richte man nach Ellenmaß (*karamānena*) her, die eine elf *hasta* hoch, mein Kind, die andere neun, die dritte fünf¹⁾. Eine (von Schlingpflanzen) überzogene, von Würmern erfüllte, sowie eine, die der Wohnort von Vögeln ist, eine auf (oder: bei) einem Ameisenhaufen oder einem Friedhof wachsende, eine sehr trockene²⁾, sowie eine mit Höhlungen behaftete, eine verkrümmte, eine aus einem Krug begossene³⁾, sowie eine durch einen weiblichen Namen anstößige und eine von Blitz oder Donnerkeil getroffene und eine angebrannte vermeide man. Kann man die (genannten fünf nicht bekommen, so soll man zum Abzeichnen des Indra (*Çakra-cihna*) *candana* (Sandelbaum), *āmra* (Mangobaum), *çāla* (*Vatica robusta*) oder *çāka* (*Tectonia grandis*, Teakbaum) verwenden, nie Holz von einem andern Baum (403). Einen auf glücklichem Boden entstandenen, bei glücklichem Wasser und Glückhaftes herbeiführenden soll man nehmen. Darauf soll man den Baum verehren, indem man nach Osten schaut oder nach Norden: „Huldigung dir, o Baumesfürst! Dich, o Baum, braucht der König für eine Standarte, in Tat und Wahrheit, o Gebieter. Zu nichts anderem. Gestehe du es zu.“ In der Nacht soll ein hingestreutes Opfer (*bali*) gespendet werden vor dem passenden Baum⁴⁾: „Die Sache des Indra ausführend, o großer Baum,

1) Damit müßten wohl „Töchterchen des Indrabaaumes“ gemeint sein. Genannt werden diese und die „Mutter“ aber später.

2) *Suçushkām* eine Pflucherei aus *ūrdhvaçushkām* „im Stehen verdorrt“. Aber der Zusammensteller verstand das Wort wohl so wenig wie Utpala. Es folgt *koṭarām tathā*. Soll man *koṭarāntarām* lesen? Oder *saçushkakoṭarām tathā*?

3) Ich lese *ghaṭaprasiktaṃ* statt *dhashaṇḍasiktām*. In Vi. 70, 12 darf keine Bettstelle *ghaṭasiktadrumaja* sein, in Vishṇudh. II, 29, 46 kein Holz zu Hausbau von einem *ghaṭasamsikta*, in Vishṇudh. III, 89, 4 keines zu einem Tempel von einem Baum, der *siktaç ca ghaṭavārīnā*, in Brihats. 59, 2 keines von einem *ghaṭatoyasikta* zu Götterbild. Natürlich gilt solch ein Baum als minderwertig. Warum? Als schwächlich? Wohl eher als nicht einzig gottbefeuchtet, gottgenährt. Vgl. *Indrakriṣṭa* wildwachsend; *devamātrika* vom Regen wachsend, — abhängig. MBh. II, 5, 77. Die ideale Ackergegend oder Anpflanzung ist aber *adevamātrika*. Kauṭ. ed. princ. 256, 8; 240, 7; Rām. II, 100, 45; Vishṇudh. II, 2, 62 und daher Matsyap. 217, sowie Agnip. 222, 2; Kirātarj. I, 17; Hcat. II 1, p. 634, auch in dessen Vorlage Bhavishyott. 46, 18 ist ebenso zu lesen; *na devamātrika* in MBh. II, 5, 77. So diese Lehre der altindischen Staatswissenschaft. ¹⁾ Was *phalakriṣṭa* ist, darf der Waldasket nicht essen (Manu VI, 16). Usw.

4) Ich lese *yuktavriṣṭhe* statt *yugavriṣṭhe*.

offiz. II 26, 3

Nānsad. II 50
= Anup. 239
25; 9. 1. 20. 16
19. 1. 20. 16
2; 1. 1. 20. 16

L3
Mgl.
Krit.
abw. 20
312, 24-25

gehe du anderswohin. Im Dienste als Banner des Götterkönigs wird dort keine Mühsal über dich kommen ¹⁾.“

Hat man dann den Baum verehrt, so soll man den Geistern (*bhūta*) die Balispende reichen lassen und in der Morgenfrühe den Baum fällen, wenn man glückhafte Träume gehabt hat. Sieht man (im Traum) einen weißgekleideten Mann²⁾, einen Fluß, Bäume, prächtige Dörfer, Papageien, kreuzt man das Meer, steigt man zu einem Göttertempel hinauf, verehrt man Götter und Brahmanen, einen Mann mit den Abzeichen des Heiligen (l. *sādhulīnga*) oder ein Bildnis des Brahma oder des Vishnu, so verleiht das rasch Gelingen. Fischfleisch (oder: Fisch, Fleisch), Empfang von Dickmilch, Blut, eine Leiche, Weinen, Ausübung des Beischlafes bei einer Verbotenen (d. h. einer nahen Verwandten) verleiht raschen Gelingenserfolg (404)³⁾. Einen Baum oder Berg erklettern, das ist glückbrin-

¹⁾ In Bhavishyapur. I, 131, 28 wird dem zu einem Götterbild bestimmten Baum vorgerühmt: „Als Gott wirst du dort (im Tempel) bleiben, dem Füllen und Verbrennen entnommen.“ So versichert schon der Rigveda dem Opfertier, unverletzt gehe es in den Himmel ein, zu den Göttern gehe es (I, 162, 7; 21; 163, 13; 188, 10; II, 3, 10; III, 4, 10 usw.), und durch die ganze Literatur hallt die gleiche Zusicherung fort. So drängen sich denn im MBh. die Tiere in Scharen zu frommen Königen und wollen geopfert werden. Die Buddhisten aber höhnen: „Wenn die zum Opfer geschlachteten Tiere in solch ein Freudenleben eingehen, warum schlachtet ihr dann nicht Vater und Mutter usw.?“

²⁾ *Prekshya* oder *drishṭvā* statt *caiva* zu lesen?

³⁾ Je schrankenloser der Beischlaf, desto zauberkräftiger ist er, und bei gewissen Riten je wirkungsvoller und heiliger. Vgl. J. A. Barton in Hastings, ERE. XI, 674 h. Als die Kurnai von Gippsland eine Aurora Borealis sahen, fürchteten sie, es sei Mungans Feuer und werde sie verbrennen. Die alten Männer sagten ihnen, sie sollten für den Tag ihre Frauen austauschen. Hastings, ERE. IX, 829 b. So werden ja auch Geschlechtskrankheiten durch Päderastie und Sodomie geheilt (Schweiz. Arch. f. Volksk. X, 37 f.). In Camul, einer Provinz des chinesischen Reichs, übergaben die Männer ihre Frauen Fremden zum Beischlaf. Der Kaiser verbot das. Drei Jahr lang gehorchten sie. Dann baten sie den Kaiser um Beibehaltung der Sitte; denn ihr Land sei jetzt nicht mehr fruchtbar. Ebenso ergeben sich die Frauen des Stammes der Ulad Abdi in Marokko zu Zeiten der Prostitution, und die Bevölkerung widersetzte sich dem amtlichen Versuch der Eindämmung, weil dann die Fruchtbarkeit der Felder geschädigt werde. Frazer³ V, 39, Note 3. Gleicherweise berichtet Robert, 14. Internat. Orientalistenkongreß, 3. Sekt., S. 573 von den Uled Nail: die französische Regierung wollte die überall durch die Dörfer hin zerstreut wohnenden Prostituierten auf bestimmte Distrikte einschränken, aber die ganze Bevölkerung erhob sich dagegen, weil das die Feldfrüchte schädigen würde. So wird auch folgende Nachricht verstanden werden müssen: Die Bewohnerinnen der Freudenhäuser Leipzigs hielten alljähr-

gend, Feindevernichtung ist ebenfalls glücklich. Bekommt man im Traum eine Frucht, eine weiße Blüte oder Dürvāgras, dann erobert er (der betr. König) die Erde. Blasmuscheln, Rinder, sowie Erlangung eines Elefanten, das verleiht ein Königreich. Eine Kuh mit Kalb, die jüngst geboren hat, die verschafft als Frucht einen Sohn, wenn man sie im Traume sieht (l. *drishṭā*). Herauskommen aus einem Sumpf oder einem Brunnen bewirkt, daß man nach langer Krankheit sie los wird.

Hat man so glückhafte Träume gehabt, dann haue man den Baum um, indem man nach Norden oder nach Osten schaut. Mit Honig bestrichen lege man die Axt an ihn¹⁾. Fällt er nach Norden oder nach Osten oder nach Nordosten, so wird er empfohlen, (fällt er) ohne Getöse, unverletzt und nicht in einem andern Baum verfangen²⁾, dann ist er glücklich. Im anderen Fall aber lasse man ihn beiseite. Acht Fingerbreiten vom Wurzelende lasse man weg und die Hälfte davon (also vier Fingerbreiten) von der Spitze. Man werfe ihn in ein Gewässer. So (*tathā*, d. h. nachdem er ins Wasser geworfen worden ist) bringe man ihn herbei, mein Kind, auf einem Karren oder auch durch Männer. Zusammen mit Hervorragenden, die (reichlich) mit glückhaften Körpermerkmalen ausgestattet sind³⁾, schaffe er (der König) ihn vorwärts in die Stadt. Wenn die Stange, während sie dahingeführt wird, einen ebenen Bruch bekommt, vernichtet das den König⁴⁾, wenn einen viereckigen, dann seine Söhne, wenn einen runden, dann seinen Hofprälaten. Bei Speichenbruch macht dies sein Heer (l. *balam*) abspenstig, bei Zugrundegehen der Felgen Vernichtung (des Heeres). Ebenso (kommt) Verlust des irdischen Gutes durch Achsenbruch⁵⁾. Da soll er einen Abwehrritus (*çāntim*) vollziehen lassen mit dem Mantra: *Indraḥ kshattraṃ (dadātu)* oder auch: *Jātave-*

lich zur Fastnacht einen feierlichen Umzug mit einem Strohmann auf langer Stange, den sie zuletzt in die Porthe warfen, angeblich als Abwehrmittel gegen die Pest für das kommende Jahr (Bauer, Das Geschlechtsleben in der deutschen Vergangenheit 159 f.). Das war deutlich ein Fruchtbarkeitsritus, der gerade durch die Geschlechtsdienerinnen besonders wirkungsvoll wurde.

¹⁾ L. *madhuvatparaçum dadet* statt *madhuvat prākpaçum dadet* und vgl. Nama 107, Agnija

²⁾ L. *alagnaḥ pādape cānye*. Vgl. Bṛihats. 43, 20.

³⁾ *Lakshasampanna* wohl = *lakṣhaṣasampanna*. Vgl. Bṛihats. 43, 23; Vishṇudh. II, 155, 6.

⁴⁾ L. *rāja* — statt *rājñah*.

⁵⁾ L. *arthasya* statt *rathasya* und vgl. Bṛihats. 43, 22, woher wohl unser Çloka umgemodelt ist.

*dasa*¹⁾. So zu glückhafter Zeit (*lagne*) sie dahinführend bringe er sie vorwärts herein²⁾ (405). Prächtig herrichten lassen soll er die Türen und die Gassen, Straßen und Häuser. Und unter scharfen Trommelschlägen und glückbringenden lauten Veda- rezitationen sollen Lustdirnen, Blasmuscheln und Brahmanen ihn hingeleiten, wo die Aufrichtung stattfindet, (umhüllt) mit Seiden-, bzw. Baumwolltüchern³⁾, prächtigen, glatten. Und die *Nandā* und *Upanandā* genannten Töchterchen haben die ersten Bruchteile (der Höhe des Indrabaumes), die *Jayā* und *Vijayā* benannten Göttinnen stehen mit einem Sechzehntel da (d. h. nach *Brihats.* 43, 39: sind um ein Sechzehntel höher als *Nandā* und *Upanandā*), noch höher ist die Mutter des *Çakra Çakrajananī*). Und *Jayanta* ist ihre Gottheit (406)⁴⁾.

Viçvakarman gab ein hochrotes und viereckiges (Schmuckstück für den Indrabaum), das zweite... (hier eine Lücke im Text, den ich weiterhin meist stillschweigend bessere), ein achteckiges, blauschwarzes und rotes gab *Çakra* selber, schwarz war das des *Yama* und rund, das des *Varuṇa* sechseckig und krappfarben. Ein regenwolkendunkles, aus Pfauenfedern bestehendes und schwarzblaues gab der Gott *Wind*, ein sehr bunt gemachtes *Skanda*. Ein rundes aber gab der Feuergott, ein nach allen Seiten von Goldglanz erfülltes, als acht⁵⁾. Einen beryllähnlichen Halsschmuck spendete der Mondgott selber, eins, das wie ein Halbmond aussah, der Sonnengott⁶⁾, die Allgötter ein lotosblumengleiches, die *Rishi* das *Nivaṇça*

1) Wohl: *Jātavedasa upadiçyasya sthāne svatejasā bhāni* (*Taitt. Ār. I.* 18, 1). Ich lese *Jātavedasa cāpi vā*.

2) So der Text: *purastād upaveçayet*. Man sollte wohl setzen: *pure* (oder *puram*) *tām upaveçayet*, „bringe er sie in die Stadt herbei“.

3) *Aṇḍaja* von Eiern, d. h. Cocons erzeugt = Seide; *vonḍa* Baumwolle. In II 2, p. 240 erklärt *Hemādri*: *Aṇḍajāni kauçeyāni*; *vonḍajāni kārpaśāni*.

4) Ob ich die Barbarei des Textes richtig verstehe, dürfte zweifelhaft sein. Die Verse werden wohl aus *Brihats.* 43, 39 f. zurechtgepfuscht sein. So hol ich mir von daher das Licht. *Hemādris* Erklärung hilft mir nicht weiter. Soviel ich sehe, steht er selber dem Text recht ratlos gegenüber. Ihm schon lag *adhike Çakrajananī* vor, was jedenfalls gemäß *adhikā Çakrajanitri* in *Brihats.* 43, 40 heißen muß: *adhikā Çakrajananī*. *Hemādri* aber erklärt: *Shoḍaçeshu adhike sati ayam arthaḥ!*

5) Statt des sinnlosen *Vishṇuṃ* lese ich *vishvag*.

6) *Ardhacandrākṛitiḥ* (l. *-ākṛitiṃ*) *Sūryo*. *Bṛihats.* 43, 36 sagt: *rathacrābhaṃ daçamaṃ Sūryas*, eine var. lect. hat: *atha cacrābhaṃ* usw. Aus dieser wurde allem Anschein nach *ardhacacrābhaṃ* und dies dann zu *ardhacandrābhaṃ*. Richtig also: „sodann ein wagenradähnliches der Sonnengott.“

genannte, dunkelblaue, einer dunkelblauen Lotusblume vergleichbare. Von Bṛihaspati und Çukra, den Mondhäusern ringsumher und den vielen „Müttern“ wurde Verschiedenartiges (*vicitram*) an die Standarte getan¹⁾. Und das Schmuckstück, das irgendeiner der Standarte gespendet hat, das erkenne man als dieser Gottheit geweiht an dem Tage, wo man sie aufrichtet²⁾ ...³⁾.

Im Herrscher Feuer (*Vahnīçe*, Çiva als Feuer?) soll man mit Mantras der Rishi Dickmilch oder unenthülste Reiskörner opfern. Çukra, Skanda, Bṛihaspati, Rudra, die Apsaras usw. soll man verehren. Und wenn der Verständnisvolle geopfert hat, soll er die Flamme des Feuers beobachten. Schön brennendes, in schönem Glanze lohendes, zusammengeschlossnes, wie die Sonne strahlendes (407), der roten Açokablüte gleiches Aussehen und ein Ton wie der des Wagens oder der Pauke ist glücklich, und die Getöse von Blasmuschel, Trommel und Wolke sind am Feuer heilvoll⁴⁾.

Darauf hänge man Bananen- und Zuckerrohrstengel und Fahnen hinauf, und andere verschiedenartige Prachtsachen (*çobhāḥ*) sind bei der Aufrichtung des Indrabanners. Aufrichten soll man es aber im Praushthapada am achten der lichten Hälfte unter einem günstigen Gestirn oder auch am lichten (achten) im Āçvina oder im Çrāvaṇa (Mitte Juli bis Mitte August). Zusammen mit den Bürgern und den Bardenscharen (*nagnavrindaiḥ*), von lauten Pauken durchtönt, reich an Pracht der Baldachine und der Banner, erstrahlend von Fahnen, glückend durch die Mantras an Vishṇu, Īça (Çiva) und Çakra und durch die Veranstaltung zum Schutz (gegen Geister und Zauber), fest durch die Stämme des Fußgesenkes (*māṭṛikā*)⁵⁾, glücklich verlaufend durch das treffliche (Sockel)*toraṇa*, nicht stockend, ohne daß ein *piṭaka* zerbricht, so ist die Aufrichtung

¹⁾ *Nyastam grihe. Griha* statt *graha* ist häufig, *graha* bedeutet Planet, der 9. Planet heißt *ketu*. Also fasse ich *graha* = *ketau*. Ähnliche Mätzchen machen ja manchmal diese altindischen Protzen stumpfsinniger Geisteichelei.

²⁾ Da soll man diese Gottheiten verehren, bemerkt Hemādri.

³⁾ Hier Prosa mit Omina, aber zu korrupt. Die falsche Auffassung von *bālānām talaçabde* in Bṛihats. 43, 28 als *tālaçabda* auch hier.

⁴⁾ Ich lese, wie das Metrum verlangt, *rathabherisvanah çubhaḥ*. Vgl. Bṛihats. 43, 34.

⁵⁾ Ich lese *māṭṛikādaṇḍaiç ca* statt *-daṇḍasya* (eine recht häufige Verwechslung).

richtig¹⁾. Auch nicht hastig soll die Aufrichtung des Banners und Indras sein, o Herr (408)²⁾.

Auf das Verderben durch Krähen, Eulen und Kapotatauben achte ein Einsichtsvoller, und er gestatte auch nicht, das sich andere Vögel darauf niederlassen³⁾. Den Ort der Standarte sodann richte er her, daß er, wie sich gebührt, nicht mit Scherben behaftet sei⁴⁾.

Wenn die Stange nun aber steht und von einer einen guten Zustand gewährenden Vorrichtung zum Festhalten festgehalten wird (*sukhayantrasuyantritām*), soll man sie verehren und dann eine Nachtfeier (*jāgaraṇa*) halten mit Rezitationen von Mantras an Indra. Der Hofprälat zusammen mit dem Astrologen (sei) ständig bedacht auf glückvolle Abwehrritten. Stürzt die Vorrichtung zum Festhalten, dann bringt das dem Fürsten den Tod, von einer (herabfallenden) Fahne kommt die Tötung der königlichen Hauptgemahlin, bei einem *piṭaka* (das herunterfällt) die des Kronprinzen, auch beim Erzittern des Baldachins (*piṭake ... savitānānukampane*). Durch das Zusammenstürzen des *torāṇa* an der Standarte kommt Hungersnot im Reich. Stürzt die Indrastange, dann sage er (der Astrolog) den Tod des Fürsten (l. *nṛipamṛityuṃ*) voraus, (sowie) das Aufkommen eines Gewimmels von Würmern (oder: Insekten) und Gefahr von Heuschrecken und Räubern (oder: Dieben). Wenn das bevorsteht, wehre es der Abwehrritus für König und Stadt ab⁵⁾ Und solange die Standarte aufgerichtet ist, seien die Stadtbürger fortwährend fröhlich. Die Männer, die ganz im Opfern an die Standarte aufgehen, und die Töchter der Brahmanen sollen Speisung erhalten. Die niedergeschlagene, abgehauene Standarte bleibt acht Tage lang liegen⁶⁾. Beim Niedermachen,

¹⁾ *Samaṇ*, vielleicht in *ṣubhaṃ glückhaft* zu ändern.

²⁾ *Na drutaṃ vā samutthāpya ketuvāsavayor, vibho*. Ich lese da *samutthānaṃ*. Wahrscheinlicher wäre *samutthāpyaḥ ketur Vāsava-*. Das übrige kann ich da nicht herstellen, noch mich etwa zu *samutthāpyo Vāsavasya dhvajo, vibho* entschließen.

³⁾ So etwa müßte man den Text: *ucchinnaṃ lakshayet prājñāḥ kṛkolū-kakapotakaiḥ* übersetzen. Aber es ist jedenfalls zu lesen: *ucchritaṃ rakshayet* usw. „und das aufgerichtete schütze der Einsichtsvolle vor Krähen, Eulen und heigrauen Tauben“. Der Instrum. und der Abl. sind zwar manchmal austauschbar. Hier aber wird der Instr. daher stammen, daß der Abl. nicht ins Versmaß geht.

⁴⁾ Der Satz lautet: *pathoddeṣaṃ tataḥ kuryān na khanditair yathāvidhi*. Ich lese *dhvajoddeṣaṃ*, habe aber vielleicht doch das Richtige verfehlt.

⁵⁾ Ich lese *ṣamayet* statt *sasame*; vgl. *Bṛihats.* 43, 61 d.

⁶⁾ So müßte wohl der Text: *vihataṣ chinna(h) ketus tishṭhati divasāsh-*

bei ihrem Fall, vollziehe man dieselbe Verehrung wie beim Aufrichten. In der Nacht ist das Niederfallen des Indrabaums glückbringend, wo (oder: wenn) es nicht befleckt wird durch Krähen, Kapotatauben usw.¹⁾. Den Fürsten samt dem Reich schützt es (*pāti*), wenn einer so die Standarte behandeln läßt. Wenn die Bürger in Stadt oder Burg oder Dorf also tun (409)...²⁾, dann ist das Vernichtung aller Übel und höchst siegverleihend. So hat einst Hari (d. h. Viṣṇu) die Stange von Çiva erhalten, dann ebenso Brahma durch jenen, von Brahma kam sie an Çakra, von diesem wurde sie dem Mondgott gegeben, darauf kam sie an Dakṣha. Und von da an und noch heute richten die Fürsten das Fest aus. In die Gewalt des Königs, der so die siegverleihende Standarte herrichten läßt, wird die Erde samt ihren Wäldern und Inseln kommen.

Von der hier genannten langen Wanderung der Standarte weiß weder die Bṛihats. noch sonst ein anderer Bericht etwas. So wird sich der Zusammensteller im Devīpur. hier aus eigenen Mitteln einen Ritt ins romantische Land der Phantasie leisten. Er folgt sonst so gut wie durchweg den Spuren Varāhamihira's, zwar nicht errötend. Abgesehen etwa vom Festdatum, wäre als bemerkenswerte Abweichung wohl nur die längere Ausführung über die Träume zu nennen. Auch sie dürfte der gute Mann aus eigener Macht zusammengestoppelt haben. Immerhin fällt auf, daß die Bṛihats. von den Träumen vor der Fällung überhaupt nichts sagt. Aber auch die anderen Berichte schweigen davon. Hingegen werden wir später sehen, daß das Kapitel von *vanapraveça*, d. h. vom Auszug in den Wald, um Holz für ein Götterbild usw. zu holen, davon redet. Und auf dies Kapitel hat, so gut wie Viṣṇudh. II, 155, 5, auch unser Kompilator zu Anfang hingewiesen.

Wichtiger und wohl älter als sein Bericht ist

ṭakam yāvat übersetzt werden. Aber sachlich ist das unmöglich; es wäre viel zu unheilbringend. Nach der Bṛihats. wird der gefällte Baum vor seiner Aufrichtung in der Stadt vier Tage lang verehrt und ebenso vier nach ihr. So muß man wohl etwa lesen: *nihatocchritaç ketus* usw. „Gefällt und (dann) aufgerichtet bleibt die Standarte acht Tage lang.“

¹⁾ Statt *noddashṭam* lese ich *noddushṭam*. Doch wäre vielleicht auch *uddasṭa* im Sinne von *udduṣṭa* denkbar; für *daṃça* wird auch *doṣha* angegeben.

²⁾ Mit dieser offenbar recht verdorbenen Halbstoprophe kann ich nichts Befriedigendes anfangen.

Die Darstellung in Bhavishyottarapurāṇa 139.

Vormals, im Kampf der Himmelsgötter und der Asura, o König, haben die Unsterblichen mit Brahma an der Spitze, um den Sieg zu gewinnen, die Standartenstange des großen Indra aufgerichtet (1). Nachdem sie sie auf dem Meru aufgepflanzt hatten, wurde diese Göttin von Siddhas, Vidyādharas und Schlangengeistern fortwährend verehrt, geschmückt mit ihren eigenen ihr zugehörigen Schmucksachen (2), mit Kränzen (l. *śrak* statt *svac*, gemäß Bṛihats. 43, 7 b), Sonnenschirm, Glocken und *piṭakas*, mit Schellenmengen und wasserblasenähnlichem Schmuck¹⁾. Als die Dānava diese (Stange) sahen, flohen sie aus Furcht, wurden in der Schlacht getötet, begaben sich in die Unterwelt, die Daityas, und die Himmelsgötter blieben im Himmel (3). Von da an verehren sie diese himmlische Indrastange mit Opfern, alle die Götter, alle die Gaṇas (Scharen, ursprünglich Totenseelenscharen), voll Freude und Zufriedenheit, o Yudhishṭhira (4). Darauf kam kraft seines großen Werkverdienstes der König Vasu in den Himmel zu Besuch, und der Hochgesegnete wurde in der Welt des Indra von Vasu und Göttern hoch geehrt (5). Ihm wurde sie von Indra geschenkt: „Nimm, o Vasu (wohl *Vaso* statt *Vasu* zu l.), die Stange, nachdem du sie verehrt hast, o Hochgesegneter, zur Abwehr aller Daityas“ (6). Nachdem Vasu sie in der Regenzeit hinabgebracht hatte, verehrte er samt allen Fürsten sie auf der Erde und setzte das Fest des Indra ein (7). Durch das Fest erfreut, verlieh Maghavan dem Vasu die heilige Gnade (8): „In welchen Gegenden die Menschen, von liebevoll hingebender Gesinnung erfüllt (*bhaktibhāvapuraḥsarāḥ*), am Ende der Regenzeit (*varshānte*, wohl eher: innerhalb der Regenzeit) die von mir geschenkte Standarte verehren (9), in den Gegenden werden die Leute freudevoll, der Krankheit ledig, reich an Speise (Korn, *prabhūtāna*, vgl. Bṛihats. 43, 10), von Frömmigkeit und Tugend erfüllt, mit Stieren, Klugheit und großen

¹⁾ *Budbuda*. Als Verzierung an Pferdegeschirren habe ich das Wort gefunden, weiß aber die Stelle nicht. Ist Schmuck der Tempelfahnenstange in Bhavishyap. I, 138, 69, einer Fahne in Bhavishyott. 61, 33, des *caturasra maṇḍala* bei Erntefest in Hcat. II 2, p. 912 usw. Ich lese *kinikīnīvrindabudbudaiḥ* statt *kimkinībaddhabudbudaiḥ*, was da hieß: „mit ‚Wasserblasen‘, die an Schellen befestigt sind.“ Ich könnte mir da nur mit *budbuda* verzierte Riemen mit Schellen denken. Vgl. Bṛihats. 43, 7.

vgl. In. tra 38.
383; 40 8.1

Festen (10) gesegnet sein¹⁾ und schön gekleidet, wohlredend, schön geschmückt“ (11). Als der König Vasu, der Erlesene unter allen Begüterten (*Vasur vasumatām varah*), diese Worte gehört hatte, feierte er mit besonderer Pracht (*viçeshena*) Jahr um Jahr das große Fest (12).

Unter dem Mondhaus Çravaṇa stelle man die Stange auf, mit Badegewändern beehrt (d. h. geschmückt, umhüllt, *snānavas-traiḥ prapūjitām*), an Länge 20 hasta, aus Hartholz bestehend, prächtig (oder: glücklich, *çubha*) (13). An der vorher schon bestimmten Stätte für den Indra²⁾, die bezeichnet ist durch das Matrīkāgefuge, an dem soll der regierende König³⁾ selber mit aller Sorgfalt die Stange anbringen (14), die mit bunten Tüchern bekleidete, sowie mit *piṭakas* geschmückte. Die Reihe der *piṭakas* will ich dir, o Großkönig, künden (15). Das erste „Welthüter“ (*lokapāla*) genannte ist viereckig, mit Ohren (Buckeln, *sakaṇṇika*), verknüpft (*yukta*) mit Yama, Indra, Kubera, und dann gleicherweise mit Varuṇa (16)⁴⁾. Rund, mit sechs Ecken (l. *śadaçrikaṃ* statt *khaṇḍāsraṇṇam*), lieblich, rot bepulvert⁵⁾ ist das zweite. Das dritte *piṭaka* ist weiß, wunderbar, achteckig, prächtig (*çubham*, var. l. *smṛitam*) (17), das vierte rund wie ein Indragopakäfer⁶⁾ und den „Müttern“ angehörig, das fünfte achteckig, weiß, mit Röteln bunt gemacht (18), das sechste rund, mit schwarzem Buckel⁷⁾, prächtig gemacht mit

¹⁾ Der Text lautet: *vṛishamedhāmahotsavāḥ*. Er wird kaum ganz richtig sein.

²⁾ D. h. für den Indrab Baum. *Indrasthāna* ebenso in Yogayātrā VII, 15 (ib. in 13 dafür *Çakrīpāda* = *Indrasthānamūla*); Viṣṇudh. II, 164, 50 (daraus Agnipur. 232, 14); III, 238, 27; Hcat. II 1, p. 1070, l. 2, Ebenso *Çakrasthāna* in Viṣṇudh. I, 189, 10 (so mit Hcat. II 2, p. 690, drittletzte Zeile, zu lesen.) Im gleichen Sinn gewiß *Indrālaya* in Viṣṇudh. II, 21, 3 (daraus Agnipur. 218, 13). Dieser Ort und dessen Erde ist magiegesättigt. S. die angeführten Stellen.

³⁾ *Nṛipo bhoktā*, wohl eher: „der Fürst (oder) der Gouverneur des Distrikts.“ *Bhukti* ist = *maṇḍala* Distrikt, von einem Gouverneur (*maṇḍalika*, *maṇḍaleçvara*, *rāṣṭrapati*) selbständig und erblich verwaltet. So Waldschmidt in ZDMG. 90, 267.

⁴⁾ Oder *samantataḥ* (statt *samaṇṇ tataḥ*) „und mit Varuṇa ringsum“ (durch und durch usw.). All die genannten sind ja *lokapālas*.

⁵⁾ *Raktacūrṇitam*, vielleicht wahrscheinlicher: bezinnober, mit Zinnober (*raktacūrṇa*) bestrichen, kaum: mit *raktacūrṇaka* dem Pulver von den Kapseln der Rottleria tinctoria gefärbt.

⁶⁾ *Indragopālavṛittam*. Wahrscheinlicher: *indragopābham*, *vṛittam* „dem Indragopakäfer (*Coccinelle*) ähnlich, rund“, also ebenfalls rot. Kaum: „und, o Hirt unter den Fürsten, rund.“

⁷⁾ *Kṛiṣṇakaraṇṇikayā*. Oder statt „Buckel“ hier wie sonst besser Lotos-

„Wasserblasen“ ähnlichem Zierat, das siebente aber achteckig, weiß, mit den Vidyādhara in Verbindung stehend (19), das achte *piṭaka* rund, von Lederriemenschnur umwunden, das neunte feurig leuchtend, den neun Planeten geweiht (*-yutam*) und der Caṇḍikā (20), das zehnte dem Brahma, Viṣṇu und Īṣa (Çiva) zugeteilt, wie ein Penis (*çiva*) gestaltet, schwarz das elfte, rund, dem Yama zugeeignet, o Yudhishtīra (21), wie ein Sonnenschirm¹⁾ das zwölfte und weiß; so lang wie ein Donnerkeil das dreizehnte²⁾.

Nachdem man die mit Kuçagras, Blumen, Kränzen, Laubgewinden (*dāman*), Glocken und Yakwedeln bedeckte (22) Säule (*sthūnikā*, d. h. den Indrabaum) in den Sockel für den Indrabaum³⁾ eingefügt hat⁴⁾, lasse man sie von Männern mit Hilfe von Stricken sachte aufrichten, o Pṛithāsohn. Wenn der Fürst im Feuer geopfert und die Brahmanen (23) mit Opferlohn beehrt hat und mit dunkelm Zucker (*guḍa*), Milchreis und Kuchen, [soll er ein großes Fest ausrichten, neun Tage lang oder sieben (24), mit Schauvorführungen (*prekṣhaṇīyair*), großen Schenkungen (an die Brahmanen), Schauspielern, Gesängen und Erzählungen, mit Loslassung von Feuerwerk, das Girandolen enthält, Raketen und Ringerkämpfen] (25)⁵⁾, mit fröhlichen Lustdirnen und Männern, mit Würfelspiel und gro-

samenkapsel? Das stünde im Einklang mit dem Fruchtbarkeitsgedanken, dessen Ausdruck ja der Lotos ist.

1) *Chāttram* „sonnenschirmig“. Dazu stimmt „weiß“ gut. Sonst wäre man versucht *cākram* vorzuschlagen: „wie ein Rad“, nach Bṛihats. 43, 46: „der Sonnengott gab das zehnte, einem Wagenrad ähnliche.“

2) So nach der var. l.: *vajradirgham*. Am Ende aber vielleicht doch besser wie im Text *dhvajadirgham* „so lang wie die Standarte“. Oder noch eher: so lang wie ein Penis (*erectus*)? Sowohl *vajra* wie besonders *dhvaja* bedeutet ja auch Penis. Vgl. Kāmasūtra 166. Sūtra 4: *dhvajadharmā = sthiraṅgatā* (↙ ↘)

3) Man muß *cendrapāde* statt des sinnlosen *candrapādai* lesen, obschon auch das MS. der India Office 2562 = Eggeling 3450, das Herr Dr. Randle an dieser Stelle für mich verglichen hat, *candrapādai* darbietet. Vgl. *çakrapāda* in *Yogyātrā* VII, 13, nach dem Komm. = *indrasthānamūla*.

4) Ich lese mit dem eben genannten MS. *protayitvā* (statt *bandhayitvā*), genauer „hineingefädelt hat“. Man läßt den Baum in das Loch des Sockels hineinlaufen.

5) Das in eckige Klammern Gesetzte ist eine recht junge Interpolation, wie die Girandolen und Raketen zeigen. Vgl. die Anm. 2 zu Kāma S. 167. Es findet sich auch nicht im India Office-MS. Zwar der Satzteil: „soll er... oder sieben“ ist dort nur verloren gegangen; er ist ja nötig. Also müssen wir vielleicht auch einfach Verlust des Folgenden annehmen. Steht doch in *Bhaviṣhyott.* 134, 55 auch in diesem MS. *cakradolā*.

n) Das japanische Wort *tokko* = *vajra*, das
des ¹⁸²⁹ *Wahlschiffen* bedeutet in *Das Buch der*
mujoaka *pausit*. *Frindr. P. Frank*, *Geograph.*
des jap. Meeres II 27-29.

Ben Festlichkeiten, mit Verschenkung von Kampf¹⁾ und Gewändern und mit gegenseitigen Ehrenerweisungen (26).

In der Nacht soll man eine Festvigilie (*prajāgara*) halten, um den Indrabaum mit aller Sorgfalt zu behüten, daß sich Krähen, Eulen oder Kapotatauben nicht darauf niederlassen (27)²⁾. Von einer Krähe kommt Hungersnot, von einer Eule stirbt der König, von einer Kapotataube (kommt) Ruin der Untertanen. Daher (oder: davor) soll man, immerfort eifrig bedacht, schützen. Wenn der Bergspalter *Çakra* (d. h. der Indrabaum), weil er zu lose befestigt ist, oder aus Unachtsamkeit zu Boden stürzt³⁾, so soll man an dem Ort keine Aufrichtung der Standarte vollziehen, bis von einer anderen Stelle, von einem dem Indra geweihten Bezirk, eine Standarte gebracht wird (30)⁴⁾. Hat man aus Nachlässigkeit die Aufrichtung des Indrabaums nicht vollzogen, dann soll sie (erst) im zwölften Jahr geschehen, nicht aber in der Zwischenzeit (31)⁵⁾. Tritt irgendwie ein Hindernis ein, so vernimm du von mir die Folgen (*vipāka*). Wenn der Sonnenschirm zerbricht, dann

1) *Karpūra*. Ist *karbūra* Gold zu lesen?

2) So nach dem Text: *Rātrau prajāgaraḥ kāryo rakṣaṇāya prayatnataḥ kākolūkakapotānām yena pāto na vidyate*. Das klingt aber schon an sich höchst sonderbar, und sodann weiß man schon aus dem *Pañcatantra*, daß auch in Indien die Krähen des Nachts nicht herumfliegen. wie ich glaube, auch nicht die Kapotatauben. Es ist gewiß zu lesen: *rakṣaṇīyaṃ (rakṣaṇīyaḥ? rakṣaṇīyā?) prayatnataḥ*. „Man muß sorgfältig behüten (verhüten), daß sich Krähen, Eulen“ usw.

3) Ich setze *nīpated yadi* statt *nīyate yadi*. *Nīyate* ist wohl durch das folgende *nīyate* hineingekommen.

4) *Yāvat tu nīyate sthānād anyasmād aindra to dhvajah*. Die erste Ausgabe des Textes aber hat *aindrajo* „unter dem Sternbild des Indra (d. h. *Jyeshthā*) entstanden (angesät)“? In *Bharatīyanātya*, III, 83 ist es das *nakshatra* *Abhijit*, in XXIII, 164 das *nakshatra* *Pushya*. Dann aber stünde wohl noch näher *Indrajo* „durch Indra erwachsen“, d. h. wildgewachsen. Vgl. *Indrakṛishṭa dhānya* in MBh. II, 51, 11 von Indra angebautes, d. h. wild wachsendes Korn. Oder *Aindrajo* durch Indras Wirksamkeit erwachsen (vgl. *indriya*)? Ein Baum, der begossen worden ist, also nicht einzig *aindra toya* (Regenwasser, Carakas. VI, 22, 25) empfangen hat, darf nicht zu *Indrastange* genommen werden, wie wir gehört haben. Oder ist *Aindra* eine Stelle im tiefsten Wald, wo nur Indra waltet?

5) Vgl. im *Devīpur.*, zit. von Hcat. III 2, p. 912, und im *Bhaviṣhyapur.*, zit. von Hcat. II 2, p. 439 unten: „Ebenso auch (wie das Wagen- oder Umfahrtsfest des Sonnengottes) soll die Aufrichtung des *Indradhvaja*, wenn sie (in einem bestimmten) Jahr nicht vollzogen worden ist, erst im 12. Jahre darauf vollzogen werden, nicht aber in der Zwischenzeit.“

zerbricht der Sonnenschirm (des Königs, d. h. seine Herrschaft)¹⁾, wenn die Standarte, dann geht das Reich (oder: das Bauernland, *rāshtra*) zugrunde (32), wenn dessen Kopfwirbel (Scheitel, Spitze), dann werden seine (des Königs) geheime Anschläge vernichtet²⁾, wenn dessen Gesicht (*mukha*), dann geht sein Hauptheer (*mukhyabala*) unter, wenn dessen Arm(gegend), dann künde man Landplage (*pidā*), wenn der Bauch (*jaṭhara*), dann Schrecken für den Bauch (d. h. wohl Hungersnot) (33), wenn ein Riemen (*varatrā*), dann verliert er (der König) seinen Bundesgenossen³⁾, wenn die (Stütz-)Pfeiler (des Fußgestells), dann gehen seine Fußsoldaten zugrunde, o Herr über Könige. Deshalb soll er den Burgenbrecher (Indra, auch hier: den Indrabaum) mit aller Sorgfalt aufrichten (34) und dann in liebevoller Hingabe Tag und Nacht unermüdlich verehren.

Ist durch Nachlässigkeit der Indrabaum niedergestürzt und entzweigegangen (35), dann soll er einen aus Gold oder Silber machen und mit aller Vollständigkeit (der Feier) eine (neue) Standarte aufrichten, Riten der Abwehr (*çāntikam*) und des Gedeihens (*paushṭikam*) veranstalten und den Brahmanen Speise reichen lassen (36)⁴⁾.

Nachdem er (den Indrabaum) mit Koloquinten (*trapusa*), Springkürbissen (*karkaṭi*), Kokosnüssen, Früchten der *Feronja elephantum* (*kapittha*), Zitronen, Orangen, sowie mit verschiedenen Arten Gebäck (37) und mit Speisedarbringungen usw. verehrt hat, erfreue er ihn mit dem Mantra: „Gott mit dem Donnerkeil in der Hand (*vajrahasta*), Töter der Götterfeinde,

¹⁾ So nach dem Text. Aber man muß jedenfalls zum mindesten *kshatrabhaṅgo* statt *chattrabhaṅgo* lesen: „dann zerbricht die Kshattriyakaste.“

²⁾ *Mantravicchedo*. Viel besser schiene *mantrivicchedo* „dann wird sein Staatskanzler vernichtet“ (oder: von ihm getrennt). Dieser ist ja die Spitze des Reichs (*mastaka*). Bei „Scheitel“ und im folgenden bei „Arm(gegend)“, „Gesicht“, „Bauch“ muß man sich gegenwärtig halten, daß ja der Indrabaum Indra selber ist. Vom Baum müßte es natürlich heißen: „da, wo (beim Menschen) Wirbel, Gesicht, Bauch ist.“

³⁾ Der Freund oder Bundesgenosse ist ja da zum Abwehren (Verteidigen, *var*, wovon *varatra* abgeleitet wird).

⁴⁾ *Dvijebhyo 'nnam pradāpayet*. Aber, wie bereits bemerkt, schon an sich und dann im Einklang mit Vishṇudh. II, 156, 6 d—7 stünde etwa zu erwarten: *dvijebhyo 'mum pradāpayet* „soll jenen (den goldenen, bzw. silbernen Baum) den Brahmanen geben lassen“. Wörtlich hieße es vorher in diesem Satz: „soll eine vollständige Standarte aufrichten“ (*pūrṇam utthāpayet dhvajam*). Kaum *pūrṇa* = *adhivāsita*.

Vielaugiger, Burgenbrecher, zum friedlichen Gedeihen (*kshe-mārtham*) der ganzen Welt | nimm du diese Verehrung entgegen“ (38). Hat man vom (Stand des Mondes im Sternbild) Çravaṇa an bis zu (dessen Stand in) Bharanī regelrecht ihn verehrt¹⁾, dann soll man in der Nacht den Çakra (d. h. den Baum des Çakra) niederlassen mit diesem Mantra, o Pāṇḍava (39): „Nachdem du, o Burgenbrecher, Hundertkraft, diese Darbringung entgegengenommen hast, geh du (in deinen Himmel), o Baum des großen Indra“ (40).

Wer so das Fest (*yātrā*) der Indrastandarte feiert, o Yudhishthira, in dessen Reich (oder: Bauernland, *rāshṭre*) wird Parjanya nach Wunsch regnen, daran ist kein Zweifel (41). Landplagen brechen darin nicht aus, und da ist keine von Tod erzeugte Furcht²⁾.

Nachdem er in der Schlacht die Feinde besiegt, den Erdboden sich untertan gemacht und lange Zeit die Königsherrschaft genossen hat, wird er in Indras Welt (Himmel) beseligt und hoch geehrt (42). Wo in Bauernland (*rāshṭre*), Burg oder Stadt die festliche Feier (*yātrotsava*) der Standarte des Götterkönigs vom Fürsten und vom Volk im Verein begangen wird, da entsteht kein durch Ansturm von schlechten Geistern erzeugter³⁾ oder auch von Feindesheer kommender Schrecken, o Prithāsohn, nicht einer (43).

Das eben mitgeteilte Kapitel ist wenigstens älter als Hemādri, denn er zitiert ausdrücklich als aus dem Bhavishyott. stammend Çloka 31 (mit dem Fehler *mahādānakṛitam* statt *pramādān na kṛitam*). Vorgelegt ist bei ihm der Halbçloka: *Rājñānyenāpi kartavyo varshe varshe mahotsavaḥ* (III, 2, p. 912). Der fehlt in der Textausgabe. Einreihen könnte ich ihn nur hinter Çl. 12.

Jünger, ja bedeutend jünger, als das Bhavishyott. wird das

¹⁾ Çravaṇa ist dem Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott Vishṇu untertan, die Bharanī dem Yama. Diese wird unter dem Bild einer Vulva dargestellt. Die Beziehung oder Versinnbildlichung des Fruchtbarkeitsgedankens haben wir also auch hier. *Çrāddha* unter Bharanī im Āçvina ist besonders vorzüglich (Nirṇayas. II, 7, 25).

²⁾ Statt *tasmān* muß man etwa *nāsmīn* lesen. Vgl. die ganz ähnliche Stelle Bhavishyott. 140, 65 f.

³⁾ *Duṣṭopasargajanīṇam*. *Upasarga* ist vor allem Unheil durch böse Geister, namentlich von ihnen gewirkte Krankheit. *Upasargamaraṇa*, sagt Hcat. III 2, p. 493, ist Sterben solcher, die von Yakshas, Bhūtas und Planetengeistern (*graha*) gepackt sind. Krankheit, Seuche, besonders von Tieren, bedeutet *upasarga* öfters im *Garudapur.*, so in 203, 5.

Kālikāpurāṇa sein. Doch habe ich es im einzelnen nicht genügend untersucht. Sein Kapitel vom Indrabaumfest, das 90. in der Ausgabe der Çrīveṅkateçvara-Press (1892 oder 1891), erinnert an verschiedenen Stellen stark an das Bhavişhyott. Namentlich wäre da zu bemerken, daß der Mantra in Bhavişhyott. 139, 38 und in Kālikāp. 90, 24 c—25 wörtlich gleich ist (mit einer einzigen verschwindend kleinen Verschiedenheit) und der Mantra Bhav. 40 vollkommen gleich Kālikāp. 46 c bis 47 b. Anderwärts aber erscheinen diese nirgends. Beide Schriften schöpfen jedenfalls aus der nämlichen Quelle oder den nämlichen Quellen. Aber jede der beiden Bearbeitungen geht vielfach eigene Wege, und trotz des zum Teil recht schlechten Aufbaus und mancher Unbeholfenheiten bringt das Kālikāpur. mehreres Wertvolle und einiges Neue, sonst nirgend Vorkommende. Wenden wir uns also zu der

Darstellung des Kālikāpurāṇa.

Aurva sprach: „Von hier ab vernimm, o Fürst über Könige, die Erhebung des Çakra (d. h. des Indradhvaja, Çakrotthāna), das Fest der Standarte, kraft dessen Feier der Menschengebieter nie eine Niederlage erleidet (1). Wenn die Sonne im Löwen steht und der Mond in Çravaṇa¹⁾, am 12., soll der König den Indra in gehöriger Weise gnädig stimmen, alle Hindernisse abzuwehren (2). Durch den König, der Uparicara genannt war, mit seinem anderen Namen aber Vasu (oder: mit dem Namen Vasu, den Vorzüglichen), ist vor Zeiten dieser unvergleichliche Gottesdienst (*yajña*) auf Erden²⁾ eingeführt worden (3), zur Regenzeit, am 12. in der hellen Monatshälfte. Der Hofprälat, von vielfältigen Musikarten und Musikinstrumenten (l. *tūryaiḥ* statt *tūrṇaiḥ*) begleitet, soll den Baum, nachdem er ihn zuerst für den Zweck als Indrabanner besprochen hat, niederhauen (lassen)³⁾, (sowie auch) unter glückbringenden Umständen und mit Festlichkeit der Astrolog und

¹⁾ *Ravau haristhe dvādaçyāṃ çraṇaṇena.*

²⁾ Der Text hat: *prāvṛṭkāle ca tamasi dvādaçyām asitetare.* „In der Finsternis“, d. h. der dunkeln Jahreszeit klingt möglich, aber unwahrscheinlich. Ich habe gemäß Bhavişhyott. 139, 7 *tu mahyām* statt *tamasi* eingesetzt, vielleicht verkehrt.

³⁾ Daß auch der Purohita mit in den Wald kommt und daß er den Baum bespricht, erhellt schon aus Bṛihats. 43, 16.

der Zimmermann (5). Bäume, die in einem öffentlichen Garten, bei einem Tempel, an einem Leichenort (oder) mitten an der Straße stehen, die soll man für eine Indrastandarte vermeiden (6). Beiseite lasse man einen Baum, der von viel Kletterpflanzen umschlungen ist, einen dünnen, einen mit viel Stacheln, einen krummen, einen mit (der Schmarotzerpflanze) *Vanda Roxburghii*¹⁾ bewachsenen, einen von Ranken bedeckten (7). Einen von Vogelwohnungen übersäten, mit viel Höhlungen behafteten, von Wind oder Feuer versehrten Baum meide man sorgfältig (8). Und Bäume, die einen weiblichen Namen tragen, zu kurze, zu dünne, die vermeide immer der Verständige bei der Verehrung des Çakra (9). *Arjuna*, *açva-karna*, *priyaka* und *dhava* und *udumbara*, diese fünf gelten als die besten für das Banner (10). Auch andere Bäume: *Devadāru* usw., sowie *Çāla* usw., glückbringende, sind zu nehmen, niemals unheilvolle (*apraçasta*) (11). Nachdem er (d. h. der Hofprälat) dann den Baum bestimmt hat (*dhṛitvā*), soll er ihn in der Nacht berühren und diesen Mantra sprechen: „Den Wesen nun, die in dem Baume sind²⁾, denen sei Heil! Verehrung sei euch (12)! Nachdem ihr diese Verehrung entgegengenommen habt, möget ihr eine Standarte des Indra ~~abgeben~~³⁾. Der Fürst erwählt dich — Heil sei dir, Bester der Bäume! (13) — zur Standarte des Königs der Götter. Nimm diese Verehrung an!“ Nachdem man dann am Nachmittag ihn, (nämlich) das Wurzelende, um acht Fingerbreiten beschnitten hat (14), werfe man ihn in ein Wasser, und nachdem man auch vier Fingerbreiten des Gipfelendes weggeschnitten hat. Darauf bringe man das Banner (*ketu*) zum Stadttor, und nachdem man es da ausgemessen hat (15)⁴⁾, führe man am Achten der lichten Hälfte im Bhādrapada das Banner zum Sockelgefüge (*vedī*) hinein. Ein Banner aber, das 22 *hasta* mißt, wird das geringste genannt (16), 32 aber besser als dies, 42 wird als vorzüglicher denn das anerkannt, ebenso 52 als das beste (17). Fünf Töchterchen (*kumāryaḥ*) des Çakra soll man machen, o Bester der Fürsten, aus Çālabäumen aber bestehen all diese (und) die an-

= be-
reiten

¹⁾ Im Text *vṛikshādānī* „Baumfresserin“. PW. gibt für *vandāka* nur „Schmarotzerpflanze“.

²⁾ Statt *yāni vṛiksheshu bhūtāni* lese ich *yāni vṛikshe tu bhūtāni*.

³⁾ *Kriyatām Vāsavadhajaṃ* statt des gewöhnlichen *kriyatām vāsaparyayaḥ*. Ist wahrscheinlich aus einem Schreibfehler entstanden. Daher wohl richtig: „Möget ihr einen Wohnungswechsel vornehmen.“

⁴⁾ *Nirmāya*. Oder: „hergerichtet hat.“

dre, das Mütterchen des Çakra (l. *aparā Çakramāṭrikā*) (18). Mit dem Maß eines Viertels der Indrastandarte sind die Töchterchen des Indra (*Çakrakumārikāḥ*) zu machen, das Mütterchen aber hat das halbe Maß und die Vorkehrung zum Festhalten zwei *hasta* (19)¹⁾. Und nachdem man so die Töchterchen gemacht hat und das Mütterchen (l. *māṭrikām* statt *mārikāḥ*), sowie die Standarte (selber), mache man am 12. in der lichten Hälfte die Stange von der Gottheit bewohnt (*yashṭiṃ tām adhvāsayet*) (20). Nachdem man dann die Stange von der Gottheit bewohnt gemacht hat, unter Anwendung von Duftsachen und Mantras, mache man am Zwölften einen weiten Kreis für Indra (21)²⁾. Nachdem man aber den Acyuta (d. h. Viṣṇu) verehrt hat, verehere man danach den Çakra. Ein Bildnis des Çakra mache man, aus Gold oder aus Holz oder aus einem anderen glänzenden Metall (*taijasa*) bestehend; wenn (diese) alle aber nicht da sind, aus Ton gefertigt. Nachdem man das aber in der Mitte des Kreises in ausnehmender Weise verehrt hat, richte danach in einer heilvollen Stunde der König die Standarte auf. „Du mit dem *vajra* in der Hand, Töter der Götterfeinde, Vielaugiger, Burgenbrecher (24), zum friedlichen Gedeihen der Welten (oder: der Leute), nimm du diese Verehrung entgegen.

Komm, komm, Gepriesener von allen Göttern
 Und Siddhas, Götterkönig mit dem *vajra*,
 In Çravaṇs erstem Viertel aufgerichtet.
 Nimm, Hehrer, die Verehrung! Dir Verneigung! (25).

In dieser Art weiter mit den im Tantra vom Feuergott, vom Windgott (l. *Pavana* statt *Plavana*) usw. angegebenen (Mantras) (26). So verehere man ihn zur Mehrung des Glücks mit Mantra und Tantra, mit verschiedenartigen Speisedarbringungen: mit Kuchen, Milchreis, Getränken, Rohzucker (*guḍa*) und Getreidekörnern (27) und mit verschiedenen Gebäckarten und mit

¹⁾ Statt *yanṭrihastadvayaṇi* lese ich *yantraṃ hastadvayaṇi*.

²⁾ *Dvādaśyām maṇḍalaṃ kṛtvā Vāsavaṇi viṣṭritātmakam*. Ebenso *maṇḍala* in Çl. 23 und 35. Vielleicht aber sollte man überall *maṇḍapa* einsetzen: „ein Zelt,“ entsprechend Viṣṇudh. II, 155, 1 ff. Vgl. *maṇḍapikā* in Bhaviṣyott. 28, 11; *vastramaṇḍapikā* Festpavillon aus Zeug, Zelt usw. in Bhaviṣyott. 28, 11; 37, 50; Hcat. II 1, p. 653. Doch solch ein *maṇḍapikā* ist oben zu. So wird *maṇḍala* schon richtig und ein von Zeugwand umschlossener Kreis sein.

Speisen, die man, ohne zu kauen, verzehren kann. Auf Töpfen¹⁾ verehere man die zehn Weltgegendhüter (*dikpāla*) und die Planetengeister (*graha*) (28), die Sādhya usw., alle Götter, alle „Mütter“, der Reihe nach. Darauf begeben sich der König in einer heilvollen Stunde (*ṣubhe muhūrte*), begleitet vom Astrologen und vom Zimmermann, zusammen mit den beauftragten (*purohitaiḥ*) Brahmanen unter sehr glückbringenden Umständen (*sumāṅgalaiḥ*) zu dem Ort der Banneraufrichtung westlich vom Opferaltar (*yajñavedi*) (30). Das große Banner richte der Fürstliche²⁾ langsam, langsam auf. Festgebunden ist es mit fünf Stricken, von einer Vorrichtung zum Festhalten umschlossen, mit einem Fußgesenke (*mātrikā*), ausgestattet mit Querbalken³⁾ und den Leinwandbildern der Welthüter (*lokapālānām paṭṭakaiḥ*) (31) und mit verschiedenen großen, überaus lieblichen, mit Gnaden überhäuftem (? *supūritaiḥ*, l. *supūjitaiḥ*?) Sachen, sowie mit angelegten Gewandstoffummüllungen (*vastraveshṭitaiḥ*), je nach den Kasten und je nach der Landesgegend (32)⁴⁾, behängt mit einer Menge Glöckchen (*kiṃkiñjāla*) und einer Fülle von großen Glocken und mit Yakwedeln, reich geschmückt mit Spiegeln, sowie vielartigen Gewinden (*mālyair*) (33), geziert mit vielen schönduftenden Blumen und mit einer Perlenschnur, mit prachtvollen Kränzen und vier *torāṇa* (34)⁵⁾, Nachdem man das große Banner aufgerichtet und verehrt hat, mitten in dem Kreis (*maṅḍalāntare*) (35), bringe man jenes Bild (des Indra) an den Fuß des Banners, indem man *Ṣakra* in Gedanken trägt (*vicintayan*), und man verrichte ihm dort Gottesdienst (*yajet tatra*) wie vorher, auch der *Ṣacī* und (seinem Wagenlenker) *Mātali* (36), seinem (des

mit fünf
glückbringend
Balken
Abingau

¹⁾ *Ghaṭeshu*. Das hätte Entsprechungen in den Purāṇas. Soll man aber *paṭeshu* „auf Leinwandbildern“ lesen? Dafür spräche *Ṣloka* 31.

Vgl. Bal. 219.

²⁾ *Rājakiyaḥ*. Entspricht das dem *bhoktā* von *Bhaviṣyott*. 139, 14 und bezeichnet es einen Statthalter des Königs? Oder ist es = *rājanya*, also etwa Baron?

³⁾ *Kumārībhis tu samyuktam*. Vgl. Kauṣ. (Übers.) 72, 3; 14—16; 217. *20 H.* *Kumārī* ist nämlich nach *Bhāṭṭasvāmin* gleich *tulā*. *Tulā* aber wird auch gebraucht von den Querbalken auf den Säulen eines Hauses. *Bṛihats*. 53, 30; *Matsyapur*. 255, 5. Oder doch einfach: „von den Töchtern begleitet?“

die fünf großen
Querbalken
in den Torāṇa

⁴⁾ *Yathāvarṇair yathādeḥe*. Kaste der Stifter? Eher: „in den Farben der vier Kasten,“ also: weiß, rot, gelb, schwarz(blau). Statt *yathādeḥe* wohl *yathādeḥair* zu lesen.

⁵⁾ Wohl die vier *stambha* des Fußgestells (*pādatorāṇa* in *Bṛihats*. 43, 58).

Indra) Sohn Jayanta, dem *vajra* und dem Airāvata (dem Elefanten Indras), ferner den Planeten(-geistern), dann den Weltgegendhütern und allen Scharengottheiten (*gaṇadevatāḥ*) (37). Man verehere aber mit Kuchen usw., mit Balispenden, mit Milchreis usw., und allen verehrten Göttern verrichte man beständig Feueropfer (38). Am Ende der Feueropfer aber bringe man dem hochsinnigen Vāsava (Indra) Balispenden dar: Sesam, Schmelzbutte, unenthülstes Korn, Blumen, sowie auch Dürvagrass (39). Mit diesen aber opfere man (auch) den Göttern, jedem mit seinem Mantra, o Bester der Männer. Darauf aber am Ende der Feueropfer speise man auch die Brahmanen (40). So verehere der König zusammen mit Brahmanen, die ans andere Ufer des Veda und seiner Hilfswissenschaften gelangt sind, sieben Tage lang Tag um Tag (41). Bei allen Verehrungen und Opfern ist als vorzüglichster, von Vāsava geliebter Mantra folgender genannt worden:

Den Retter Indra, ihn, den Helfer Indra,
 Den jedem Ruf errufenen Helden Indra,
 Den starken, vielgerufenen Indra ruf ich,
 Der gabenreiche Indra geb' uns Wohlsein (42) ¹⁾.

Nachdem aber der König selber also in der Taghälfte (*divābhāge*)²⁾ die Indraaufrichtung vom Anfang ab an dem mit dem (Mondstand im) Gestirn Çravaṇa verbundenen Zwölften vollzogen hat (43), soll er im letzten Viertel unter Bharanī in der Nacht den Indra niedersenken (wegtun, verabschieden) lassen (*Çakraṇ visarjayet*), wenn alle Leute schlafen und so, daß es der König nicht sieht (44). Nach sechs Monaten stirbt der König, wenn er das Wegtun des Çakra sieht, o Tiger unter den Fürsten. Darum soll es der Fürst nicht sehen (45). Folgender Mantra für die Verabschiedung (*visarjanasya mantrō*) ist von den Vorzeitkennern ausgesagt worden: „Zusammen mit den Scharen der Götter und Widergötter (Asura), o Burgenbrecher, o Hundertkraft (46), geh du, o Banner des großen Indra, nachdem du diese Darbringung entgegengenommen

¹⁾ Rigv. VI, 47; 11; Ath.-Veda VII, 86; Vāj.-Samh. 20, 50; Taitt.-S. I, 6, 12, 5; Taitt.-Brāhm. I, 6, 12, 5 etc.; vgl. Bṛihats. 43, 55 = Vishnūdh. II, 157, 29.

²⁾ D. h. wohl: am Tage, im Gegensatz zur Nachthälfte, zur Nacht.

hast.“ Tritt aber (an jenem Tag) Unreinheit (durch einen Geburts- oder Todesfall [*sūtaka*] in der königlichen Familie) ein oder der Tag des Planeten Mars (Dienstag) oder des Saturn (Samstag) (47) oder ein Portentum (*utpāta*) wie Erdbeben u. dgl. mehr, dann entferne man den Vāsava nicht. Bei einem Portentum sowie beim Erleben eines hereinbrechenden öffentlichen Unheils (wie Überschwemmung, feindlicher Einbruch usw.) (48) soll man sieben Tage vorübergehen lassen, bzw. den Samstag oder den Dienstag, und dann unter einem andern Gestirn ihn entfernen. Hat sich nun aber eine Verunreinigung eingestellt, dann hinwiederum soll man nach Ablauf der Unreinheit (49), sofort an dem Tag, wo die Unreinheit zu Ende ist, ihn wegtun. Ebenso soll der Fürst, o Tiger unter den Fürsten, das Banner bewahren, daß keine unheilbringenden Vögel (*çakuna*) (50) auf das Banner fliegen bis zur Verabschiedung. Sachte, sachte soll man es niedersenken, genau wie die Aufrichtung am Anfang (51) vollzogen worden ist, wie denn (der König) den Tod findet, wenn das Banner (dabei) bricht. Das beseitigte Çakrabanner aber soll man so mit seinem Schmuck in der Nacht (52) mit folgendem Mantra in ein überaus tiefes (*agādha*) Wasser werfen, o Fürst: „Bleib, o Banner, hochgesegnetes, bis übers Jahr in dem Wasser (53) zum Gedeihen aller Leute (aller Welten, *sarvalokānām*), o Vernichter der Dinge, die einem dazwischen kommen (*antarāyavināçaka*).“ Man richte es auf unter dem lauten Schall musikalischer Instrumente und vor aller Welt (54), im Geheimen (*rahas*) entferne man das Banner. Das ist der Unterschied bei seiner Verehrung. Wer so die Verehrung des hochgewaltigen Indra-(baums) verrichtet (55), der genießt lange die Erde und gelangt dann in den Himmel des Indra. In seinem Königreich werden nicht Hungersnot, nicht seelische Schmerzen, nicht Krankheiten irgendwo bestehen (56), nicht wird da Tod vor der Zeit den Leuten widerfahren. Kein anderer ist ein ihm gleicher indrageliebter Erbeherrscher. Seine (des Indra) Verehrung ist die Verehrung aller (Gottheiten), und Vishṇu und die andern Götter sind darin eingegangen (57). Oder auch (Und auch) durch viele Besucher der Tempel des Götterfürsten ehre er jeden Herbst zur Mehrung der Wohlfahrt die Anbetung (*arcana*) des Indrabanners, die alles Trübe (*kalusha*) hinwegnimmt, Krankheiten und Hungersnöte tilgt, alles Gedeihen beherbergt, alles Liebesglück erzeugt (58).

Gewiß in eine weit spätere Zeit der Abfassung nach gehört

*Die Darstellung von Bhavishyapurāna II, 2, 8,
82 bis 96.*

Im Monat Bhādrapada, in der lichten Hälfte, am Zwölften richte der Erdebeherrscher den Çakra auf¹⁾, zu glückhafter Zeit, in glückhaftem Augenblick (82). Vom (Baum) çalya²⁾, auch vom çālmali (Wollbaum, Salmalia malebarica) und vom saptaparṇīyaka (jedenfalls = saptaparṇa, Alstonia scholaris), von diesen einen Baum (oder) von campaka (Michelia Champaka) oder von arjuna (83) (oder) von einem hohen kadamba (Nauclea Cadamba). Mit 42 Fingerbreiten und mit 32 Fingerbreiten sind es sodann zwei Maße (der Höhe), und zwar ist das erste drei Klafter und das zweite 22 hasta. Um sechzehnmal einen hasta ist höher (der Indrab Baum) des Hausvaters, um drei hasta der des Brahmanen, zwölf aber der des Kshattriya (85), acht hasta der des Vaiçya, fünf hasta der des Çūdra³⁾.

¹⁾ Der Text hat: *prithivīpatim / çatrum utthāpayet*. Ich lese: *prithivīpatih / Çakram utthāpayet*. Völlig unmöglich wäre ja „man richte den Erdeherrscher (König) Çakra auf“ wohl kann, aber ganz unwahrscheinlich.

²⁾ Gewiß = Bilva oder Aegle Marmelos. Dieser Baum zu Götterbild in Bhavishyapur. I, 131, 10.

³⁾ Der Text von 83—86 lautet: *Çalyaçālmalikasyāpi saptaparṇīyakasya ca / eshām anyatamaṃ vrikshaṃ campakasyārjunasya vā || bṛihatkadambavṛikshasya. Dvicitvāriṃṣadāṅgulaiḥ / dvātriṃṣadāṅgulair vāpi mānadvayaṃ athāpi vā (wohl ca) / trivyāyāmaṃ ca prathamam, dvāvīṃṣahastam eva vā. || Hastāḥ shoḍaṣavārasya (85 a) grihasthasya viçishyate, / hastatrayeṇa viprasya, dvādaça kshattriyasya tu, || ashtāhastam tu vaiçyasya, çūdrasya pañcahastakam. / Abhrataḥ çvetacchattraṃ syāt patākā ca pure pure. ||* Ich lese da *hastashoḍaṣavāreṇa* in 85 a. Auch so bleibt Grammatik und Sinn recht mangelhaft. Aber Buch II und III des Bhavishyap. zeichnen sich durch große Sprachbarbarei aus. Der Sinn schiene also dieser zu sein: Die erste Stangenhöhe beträgt 3 Klafter, d. h. etwa 12 hasta, + 42 aṅgula, macht 13 und $\frac{3}{4}$ hasta oder etwa 21 engl. Fuß, die zweite 22 hasta + 32 aṅgula, macht 23 und $\frac{1}{2}$ hasta oder etwa 35 Fuß. Bei der Indrastange des Hausvaters kommen 16 hasta hinzu, bei der des Brahmanen 3, bei der des Kshattriya 12 usw. Die höchste Stange wäre da ungefähr 59 Fuß hoch. Das alles klingt reichlich sonderbar. Es wird aber wie beim Götterbild in Vishṇudh. III, 89, 12 gemeint sein, daß die Genannten als Stifter von Indrabäumen solche von den angegebenen Höhen aufrichten lassen sollen. Daß dabei dem Brahmanen der niedrigste zugeteilt wird, dem Kshattriya und dem Hausvorstand aber der höchste, mutet sehr begreiflich an. Fragt sich nur noch: des Hausvaters von welcher Kaste? Ist gemeint: je nach der Kaste kommen 3, 12 usw. hasta hinzu, und ist der Stifter ein Hausvorsteher, dann bei jeder Kaste noch 16? Da könnte der Kshattriya sogar eine von nahezu 70 Fuß leisten müssen. *Hastāḥ shoḍaṣavārasya grihasthasya* an sich könnte etwa heißen:

2) Schutzgott der Mägel überfängt ist der ~~Gott~~
Schutzgott. Nyl. Juden 92. Ann.

Wie Mica (d. h. silberweiß) sei der Sonnenschirm und die Fahne in Stadt um Stadt (86). Nachdem man das Gottesbild (d. h. den Indrabaum, *pūjā* = *arcā* Götterbild wie in Matsyap. 269, 8) mit Kampfer duftig gemacht, mit Goldschmuck angetan¹⁾, mit rotem Gewandzeug umhüllt und mit Blumenkränzen geziert hat (87), stelle man es in einem Gerüst auf (*mañcasthām kārayet*). Und mit liebevoller Hingebung (*bhaktiyā*) verehere ein sehr fester, mantrakundiger Mann es sieben Tage lang mit den Mantras an Indra (88)²⁾. Es komme niemals in Berührung mit Krähen und dgl. mehr, vor allem nicht mit einem von der feindlichen Partei³⁾. Fällt eine Fahne herab, dann zeigt es Ruin des Reiches an (89). Rutscht das Banner (*patāka* wohl = *dhvaja*) aus (beim Aufrichten) und zerbricht, dann das Verderben der Büffel. Stürzen die (Stütz-)Pfosten (*sthūnā*) oder brechen sie, so kündigt es Verlust der Pferde (90), und ein Einbrecher (kommt) in das Haus des Betr. Eine Sühne verrichte er mit dem Mantra: „Jenem höchsten Schritt des Vishṇu“ (Rgv. I, 22, 20 usw.) und mit 100 Lotosblumen (91). Vishṇu zu Ehren opfere man im Feuer 10,000 *pippala* (d. h. wohl Scheiter von *Ficus religiosa*, kaum 10,000 der Beeren), und für die Planeten opfere der Kluge 10,000 mit einem Drittel (92)⁴⁾. Ein Portentum des ~~Sonnengottes~~ (d. h. ein von ihm gesandtes) künde man, wenn sich ein Vogel (auf den Baum) niedersetzt⁵⁾, o Brahmanen, eins des (Planeten) Venus, wenn

Gr Hall

*des
Planeten
Sonne*

„Der *hasta* des Hausvaters zu 16 mal (nämlich 16 mal 1 *āṅgula*?) ist der vorzüglichste“ beim Messen des Indrabaums. Das entspräche Dingen, die wir bei Kauṭ. (Übers.) 163 f. finden, und der kannibalischen Freude der Inder an verwickelten Maßverschiedenheiten (ursächlich geredet wohl: an örtlichen). Aber dann sollte der *hasta* hier länger, nicht kürzer sein als der gewöhnliche. Vgl. Kauṭ. 164, 14—15; Bhavishyap. II, 1, 10, 1 (bei Landschenkungen, natürlich an Brahmanen, soll der *daṇḍa* statt 4 *hasta* deren 10 oder doch 5 messen).

¹⁾ Statt *karpūramaṇḍanānāvitaṃ* lese ich *karbūramaṇḍanānāvitaṃ*.

²⁾ Statt *sudṛidho naraḥ* sollte man doch wohl *sudṛidhām naraḥ* setzen: „verehere das gut befestigte ein mantrakundiger Mann.“

³⁾ Der Text lautet: *kākādīn na sprīṇej jātu, vairapakṣhe viṣeshataḥ*. Ich lese *vairapakṣham*. So einer könnte es besonders durch Zauber schädigen. Kaum *vairapakṣhe* „in der feindlichen (d. h. dunkeln) Monats-hälfte“.

⁴⁾ Oder: mit Dreiviertel? *Tribhāgena cāyutaṃ* schiene eher zu heißen: „10,000 zu einem Drittel“ (zu einem Dreiviertel), also 3333 $\frac{1}{3}$, bzw. 7500.

⁵⁾ Im Hinblick auf das unmittelbar folgende sieht das sonderbar aus. Ist *dvija* „sein Vogel“ und *dvija* = *suparṇa* oder *ṣakuna* fleischfressender Vogel? Aber einen solchen als *dhvaja* des Sonnengottes kenne ich nicht. Höchst natürlich wäre ein solcher „Sonnenvogel“.

eine Kapotataube darauf niederfliegt, eine des Mars bei einer Krähe usw. (93). Geschieht unter Erdbeben ein Schaden (ich lese *rishtam* statt *vishtam*), dann künde man ein Wunderzeichen des Jupiter. Geschieht Beeinträchtigung durch Insekten (d. h. wenigstens vor allem: setzt sich eine Biene [oder wohl besser: ein Bienenschwarm] auf den Indrab Baum), dann, o Brahmanen, künde man ein Wunderzeichen des Mondes (94). Gleitet das Banner (*patāka*) aus und zerbricht, dann künde man ein Wunderzeichen des Rāhu (95). Heulen Schakale den Indrab Baum an (l. *cendrasya*) oder berührt ihn irgendwo ein Affe, dann wird das für ein Wunderzeichen des Ketu erklärt (96).

Der Indrab Baum hatte nun auch eine hohe Bedeutung für das altindische Drama. Die Wichtigkeit des Indrafestes für dessen Entstehung bespreche ich, wie schon im Kāma bemerkt, in meinen *Mores et Amores Indorum*.^h Kein Wunder da, daß Bharatas berühmtes Lehrbuch der Mimenkunst sich auch mit dieser zum Inventar der Bühne gehörenden Schutzgottheit des Schauspiels beschäftigt. Vernehmen wir also gemäß der Ausgabe von Benares

Die Darstellung des *Bhāratīyanāṭyaśāstra*.

Als das Drama ins Dasein getreten ist, verleihen ihm die verschiedenen Gottheiten Gnadengaben, und zwar spendet Indra ihm als erste seine Standarte (I, 61). Am Bannerfest (*dhvajamaha*) des großen Indra als der richtigen Zeit wird das erste Schauspiel aufgeführt (I, 53—56). Wie der Indrab Baum da gleich am Anfang seine bekannte niederschmetternde Kraft gegen die Asura offenbart, lesen wir in I, 65 ff.: Dies erste je aufgeführte Drama stellt den Kampf der Götter und der Asura dar, und die Widergötter geraten in große Angst; denn durch die zauberisch analoge oder Sympathiewirkung des Agierten, d. h. des Göttersieges, werden sie ja entkräftet, niedergeworfen¹⁾. Sie erzeugen also Hindernisse: lähmen die,

¹⁾ Vgl. Hillebrandt, Über die Anfänge des indischen Dramas (in den Sitzgsb. der bayr. Akad. der Wissensch. von 1914 (S. 17 ff. des Sonderdrucks) über die Anschauung, daß das Drama zauberischen Ursprungs sei, daß man durch dessen Handlungen und Worte magisch wirken wollte; ferner Frazer, *Golden Bough*³ II, 120; VII, 1; 186—188; vor allem aber IX, 374—385 und VI, 201, sowie *Bhāratīyan* III, 73; 90—95 mit Bali 169.

k) Kinf. Darf. als Anz. zu Kuttan. 945 (923). Ost. Ind. nach dort
wäre dargestellt wird, halt aber falls Kuttan die Bedeutung der Ind. beim
Sp. als einer Schriftart Kuttan für

B) Indusdhvajocchaya auf begeben in Mitra micrao Raja-
niti prakāśa, Tris in Chockhamba Sanskrit Series (Census 1916)
40 41 (von 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100)
40 41 (von 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100)
Cātrānāgana

l) Das Drama eigentlich von Civa angeordnet Bharat. 4, 13 ff.:
von Satyagupta (zu dem sandhyakritik) das mit ihm in Verbindung in
Tanz geführte. Brahma fordert ihn auf, prayagam angakarānam
ācakshva, Sarasattama. Civa überträgt die Aufsicht seinen
Vijaya Tandya in nur die die angakarānam geführte, so über
die für die in Bharata.

Sprache und die Bewegungen der Schauspieler, rauben ihnen die Besinnung und verdummen sie. Indra erkennt die Verursacher, ergreift seine Standarte, die von Edelsteinen erstrahlende, und zerfetzt (*jarjarīkaroti*) damit die Leiber der Asura. Daher heißt der Indrabäum des Dramas *jarjara* „Zerfetzter“ (eigentlich: zerfetzt, abgespalten). Alle Schädiger des Schauspiels werden zunichte, wenn sie den *jarjara* nur erblicken. „Die Bhūta, Yaksha und Piçāca, die hochgewaltigen, und der *vajra* (gewöhnlich als Donnerkeil gefaßt), der die Daitya vernichtende, sind in den *jarjara* hineingelegt. In seine (fünf) Knoten(stücke) sind hineingesetzt die Götterfürsten von ungemessener Kraft: im obersten Knoten (*çirahparvan*) wohnt Brahma, im zweiten ebenso Çamkara (Çiva), im dritten der hochheilige Vishnu, im vierten Skanda und im fünften die großen Schlangengeister: Çesha, Vāsuki und Takshaka. So sind die Götter, Hindernisse zu vernichten, in den *jarjara* hineingestellt“ (I, 92—95 b).

„Dem *jarjara* muß Verehrung erwiesen werden, damit das Schauspiel gelinge: ‚Du bist die Angriffswaffe des großen Indra, die alle Dānava tötet, und von allen Göttern geschaffen, um alle Hindernisse abzuwehren. Dem Fürsten gib Sieg und Überwindung der Feinde und Heil den Rindern und Brahmanen und Gedeihen dem Schauspiel‘“ (III, 12—14 b). „Bei dieser Verehrung soll das Gewand des obersten Teils (des *jarjara*) weiß sein (es ist ja Brahmas Knotenstück), blauschwarz das Gewand am Knotenstück des Çiva, das am Knotenstück des Vishnu sei gelb, rot das an Skandas Knotenstück, dem Knotenstück bei der Wurzel aber sollen die Heilsamen Begehrenden ein buntes Gewand anlegen. Und Kränze, Räucherwerk und Salben, die ihm entsprechen, sollen ihm (oder: ihnen) gespendet werden... Damit der ‚Zerfetzter‘ die Hindernisse zerfetze, soll man ihn besprechen: ‚Die Hindernisse zu beschwichtigen (*çamanārtham*) haben dich ja die Götter mit Brahma an der Spitze geschaffen, von großer Heldenkraft (*mahāvīrya*), fest wie der *vajra*, großen Leibes. Deinen Kopf beschütze Brahma mit allen Götterscharen zusammen und dein zweites Knotenstück Çiva und das dritte Vishnu und das vierte Skanda, das fünfte die besten unter den Schlangengeistern. Unter dem Mondhaus Abhijit bist du, Feindetöter, geboren. Spende Sieg und Aufstieg unserem König‘“ (III, 75 c—83).

Von der Baum- oder Holzart redet XXIII, 164 c ff.: „Ein Baum) der auf weißer Erde gewachsen und unter dem Nakshatra Pushya geboren, ist aber für die Standarte des großen

Indra. Dessen Kennzeichnung ist auf jeden *jarjara* anzuwenden¹⁾. Bei irgend einem von diesen soll das *jarjara* durch Holzschnitzerei hergestellt werden (d. h. so, daß man es aus einem für den regelrechten Indradhvaja passenden Baum heraus-schneidet), oder auch ist von der betr. Baumart ein Ast der *jarjara*. Das Bambusrohr ist am besten. Dessen Merkmal will ich künden. An Größe nun soll er 108 Fingerbreiten sein²⁾, mit fünf Knotenstücken, vier Knoten und ebenso mit nur einem *tāla* (d. h. wohl: einer Spanne an Dicke oder Umfang). Keiner mit dicken Knoten darf hergestellt werden, noch mit Ästen, noch mit Würmern, noch würmerbeschädigt, noch der niedriger ist als andere Bambusrohre (die um das gewählte herstehen). Nachdem man aber das Bambusrohr mit Honig und Schmelzbutte bestrichen, mit Kränzen und Räucherwerk begabt und so verehrt hat, nehme man es zum *jarjara*. Die Verfahrensart und die Zeremonie, die für den Indrabaum überliefert ist, die soll man, an einem glückhaften Bambusrohr (*puṇyaveṇu*) ausgeführt, auch beim *jarjara* anwenden. Als glückhaftes Bambusrohr aber ist das verkündet worden, das lange Knoten(stücke) und dünne Knoten hat und den Knoten nachgerundet ist.“

1) *Kāryaṇi lakṣhaṇaṇi Viçvakarmaṇā*; ich lese *viçvajarjare*. Oder *viçvakarmaṇi* „auf jedes solche Werk“?

2) Der *jarjara* ist also 6 und $\frac{3}{4}$ englische Fuß hoch. Immer wieder haben wir gesehen, daß der Indrabaum Indra selber (oder eine Darstellung Indras) ist, also ein Mann. Nach *Ḁṛihats*. 68, 105 beträgt die Höhe des vorzüglichsten Mannes (*uttama*) 108 Fingerbreiten, die des normalen (*sama*) 96 oder 6 Fuß, die des geringen (*hīna*) 84 oder 5 Fuß 3 Zoll. Von den fünf Mahāpuruṣa: Hamsa, Çaçā, Rucaka, Bhadra und Mālavya in *Ḁṛihats*. 69, 7 ist der Hamsa 96 *āṅgula* hoch, die übrigen nehmen um je 3 Fingerbreiten zu. Der Mālavya māße da also 108 *āṅgula*. Etwas anders in *Vishṇudh.* III, 95, 8 ff. Nach *Vishṇudh.* II, 8, 6 und 21 (woraus *Agnipur.* 243, 5 und 14) hat der rechte Mann *catuṣkishku*, d. h. 6 Fuß, in *Rām.* V, 35, 18 sogar der ideale Herrscher und Held *Rāma*. Dagegen teilt *Ḁṛihats*. 58, 30 ihm und Bali dem Sohn des *Virocana* 120 *āṅgula* zu, den übrigen Gottheiten 108, 96 und 84. *Çukran.* IV, 4, 175 f. gibt 120 *āṅgula* für Indra an. In *Matsyap.* 145, 7 beläuft sich die Höhe aller acht Götterklassen nur auf 84 *āṅgula*. Aber in 10 b—11 a heißt es, ein Mann, der vom Kopf bis zu den Füßen 9 *tāla* (= 108 *āṅgula*) messe, werde sogar von den Göttern geehrt, und in *Matsyap.* 258, 75 ist ein Götterbild von 9 *tāla* Übel und Sünde tilgend. Usw. Wir sehen also, 108 Fingerbreiten ist eine hervorragende Mannesgröße, und diese wird hier Indra zugeteilt. $\wedge \zeta$

2) Ein größtes Röhre rind, monographisch Marant ist
septem pedes. Basalium, Mithras 58a. In
Kantilya M. der normal Mithras 6. engl. Fußgröße 164, 8 f.
25 ff.

Eine jainistische Darstellung.

Aus den vorgeführten Behandlungen, die für uns leider allzuviel Mantik breit treten, erhellt doch auch, welche Freude und Lustbarkeit um den Indrabaum brandete, und lebhaft können wir uns vorstellen, welches Entzücken, welche Bewunderung, welche schauernde Ehrfurcht in der kindlichen Seele des Volks der üppig hergerichtete und hochheilige Indrabaum wachrief. Einen noch tiefern Eindruck aber machte wenigstens auf manches Indergemüt das Schauspiel, wie am Schluß der Feiertage dieser mit so viel Reichtum und Pracht ausgestattete Baum, ja dieser Götterkönig in eigener Person, zur Erde niedergeworfen und all seiner Herrlichkeit beraubt wurde. Rauschende Feste feierte der Inder ja viel, und an deren Ende wurde und wird öfters das Bild der Gottheit ins Wasser geschleudert. Aber das sind ja meist kleine, sogar nicht selten recht wertlose Gebilde, wie sie etwa der Dorftöpfer macht, und die Wasser sind heilig und heiligend, sind göttlich. Viel packender wirkt das Los des Indrabaus. So begegnet uns denn immer wieder, wie sprichwörtlich, im Epos und in der übrigen Literatur, wenn von Tod, Sturz, Vergehen oder Untergang eines hervorragenden Menschen oder Dings, vom Niedersinken im Schmerz usw. die Rede ist, der Vergleich mit dem kläglichen Niederstürzen der großen, schönen Indrastandarte ¹⁾. Die Eitelkeit und Vergänglichkeit aller irdischen Güter und Glanzerscheinungen, die niemand je so alles überwältigend empfunden hat wie der Inder, überfällt hier mit geradezu niederschmetternder Macht seine nachdenksame, zwischen Sinnengier und Weltverzicht umhergezerrte Seele. Besonders eindringlich kommt das in einem Geschichtchen der Jaina zum Ausdruck, das Hermann Jacobi in seinen „Ausgewählten Erzählungen in Mähārāshtri“ herausgegeben (S. 40) und das ich in meinen Hindu Tales (S. 142—144) ins Englische übersetzt habe. Leider gibt auch die folgende deutsche Übertragung keine genügende Vorstellung von der selbst literarisch bedeutenden Schönheit des Originals:

Eines Tages kam Indras großes Fest herbei. Von König Domuha wurden die Stadtbürgersleute angewiesen: „Richtet

¹⁾ Zusammenstellungen bei Walter, Übereinstimmungen usw., S. 11; Hopkins, The Great Epic 405, No. 25; natürlich nicht vollständige. Von der Freude und Bewunderung des Volkes z. B. Raghuv. IV, 3.

das Indrabanner auf!“ Aufgerichtet ward da unter großem Festfreudengetöse die Standarte des Indra, weiß bebannert und beflaggt, geschmückt mit Holzlöffeln (*doya*) und einer Menge Glöckchen¹⁾, von drangehängten erlesenen Kranzgebunden bedeckt, mit Edelstein- und Perlenschnüren geschmückt, herausgeputzt mit verschiedenartigen herabhängenden Früchten in Menge. Darauf tanzten die Tänzerinnen, von guten Dichtern verfaßte Dichtungswerke wurden vorgetragen,^{a)} es tanzten die Trupps der Männer (oder: der Menschen), man sah die augenverwirrenden Gaukelstücke des Gauklers, und dem Gaukler wurde Betel u. dgl. mehr gespendet, geworfen wurden Mengen Wasser mit Kampfer und Kuikumapulver drin, große Geschenke gegeben, laut ertönten Trommeln und andere Musikinstrumente. So verflossen in großer Freude sieben Tage. Es kam der Vollmond. Verehrt von König Domuha mit Blumen, Gewandstoffen usw. in großem Überfluß ward das Banner des Indra. Unter lautem Instrumentenschall fiel es am nächsten Tag zur Erde. Der König sah, wie es in Unreinigkeit, Urin und garstig riechenden Wust niederstürzte und vom Volk geplündert wurde²⁾. Bei diesem Anblick dachte er: „Pfui über die Herrlichkeiten (der Erde), die ja flüchtig sind wie der Blitzstrahl und ekeleregend in ihrem Entwicklungsausgang!“ Indem er so sorgend sann, erwachte seine Seele, er ward ein Pratyeka-Buddha. Nachdem er die Haarausreißung in fünf Handvoll vollzogen hatte, wanderte er als Asket in die Heimatlosigkeit (*pavvaio*)³⁾. Und so heißt es:

Er sah, wie Indras schöngeschmücktes Banner
Zur Erde fiel und leer geplündert wurde,
Erblickte Glück und Unglück so und schaute
Den Weg des Heils, der König der Pañcāla⁴⁾.

¹⁾ *Khinkīñjāla* wie *kiñkiñjāla* in *Bṛihats.* 43, 7 und in andern Darstellungen.

²⁾ Genau so werden (oder wurden) in Europa Stückchen von den Figuren usw. der Vegetationsdämonen geraubt, und wie diese, so werden wohl auch die Bentestückchen vom Indrabaum Acker und Haus, Vieh und Mensch Segen gewirkt haben.

³⁾ Wer Jainamönch wird, reißt sich gewöhnlich das Haar in fünf Handvoll aus. Siehe meine Anmerk. 1 auf S. 136 der *Hindu Tales*. Der auch den Buddhisten wohlbekannte Pratyekabuddha „der Buddha nur für sich“, der Privatheilige, erlangt für sich Erkenntnis und Erlösung, predigt sie aber nicht anderen.

⁴⁾ Meine Anmerkung auf S. 144 der *Hindu Tales* greift fehl; *suyalam-*

d) Mörklif: munda gefingur (gijanti). Mörkinn mitta, fängur hjóla.
und íl in morag et amoro gylfeyra, riht dætzg, munda dænz
Lafundis and Ladrastt vorzstufot und fängur. In Anfer zu bet alfund.
Dænzat ruzg und rufin fæt zefamman. So Mörkinn gang woff unis
Dænzat nor allin dænzat zefamman sein. Da dæt alfundig dænzat
ja rufin dænzat it, in Maff gefingur munda, so mæn in dæt dænzat
in dænzat.

Wie wir gehört haben, verweisen Vishṇudh. II, 155, 5 und das Devīpurāṇa auf das Vanapraveçakapitel als nötige Ergänzung zum Kapitel vom Indrabaum. Es handelt vom „Einzug in den Wald“, um einen Baum für ein Götterbild auszuwählen und zu fällen. Die gleichen Bestimmungen gelten namentlich für den Indrabaum, der ja vom Bhavishyapur. — das haben wir eben vernommen — ebenfalls ein Götterbild genannt wird. Ans Götterbild schließt denn auch die Bṛihatsaṃhitā den *vanapraveça*, hier *vanasaṃpraveça*, an (Kap. 59). Ausführlicher und weit weniger bekannt ist Vishṇudh. III, 89. So folge denn nach dieser Quelle

Der Auszug in den Wald.

Mārkaṇḍeya sprach: „Vernimm von meinem Mund, o Kenner des Guten, den Einzug in den Wald. An glückhaftem Tag, unter günstigem Gestirn und zu belobter Stunde (1) ziehe der Zimmermann, geführt vom Astrologen, aus in den Wald. Darauf soll er dort die Bäume untersuchen, fällen, spalten (2). Solche mit Höhlungen, von Ranken umstrickte, von Würmern angefressene vermeide er, ebenso vom Feuer berührte¹⁾, vom Wind niedergeworfene (3), wie auch von einem Elefanten ge-

kiyaṃ ist Mask. und gehört zu *taṃ datṭhum paḍantaṃ* etc. — Die genaue Datierung der hier vorgelegten Darstellungen ist leider unmöglich. Varāhamihira, der Verfasser der Bṛihatsaṃhitā, lebte im 6. Jh. n. Chr. Wohl um Jahrhunderte älter wird das Vishṇudharmottara sein (im J. 628 wird es von Brahmagupta zitiert). Etwa in die gleiche Zeit wie das Vishṇudh. dürfte das Bhavishyottara gehören. Vgl. meinen Aufsatz Chronologie aus Schreibfehlern in Indien in der Zschr. f. Indol. u. Iran X, 257 bis 276. Nun besitzen wir noch den Ritus für das Indrafest (Indramaha) im Kauçikasūtra, dem bekannten, jedenfalls weit älteren, teils grihyasūtrahaften Zaubertext des Ath.-Veda. Im wesentlichen treu wird das Kapitel (140) reproduziert von Ath.-Veda-Parīçishṭa XIX. Weggelassen wird hier sehr wenig, hinzugefügt ziemlich viel über Portanta. Diese Gestaltung ist offensichtlich jünger. Beide beschränken sich auf religiöse Riten und Sprüche für König und Priester und den Segen der Begehung. Für den Einblick in die Festfeier sind beide zu wertlos, als daß die Wiedergabe sich lohnte.

¹⁾ *Vahninā ca tathā sprishṭān*. Ebenso *vahnisprishṭāḥ* in Vishṇudh. II, 29, 47. In Bṛihats. 59, 3, im Kapitel vom Auszug in den Wald, steht *agniplushṭa* vom Feuer versengt, angebrannt. Das dürfte das Ursprüngliche sein. Vgl. *agniplushṭa* in Vi. 70, 11 (nicht für Bettstatt), *vahnidagdha* in Bhavishyap. I, 131, 20 (nicht für Götterbild), *dagdha* in Bṛihats. 53, 120 (nicht für Hausbau).

brochene und die, die der Aufenthaltsort von Vögeln sind ¹⁾ und die in der Nähe von Büßer(einsiedeleie)n stehen oder die mit Wasser aus Krügen begossen worden sind (4), solche, die kleinen Lebewesen (*sattva*) als Unterschlupf dienen, und krumme, o Menschenoberhaupt, hohle und im Stehen verdorrte (*ūrdhvaçushka*), sowie auch (zu) junge und (zu) alte (5), solche, die bei einer Leichenstätte, einem Totenmahl (*caitya*), einem Ameisenhaufen (oder) einem Göttertempel aufgewachsen sind, in einem öffentlichen Garten oder einzeln stehende Bäume, sowie auch Grenzbäume (6) und Bäume an der Straße vermeide er sorgfältig ²⁾. Den *palāça* (*Butea frondosa*) und *kovidāra* (*Bauhinia variegata*), *çālmali* (Wollbaum, *Salmalia malabarica*), *pippala* (*Ficus religiosa*), *vaṭa* (Banianbaum, *Ficus indica*), *āmra* (Mangobaum) und *pushpaka* ³⁾, *kapittha* (*Feronia elephantum*) und *vibhītaka* ⁴⁾, vermeide er, auch den *vetasa* (*Calamus Rotang*) und Bäume ohne Kernholz (8) ⁵⁾. Den *nandana* (l. *candanam* mit Matsyap. 257, 9; Brihats. 59, 5; 79, 2; 12; 14; 18; Bhavishyap. I, 130, 10 b; 13 d; 15 b, also: den Sandelbaum), den *syandana* ⁶⁾, den *çāla* (*Vatica robusta*), den *çiṃçapa* (*Dalbergia Sisu*), den *khadīra* (*Acacia Catecu*), den *dhava* (*Grislea tomentosa*), den *kiṃçuka* (*Butea frondosa*) und den *padmaka*, den *haridra* (gelben Sandelbaum), den chinesi-

ly. Ind. 17

¹⁾ Es können leicht Unheilsvögel, wie z. B. Krähen, darunter sein. Erst später und weniger wichtig ist dies, daß dadurch den Vögeln ihr Schlafplatz oder ihre Wohnung geraubt würde. Oder wäre daran gedacht, daß die Totenseelen als Vögel herumfliegen (Baudh. II, 8, 10; Hcat. III 1, 1030)?

²⁾ All diese Bäume sind unheimlich, heilig, manche, wie z. B. Grenzbäume, in Parks oder einzeln stehende, auch wirtschaftlich nötig und überhaupt für das Gefühl unantastbar. Die Ameisen und Ameisenhügel gelten auch in anderen Ländern als zauberisch; diese Tierchen graben ja hinunter in die Erde, stehen in Verbindung mit unterirdischen Mächten.

³⁾ In Vishṇudh. II, 29, 51 *pushyaka*. Aber beides ist als Baumname unbekannt und wohl alter Schreibfehler für *plakshaka*, wie Brihats. 53, 85 hat.

⁴⁾ *Terminalia bellerica*. Die großen eiförmigen Nüsse dienen zum Färben, Gerben, als Arznei, Tinte zu machen, werden auch gegessen, sollen aber berauschend wirken (Growse, Mathurā, p. 492), sind jedoch besonders deshalb bekannt, weil sie als Würfel gebraucht werden oder wurden. Der Baum gilt als äußerst verderbenbringend.

⁵⁾ Statt *cārāmās* lese ich *cāsārās*.

⁶⁾ Lies *spandanam* mit Brihats. 59, 6; 79, 2. Es ist unbekannt, welchen einen Baum das Wort bezeichnet. Zu Götterbildern wird er empfohlen in Brihats. 59, 6; zu Bettstellen in Brihats. 79, 2; zum Hausbau in Matsyap. 257, 11, 12)

2) NB. Syandana (*Dalbergia Ouginesis*) wird schon
 richtig beschrieben. An dem unvollständigen Holze ist nicht
 leicht Syandana mit Spandana zu unterscheiden. ^{Luft}
 Verschiedenheit III 89 wird Syandana für Götterbild
 in B. Kets. 79. 2. ⁱⁿ ^{Spandana} ^{eingeführt} ⁱⁿ ^{Flav. Kuo. VII 15} ^{ist} ^{Syandana} ^{unter}
 dem Namen *Moan-gah cānta* (siehe bei res
 forestae gebraucht) ist. Spandana wird als *fan-tō*
 Holz in Rigo. III 53, 19 zum Nagelbau gebraucht.

schen Baum (*cinadruma*, nur hier, soweit ich weiß) (9), den *arjuna* (*Terminalia Arjuna*) und den *kadamba* (*Nauclea Cadamba*) und den *madhūka* (*Bassia latifolia*), sowie den *añjana*¹⁾ die *devavrikshas* (gewiß = *devadāru* Deodar, *sura-dāru* in *Bṛihats.* 59, 5; 79, 2; *Matsyap.* 257, 9) und edle Bäume (*jātyān*), sowie den roten Sandelbaum (10) — diese soll man als glücklich erkennen und (überhaupt) die Hartholzbäume. Solche, die weder als heilvoll noch als unheilvoll genannt worden sind, die bringen nach der Überlieferung nur mittelmäßigen Lohn (11). Solche mit rotem Kern sind für die *Kshattriya* (*narendra*), mit weißem Kern für die Brahmanen, mit gelbem Kern für die *Vaiçya*, mit schwarzer Mitte für die *Çūdra* glücklich (12).

Nachdem man zu dem umzuhauenden Baum getreten ist, soll man in der letzten Zeit der Abenddämmerung vor dem Baum für die Geisterwesen (*bhūta*), die in ihm wohnen, eine hingestreute Spende (*bali*) verrichten mit sauerem Reisschleim, *Ullopiakuchen*, Gebäck, Blumen, Räucherwerk usw., o Fürst²⁾.

1) Unbekannt, welcher Baum. In *Vishṇudh.* II, 132, 29 werden Amulette daraus gemacht, in 16, 12 Bogen.

2) *Ullopikā* hätte ich in *Kauṭ.* (Übers.) 329, 31 ff. nicht gemäß *MBh.* XIII, 98, 61; V, 191, 21 in *ullāpikā* ändern sollen, sondern das *ullāpikā* des Epos in *ullopikā*. Wie da den *Rākshasa* und *Yaksha* und im *Kauṭ.* Bäumen (d. h. den Baumgeistern), werden die *ullopikā* auch sonst öfters Vegetations- und Fruchtbarkeitsmächten geopfert. So in *Bṛihats.* 59, 8 ebenfalls dem Baum, der für ein Götterbild gefällt werden soll, in *Vishṇudh.* II, 47, 8 bei der Pferdillustration (*açvaçānti*) dem *Gaṇeça* oder wohl eher: dem Roßgenius *Revanta*, in *Mānavagṛihyas.* II, 6, 4 heim *dhruvāçvakalpa* unter einem *açvattha* oder *nyagrodha* oder bei einem Gewässer dem *Varuṇa*, dem *Vishṇu* und den *Açvin.* in *Hcat.* II 2, p. 1018 unten bei der *goçānti* unter einem *açvattha*, einem *palāça*, einem einzeln stehenden Baum usw. den „Gottheiten“, in *Vishṇudh.* II, 50, 46 bei der *gajaçānti* einer ganzen Reihe von Wesen, in II, 96, 7 dem Feuergott, *Skanda*, *Mond*, *Varuṇa* und *Khaḍga*, einem Geist in *Skandas* Gefolge (*MBh.* IX, 45, 67) heim *Kṛittikāsnāna*, in III, 94, 2 f. dem *Çiva* (*devadeva*), *Gaṇeça* (oder: dem Gott der Götter *Gaṇeça*, *Viçvakarman* und den für den Tempelbau nötigen Werkzeugen, in III, 117, 29—31 den unsichtbar zuschauenden Geisterwesen auf allen Seiten der Schaubühne bei dem zur Feier des Umzuges (*yātrā*) eines Götterbildes veranstalteten Schauspiel, in *Bhāratīyaṇ.* (Benares 33, 241; *Kāvyaamalā*-Ausg. 33, 233) den *Gandharva*, bzw. dem *Rudra Tryambaka*, dem „*Rudra* der drei Mütter“, einer sehr deutlichen Fruchtbarkeitsform der *Çiva*, und seinen Scharen, in *Bhavishyap.* I, 57, 1 ff. den *Bhūta*, laut *Hcat.* II 2, p. 1035 werden auch die „Götter der Erde“, die *Brahmanen*, unter anderem mit *ullopikā* gefüttert. Trotz Kerns Widerspruch wird *ullup*, wie das *PW.* angibt, herausfischen bedeuten; in *Ath.-Veda* V, 28, 44 scheint *ghṛitād ulluptam*

12 (alps: 1026)

in Kishnach
11 11 59 14 dnu
Bhūta in
Bṛim.

Nachdem man das gemacht hat, soll man dann diesen Mantra sprechen (ich lese *vācyam* statt *cāsyē*), o Stammhalter des Yadugeschlechtes (14): „Den Geisterwesen, die hier wohnen, denen sei Heil! Huldigung sei euch! Nehmt diese Darbringung an und vollzieht einen Wohnungswechsel (15). Von euch, den gottesdienstlich Verehrten, ermächtigt, o ihr Gebieter der Pramatha¹⁾, werde ich unfehlbar diesen Baum zu einem Tem-

wirklich mit Whitney „snatched out of ghee“ zu sein. *Ullopikā* sind also wohl in Fett gebackene und daraus hervorgeholte Küchli, vielleicht ähnlich den amerikanischen „fried cakes“.

¹⁾ In Vishnudh. III, 42, 12 heißt es: „Piçācas, Zwerge, Bucklige und Pramathas, o Großarmiger (l. *mahābhujā* statt *mahībhujā*), sollen unter Verringerung der Gliedmaßen und unter Verringerung der Gestalt abgebildet werden.“ Kerns „Elben“ (für Prahmatha) wäre also recht gut. Die Orte, wo sie wohnen, sind die der Bhūta, der Totenseelen usw. Nach Vishnudh. II, 176, 22—24 besitzen sie die acht *aicvaryaguna*. In Yogayātrā VI, 20—27 lesen wir: Die Pramatha, die an Straßen, Stadttoren und Flußufern, an Kreuzwegen, in (bei) Wachtüren (*aṭṭalaka*) und Lustgärten, bei den Häusern, in Höhlen, in alleinstehenden Bäumen u. dgl. mehr wohnen, die sollen verehrt werden, wie es sich gehört: „Verehrung sei euch, die ihr die Dienerschaft des Indra, des Feuergottes, des Yama, der Nachwandlerin (nach Vishnudh. II, 176, 20 = Nirṛiti), des Varuṇa, des Windgottes, des Kubera, des Rudra, der Schlangengeister, des (Vogelfürsten) Suparṇa (einer Gestalt des Sonnen- und Fruchtbarkeitsgottes Vishnu), des Lanzenbewehrten (d. h. des Skanda), der Piçāca und der Daitya (Asura) seid. Die ihr an Leibesschönheit wetteifert mit dem Liebesgott, beliebige Gestalt annehmen könnt, verschiedenartige duftige Gewänder und Kränze tragt, von unwiderstehlicher Heldenkraft seid, an Ungestüm (*vega*) gleich dem Winde, stolzgemetet, immer fröhlich, eine Glanzglut (*tejas*) an euch tragt, die mit dem Schimmer der jungen Sonne wetteifert; die ihr eine herabhängende Brust habt (*lambakroḍa*, wohl = *lambodara* „einen Hängebauch habt“), ihr langen, ihr kurzen, ihr hinkenden, ihr einäugigen, ihr dürren, ihr dicken, ihr mit Gesichtern wie verschiedene Vögel, Raubtiere (*vyāla*) oder Kamele, ihr ohne Gesicht, ihr mit dem Gesicht auf der Brust (*kroḍāśya* mit Ebersgesicht?), ihr mit vielen Gesichtern, Köpfen, Armen, Beinen und Augen, ihr, die ihr zu eurem Schmuck Eidechsen oder Schlangen gemacht habt, ihr ungeheuerlichen, die ihr Diademe und großmächtige Edelsteine tragt, ihr, die ihr braunrot (*kapila*) seid wie die junge Sonne, Blitz und Feuer, ihr mit dem dunkeln Aussehen von Bienen, Tamālabäumen, Elefanten und wilden Büffeln (*gavala*), ihr mit den Leibern wie Berge oder Wolken, ihr mit Stimmen wie der Fall eines Donnerkeils und die ihr in euerm Lauf dahingeht, wie der Wind und wie der Gedanke; ihr, die ihr Schwert, Kolben (*musala*), Keule (*gadā*), Stein, Lanze, Dreispieß (*çūla*), Bäume, Pfeil und Bogen und Wurfscheibe in den Händen habt, und ihr, die ihr mit Kaṇapa-Lanzen, eisenbeschlagenen Knütteln (*parigha*), Holzspeeren (*kunta*), Fäusten, Zauberkunst, Prügeln (*laguḍa*), Äxten und „Hunderttöttern“ bewehrt seid — ihr Scharen der Pramatha samt den Bhūta, nehmt die von dem auf Erober-

pel¹⁾ verwenden (16). Wenn ihr diesen Baum nicht verlassen wollt, dann sollt ihr im Traum aus Gnade es mir der Wahrheit gemäß sagen“ (17)²⁾. Nachdem der Zimmermann also gesprochen hat, soll er dort einschlafen, o Menschenhirt, und auch der Astrolog, o Hochgesegneter, beschützt von Helden mit Schwertern in den Händen (18). Wenn darauf auch nur einer von ihnen in der Nacht einen glückhaften Traum hat, oder auch gar keinen hat, o König, dann soll er unbedenklich den Baum umhauen (19). Hat er (einer von den zweien) aber einen unheilbringenden Traum, dann soll er keinesfalls ihn umhauen. Den zu fällenden Baum soll der Einsichtsvolle, früh am Morgen aufstehend, fällen (20), in rituell reinem Zustand, mit einem Beil, das mit Honig und Schmelzbutter bestrichen worden ist. Nachdem er einen Strich nach rechts herum daran gemacht hat, soll er dann in koscherem Zustand ihn fällen (21). Als glücklich gelobt wird sein Fall mit der Spitze nach Osten oder nach Norden, auch nach Nordosten, o Großkönig, nach den übrigen Richtungen aber verworfen (22). Zerbricht er im Fall (l. *pāte* statt *vāme*), so soll man ihn nicht nehmen, noch auch, wenn er lebende Wesen tötet. Den Baum, der in glückhafter Weise fällt, soll man mit aller Sorgfalt nehmen (23). Das obere und das untere Ende soll sorgfältig gezeichnet werden, aus dem oberen Ende soll man des Gottes Kopf, aus dem unteren die Füße machen las-

27. Vishnu
III 90, 21/2

—
 rung bedachten König euch dargebotene Balispende entgegen. Wenn wir über die Feinde gesiegt haben, wenn wir durch eure Gnade in die Heimat zurückgekommen sind, werden wir euch eine doppelt so große, mannigfaltige Balispende geben.“ In 28—29 folgt weitere Bitte an diese überbunte Naturgeistergesellschaft, die in Vishṇudh. II, 177, 6 passenderweise mit der Göttin Erde zusammen angerufen wird; es sind chthonisch-phalische Wesen. Ganz ähnlich, aber weniger phantasievoll ausmalend und gewiß aus der gleichen Quelle geschöpft ist Vishṇudh. II, 176, 18 ff.

¹⁾ *Devāgāre*. Die Vorlage sprach also wohl von einem Tempel. Kaum *devāgāre* = Götterbild, weil ja die Gottheit darin wohnt. Eher *devākāre* zu lesen; *ākāra* Götterbild findet sich in Hcat. II 2, p. 496. In Bṛihats. 59, 10, gewiß aus der gleichen Quelle, heißt es: *arcārthaṃ* (für ein Götterbild) *amukasya vyaṃ devasya parikalpitaḥ*. Unser Ḷloka 15 ist, abgesehen vom ersten *pāda*, wörtlich = Bṛihats. 43, 17; unser 16 sehr ähnlich Bṛihats. 18, und beiden steht sehr nahe Bṛihats. 59, 10—11 (dies = Bhavishyap. I, 131, 33 f.). Fast möchte man in unserem 15 a *vasanti yātra bhūtāni* (aus *yā* = *yāni* + *atra*) annehmen an Stelle von *vasanti yatra* usw. Diese ältere Gestalt wäre dann in Bṛihats. 43, 17 in klassisches Sanskrit umgeformt.

²⁾ Ebenso werden in Yogay. VI, 29 und Vishṇudh. II, 177, 5 f. die Pramatha gebeten, vor dem Auszug in den Krieg dem König im nächtlichen Traum ein Zeichen zu geben, ob er siegen werde oder nicht.

sen (24). Ein umgekehrter oder quer (durch den Block) gemachtes Götterbild führt ein Sterben (*marāṇa*, eine Seuche) herbei. Die Vertauschung von oberem und unterem Ende vermeide man auch bei Säulen (25). Geschieht die Vertauschung des oberen und des unteren Endes, dann geht das Haus zugrunde. Und mit dem oberen Ende nach Osten oder nach Norden schauend, müssen die Bäume zu Häusern verwendet werden (26), (ebenso) zu Hauptsparren und zu den (andern) Sparren; in umgekehrter Lage sind sie verwerflich. Schauen sie mit der Spitze nach Süden oder nach Westen, so bringen sie dem Besitzer den Untergang (27). Deshalb soll man mit aller Sorgfalt den Baum(stamm) mit Zeichen versehen lassen, am obern Ende und am untern, o Kenner des Guten¹). Darauf soll man ihn auf richtige Weise heimbringen (28), mit einem Karren, o Großkönig, oder durch Männer oder durch Rinderstiere (wohl: die ihn tragen), an einem geeigneten Tag, unter geeignetem Gestirn und in einer belobten Stunde (29). Hat der kundige Zimmermann ihn in gebührender Weise heringebracht (l. *praveçya*), dann soll er ihn in richtiger Ver-

¹) Eine Parallele zu unserem 25 c—28 ist Vāyupur. 8, 123 ff.; Brahmāṇḍapnr. I, 7, 117 ff.: Wie die Äste eines Baumes stehen (nach oben, nach unten, nach bestimmter Himmelsrichtung), so müssen sie auch im Hause (als Balken, Sparren usw.) stehen. Eine andere scheint in Bhavishyap. I, 131, 38 zu stecken. Der Text lautet: *Yasya bāhyasthitā çākhā dikshu nashṭā catasṛishu / vāstupūrvaṇ tataḥ sthivā tataḥ paççād avasthitā*. Besser, obschon nicht unbedingt nötig, wäre der Plur.: *bāhyasthitāḥ çākhā* usw. Statt des zweiten *tataḥ* setze man *tathā*: „Die Äste am Baum, die hinausstehen, in die vier Himmelsrichtungen verloren, die stehen, wenn sie dann einem Bau angehörig dastehen, ebenso da“ (d. h. nach Osten schauender Ast als Sparren ebenso nach Osten usw.). Soll man *viṣṭā* statt *nashṭā* lesen: „in die vier Windrichtungen eindringend.“? Näher stünde *tashṭā*: „...“ die stehen, wenn sie, behauen, einem Bau angehörig dastehen, ebenso da.“ Aber Bedenken regen sich wegen der Wortstellung im Skt.

In der letzten Strophe bringt dann Bhavishyap. I, 131 noch etwas Ähnliches: *Gāruḍe diçi pāshāṇaṃ kapoto gṛihagodhikā / sitavarṇaṃ jalāṃ jñeyam aṅgushtābhaṃ bhavet kṛimih*. Dies Gewirr von Verderbnis scheint unlösbar zu sein. Licht kommt von Bṛihats. 53, 122 f. Da hören wir: *Chedo nady avikāri, tataḥ çubhaṃ dāru tad gṛihauptāyikam, / pite tu maṇḍale nirḍiçet taror madhyagāṃ godhām. || Mañjishṭhābhe bheko, nīle sarpas, tathārune saraṭaḥ, / mudgābhe çmā, kapile tu mūshako, mbhaç ca khaḍgābhe* (Im Inhalt ganz = Matsyapnr. 257, 12 c—14 b). Ich lese also im Bhavishyap.: *Arune diçet pāshāṇaṃ, kāpote gṛihagodhikāṃ, / sitavarṇe jalāṃ jñeyam, mañjishṭhābhe bhavet kṛimih. || Doshair etair vinirmuktaṃ mudā kālaṃ* (l. *kāle*) *samuddharet*. Wie die zwei anderen Fetzen ist auch dieser unvermittelt angeheftet.

wendung verwenden, nach der Vorschrift, o Großkönig, wenn er mit glückwirkenden Merkmalen ausgestattet ist (30).

Wer so den Auszug in den Wald verrichtend,
Das Holz heimbringend, Häuser so errichtet,
Dem blüht Gedeihen immerdar, o König,
Das herrlichste an Gold und Korn und Söhnen¹⁾.

Herkunft oder Entstehung des Festes.

Wie wir sahen, hat in allen unseren Quellen, mit Ausnahme des Devīpur., der alte König von Cedi Vasu Uparicara das Fest des Indrabaums eingeführt. Gleich sonstigen mythischen Erdenfürsten verkehrt er mit den Himmlischen auf gleichem Fuße. So erhält er von Indra wie den wunderbaren Wagen, so auch den Indradhvaja. Die dabei nicht einmal zusammenstimmenden Angaben des Devīpur. entspringen dem Glaubenseifer für Çiva und seine Gemahlin, der dieses Purāṇa beseelt; er wird wohl gar ein Einfall des Kompilators sein.

Die Herkunft und Art des Materials für den Indrabaum: der Auszug in den Wald.

In europäischen Berichten über die Heimholung des Mai- baums, wie man gewöhnlich kurz den Festbaum der verschiedenen Sonnen- und Wachstumsfeste nennt, hören wir von dem fröhlichen Auszug namentlich des jungen Volkes hinaus in den Wald, bei dem dann nicht selten wie in Ophelias Lied die Mäd-

¹⁾ Wir sehen, von 25 c an redet der Text nur noch von dem verwandten Stoff: vom Hausbau. Wahrscheinlich war das schon so in der Vorlage. In beiden Fällen gelten eben vielfach die nämlichen Bestimmungen. — Die genannten hauptsächlich Parallelkapitel, nämlich Bṛihats. 59 und Bhavishyap. I, 131, sowie Vishṇudh. III, 89 sind wohl alle nach derselben Vorlage gearbeitet, Bhavishyap. I, 131 vielleicht mit Benutzung der Bṛihats. Sehr ähnlich sind nämlich Bhavishyap., Çloka 1 und Bṛihats. 1; Bh. 13 und Bṛ. 5 a b; Bh. 17 c d und Bṛ. 4 c d; Bh. 20—21 a und Bṛ. 3 c—4 a. Fast gleich sind Bh. 30 c—31 und Bṛ. 8, ganz gleich, abgesehen von Verderbnissen oder Kleinigkeiten, Bh. 32—34 und Bṛ. 9 c—12; Bh. 41—42 und Bṛ. 12—13.

chen wohl als Jungfrau hineingehen, aber nicht wieder hinaus. Ähnliches möchte man auch vom Indrabaum annehmen. Yājñav. I, 147 verordnet, daß die Vedaschüler einen Tag frei haben sollen, wenn der Indrabaum aufgerichtet oder niedergelassen wird, und Vi. 30, 6, daß beim Indraauszug (*Indrayāga*) einen Tag und eine Nacht das Vedastudium unterbleibe. Ebenso befiehlt Hcat. III 2, p. 745, *anadhyaaya* (Unterlassung des Vedastudiums) am Indrafest (von Mārkaṇḍeya). Mit *Indrayāga* wird der festliche Auszug, den Indrabaum ins Dorf oder in die Stadt zu holen, gemeint sein. Vgl. meine „Altind. Rechtsschr.“, S. 190. d) Wie sonst in Altindien der Zimmermann oder Schreiner selber in den Wald geht, dort sein Bedarfsholz fällt, zurichtet und heimführt, so hier. Daß hier der Astrolog mit muß und besonders wichtig ist, sowie daß die beiden sich Gehilfen mitnehmen, versteht sich von selber, ebenso, daß dann wenigstens eine Anzahl Männer den Baum in Stadt oder Dorf schaffen. Da wird wohl viel Volks mitgelaufen sein.

Verschiedene Stellen unserer Schriften lassen schließen, daß es ein Urkapitel über den Auszug in den Wald (*vanapraveça*) gab, das die Wahl und Fällung der Bäume für Götterbild und Göttertempel, Menschenwohnung, Bettstellen und Sessel besprach und bei der Einzelbehandlung der genannten Dinge vom jeweiligen Kompilator nach persönlichem Bedürfnis und Naturell verwertet wurde, hier treuer und vollständiger, dort freier oder fetzenhafter. Solche *Vanapraveça*-Kapitel sind also in den mir vorliegenden Werken Vishṇudh. III, 89; Bṛihats. 59; Bhavishyap. I, 131. Auch Matsyap. 257 wäre zu nennen. Mindestens dem Hauptinhalt jenes Urkapitels lieferte das Götterbild. Wenn aber das Devīpur. (Hcat. II 2, p. 402 Mitte) sagt, Zimmermann und Astrolog sollten im Einklang mit der Vorschrift für die Aufstellung eines Bildes der Göttin und für ein Prozessionsfest (*yātrā*) die Waldfahrt machen, und wenn Vishṇudh. II das Kapitel vom *Vanapraveça* als Richtschnur nennt, so dürfen wir nicht schließen, Vishṇudh. II weise auf Vishṇudh. III hin, denn dieses dritte Buch ist erst später angefügt. Wohl aber wird, wie oft anderwärts, der Kompilator von II und der von III die gleiche Vorlage vor sich gehabt haben.

Leider tritt nun auch beim *Vanapraveça* hinter Mantik und Magie anderes sehr zurück. Zwar hat auch die natürliche Tauglichkeit des Holzes für den betreffenden Zweck mitgeredet. Aber das Taugliche wird zugleich zum magisch Heilvollen, und wenn z. B. Vishṇudh. III, 89, 8 Bäume ohne Kernholz (oder

= *pragāna*

Vishṇudh. II 52

1354-1357

^ *prāna*

(alt. *Indrapra-*

yāna)

kraftlose, solche mit weichem, nichtigem Holz) für ein Götterbild verbietet, so ist hauptsächlich alles Schwächliche, Minderwertige zugleich zauberisch unheimlich. Für das Götterbild nennen nun die drei erwähnten Kapitel folgende Bäume. Vishṇudh. III, 89, 9—10: *Candana*, *spandana*, *çāla*, *çiṃçapa*, *khadira*, *dhava*, *kiṃçuka*, *padmaka*, *haridra*, *cīnadruma*, *arjuna*, *kadamba*, *madhūka*, *añjana*, *devavṛiksha* (= *devadāru*), edle Bäume, den roten Sandelbaum und überhaupt Hartholzbäume (*sāra*). Bhavishyap. I, 131, 10—11 bringt von diesen: *Candana*, *khadira*, *kiṃçuka*, *arjuna*, *madhūka*, *añjana*, *devadāru*, roten Sandelbaum, daneben aber: *vṛiksharāja* (= *pārijāta*, *Erythrina indica*), *bilva* (Belbaum, *Aegle Marmelos*), *āmrātaka* (*Spondias mangifera*), *nimba* (*Azadirachta indica*), *çṛīparṇa* (*Premna longifolia*), *panasa* (Brotfruchtbaum, *Artocarpus integrifolia*) und *sarala* (*Pinus longifolia*). Aber nicht unterschiedlos gelten alle diese Bäume für ein Götterbild, sondern je nach der Kaste des Stifters: *Madhūka* und *devadāru* für den Brahmanen, *vṛiksharāja* und *candana* für den Kshattriya, *bilva* und *āmrātaka* für den Vaiçya, *khadira* und *añjana* für den Çūdra, *nimba*, *çṛīparṇa*, *panasa*, *sarala*, *arjuna*, *raktacandana* für alle Kasten. So Bhāviṣhyap. I, 131, 12. Çl. 13 aber zeigt sich dann freigebiger und teilt jeder Kaste noch besonders vier Bäume zu, nämlich dem Brahmanen: *suradāru* (= *devadāru*, schon in der ersten Liste), *çamī* (*Prosopis specigera* oder *Mimosa Suma*, bekanntlich als Reibholz für Feuererzeugung gebraucht und darum wohl des Makels als weiblich entledigt), *madhūka* und *candana* (also noch die zwei vorher dem Kshattriya gegebenen); dem Kshattriya: *ariṣṭa* (Seifenbaum, *Sapindus detergens*), *khadira* (obgleich schon dem Vaiçya zugeeignet), *tinduka* (*Diospyros embryoptera*, ein vorzügliches Brennmaterial) und *açvattha* (*Ficus religiosa*); dem Vaiçya: *khadira* (schon im Zweierverzeichnis ihm zugebilligt — die zwei andern sind verloren oder liederlicher Weise vergessen); dem Çūdra: *kesara* (*Rottleria tinctoria*, *Mesua ferrea* usw.), *sarjaka* (*Terminalia tomentosa*), *āmra* (Mangobaum) und *çāla* (*Vatica robusta*). Bṛihats. 59, 5 f. macht für den Brahmanen dieselben vier namhaft, für den Kshattriya aber *bilva* statt *tinduka*, für den Vaiçya neben dem *khadira* noch *jīvaka* (*Terminalia tomentosa*), *sindhuka* (*Vitex Negundo*¹⁾) und *spandana*. Den Çūdras spendet Varāhamihira

vgl. Indra 72

¹⁾ Wird von Carakas. I, 4, 14, 16 unter den 10 Pflanzen gegen Gift aufgeführt und ist nach dem PW. nur ein Strauch!

neben den vier des Bhavishyap. noch *tinduka* und *arjuna*. Diese zwei etwas sonderbar hinzugeschnitten erwecken die Vermutung, die Zweierliste habe auch der Verfasser der Bṛihats. gekannt. Merkwürdig ist aber, daß er gerade den Ādṛa allein so beschenkt, und sogar für ihn dem Kshattriya dessen *tinduka* wegnimmt. Die Purāṇa nun lassen ihrer jeweiligen Laune oder Willkür unzählige Male die Zügel schießen bei Dingen, bei denen Genauigkeit unbedingt geboten schiene — und was könnte dem Inder wichtiger sein, als Kastenbesonderheiten! Hier, und wohl auch anderwärts nicht selten, springt Varāhamihira mit seiner Vorlage recht frei um. Eine andere Unterscheidung je nach der Kaste erscheint in Vishṇudh. III, 89, 12: Bäume mit rotem Kern für Fürst und Adel, mit weißem für die Brahmanen, mit gelbem für die Vaiçya, mit schwarzem für die Ādṛa. Diese vier Farben der vier Kasten finden wir oft. So z. B. soll der Erdboden für eine Wohnung je nach der Kaste des Besitzers diese Farben zeigen. Āṅkh.-Gṛihyas. II, 8, 6—8; Bṛihats. 53, 96; Vāstuvīdyā ed. Ganapati Sastri II, 29 f.; Ālpaç. ed. Ph. N. Bose (Punjab Oriental Series 17) I, 5; Viçvakarma prakāça I, 24; Vishṇudh. II, 29, 8 (daher Agnipur. 247, 1); III, 93, 32; Matsyap. 253, 11 c—12 b. Auch beim Fundort des Steins für ein Götterbild (Vishṇudh. III, 90, 2; vgl. Agnipur. 43, 12) und beim Ort für einen Tempel (Vishṇudh. III, 93, 31 b ff.) muß die Farbe der Erde sich so nach der Kaste des Stifters richten. Allgemeiner Art ist die Bestimmung, daß der Baum glatte (*snigdha*) Blätter, Blüten und Früchte haben solle (Bṛihats. 59, 4), und daß er weit ausgedehnten Stamm und Astbau aufweisen, reich an Blättern, in gerade gerichtetem Wachstum verlaufend, frei von Krankheit, selbständig kraftvoll (*avivaça*), noch von Rinde bekleidet und prächtig sein müsse (Bhavishyap. I, 131, 19)¹

Beim Hausbau bringt Holz von *asana* (*Terminalia tomentosa*), *madhuka*, *sarja*, *çāla*, *candana*, *panasa*, *devadāru* Glück

¹ Der Tieropferpfosten (*yūpa*) soll von einem Baum gemacht werden, der auf ebenem Boden und nicht als Ast gewachsen, vielblättrig, vielästig, an der Spitze nicht verdorrt, nicht hohl, nicht schwankend, gerade, aufrecht (d. h. nicht an der Erde hinkriechend oder stark gegen sie hinabhängend), an der Spitze nach Nordosten oder Westen (also nach der Himmelsrichtung der zwei chthonischen und phallischen Götter Āiva und Varuṇa) leicht geneigt ist, dessen Zweige aufwärts gerichtet sind und dessen Risse in der Rinde dem Lauf der Sonne entsprechend herumgehen. Āpast.-Çrautas. VII, 1, 17; vgl. Taitt.-Sāmh. VI, 3, 3, bes. 4 f.; Kāthakas. XXVI, 3; Kapishṭalakāthas. 41, 1.

(Matsyap. 257, 8 c—9). Nur unvermischt mit anderen Holzarten darf da verwendet werden: *çiṃçapa* (*Dalbergia Sisu*), *çrīparṇū* (*Gmelina arborea*), *tindukī* (*Diospyros embryopteris*), *spandana*, *panasa*, *sarala*, *arjuna*, *padmaka* (ib. 10 c—12 b). Als koscher für Bettstatt und Sessel nennt Bṛihats. 79, 2: *asana*, *spandana*, *candana*, *haridra*, *suradāru*, *tindukī*, *çāla*, *kāçmarī* (*Gmelina arborea*; ist Opferholz in Bṛihats. 44, 12 und sonst oft; Zahnholz ib. 85, 3, Mittel gegen Gift in Carakas. VI, 23, 176, die Frucht gilt als eines der zehn Mittel gegen Körperglut in Car. I, 4, 14, 41). Für Schießbogen nennt Viṣṇudh. II, 16, 12—15 als die besten Holzarten: Sandelbaum, Calamus Rotang, *dhanvana* (*Grewia elastica*), *çāla*, *çālmali*, *kāça* (mir unbekannt), *kakubha* (*Terminalia Arjuna*), *añjana*, Bambusrohr, und zwar soll man das Holz im Herbst nehmen, was an Bhaviṣhyap. I, 131, 22 erinnert: Holz zu Götterbildern soll in den acht Monaten von Kārttika an geschlagen werden¹). Der Wagbalken der Wage beim Gottesurteil soll von *khadira*-, *tinduka*-, *çiṃçapa*- oder *çāla*-Holz sein (Nārada I, 163 f.), der Wagbalken und Pfosten beim *tulāpurushadāna* (Verschwendung des eigenen Gewichtes in Gold) in Matsyap. 274, 32 ff. von *çāla*, *ingudī*, *candana*, *devadāru*, *çrīparṇū* (vgl. Matsyap. 255, 19; 218, 2; Viṣṇudh. II, 27, 2; Bhaviṣhyap. II, 1, 10, 53), *priyaka* (*Terminalia tomentosa*), *kadamba* (*Nauclea Cadamba*) und *añjana*, in Bhaviṣhyott. 175, 33 ff. von *candana*, *khadira*, *bilva*, *çāka* (wohl *çāla* zu l.), *inguda*, *tinduka*, *devadāru*, *çrīparṇa*, oder auch einem anderen Baum mit Hartholz oder einem für Opfer verwendbaren. Für den Wagbalken der Orakelwage wird von Bṛihats. 26, 9 nur *khadira* genannt und bezeichnenderweise daneben der Schaft eines Pfeils, mit dem ein Mann verwundet worden ist, während als bestes Material Gold oder doch Silber, beide ja voll magischer Kraft, den Vortritt haben. Für den Opferpfosten bestimmt Āpast.-Crautas. VII, 1, 15 nur *palāça*, *khadira*, *bilva*, *rohitaka*. Auch auf das Opferholz bei Götter- und Manenopfer und andres einzugehen, nähme zu viel Raum weg.

Selbstverständlich muß auch der Boden, auf dem der Baum steht, koscher sein, obschon beim *Vanapraveça* nur Bhaviṣhyap.

¹) Nach weitverbreiteter Ansicht soll man Bäume bei abnehmendem Mond fällen. Der Grund scheint von vorneherein klar zu sein: voller Mond macht den Baum saftvoll, abnehmender saftlos, also trocken. Vgl. Frazer³ VI, 135—138. Im Herbst und Winter stimmt bekanntlich der geringere Saftgehalt. (L)

Handwritten notes and signatures, including the number 499 and various scribbles.

I, 131, 18 diesen Punkt näher behandelt: rituell rein (*çuci*) abgeschieden von der Welt (*vivikta*, in *Bṛihats.* 43, 16 *vijana*), frei von Haaren und Kohlen, nach Osten oder nach Norden abfallend, ledig der für die Menschen schlimmen Dinge¹⁾.

Besonders umständlich sind natürlich die Angaben über die zu vermeidenden Bäume. Beim Götterbild werden da, wie wir gesehen haben, von Vishṇudh. III, 89, 3—7 b aufgeführt: Bäume mit Höhlungen, von Schlingpflanzen umspinnene²⁾, von Würmern angefressene, vom Feuer versengte oder angebrannte, vom Wind niedergeworfene, von Elefanten gebrochene, von Vögeln oder allerhand Lebewesen bewohnte, in der Nähe von Asketensiedlungen stehende, mit Wasser aus einem Krug begossene, krumme, hohle, im Stehen verdorrte³⁾, zu junge oder zu alte³⁾, bei Leichenstätten, Totenmälern (*caitya*), Ameisenhaufen oder Göttertempeln aufgewachsene, in öffentlichen Gärten oder einzeln stehende, Grenz⁴⁾ und Straßebäume, sowie als einzelne Baumarten: *palāca*, *çalmali*, *pippala*, *vaṭa*, *āmra*, *kapittha*, *vibhūṭaka* und *vetasa*. Aus Bhaviṣhyap. I, 131, 5—9; 20—21; 39 c—40 kommen hinzu, aber ohne daß alle vom Vishṇudh. genannten auch hier aufträten: Alle Milchsaftbäume, alle von Natur schwächlichen (*durbalā ye svabhāvataḥ*), an Kreuzwegen stehende, solche, in die Götter(darstellungen) eingeschnitten sind (*utkīrṇā devatā yeshu*)⁵⁾, oben dürre (*çushkāgra*), ganz dürre (*çushka*), mit einer Mordwaffe (*çastra*) niedergeschlagene, zu Elefantenfutter gemachte (d. h. von Elefanten abgefressene, *kuñjarāçās tathā kritāḥ*), unten angekrankte (oder: unten mit einem Bruch behaftete? *sarujodhaç ca*), ungesunde, zur Unzeit blühende oder zur richtigen

¹⁾ *Lokakṣhṭavivarjita*. Man soll wohl lesen: *lokakriṣṭavivarjita* „wo die Menschen die Erde nicht gepflügt haben“? Dagegen z. B. von Ebern oder Stieren aufgewühlte Erde wirkt magisch Heil; es ist ja die Kraft und der Brunstsegen der Tiere in sie eingegangen.

²⁾ Nicht nur wird solchen die Kraft entzogen, sondern die Schlingpflanzen erzeugen magieanalogisch Bande, Gefangenschaft (siehe z. B. *Bṛihats.* 95, 37 und vgl. 42; Vishṇudh. II, 164, 40 c d, woher Agnipur. 232, 5 a b).

³⁾ *Bālavṛiddhās* = *putrakavṛiddhakāḥ*, wie man in Bhaviṣhyap. I, 131, 5 lesen muß.

⁴⁾ *Simāvṛikshāms*. In Bhaviṣhyap. I, 131, 8 c muß man *simādyāḥ* statt *sāmādyāḥ* lesen. Wer in oder bei Leichenstätte, *caitya*, Ameisenhaufen, Einsiedelei oder Tempel von giftigem Tier gebissen oder gestochen wird, ist unheilbar (*Carakas.* VI, 23, 159 f.).

⁵⁾ Wir werden wohl vor allem auch an Phallus, Kteis, theriomorphe Abbildungen (wie Schildkröte, Stier usw.) u. dgl. mehr denken dürfen. (L)

Die Handlung ist eine...
Befehl...
König...
1483, 1484, 1485, 1486, 1487, 1488, 1489, 1490, 1491, 1492, 1493, 1494, 1495, 1496, 1497, 1498, 1499, 1500

1) Haly ein Baum ist sacer tapu & heilig
oder unheimlich, was daran bringt, was flucht. (Myl.
Kantiga Gylf. 2. 644, 645 (N. 886)) In dem Haly
wird ein Opfer gefund auf dem nam blitzgetroff
von einem (Apost. Crantas. I 2, 4) was man im Blaf-
fessum Altratum zu nicht zum Opfer zu kommen werden
dun ist (Balthus, Baumkultus in der Götterwelt 191, 192,
306). Haly ist ein Haly von einem blitzgetroff
von einem wird ab...
Gegen...
Den...
1483, 1484, 1485, 1486, 1487, 1488, 1489, 1490, 1491, 1492, 1493, 1494, 1495, 1496, 1497, 1498, 1499, 1500

2) Haly ein Baum ist sacer tapu & heilig
oder unheimlich, was daran bringt, was flucht. (Myl.
Kantiga Gylf. 2. 644, 645 (N. 886)) In dem Haly
wird ein Opfer gefund auf dem nam blitzgetroff
von einem (Apost. Crantas. I 2, 4) was man im Blaf-
fessum Altratum zu nicht zum Opfer zu kommen werden
dun ist (Balthus, Baumkultus in der Götterwelt 191, 192,
306). Haly ist ein Haly von einem blitzgetroff
von einem wird ab...
Gegen...
Den...
1483, 1484, 1485, 1486, 1487, 1488, 1489, 1490, 1491, 1492, 1493, 1494, 1495, 1496, 1497, 1498, 1499, 1500

3) Haly ein Baum ist sacer tapu & heilig
oder unheimlich, was daran bringt, was flucht. (Myl.
Kantiga Gylf. 2. 644, 645 (N. 886)) In dem Haly
wird ein Opfer gefund auf dem nam blitzgetroff
von einem (Apost. Crantas. I 2, 4) was man im Blaf-
fessum Altratum zu nicht zum Opfer zu kommen werden
dun ist (Balthus, Baumkultus in der Götterwelt 191, 192,
306). Haly ist ein Haly von einem blitzgetroff
von einem wird ab...
Gegen...
Den...
1483, 1484, 1485, 1486, 1487, 1488, 1489, 1490, 1491, 1492, 1493, 1494, 1495, 1496, 1497, 1498, 1499, 1500

Zeit blütenlose, Bäume, deren Blätter abgefallen sind, von bösen Geistern oder von Krähen besuchte, solche mit nur einem Ast oder mit zu vielen Ästen oder mit drei Ästen, diese schlechtesten der Bäume, von selber niedergestürzte, von Elefanten umgeworfene, von Vögeln bewohnte¹⁾, solche, aus denen Hülsenfrüchte herauspringen oder deren herausrinnender Saft süß ist²⁾, oder aus denen Schmelzbutte oder Öl fließt³⁾. In Bṛihats. 59, 2—4 a finden wir außer schon Genannten: am Zusammenfluß mehrerer Ströme stehende Bäume, von nachher aufgesproßten Bäumen bedrängte, vom Blitzstrahl (*vajra*) getroffen²⁾, vom Wind beschädigte, von Bienen bewohnte. Für den Hausbau verbietet Vishṇudh. II, 29, 46 ff. nicht nur eine Reihe Bäume von der sonstigen Tabuart, zu denen man auch MBh. VII, 73, 38; XII, 40, 11; XIII, 14, 58; 104, 92 vergleiche, sondern auch *nirgundī* (*vitex Negundo*). Da dies aber nur ein Strauch ist, wird die Lesart kaum richtig sein. Matsyap. 257, 4—8 schließt neben schon aufgeführten (darunter auch *ūrdhva-çushka*, wie man in 5 c lesen muß, von einem Wirbelsturm geschädigte, am Zusammenfluß von Strömen wachsende) beim Hausbau auch aus: an einem Brunnen, Teich usw. stehende, stachelbesetzte, *nīpa*⁴⁾, *nimba*, *vibhītaka*, *çleshmātaka* (*Cordia latifolia*), *āmra*, Bṛihats. 53, 120 ebenfalls *nimba* und *vibhītaka*, daneben *dhava* und *arani* (= *Premna spinosa*? Oder = *çamī* wie wohl in Hariv. I, 26, 43 f.; Kirfel, Pur. Pañcal. 359, 40 f.?).

Aus den für Sessel oder Bettstelle untersagten wurde noch nicht genannt: der von einer Wasserflut umgeworfene (Bṛihats. 79, 3—4 c), noch der bei einem verlassenen Haus wachsende (Vi. 70, 13). Zauberisch äußerst gefährlich ist auch das Zähneputzen, daher das Zahnholz hochwichtig. Unheil bringt da Holz von unbekanntem Baum, noch von den Blättern bestandenes,

¹⁾ Eigentlich: bewohnt gemachte. Ich lese *vāsītāḥ* statt *varjitāḥ*.

²⁾ *Drāvaç ça madhuro bhavet*. Das scheint nicht ganz richtig zu sein. Aus Bäumen fließender Honig ist unheilvoll (z. B. Vishṇudh. II, 137, 8 = Matsyap. 232, 8). Also etwa *madhujo* von Bienen stammend?

³⁾ Das alles sind natürlich Portenta (*utpāta*, *adbhuta*), und auch altindische Bäume leisten darin Erkleckliches. Wegen der Baumportenta siehe z. B. Bṛihats. 46, 24—32; Vishṇudh. II, 137 = Matsyap. 232 (reproduziert von Hcat. II 2, p. 1080 f.); Ath.-Vedaparīç. LXX b, 7, 2—10, 1; LXXI, 10, 1—11, 5; 15, 1—2; Negelein, Traumschlüssel, p. 245—262.

⁴⁾ Nach den Wörterbüchern Art *Nauclea Cadamba* oder schwarzer *Açoka* oder *Ixora Bandhuca* Roxb. Der Baum scheint voll Stacheln zu sein; nach Nītivākyaṃ.¹, p. 39, 6 ist er schwer zu ersteigen, darum wirft man seine Früchte mit Knütteln herab (in der 2. Ausgabe fehlt dieses sūtra).

Handwritten notes:
 Bṛihats. 59, 2-4 a
 Vishṇudh. II, 29, 46 ff.
 Matsyap. 257, 4-8
 MBh. VII, 73, 38; XII, 40, 11; XIII, 14, 58; 104, 92
 Cordia latifolia
 Premna spinosa
 vitex Negundo
 II 10, 7-8

Handwritten notes:
 Vishṇudh. II, 137, 8
 Matsyap. 232, 8
 Ath.-Vedaparīç. LXX b, 7, 2-10, 1
 LXXI, 10, 1-11, 5; 15, 1-2
 Negelein, Traumschlüssel, p. 245-262
 Nītivākyaṃ, p. 39, 6
 Cal. I 5, 43 f

ein rindenloses, ein auf dem Baum verdorrtes (Bṛihats. 85, 2 = Yogayātrā II, 20). Auch die Dharmaschriften befassen sich mit dieser Sache (Baudh. I, 3, 25; Āpast. I, 11, 32, 9; Gaut. 9, 44; MBh. XIII, 104, 92 = Viṣṇudh. III, 233, 26; MBh. VII, 73, 38; an der letzten Stelle *tinduka* verboten). Besonders eingehend ist Vi.s Darstellung (61), was daher kommt, daß die Viṣṇusmṛiti aus einer purānaartigen Schrift schöpft. Sie verbietet: **palāṣa*, *ḥleshmāntaka*, *ariṣṭa*, *vibhītaka*, *dhava*, *dhanvana* (Grewia elastica), *bandhūka*, *nirguṇḍī* (*ḥigru*¹⁾), *tilva* (Symlocos racemosa; gilt im Ritual als unheilig), *tinduka*, *kovidāra* (Bauhinia variegata), *ḥamī*, *pippala*, *iṅguda* (Terminalia Catappa), *guggulu*²⁾, *pāribhadra* (Erythrina indica), *amlikā* (Tamarinde), *mocaka* (Musa sapientum und andere Pflanzen), *ḥālmali*, *ḥaṇa*³⁾, s ü ß e s Holz (*madhura*), saures, im Stehen verdorrtes, hohles, stinkendes, schlüpfriges. Am nächsten steht da wohl Viṣṇudh. II, 88, 11 c ff., was nicht verwundert, da beide ja aus derselben Quelle oder doch Hauptquelle fließen, aus dem Fürstenhandbuch des Pushkara. In Viṣṇudh. II, 88 fehlt eine Anzahl der von Vi. genannten Bäume, während nicht wenige andere (von Vi. wohl unterdrückte) erscheinen. Von diesen sei nur genannt: (*na bhakṣhayet*) *samapūrvam*⁴⁾, *atisthūlaṃ*, *'kubjaṃ*, *kīṭavināḥitam* (ḥl.

¹⁾ *ḥigru* ist Moringa pterygosperma, eine Art Meerrettich, dessen Wurzel, Blätter und Blüten werden. Aber dem Asketen und bei Totenmählern ist der Genuß verboten (Manu VI, 14; Vi. 79, 17; Viṣṇudh. I, 141, 21; Hcat. III 1, p. 147; 149; 558; 561). Nach Hcat. III 1, p. 557. weil die Pflanze rote Blüten hat. Ist ein Mittel gegen Gift in Viṣṇudh. II, 27, 4 = Matsyap. 218, 4. Beißt aber einen eine Schlange bei einem *ḥigru*, dann ist der Biß *aḥubha*, kann also nicht geheilt werden (Agnipur. 294, 23), und an dem Ort des ungemein heilbringenden *pushyasāna* darf keine solche Pflanze stehen (Hcat. II 2, p. 601 Mitte). Sie ist also hochgradig zauberisch.

²⁾ Amyris Agallochum, dessen Ausschwitzung das Bdellium ist. Welche Zaubermacht diesem innewohnt, zeigt schon Ath.-Veda XIX, 38. Gewöhnlich wird nur von seiner heilwirkenden Kraft geredet. Ist es doch *gomūtrāḥ jātaḥ* und *āhāraḥ sarvadevānām*, *ḥivasya ca viḥeshataḥ*. Bhavishyott. 69, 21 = Hcat. II 1, p. 1182, vgl. 1156.

³⁾ Gewöhnlich Hanf, (für Zahnreinigung auch von MBh. XIII, 104, 92 = Viṣṇudh. III, 233, 26 = Bhavishyott. 205, 140 c—141 b verboten.

⁴⁾ Lies *samaparvam* und vgl. Yogay. II, 20 = Bṛihats. 85, 2. Ebenso erzeugt ein Stock mit einer geraden Anzahl von Knoten Unheil, mit ungerader Glück (siehe das Einzelne in Bṛihats. 72, 5 f.), und soll der Stiel des Sonnenschirms 9, 7 oder 1 Knoten haben (Bṛihats. 73, 2); weniger richtig nennt sie Viṣṇudh. II, 13, 5 und meine Hindu Tales 129 f. vom Stock, dagegen sagt Viṣṇudh. II, 16, 23 richtig von den Rohrpfählen,

*Vay. snātaka
 von Baudh. I, 3, 25
 = Āpast. I, 11, 32, 9; Gaut. 9, 44; Viṣṇudh. II, 88, 29; III, 233, 103

12

14). Sehr merkwürdig mutet die Empfehlung der *kaṇṭakinī* (in 17b) an, aber nur deshalb, weil der Name wegen der „Stacheln“ abschreckend klingt. Er bezeichnet *Solanum Jacquinii*, eine Art Dattelpalme und hochroten Amaranth. Aber Garuḍapur. 213, 46c—50 verordnet in einem langen Verzeichnis auch *kshīrakaṇṭakivṛikshādīyāḥ*, / *kaṭutiktakashāyāç ca dhanārog-yasukhapradāḥ*. Die zweite Hälfte stimmt da genau mit Vi. 61, 15 überein, in der ersten befremdet vor allem der stachelbesetzte Baum. Auch die bekanntlich magischen Milchsaftbäume oder doch bestimmte Arten werden von einigen verboten, dagegen nennt Garuḍapur. 50, 13c—14 den *kshīravṛiksha* an erster Stelle als heilwirkend. Padmapur., Uttarakh. 94, 14—16 verbietet: stachelbesetzten Baum, Baumwollstaude (*kārpāsa*), *nirguṇḍī*, *brahmavṛiksha*¹⁾ *vaṭa*, *eraṇḍa* (Rizinusstaude), *vigandha* (schlecht riechend), Skandhapur. II, Kārttikam. 5, 13: *kshīravṛiksha*, *kārpāsa*, dornigen und verbrannten Baum, MBh. XIII, 104, 92 = Vishṇudh. III, 233, 26 = Bhavishyott. 205, 140c—141b: *pippala*, *vaṭa*, *çaṇa*, *çāka*, *udumbara*. Bṛihats. 85, 3—7 bringt eine lange Reihe von glückhaften Zahnholzarten, immer mit Angabe der besonderen Segenswirkung des betr. Holzes. Die meisten davon werden auch anderwärts empfohlen, auch eine Anzahl Milchsaftbäume sind darunter. Sodann soll man beim Brahmadvādaçivṛata nur Zahnhölzchen von *khadīra* und *nyagrodha* brauchen, bei bestimmten durch das ganze Jahr hingehenden *vṛata* jeden Monat bestimmte Hölzer (Garuḍapur. 117; 120; Matsyap. 56). Überdies wird eine Anzahl Bäume als besonders gut hervorgehoben. So namentlich *vaṭa*, *asana*, *arka*, *khadīra*, *karavīra*²⁾, *bilva*, *badara*,

daß sie *vishamaparvāṇah* sein sollen, und Dubois-Beauchamp³⁾, p. 467; 524; 526: der Saṃnyāsīn trägt einen Stock von 7 Knoten. Im Vaikhānasa-smārtas. ed. Caland IX, 3 (p. 123, 15f.) soll der Waldsiedler einen Stab mit 5, 7 oder 9 Knoten haben. (C)

¹⁾ Ist gut zu Amulett in Vishṇudh. II, 132, 26, ist Opferholz bei Abwehrritus in Negelein, Traumschlüssel, S. 185, darf nicht beim Haus stehen (Heat. II 2, p. 634, neben *udumbara* aufgeführt) usw. Scheint *Butea frondosa* zu sein.

²⁾ Der *karavīra* oder Oleander heißt „Giftwohnung“ in Bhavishyott. 10, 4. Er darf nicht bei einem Hause stehen (Heat. II 2, p. 634). Sich selber im Traum mit Oleanderblüten geschmückt sehen, deutet auf Besessenheit (Heat. II 2, p. 1008). Rauch von verbrennendem Oleander zusammen mit anderem tötet, soweit er vom Luftzug dahingeführt wird (Kauṭ. Übers. 639, 17ff.). Von dem bei der Butterung des Milchmeeres hervorgekommenen Kālakūtagift blieb hängen am *Datura*, *Karavīra*- und *Arka*-rauch (Bhavishyott. 118, 24ff.). Der *karavīra* ist unheilvoll (Bhavishyott. 37, 7).

arimeda, priyaṅgu, apāmārga, nimba, arjuna, madhūka, kakubha, karañja. Carakas. I, 5, 73 c—74 b nennt: *karañja, karavīra, arka, mālatī, kakubha, asana* und *evamvidhā drumāḥ*. Den *açvattha* rühmt Bṛihats. 85, 5, verpönt aber Vishṇudh. II, 88, 14, was natürlicher schiene. *Asana* wird öfters empfohlen, von Baudh. II, 3, 25 = Āpast. I, 11, 32, 9 = Gaut. 9, 44 aber untersagt. Der Name *asana* „Schuß“ dürfte da den Grund bilden. U. dgl. mehr. *Ny. AR 177-178 200*

Das Bildnis des Bösen oder der Sünde (*pāpa, pāpapurusha*) wird mit einem Scheitelkranz von Oleanderblüten ausgestattet. Wie rote Blüten überhaupt werden die des Oleanders natürlich zu Zauber gebraucht, namentlich um sich jemand sklavisch zu eigen zu machen. Auch den Mohammedanern in Marokko ist der Oleander eine zauberische, aber heilwirkende Pflanze. Frazer, Golden Bough (1913), elfter Bd., S. 51. Daß Çiva und Umā mit ihren Blüten verehrt werden, sowie mit dem Arkstrauches, ist bei diesen Zeugungsgottheiten natürlich. Bhavishyott. 41, 5; 97, 20 f. In Matsyap. 95, 19 = Bhavishyott. 97, 15 heißt Çiva *Karavīraka*. Badet man Brahmas Bild in Oleander, so kommt man in seinen Himmel (Bhavishyap. I, 17, 63 f.) Auch hier verrät sich wohl Brahma als volkstümlicher phallischer Gott. Wie anderwärts überhaupt rote Blüten, allerdings mit gewissen Ausnahmen, so werden dagegen für Vishṇu Oleanderblüten als Opfer von Vishṇudh. III, 341, 218 verboten. Nach Padmap. Uttarakh. 89, 8—10 soll er aber im Āshāḍha damit verehrt werden. Ja, nach Skandap. II, Mārgaṅgīrshamāḥ. wären sie diesem Gott sogar sehr erwünscht, weiße aber tausendmal besser als rote (7, 19). Wie alles Rote ist der rote Oleander vor allem der ja roten Sonne geweiht, wie wir namentlich im Bhavishyap. I und im Bhavishyott. oft hören. Warum, das erzählt Bhavishyap. I, 47, 5 ff. Daher auch das *karavīravrata* (Bhavishyott. 10 = Heat. II 1, p. 353; Smritisārod., p. 23, 10 ff.). Als giftig gilt auch der *Arkasamudra* (*Calotropis gigantea*). Siehe z. B. MBh. I, 3, 50 f. Er ist so unheilvoll, daß man sich scheu von ihm wegdrückt, auch wenn er noch voll Blüten steht (Pañcat. ed Bühler I, 51). Z. B. in Divyāvādāna, S. 611 ff. übt die Mutter eines in Ānanda verliebten Candālamädchens mit Hilfe von 800 Arkablüten einen mächtigen Liebeszauber. Aber schon des Namens wegen ist er der Sonne heilig, wovon wir oft und oft hören. Ungemein wirkungsvoll ist es, beim *arkasamputikāvrata* aus einer *arkasamputikā* auch *arkasamputa[ka]*, *arkasamudga* usw.) zu trinken oder sie zu essen. Sie soll aber von der nordöstlichen Seite eines nordöstlich von der Stadt hinaus wachsenden *arka* genommen werden und besteht aus zwei fest zusammengewachsenen Blättern. Bhavishyap. I, 208; 210, 48; 68—81; 211; 212, 1; vgl. 195, 5; 8; 196, 33; Heat. II 1, p. 690—696. Beim Sonnenfest *Mākārī* oder *Bhāskārī Saptamī* badet man bei Sonnenaufgang, womöglich im Ganges, und tut sich einen Teller aus 7 Arkablättern mit kleinen Lampen auf den Kopf, während man zur Sonne betet. Dann läßt man die Platte mit den Lichtern auf dem Wasser davontreiben. Underhill, p. 41. Offens behandelt worden ist die Verheiratung mit einem *arka* (*arkodvāna*). Da die dritte Verheleichung als unheilvoll gilt, heiratet der Mann da einen *arka*, in den dann das Unheil hineingebannt ist (von der Übertragung eines

Bei der Ausübung der *āṅgavidyā*, einer mantischen Wissenschaft, die vor allem, obwohl nicht allein, ihre Orakel daher empfängt, welche Körperteile der Befragende unwillkürlich berührt, ist nicht gut eine Stelle mit Bäumen, die abgeschnitten (*chinna*), zerspalten, von Würmern zerfressen, stachelig, rau, verkrümmt sind, bewohnt von Raubvögeln, oder mit Bäumen, die einen unheilwirkenden Namen führen, oder von denen viel Laub oder Rinde abgefallen ist (Bṛihats. 51, 3). Ein Platz mit stachelbesetzten Bäumen kommt für den Hausbau nicht in Betracht (Vishṇudh. II, 29, 3; III, 93, 34). Selbstverständlich dürfen sie und andere magische Bäume nicht in der Nähe einer Wohnung stehen. Darüber und über eine Menge Einzelheiten von der Zaubervirkung der Bäume, gibt reichliche, obgleich längst nicht vollständige Auskunft mein Aufsatz „Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten“ in der Zeitschr. f. Indol. u. Iran., Bd. 7, S. 75—88. Doch dieser Gegenstand könnte ein Buch füllen. Darum hier nur noch ein paar Hinweise: Vishṇudh. II, 30, 1; Yuktikalpataru in Calcutta Oriental Series, No. 1, p. 47; Bṛihats. 94, 11 und dazu Vishṇudh. II, 164, 78; Bṛihats. 94, 13 a und dazu Vishṇudh. II, 164, 93; Bṛihats. 89, 1 und dazu Vishṇudh. II, 164, 54 c—56 b (woher Agnipur. 232, 18 c—20 b); Bṛihats. 95, 36—38¹⁾.

Wir sehen, im Großen und Ganzen ist ein schlimmer Baum durchweg schlimm oder doch, wenn zu Zauber verwendet, für

Übels auf einen bestimmten Menschen oder Gegenstand handelt Frazer³ IX, 1 ff.). Dann wird der *arka* vernichtet. So Gupte XXXVIII. Vgl. Crooke, Pop. Rel.² II, 115—117; 119; Sauter, Mein Indien 238 f.; Frazer³ II, 57. Baudh. Gṛihyas., p. 369 f. stellt die Sache so dar: Man gehe vom Dorf in östlicher oder nördlicher Richtung hinaus zu einem jungen Arkastrauch, nördlich von ihm beschmiere man mit Kuhmist. Man bade sich und den *arka*. Nach verschiedenen Zeremonien mit dem *arka* und Mantras an die Sonne (*arka!*) und Opfern und nachdem man die Gottheit im *arka* hat ausziehen machen (*arkādhidāvatam udvāsya*), zieht man ihn (mit den Wurzeln) heraus und verbrennt ihn in dem Opferfeuer, badet, spendet etwas und ist dann rein von Unheil (*çuddha*), dann soll man eine *kadali* (Bananenbaum) heiraten. Darauf haut man die *kadali* um und ist (durch den Tod dieser Gattin) drei Tage unrein. Weil die 3. Frau rasch stirbt, soll der Kluge so handeln. Das heißt *arkodvāha*. Hier sind jedenfalls zwei verschiedene Weisen dieser Unheilsabwehr fetzenhaft zusammengeworfen.

¹⁾ Auch die Blütenlosigkeit der Milchsaftbäume mag sie als außergewöhnlich, mithin als zauberisch aussondern. Wenn ein *açvattha* Blüten trägt, dann kommt Drangsal über die Kshattriya, wenn ein *udumbara*, über die Brahmanen, wenn ein *plaksha*, über die Vaiçya, wenn ein *nyagrodha*, über die *dasyu* (hier bes. Çūdra). Ath.-Veda-Parīç. LXIV, 8, 3.

den schlimm, gegen den sich der Zauber richtet. Öfters aber gilt einer als gut für den einen Zweck, als schlecht für den andern. So wirkt *dhava* Heil bei einem Tempel und beim Indrabaum, *nimba* beim Gotteshaus und als Zahnhölzchen, *arishṭa* und *açvattha*, wenn der Stifter eines Götterbildes ein Kshatriya ist, *çamī*, wenn ein Brahmane, *āmra*, wenn ein Çūdra (so nach Bhavishyap. I, 131, 13; Bṛihats. 59, 5f., während Vishnudh. III, 89, 8 den *āmra* ohne Einschränkung für Tempel untersagt). Ausdrücklich verboten aber werden *dhava*, *āmra*, *nimba*, *araṇi* beim Hausbau, *çamī* und *arishṭa* für Zahnholz, ebenso der *dhanvana*, der doch für den Schießbogen Glück bringt, genau wie der fast immer gefürchtete *çālmali*¹⁾. Doch der offenbar auch in Wirklichkeit für Schießbogen sehr geeignete *dhanvana* (*Grewia elastica*) heißt ja „Bogen“, und die vom Bogen entsandten Pfeile sind stachelbewehrt wie der *çālmali*. *Īnguda* (*īngudī*) wird empfohlen für die Wage beim *tulāpurushadāna*, verboten aber für das Zahnholz, ebenso für dieses die *nirgundī*, die doch sonst als zulässig gilt. Aber wir müssen wohl bedenken, daß Zähneputzen eine hervorragend gefährdende Sache ist — daher auch manches einander Widersprechende bei den Autoritäten. Dinge wie Tempel, zauberische oder religiöse Wage usw. besitzen in sich abwehrende Magie, nicht aber profane Häuser. Freilich auch Tempel, Götterbilder usw. empfangen durch magisches Material noch stärkere Magie. Merkwürdig mutet der *açvattha* bei dem von einem Kshatriya gestifteten Tempel an, während doch *pippala* und *vaṭa* auch da zu meiden sind und von Bhavishyap. I, 131, 5 sogar alle Milchsaftbäume fürs Götterbild ausgeschieden werden. Ein Baum wie *dhava* wird wohl vor allem deshalb zauberisch, auch unheimlich sein, weil das Wort als „der Erschütterer“ gefaßt wurde. *m*)

Was nun die vielen verschiedenen allgemeinen Gesichtspunkte bei verbotenen Bäumen anlangt, so liegt da die unheilvoll magische Bedeutung meist klar zutage. Weniger Durchsichtiges zu besprechen, nähme zu viel Raum weg. Einzige die so sehr verpönte Biene will ich näher behandeln.

¹⁾ Er ist voll Stacheln (z. B. MBh. VII, 169, 7). Öfters wird der *çālmali* als gewaltiger, herrlicher Baum gefeiert, (Çatap.-Brāhm. XIII, 2, 7, 4; MBh. XII, 154, 5—21; XIV, 43, 3 f. usw.). Er wird bis zu 150 Fuß hoch und wächst sehr rasch. Wohl deshalb verleiht er Zunahme (*vriddhi*) in Taitt.-Samh. VII, 4, 12, 1.

d) Die Fingerring gilt auf im germanen ipe. all
sein (Nur Körperung nicht) Sigant füll vä-
mont und böse Geister. GDR. II 1623-1624.

Die zauberische Bedeutung der Biene.

Wir haben in Bṛihats. 43, 63 gehört, Räuber oder Diebe kommen, wenn sich eine Biene (oder wohl eher: ein Bienenschwarm, *madhu*) auf den aufgerichteten Indrabäum setzt. Aber selbstverständlich darf auch kein Baum im Wald gewählt werden, auf dem Bienen wohnen. Zum Überfluß wird es ausdrücklich in dem ja auch für die Indrastandarte geltenden Kapitel Bṛihats. 59 in Strophe 3 eingeschärft, ebenso für den Baum, der zu Bettstelle oder Sessel verarbeitet werden soll (Bṛihats. 79, 3). Setzt sich eine Biene (ein Bienenschwarm, *madhu*) auf ein Haus, dann wird es rasch veröden (Bṛihats. 95, 58). Nach Jagaddeva, Svapnacintāmaṇi II, 54 kommt der Unglücksmensch, in dessen Haus in seinem Traum oder wirklich am Tage Bienen eindringen, bald ums Leben oder er verfällt einer schlimmen Änderung des Glücks. Ebenso bewirkt es in Vishṇudh. II, 143, 6 = Matsyap. 237, 6 (vgl. Agnip. 263 28 d) den Tod des Hausherrn, wenn Biene oder Fliege sich auf dessen Kopf niedersetzt¹). Ein Sühneritus muß vollzogen werden, wenn sich eine Biene (wohl: ein Bienenschwarm) in oder aufs Haus niederläßt. Çāṅkh.-Gṛihyas., V, 10; Hiraṇy.-Gṛihyas. I, 17, 5; Āpast.-Gṛihyas. VIII, 23, 10; 9; Bhāradvāja-Gṛihyas. II, 32; MBh. XIII, 104, 115; Weber, Omina und Portenta, p. 384; vgl. Ath.-Veda-Pariç. LXVII 2, 1 ff. Als sich eine Biene (eher: ein Bienenschwarm) auf den Vorratsspeicher eines Daityfürsten setzte, war sein Untergang besiegelt (Matsyap. 163, 51),

¹) Fast gleich in Bṛihats. 95, 58: *Madhu bhavananilinam tat karoty āçu çūnyam, / maraṇam api nilinā makshikā mūrdhni nilā*. Da setzt sich doch wohl die schwarzblaue Fliege auf des Menschen Kopf. Im Vishṇudh. aber steht: *Grihaṃ kapotaḥ praviçet, kravyādo mūrdhni liyate, / madhu vā, makshikā kuryān, mṛityuṃ grihapater vadet*. Daß sich ein Raubvogel dem Menschen auf den Kopf setze, klingt sonderbar. Freilich finden wir unter den vielen Schreckensvorzeichen vor dem großen Kampf in MBh. VI, 3, 31 auch *gridhraḥ sampatate çirsham*, in Vāyupur. 19, 6 (fast = Vishṇudh. III, 238, 11), lesen wir: „Auf wessen Kopf (*mūrdhani*) sich eine Krähe, eine Kapota-Taube, ein Geier oder ein fleischfressender Vogel setzt, lebt nicht länger als 6 Monate. Mehr über diesen Punkt in J. v. Negelein, Traumschlüssel, S. 17, Anm. und namentlich S. 292—294. Danach könnte man meinen, es sei überall an einen Traum gedacht, aber der Schluß wäre gewiß unrichtig. In Bṛihats. 95, 9 wird als unheilvoll genannt, wenn Krähen furchtlos mit Schnäbeln, Flügeln und Füßen die Leute angreifen. Die Unheimlichkeit der schwarzblauen Fliege erfordert auch im Kauçikas. eine Abwehr. So wird am Ende doch auch im Vishṇudh. mit *mūrdhan* des Menschen Kopf, nicht sein Hausdach, gemeint sein. (9)

und das Auftauchen von Bienen in (bei oder auf) Häusern, Totenmälern (*caitya*), *torana*, Rinderhürden und Türen, Mauern, Wänden, Markthallen gereicht zum Verderben. Vishṇudh. II, 143, 7—8 = Matsyapur. 237, 7—8; Bṛihats. 46, 69; Ath.-Pariç. LXX c, 27, 10—28, 1. Der König, auf dessen Standarte, Yakwedel, Sonnenschirm, Waffen usw. sich eine Biene (ein Bienenschwarm) niederläßt, kann ruhig angegriffen werden; er wird besiegt werden, ja sterben, und sein Land wird dem Untergang verfallen und ein Tummelplatz der wilden Tiere. Yogayātrā III, 6; Vishṇudh. II, 143, 7 c—8 = Matsyap. 237, 7 c—8; vgl. Ath.-Pariç. LXX c, 27, 10—28, 1. Innerhalb eines Jahres tritt das Unheil ein, wenn sich Bienen auf *torana* oder Indradhvaja setzen. Bṛihats. 97, 8¹⁾. Eine Biene sehen ist ein böser Angang, Matsyap. 243, 7²⁾. Unheil bringt es, wenn das Opferfeuer wie Bienen aussieht (Hcat. III 1, p. 1336, aus dem Brahmapur.). Doch mag hier an die schwarze Farbe gedacht sein.

Welche Gottheit nun sendet solch ein Unheil in Bienengestalt? Ath.-Pariç. LXVII/ 2, 1—3 belehrt uns, daß es von Varuṇa komme, und das gleiche vernehmen wir in Weber, Omina und Portenta, S. 323 für den Fall, wenn sich neben anderm Getier Bienen auf Getreide, sei dies nun im Feld oder im Haus, einfinden. Auf S. 325 aber sind es Portenta des Kubera, wenn sich Bienen oder unheilvolle Vögel aufs Haus setzen. In Ath.-Pariç. LXVII, 5 freilich werden bei den Wunderzeichen des Kubera diese Tiere so wenig genannt wie die bei Weber, S. 325 und anderwärts erscheinenden Ameisenhügel und sonstigen Erdaufwürfe. Doch verschlägt das nichts. Kubera nun ist ursprünglich ein Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenius, was auch in seiner Herrschaft über die Yakshas und Rākshasas zum Aus-

¹⁾ Madhu Biene oder doch wohl als Kollektivum: Bienenschwarm (unser „der Bien“) steht in allen angeführten Stellen außer im MBh. Wie so manche abendländische Gelehrte kannte der Kompilator, der auch die genannten Kapitel des Matsyapur. aus dem Vishṇudh. abschrieb, nicht diese Bedeutung. Daher verwandelte er — oder war's ein Späterer? — *madhu vā dṛiçyeta yadi* in *madhu vā syandate yadi*, und Hcat. II 2, p. 1083 reproduziert dann natürlich diese Verbalhornung.

²⁾ Man muß da *sāraṅgam* statt *çārṅgikam* lesen. Leider ist in der Vorlage auch dieses Kapitels des Matsyapur., d. h. in Vishṇudh. II, in Kap. 163 hinter 12 b in der Textausgabe alles verloren, was Matsyap. 240, 13—243, 9 entsprach, und der Auszug in Agnipur. 228, 4 c—230, 5 hat im Kürzungsdrang auch die Biene (oder den Bienenschwarm?) abgeschlachtet.

d) All Linnæus fanns iin Totenbuden af H. Bri Dns
Linnæus som fort. Syd. VIII 1042. All Linnæus
inbläfs iin Bude den 17. Marsch. 1779.
All Karlensbuden galtan Grönwald, Biser,
Gornits, Jura Helsing, Grönwald, Arenten,
Sjinner: Adl. N. 1779.

druck kommt, und wenn Varuṇa Unheil ins Getreide schickt, so tut er das halt als Korn-, mithin als chthonische und Vegetationsgottheit. Sodann erscheint die Biene in den angeführten und in anderen Stellen vor allem neben dem Totenvogel *kapota* (der bleigrauen Taube), und der Honig als Totenseelenspeise bei den Indern und in der Antike fließt wohl nur daher, daß die Biene Seelentier ist wie alle geflügelten Wesen bei vielen Völkern¹⁾. Zwar kann ich im Augenblick nur ein einziges und nur mittelbar wohl indisch zu nennendes Zeugnis für die Biene als Totenseele mitteilen. Nach dem Glauben der Nāga, also unarischer Bergvölker in Assam, müssen die Seelen der Bösen sieben Existenzen als Geister durchmachen, dann werden sie in Bienen verwandelt. Oscar Kaufmann, Aus indischen Dschungeln², p. 182. Vgl. Crooke, Popul. Rel. etc.² II, 203. Zu den Hausgeistern sodann gehört in Altindien bekanntlich der Bhrīṅga oder Bhrīṅgarāja, die Hummel, wie in den verschiedenen Schriften und Kapiteln über die *vāstuvīdyā* zu lesen steht. Der Schmetterling oder „Buttervogel“ (b u t t e r f l y) nun ist in unserem eigenen Volksglauben eine Butter mäusende Hexe²⁾, also ein Seelentier, und der Falter heißt in Altindien *tailapāyin*, *tailapāyika*, Öltrinker, Öldieb. S. Kauṭilya, Zusatz 59, 34; Bhaviṣyott. 205, 143 c—144 b = MBh. XIII, 104, 114; Brahmapur. 217, 99 = MBh. XIII 111, 111; Viṣṇudh. II, 120, 21³⁾. Statt des Hausgeistes Bhrīṅga, Hummel, nun, wie er in Viṣṇudh. II, 29, 20 heißt, bietet das hier, wie sonst so viel, aus Viṣṇudh. II abschreibende und zusammendrängende Agnipur. *ghṛitin*, „Butter habend, Butterwesen“, dar (in 247, 7). In Indien gilt also wohl die Hummel als der Butterdieb. Im deutschen Volksglauben ist sie ein deutliches Seelentier. In Hummelgestalt spuken Bösewichter nach dem Tod, und „überhaupt

¹⁾ Nachträglich finde ich in Hastings, ERE. VI, 771, daß Gruppe den besonders den chthonischen Gottheiten geopfert Honigkuchen im altgriechischen Ritual aus der Anschauung ableitet, die Bienen seien Totenseelen (Griech. Mythol. u. Religionsgesch. [1906] 801; 909 f.).

²⁾ Der Zauberer, der die Milch der Kühe an sich zieht, tritt schon in Rgv. X, 87, 16 ff. auf, soll aber hier von Gott Agni verbrannt werden, während die Milchhexe vom deutschen und anderen Völkern selber mit glühend gemachtem Wagendeichselnagel (oder ähnlichem), den man in Milch taucht, vernichtet wird. Vgl. W. B. Yeats, Irish Fairy and Folk Tales (The Modern Library, New York), p. 158—160; auch 160—176.

³⁾ Hier fehlerhaft *tailapagaḥ khagaḥ* aus *tailapakāḥ khagaḥ*, der vom PW. für Manu XII, 63 angenommenen, aber fälschlich als „eine Art Vogel“ gedeuteten Lesart.

Handwritten notes in German and Sanskrit script, including the number 388-344 and various illegible scribbles.

nimmt die Seele gern Hummelgestalt an“, ebenso erscheinen spiritus familiares, vor allem Geld machende, als Hummeln, ja eine am Georgitag gefangene und im Geldbeutel getragene Hummel bewirkt, daß darin das Geld nie ausgeht¹⁾. Kein Wunder da, daß der Honig der Hummel zum Mittel wird, einen reichen Schatz zu finden. Handwörterb. d. deutsch. Aberglaubens unter „Hummel“, Sp. 469 f. Da sie ein Seelentier ist, spielt sie natürlich auch im Hexenglauben eine wesentliche Rolle, wie ebenda in Sp. 468 richtig bemerkt wird. Als Hummel fährt die Seele der Hexe gern in die Welt hinaus (ib. u. Sp. 469). Wegen ihrer Seelentiernatur ist die Hummel auch Wetterprophetin und Frühlingsbote, und eben deshalb bedeutet andererseits eine ins Haus fliegende Unglück und Armut (Sp. 470).

Die Biene nun, und zwar, wie ich glaube, als Seelentier, wurde von einer noch reicheren Fülle von Volksglauben umspinnen. Hier nur einiges, zunächst aus dem Hdw. d. deutsch. Aberglaubens und aus Wuttke³⁾. Die Biene ist ein unheimliches Tier, das ebenso wie in Indien Unheil bringt, wenn es sich an bestimmten Orten niederläßt. Wenn sich ein Bienenschwarm an einen Baum des eigenen Gutes hängt, so ist das ein böses Zeichen, wenn an einen Gartenbaum, bewirkt es den Tod in dem betr. Hause, wenn ans Haus, dann Feuersbrunst. Hdwb. I, 1230; 1231; Wuttke³⁾, S. 90; 160; 206. In einer Anmerkung finde ich als schlimmes Vorzeichen: „Livius 21, 16: Examen apium in arbore praetorio imminente consederat. Tacitus, Ann. 12, 64: Fastigio capitolii examen apium insedit.“ Dort heißt es weiter: „Bekannt sind die schon im Lager des Drusus erschienenen (Plin. 11, 18; Cassius Dio 54, 33; Julius Obsequens, De prod. 1, 131). Auch dem Herzog Leopold von Österreich verkündeten sie den Verlust der Sempacher Schlacht voraus.“ Von ihrer prophetischen Bedeutung mit Erwähnung Sempachs handelt ebenfalls das Hdwb. 1229—1231. Daß man im klassischen Altertum das Erscheinen eines Bienenschwarms als be-

¹⁾ St. Georg ist Schutzherr der Wölfe und der Viehherden, bei den Esthen und in Rußland (Frazer³⁾ II, 330, 332), bei den Kleinrussen heißt der Wolf St. Georgshund (ib. 332). Er macht die Frauen fruchtbar, bei den Bulgaren, Südslaven, im Orient (ib. 344; 346), er ist Liebes- und Heiratspatron (ib. 345 f.), sein Tag (der 23. April) ist schlimmer Hexentag bei Russen, Ruthenen, Huzulen (ib. 334—336). Da wälzen sich die Paare auf dem Acker, um ihn fruchtbar zu machen. Mannhardt, Baumk. 480 f; Mythol. Forsch. 341; Frazer³⁾ II, 103. So vertritt er einen chthonischen Wald- und Fruchtbarkeitsgeist.

Bei Wuttke
S. 160

Kl. d. VI 308
A. u. J. von Wuttke
1878

drohliches Prodigium ansah, bemerkt mit reichlichen Belegen auch Pauly-Wissowa unter „Biene“ 448. Von Bienen träumen weissagt auch den Deutschen Tod oder Unglück. Hdwb. 1230. Sind die Bienen unruhig, dann stirbt der Imker, ja liegt er in den letzten Nöten, dann fliegen sie vors Fenster und jammern. Ib. Als weissagende Tiere der Deutschen nennt sie auch Mogk, German. Mythol. in Pauls Grundriß I, 105, und schon in der Antike wissen sie auch das Wetter voraus (Pauly-Wissowa, S. 447). Ihre zauberische Natur verrät sich ferner darin, daß man bevölkerte Stöcke in tiefem Schweigen und ohne sich umzusehen über die Straße tragen muß (Hdwb. 1234; Wuttke³, p. 428), ihr Zusammenhang mit den Toten in den Vorschriften, der Leiche etwas vom Bienenstock mit in den Sarg zu geben, damit die Bienen geraten (Wuttke³, S. 428), und Totenhaare in den Stock zu flechten zur Verhütung der Ruhr (Hdwb. 1239). Gibt man aber einem Sterbenden Honig, dann sterben die Bienen aus (ib.). Aus dem Aas eines Stieres sollen nach der Meinung der Antike sie selber entstehen (*βουρυεῖς*). Pauly-Wissowa 447. Da denkt jeder an Simson. Erde von frischem Maulwurfshaufen, den Bienen unters Futter gemischt, bewirkt, daß im ganzen Jahr keine wegfliht (Wuttke³, S. 95; 428) und daß sie beim Schwärmen sich niedrig setzen (Hdwb. 1241). Erdaufwürfe und Ameisenhaufen, in Altindien vom Veda herab und in Deutschland ja hochmagisch haben, wie schon angedeutet, ihre Kraft daher, daß sie aus dem Unterirdischen, von chthonischen Wesen oder doch aus deren Wohnung kommen¹⁾. Chthonische und Seelenwesen aber gehören zusammen oder sind ein und dasselbe, ebenso die Fruchtbarkeitsmächte. Mit diesen in enger Verbindung steht, wie wir in Kāma gesehen haben, der Beifuß (*Artemisia*). Beifuß nun wird in den Stock gelegt, damit die schwärmenden Bienen nicht wegfiegen (Hdwb. 1242). Ebenso erklären sich wohl Schrotmehl, Brotmesser und Backofenwisch als Mittel gegen das Wegfliegen (ib.); chthonische und Seelenwesen sind Kornmächte. Wenn auch das Bestreichen des Stocks mit Thymian, Fenchel und Kalmus dieselbe Wirkung

Handwritten notes in the right margin:
 ... damit man
 Haut anif. Ho:
 ...
 fabelhaft
 V 1100)
 M. H. II 903
 III 1175, V 114

Handwritten note at the bottom right:
 Nilgh. V 193

¹⁾ Die beste mir bekannte altindische Erklärung ist die, daß die Maulwürfe oder Erdmäuse (*ākhu*) die Essenz (*rasa*) der Erde kennen (Çatap-Br. II, 1, 1, 7), daß Ameisenhaufen die Ohren der Erde seien (Taitt. Samh. V, 1, 2, 5), und zwar weil Prajāpati die Erde sei. So gehören sie dem Prajāpati an (Kāpishthalakāṭhasamh. 48, 17). Prajāpati wird auch hier, wie so oft, an die Stelle des Erdgottes Varuṇa getreten sein. Von dessen chthonischer Natur später mehr.

hat (Hdwb. 1243; 1245), so sind das halt indogermanische Zauber- und wohl Seelenkräuter, und schon im klassischen Altertum glaubte man, daß Thymianblüte den besten Honig liefere (Pauly-Wissowa, Sp. 439). Aus der ursprünglichen Totenseelen- und Fruchtbarkeitsnatur der Biene und der Hexe erklärt es sich, daß die Hexe, die in der Kirche ihr wahres Wesen offenbaren muß, hier am obern Körper wie ein Bienenkorb gestaltet ist (Hdwb. 1246). Wuttke³, S. 257 sagt wohl besser, sie trage statt der Haube in Wirklichkeit einen Bienenkorb auf dem Kopf oder auch ein Hühnerneist oder einen Strohbüschel, beides bekannte Embleme und Zaubermittel der Fruchtbarkeit. Die Biene ist „das ständige Symbol der Artemis“ (Pauly-Wissowa 449), die Artemis aber Fruchtbarkeitsgottheit. Ihre Priesterinnen und die der Korngenie Demeter heißen vorzugsweise „Bienen“ (*μέλισσαι*). Grimm, Deutsche Mythol.³, S. 660. Ebenso nannte man alle Nymphen, besonders aber die *ψυχαι* („Seelen“), Bienen (Pauly-Wissowa, l. c.)¹ und den Mond als Vorsteher der Zeugung ebenfalls Biene (Pauly-Wiss. 447). Die Bienen standen unter dem Schutz solch ausgesprochener Fruchtbarkeitsgenien wie Pan und Priapus (Pauly-Wissowa 454; Mannhardt, Antike Feld- u. Waldkulte 130). Ist eine Frau eine Biene, dann wird sie bald schwanger (Hdwb. 1247). Auch zu Liebes- und sonstigem Glückszauber dient die Biene (s. das einzelne bei Wuttke³ 114; 352 unten; 363 unten; Hdwb. 1246), wie in Altindien Bienenflügel (Schmidt, Ind. Erotik, Register unter Bienenflügel)¹) und wie noch mehr der Bienenhonig in hohem Grade aphrodisische Zauberkraft besitzt, was von diesem namentlich die altindische medizinische Literatur bezeugt.^{m)}

Bekanntlich hassen die Totenseelen („die Väter“) und verwandte Geister in Altindien alles polternde, wüste, überstürzte Wesen, die Unreinlichkeit und die Übertretung strenger Keuschheit zu bestimmten Zeiten. Ebenso sind schon in der Antike die Bienen sehr reinliche Tiere, greifen Menschen an, die vom Liebesgenuß kommen, weshalb der Bienenwärter schon an dem Tage, ehe er an die Bienenbesorgung ging, sich des Geschlechtsverkehrs, geistigen Getränks und stark oder übel riechender Speisen enthalten sollte (Pauly-Wissowa unter Biene 446 und unter Bienenzucht 455). Sie fliehen Fleisch und Bohnen. Porphyrius ist trotz der Einsprache in Pauly-Wissowa 446 ganz auf

¹) Sehr erklärlich ist es daher, daß der Balg einer Biene ein Zaubermittel bildet, den Mann impotent zu machen (Kauṭilya, Übers. 659, Z. 4—8).

f) Die Königin von Frankreich ist der Tochter
von ein Bräutigam. J. v. Magasin, Malgoff.
Im Abzugland II 181.

^m) Frau im Leberland sind im Jahr
Franz Leinwand unzufolge, wird sie bald pflegen
Min. Gd. II 330.

a) Er sagt: κυάμοις οὐκ ἐρίζανουσιν, οὐδὲ
ἐλάμβανον εἰς σύμβολον τῆς κατ' εὐ-
δοξίαν γενέσεως. (Er sprach nicht auf
Bosheit, die man zum Symbol der Grandeur
lobenswerthen Genügens zu nennen hat). Auf ihrer
unvollkommenen Bahn drückte er sich zunächst
nicht aus, dass sie sich im Obstand befinden
auf den wäussten Baum setzen, wenn der
Fuchs sie nicht ganz werden im Werk hat.
Damit sie sich nicht mehr in den Werk
zu drücken, sagt ihnen ein Weib das
wichtigste Gesetz. Aber damit sie nicht auf
sich selbst, zeigt man ihnen den bloßen
Hintergrund. Und anders ist es: dass die
Bäume besser zu sein, stehen bei den
Tiefen der Erde am Abend der
Fliegtag Markt. Gult. IV 64; VI 482. Das
Bedeutet da die apostrophische Wirkung
des Marktes mit oder gar allein
wirkend.

d) Auf dem Hof, muss ein Anbau sein und dieser
Bauzubringer, verlässt das Haus, in dem
Menschen zu sein. Gult. VII 501.

g) Es muss die einen haben, die zu wissen nicht,
wenn Holz oder Holz ihre Arbeit zu stellen
ist. Gult VIII 378, die die einen sind fallig ihre
Wirkung macht es sie beim Denken und im Mund
zu zeigen, aber so wenig von der Offen oder die
Lief. Jelica Belovic, die Kitten der Tiefen

darauf, daß die Bienen aus dem Aas des Stiers deshalb entstehen, weil dieser ein Inbegriff der Fruchtbarkeitskraft ist, und die Bienen im Grab erklären sich gewiß als liebe Verwandte der Seele des Dahingegangenen, wohl als eine Art zauberisch schützender Seelengeleiter ins Jenseits. In einem angelsächsischen Beschwörungsspruch werden die Bienen mit dem Namen der Schlachtenjungfrauen sigewif, Siegweiber, angeredet. W. Hertz, Aus Dichtung und Sage, S. 146. Totenseelen sind eben beide, die Bienen und die Totenwählerinnen des Totenseelengottes Wotan, auch werden die Walküren, die Schwanenmädchen, schon wegen der Beziehung zu Wasser und Totenseelenvogel ebenfalls Fruchtbarkeitswesen sein wie ihre altindischen Schwestern, die Apsaras.

Damit erhalten wir aller Wahrscheinlichkeit nach auch die richtige Erklärung für eine öfters genannte Volkssitte. Den Bienen muß nämlich der Tod eines Familiengliedes, namentlich des Hausvaters, noch am selben Tag feierlich angesagt werden. Wuttke³, S. 114; 428; 459, vgl. 465; Hdwb. 1232; Müllenhoff in Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 10, 16; Panzer, Bayerische Sagen und Gebräuche, S. 19; Schweiz. Arch. f. Volksk. XXV, 215 ff. Auch Hochzeit und Geburt wird ihnen gemeldet und das junge Paar ihnen vorgestellt. Wuttke³, S. 373; Hdwb. 1233. Zwar auch dem Vieh im Stall, den Bäumen im Garten, dem Getreide usw. wird der Tod des Hausherrn, auch der Hausfrau, angezeigt (Wuttke³, S. 459—460). Aber das tritt doch weit zurück hinter der Ankündigung bei den Bienen und scheint mir aus dieser erwachsen zu sein als seltenerer, aber ganz natürliche Weiterentwicklung. So ist denn das „Sag es den Bienen“ nicht auf Deutschland beschränkt, wo es nach Wuttke allgemein herrscht, sondern auch in England, besonders in Mittelengland, noch heute Brauch. Von da zog es mit nach Amerika. Der gütige, aber für sittliche Werte feurig kämpfende Quäkerpoet John Greenleaf Whittier hat ein schönes Gedicht geschrieben mit dem Titel Telling the Bees und bemerkt dazu: A remarkable custom, brought from the Old Country, formerly prevailed in the rural districts of New England. On the death of a member of the family, the bees were at once informed of the event and their hives dressed in mourning (ebenso mit Flor in Deutschland, während der Stock bei einer Hochzeit mit rotem Tuch behängt wird. Wuttke³, S. 428; Müllenhoff in der Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 10, 16, hier: in Bayern und Böhmen). This ceremonial was supposed to be necessary to

1) 80 Ein Bienenstock am Morgen mit der schlafenden Königin im Morgentau vor dem Morgenrot. Man muß weißt von diesem Brauch erfahren. Die Bienen kommen in den Grab.

d) "Diese Gerichte sind Geben sollen." J. v. Mogen-
lein l. c. II 311.

k) Auf Gold. VIII 989 und bef. Quen. 53 (was man sieht,
was außerordentlich häufig der Lohn ist).

m) Auf diese Art ist oben falls mit vorbricht
Auf Gold. VIII 989.

e) "Mit unbedacht ist der Braut, den Brautmann (Stücker-
Stück) zum Zeihen der Frau zu sein, um sich die
Lappen der Braut zu befestigen oder ein Brautpaar
steht man nicht so absonderlich. dann glauben die die:
man sei bei der Braut. Oder es wird ein Stück für
man und die Braut hoch befestigt. Ganz ähnlich wird als
Grund angegeben, dass die Braut nicht für die Braut oder
wird gegeben. In II Bd. VIII 1134.

prevent the swarms from leaving the hives and seeking a new home. Die gleiche Überschrift und dasselbe Motiv hat ein Gedicht Eugene Fields, des gemüt- und humorvollen früheren Chicagoer Dichters namentlich der Kinderwelt (The Poems of Eugene Field, Complete Edition, New York 1911, p. 340)¹⁾. Auch zu den Negern ist dieser Glaube gedrungen. Im 8. Kap. von Mark Twains herrlichstem Buch, von Huckleberry Finn, heißt es vom Neger Jim: „Und wenn jemand einen Bienenstock hätte, sagte er, und er stürbe, dann müßte man es den Bienen vor dem nächsten Sonnenaufgang sagen, sonst würden die Bienen alle krank und täten nichts mehr und stürben.“ Den Bienen, den Seelenwesen, wird also wohl ursprünglich mitgeteilt, daß eine neue Seele ins Seelenheer und damit auch unter die Bienen und ihre Hut eingereiht worden ist. Das gehört zu dem aus der Totenseelenscheu erwachsenen ehrfurchtsvollen Verhalten gegen die Bienen²⁾. Die Unterlassung wäre ein Stück jenes wüsten, unfrommen Gebarens, das die Bienen verabscheuen. Wie unheimlich die Bienen sind, haben wir aus der Antike, aus Deutschland und vor allem aus Indien vernommen. Im Abendland, vor allem bei den Deutschen, haftet nun den Bienen auch eine gute und gemütvollle Art an, und „liebes Vieh“ heißt das Tierchen im Lorscher Bienensegnen (Müllenhoff in d. Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. X, 17).³⁾ Aber selbst da, wo Totengeister freundliche oder doch vorwiegend freundliche Wesen geworden sind, sind sie das eben geworden, und ihre ursprüngliche unheimliche, ja unholde Natur hat sich nur mehr zurückgezogen und bricht leicht hervor. Daß man diese bei der Biene nicht vergaß, dazu mag auch ihr stehender Zorn etwas beigetragen haben. Die Gefahr für das eigene Ich hat sich dann im Lauf der Zeit, die den ursprünglichen Sinn der Biene und des ihr geltenden Brauchs der Mitteilung des

¹⁾ So nach einem meiner Notatenbücher aus Chicago. Leider steht mir hier weder Whittier noch Field zur Verfügung, und das Nähere habe ich vergessen.

²⁾ Nicht gut ist Hartlands Erklärung in Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. IV, p. 416: „These are expedients against the attempt of the ghost to lure the bees away.“ Wesentlich gleich Sartori II, 124: dem Vieh wird der Tod des Hausherrn angezeigt, daß er es nicht mit sich nehme. Das lautet ähnlich wie der Volksglaube vom Wegfliegen, Sterben usw. der Bienen bei der Unterlassung. Vgl. Birger Mörner, Tinara, S. 114: In Ostgotland in Schweden mußten beim Tod eines Imkers die Bienenkörbe so weit entfernt werden, daß die Bienen den Leichengeruch nicht wittern konnten, sonst folgten sie ihm im Tode nach. Q)

Müllenhoff 37.
459f. Handb.
13, 101 f.)

Todesfalls in der Familie vergaß, in mehrfacher Weise umgemodelt. Viele Beispiele des gleichen Vorgangs kennt die Forschung¹⁾.

In Altindien nun ist die Erinnerung an die Totenseelennatur der Biene noch mehr geschwunden als in Deutschland, sehr lebendig geblieben aber der Glaube an die magische Unheilswirkung. Wenn in Altindien allein diese erscheint und nicht die innigere, ja liebevolle Beziehung zu den Bienen, die wir bei den Deutschen finden, so versteht man das leicht, sowie man bedenkt, daß dort, wie bei den Römern und bei den Griechen noch im Homer (Viktor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere⁵, S. 111), die Biene ein wildes oder ein Waldtier geblieben ist, und von dem gefährlichen Honigraub oft geredet wird²⁾. Der

¹⁾ Nur ein einziges viel umstrittenes Beispiel sei genannt: das Männerkindbett. Was hat man da nicht alles hineingedeutet, sogar oft noch reine Liebe des Vaters zum Neugeborenen, wie nicht nur die Abiponer, sondern auch so tüchtige Forscher wie Starcke (Primitive Family, S. 52), ganz von J. Kohler (in Adele Schreibers „Mutterschaft“ [1912], S. 65 f.) zu schweigen! Aber hauptsächlich, wenn nicht einzig und allein des Vaters Angst um das eigene magisch stark gefährdete Ich hat die Couvade hervorgerufen. Das habe ich im Weib im altind. Epos, S. 297 f. ausgeführt, ehe ich etwas von Kunicke, Das sogenannte Männerkindbett im 43. Bd. der Zeitschr. f. Ethnologie, wußte, dessen eigene Erklärung mir leider nicht mehr gegenwärtig ist. Die Drawida haben ganz Recht, wenn sie sagen, um des Vaters willen sei das Männerkindbett da, des Mannes Leben sei wertvoller als das der Frau, und da er der wichtigere Faktor bei der Geburt eines Kindes sei, wende sich billig die Aufmerksamkeit ihm zu. Bezeichnenderweise dauert die Couvade bei ihnen 40 Tage, d. h. solange wie die Unreinheit, also die magische Gefährdung des Mannes dauert (Kunicke, S. 547 f.). Das Fasten, andere Enthaltbarkeit und die Quälereien, denen sich der Mann bei manchen Völkern im Männerkindbett unterwerfen muß, weisen deutlich auf denselben Ursprung; in diesem *tapas* liegt ja zauberische Macht, das drohende Unheil abzuwehren. Nahe dem Richtigen und doch dann in die Irre kommt Samters mir ebenfalls erst nach dem „Weib“ bekannt gewordene und darum nicht genannte Ansicht: die Couvade ist dazu da, die schädlichen Dämonen von Weib und Kind fernzuhalten, indem der Mann, über den sie keine Gewalt haben, ihnen als Wöchnerin vorgespiegelt wird (Geburt und Tod [1911], S. 95). Im Gegenteil: dem Mann können die Geister weit eher beikommen als der schon durch die ihr innewohnende eigene zauberische Natur stark gefeierten Frau.)

²⁾ So ist „den Honig sehen, aber nicht den Abgrund“, über dem er geraubt wird, im MBh. sprichwörtlich (III, 62, 5 ff.; 236, 21; V, 51, 26; 64, 15; VII, 51, 11; XI, 1, 37; XII, 309, 7). Honig ist nämlich nach der auch wegen des „Mannes im Brunnen“ und des „Honigs, der neue Jugend, neue Sehkraft, ja Unsterblichkeit verleiht“, interessanten Geschichte in MBh. V, 64, 18 ff. und nach sonstigen Literaturstellen vor allem im Wald, Gebirge und der Wüstenei zu finden. In MBh. III, 33, 70 wird der Honig-

Wald aber ist unheimlich und ebenso vielfach seine Tierwelt. Kommen Waldtiere in die Menschensiedlung, so ist das ein Unheil wirkendes Zeichen (Bṛihats. 46, 65, bzw. 66; Vishṇudh. II, 143, 1 = Matsyap. 237, 1 = Hcat. II 2, S. 1082 Mitte).⁶⁾ Wären die Bienen in Altindien bei den Menschenwohnungen gehaltene Haustiere, dann müßte man ja rein verrückt geworden sein bei ihrem häufigen Flug ins Haus, aufs Haus, auf die Wände, Türen usw., es sei denn, daß überall Bienenschwarm gemeint sei. So aber war solch ein Schreckensereignis verhältnismäßig selten, immerhin aber wohl noch häufig genug, den Brahmanen wenigstens den Bauch zu füllen als Lohn für die nötigen Abwehrritten. Von vornherein meiden aber muß man den von Bienen bewohnten Baum für Götterbild, Sessel, Bettstatt, wie bei diesen ausdrücklich angegeben wird. Das gleiche gilt implicite für Tempel, Haus und Indradhvaja, wie namentlich Vishṇudh. II, 155, 5 c—6 b und Hcat. II 2, p. 403 Mitte beweist.

Ein freundliches, ja inniges Verhältnis zu den Bienen haben aber im R̥gv. die zwei Aṣvin. Immer sind sie honigführend, honigtrinkend (nicht somatrinkend, „obwohl ihnen ja auch Soma geopfert wird“) usw. Hillebrandt, Ved. Mythol.² I, 477 bis 479 hat die vielfältigen und häufig erscheinenden Beziehungen der Aṣvin zum Honig eingehend behandelt¹⁾. Hier nur folgendes: Die Aṣvin tragen den Bienen den Honig zu (R̥gv. I, 112, 21). Ja, wenn die Milch aus dem Euter der Kuh so süß schmeckt, so kommt dies daher, daß die Aṣvin wie zwei Bienen Honig in die „Rindshaut (den Schlauch) mit den Öffnungen nach unten“ hineinschaffen (X, 106, 10). Das alles ist aber nur

sammler sogar von den Bienen getötet. Er heißt im Sanskrit Bienentöter (*madhuhān*, *madhuhantar*). MBh. III, 33, 70; Garuḍapur. 113, 5; Hcat. III 1, p. 489. Auch ist die Biene nur dann unheimlich, wenn sie zu den Wohnungen der Menschen kommt. Die im Wald summende gilt als heilvoll (Bṛihats. 48, 64 usw.), und Frühling, Liebe, Waldlust und Bienengeschwärme bilden den altindischen Dichtern innig gesellte Freuden-spende. Im klassischen Altertum nimmt sich Pan der Bienen an, deren Eingebrauchtes der Hirt im Walde ausnimmt, und dieser Gottheit der Wälder und Weiden wird Milch und Honig als Opfer dargebracht. Mannhardt, Antike Feld- und Waldkulte (1877), S. 130. Glücklicherweise daher das goldene und der Anfang des silbernen Zeitalters: da ist ohne Bienen Wabe um Wabe mit sehr kräftigem Honig gefüllt. So Vāyupur. 8, 90 f.; Kirfel, Pur. Pañcal. 88, 63 f.

¹⁾ Geradezu in einer Orgie von „Honig“ schwelgen die ersten fünf Strophen des Aṣvinliedes IV, 45.

vgl. Milindinikāya
Fol. 69

Belohnung für gute Dienste der Biene: „Euch beiden, o Aṣvin, brachte die Biene im Munde Honig wie die junge Frau zum Stelldichein“ (X, 40, 6). Und I, 119, 9 erklärt: „Das Honigvolle (Akkus.) flüsterte euch beiden die Biene zu, zum Somatrunk rief euch der Sohn des Uṣij, ihr wandtet euch das Herz des Dadhyañc zu, und das Roßhaupt meldete euch (den Soma).“ Ob *madhumat* da die Honigwabe bedeutet, die ihnen von der Biene selber verraten wird, damit sie Honig trinken möchten, oder ob es den Soma bezeichnet, und also der Aṣvin alte Freundin, die Biene, ihnen auch den ihnen erst später und widerwillig gewährten Soma hat verschaffen helfen, kann ich nicht entscheiden. Fast scheint eine geschichtliche Entwicklung angedeutet zu sein: Anfangs war das Opfer an die Aṣvin nur Honig, später auch Soma. Auf jeden Fall leuchtet mir Hillebrandts Schlußfolgerung, die Aṣvin kämen aus unbrahmanischer indischer Volksschicht, wenig ein. Mir spräche vielmehr gerade auch dieser Umstand für meine später vorgetragene Vermutung, daß die Aṣvin alte Ariergottheiten aus Nomadentagen seien. Was in der Waldwildnis wächst (*āraṇya*), wird nicht geopfert (Çatap.-Br. I, 1, 1, 10)¹). „Speise aus dem Dorf (*grāmya*, also der Kultur angehörige) ist die Speise, die Dickmilch (*dadhi*) heißt, solche aus der Wildnis der Honig.“ So Taitt.-S. V, 2, 9, 3; 4, 5, 2; vgl. Āpast. Çrautas. IV, 3, 8. In der Waldwildnis (*araṇya*) droht auch von den wilden Stämmen und Horden Gefahr. Wenn aber jemand mit Leuten vom Kriegerstand durch sie hinzieht, dann erscheinen die *dasyu* offen vor ihm mit dem, was sie an *syālva* und Honig haben. Was *syālva* bedeutet, weiß man nicht. Es mag vielleicht Jagdbeute bezeichnen (Jaimin.-Br. II, 419 ff.). Manche Götter nun essen das im Feuer Geopferte, andere essen es nicht. Die ersten werden durch *dadhi* erfreut, die zweiten durch Honig (Taitt.-S. V, 4, 5, 2). Daß diese zweiten älterer Schicht angehören, versteht sich von selbst. In die ältere, Wald- und Nomadenzeit, führt uns nun wohl auch das Pravargyaopfer. Hier ein paar dahin weisende Züge. Der Topf muß in urtümlicher Weise gemacht werden. Wichtig ist ein Holzscheid vom Dornenstrauch (Āpast.-Çr. XV, 1, 1; 7, 1; 11, 9). Wer die auf den Pravargya bezüglichen Texte studieren will, muß dies, sowie die Beginn- und Abschluß-

¹) Da kann aber nur an die Himmelsgötter gedacht sein; wie wir im „Bali“ gehört haben, wird gerade das in Wald und Wildnis Entstandene für den Totendienst besonders empfohlen.

d) sind alle sind dunkel. Nyl. g. L. madhupingala vorkommen
Arunachal Pradesh (Shavishypur I 26, 28, 28, 12) (vgl. Bilal. 68 64 etc.); 5, 83.
In Bhavishyoti 102, 47 f. Yama Terichupingala n. gl. sind
in 48 madhupingala.

10) Non sind die Fliegen Haut mit Julia Belgica: Geiz in Toten?.

verehrung aber ist älter denn Somakult. Nachhall aus alter Zeit könnte auch Taitt.-S. VII, 5, 10 sein: „Honig ist die vorzüglichste Speise der Götter“; auch nach griechischer Vorstellung ist er Götternahrung. Doch mag das nur etwa so viel wie Çatap.-Br. XI, 5, 4, 18: „Die vorzüglichste Essenz (*rasa*) der Pflanzen, das ist der Honig“ und dgl. mehr sein.

Gemischtes sättigt die Manen auf endlose Zeit. Manu III, 273; Yājñ. I, 259 f.; Gaut. 15, 15; Matsyapur. 204, 7 usw. Überhaupt chthonischen Mächten wird er *gespendet* wie der Hekate, den Eumeniden, den Schlangen im klassischen Altertum. Wie wichtig der Honig bei verschiedenen Völkern im Totendienst ist und wie göttlich, zaubergewaltig, aphrodisisch, heilkräftig, apotropäisch usw., darüber mag man das Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens nachlesen, bes. Bd. IV, Sp. 290; 293—300; 302—304; 306—308, sowie auch Hastings, ERE. VI, 770; Samter, Familienfest der Griechen und Römer I (1901), 84—86; Altheim, Terra Mater 134 (mit viel Nachweisen); Nork, Festkalender 144; 711; 717. Wenn dem Hochzeitspaar, namentlich der Braut, feierlich Honig zum Verzehren oder zu anderer Verwendung gereicht oder ihr der Mund damit bestrichen wird (Mannhardt, Mythol. Forsch. 356; 358; 362; Hastings, ERE. VI, 770 b; Samter, l. c. 84 ff.; Friedr. S. Krauß, Sitte u. Brauch d. Südslaven 431; 439; 447), so soll dieser, wenigstens ursprünglich, sie fruchtbar machen. Bei gewissen Gelegenheiten wird der Gää als Sühneopfer Honigkuchen geopfert (Bötticher, Baumkultus der Hellenen 203). Brot, Milch und Honig werden der mütterlichen Erde dargebracht (Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, S. 83). Honig und Milch war Opfergabe an Priapos (Dulaure, Divinités génératrices 135). Honig und Milch oder Milcherzeugnis, wie Butter, wird bei vielen Völkern den Baumgottheiten gespendet, und noch der heutige Knabe im Oberhalbstein (Graubünden) verspricht beim Pfeifenschneiden dem Weidenbaum: „Pffli, Pffli, schlupf heraus, dann geb' ich dir Butter und Honig auf der Butterkelle“ (Caminada, Rätischer Baumkultus, im Jahrbuch der histor.-antiqu. Gesellsch. v. Graubünden, Bd. 67). Diese Bedeutung des Honigs stammt aus den Wald- und Urtagen der Menschheit, ebenso wohl der *madhuparka*, ein Gemisch von Honig und Milch, das zum Empfang dem Gast und dem Brautigam bei der Ankunft am Haus der Braut gereicht wird, und vom „Honigbecher“ (*madhugraha*) beim *vājapeya* sagt Hillebrandt, Ritualit. 142, er scheine „eine nicht mehr verstandene Hinterlassenschaft aus älterer Zeit zu sein“. Beim Frauenfest der Bona Dea war Wein wichtig, wurde aber „Milch“ genannt, und das Gefäß dieser „Milch“ „Honigkrug“ (*mellarium*). Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer² 217; Preller, Röm. Mythol.³ 400. Milch und noch mehr Honig war eben dabei ursprünglich, Wein ein späterer Eindringling. So spielt auch im Leben des Wedda der Honig eine große Rolle. Fritz Sarasin, Aus den Tropen usw. (Basel 1931), S. 34. So verrät sich in dem S. 83—86 Dargelegten: uraltes Opfer ist der Honig, das Wald- und Wildniserzeugnis, dann tritt die Milch (und deren Produkt) hinzu. Diese aber erscheint als eine irreligiöse Steuer und wird deshalb „Honig“ genannt (wie in Rgv. X 106, 10, in den Riten der Studiums der Pravyatyatexte, im *mellarium*). Und andererseits: Gottheiten mit Honig als wichtige Spende sind alt. (7)

Baumkult
 Waldkult
 Madhuparka
 Jahresfest 1931
 in der Schweiz
 Götterkult
 Bona Dea
 17

11 n

denkmal
 10.1
 (100451, 51)

d) Vayayan muß vor dem Brinulsthen gefahren
sein, Gering, Salz, Saft und Leber (maka)
Kauzikas. 137. Inzwischen wird die gewöhn-
liche Gesehne mit Gering, Gesehne, Gesehne
havid abhigharayati madhva. Kauzikas.
D. 36.

f) Nach dem Saft ist der indische Saft, der Gesehne
gleich der Saft mit Gering zu befruchten.
Gesehne, Mithras 156. Vgl. Kandra 167/8; D. 11
bei Gesehne in Gering, D. 11/2

h) Gesehne aber laßt: Gering und Milch geföhren
den Mithras Saft, der Saft den Gesehnen
Wongisser Saftig an, Gesehne symbolik D. 11.
Mithras 156. Der Saft des Saftes als
Eingehilf ist Saft, sondern Milch zu.

Gottesdienstliche Verehrung des Baums oder der Baumgeister.

Wie der zur Indrastandarte erlesene, so muß auch der für andere Zwecke zu fällende Baum oder die ihn bewohnende Geisterschaft vor dem Niederschlagen gottesdienstlich verehrt werden. Aus Vishṇudh. III, 89, 13—17 haben wir gehört, wie man den Bhūta im Baum opfert, sie bittet, ihn zu verlassen, oder wenn sie das nicht wollten, im Traum dies zu offenbaren. Statt dessen finden wir in Bhavishyap. I, 131, 17 c—18; 23 c bis 34: „Nachdem man zu dem erwählten Baum gegangen ist, soll man ihn mit Blumen und Balispenden verehren (fast genau gleich in Brihats. 59, 4 c d), und zwar an einem rituell reinen, einsamen, von Haaren und Kohlen freien, nach Osten oder nach Norden oder nach Nordosten abfallenden, von Pflügung durch die Menschen ledigen Stelle¹⁾. Und nachdem er an einem glückhaften Tag gefastet hat, soll er ihn erst übernächtigen (*adhivāsayet*, d. h. soll er die Nacht in seiner Nähe schlafen). Dann soll er ringsum unter ihm den Erdboden (mit Kuhdünger) beschmieren, mit Wasser, das durch den Gāyatrīmantra gereinigt und geheiligt ist, ihn ringsum besprengen und, angetan mit einem frisch gewaschenen Gewänderpaar (l. *paridhāute*), ihn mit Duftkränzen (oder: Duftstoffen, Kränzen), Kuchen und Baliopferiten verehren. Darauf opfere der Sachverständige in kuçagrasumstreutem Feuer in des Baumes Nähe mit Deodarholzscheiten und dem folgenden Mantra: „*Om! Bhūr! Bhuvah! Suvah!*“ und verehere auch den Baum: „*Om! Dem Prajāpati, dem beständig in der Wahrheit (im Wirklichen) Sitzenden (satyasada), o du beste innere Seele (çreshthāntarātman), Seele des Beweglichen und des Unbeweglichen! Sei du gegenwärtig in diesem Baum, o Gott. Und mögest du in den vom Sonnengott erfüllten Kreis eintreten²⁾! Huldigung (dir)!“* Nachdem er ihn so verehrt hat, soll er ihn mit den Worten besänftigen (l. *parisāmtvayet*): „*O Baum, zum Segen der Welt geh du in den glückhaften Göttertempel. Als Gott (wohl: devas tvaṃ statt des freilich auch möglichen deva, tvaṃ) wirst du dort bleiben, der Fällung und dem Feuer entnommen. Zur richtigen*

¹⁾ Vgl. die Anm. 1, S. 66.

²⁾ Diese Worte sind an den Baum gerichtet, der hier ja ein Bild des Sonnengottes abgeben soll. Auch als Prajāpati, der Genius der Zeugung und Erzeuger aller Seienden, wird hier wohl der Sonnengott gedacht.

Zeit werden dich die Leute mit Räucherwerkgabe und blumenbegleiteten Baliopfern verehren. Dadurch wirst du in selige Freude (*nirvṛiti*) kommen.“ Nachdem man aber an der Wurzel des Baumes die Axt mit Duftsachen und Kränzen verehrt hat, soll man sie sorgfältig so stellen, daß der Kopf nach Osten schaut. Mit Milchreis, Zuckerwerk (*modaka*), Mus, Fleisch, Kuchen und anderm Gebäck¹⁾ mit Rauschtrank, Blumen, Räucherwerk und Duftmitteln verehere man den Baum, und nachdem man Göttern und Manen, Piçācas, Rākshasas, Schlangengeistern, Asuras, Scharengeistern, Vināyakas usw. gottesdienstliche Ehre erwiesen hat, berühre man den Baum und spreche: „Für ein Bild des Gottes, o Gott der Götter, bist du bestimmt. Huldigung dir, o Baum! Nimm du diese Verehrung gebührenderweise entgegen.“

Die Wesen, die hier wohnen, mögen nehmen
Die Balispende, dargebracht nach Vorschrift.
Sie mögen Wohnung anderswo beziehen.
Sie mögen heut verzeih'n. Verehrung ihnen!

Die vier letzten Strophen sind, wie schon erwähnt, z. T. ganz wörtlich, z. T. beinahe wörtlich gleich Bṛihats. 8—10. Die zweit-letzte lautet in Bhavishyap.: *Arcāsu, devadeva, tvam devaiç ca parikalpitaḥ. / Namaste, vṛiksha! Pūjeyaṃ vidhivat parigrihyatām.* Statt dessen hat Bṛihats. 59, 10: *Arcārthaṃ amukasya tvam devasya parikalpitaḥ* usw. „Für ein Götterbild des Gottes N. N. bist du auserschen“ usw. Diese allgemeine Regel mußte in dem Traktat für den All- und Eingott Sūrya, den persisch-indischen Sonnengott, mußte in Bhavishyap. I eine Besonderung erfahren. Der Text ist aber verdorben. Statt *devaiç ca* lese man *devasya*; die Verwechslung ist häufig. *Devadeva* wird der Baum proleptisch angedredet; als Statue des Sonnengottes

¹⁾ Der Text (Bhavishyap. I, 131, 30 c—31 b) hat: *Paramānnamodakaudanapalapūpikādibhir bhakshyaiḥ*, Bṛihats. 59, 8 dagegen: *paramānnamodakaudanadhipalalollopikādibhiḥ bhakshyaiḥ*. Nur dies ist metrisch richtig, das andere eine Verderbnis. So sollte es heißen: „Mit Reis, der in Milch gekocht ist, Zuckerwerk, Mus, Dickmilch, Sesampaste, Ullofikā-Kuchen und anderm Backwerk.“ *Palala* erscheint öfters in ganz ähnlicher Verbindung (z. B. in Vishṇudh. II, 99, 47; III, 94, 3; 117, Satz 31; Bṛihats. 95, 22; Yogay. VI, 19) und wird Sesampaste oder Sesamteig (dies bedeutet wohl *tilapishṭa*) oder wohl noch eher: Kuchen aus Sesammehl und Zucker bedeuten, was nach dem PW. nur die Lex. angäben. In Heat. II 1, p. 502, Z. 3 wird Gaṇeça unter anderem *palalais tilapishṭaiç ca* verehrt.

g) Spruch magisch des Magers in Bengalen, Cooke,
Pap. Rel. 2 II 87.

2) Nach dem gleichen Spruch läuft bei den Magern
von Bengalen, wenn sie einen großen
Baum fällen müssen, nach unten hin zu und
sich, sonst der Baum wieder wächst, ein an
großem Spruch auf dem Hügel, Cooke, Pap.
Rel. 2 II 87 "As a propitiation to the spirit which
had been displaced so roughly," wenn Cooke Baum
nach Spruch: Das können die großen Sprüche, wenn
Aya-wa auf mich sein, Spruch, Cooke 46 f. (Mag.)

Ab. Velle, XII 3, 31; Kama 48 2; India III 277 aus dem Buch in
Baltimore
Das Baum fällen, das man für einen großen Baum für einen mit einem
"Hütte" für einen großen Baum, das man für einen großen Baum für einen mit einem
"glänze" der dem Baum, das man für einen großen Baum für einen mit einem

Fortf. von 2) In Rangunmark heißt es, die Frau von demal aufsteht, ist für einen Baum fällt =
Aus Rangun mit, ein Bäumchen bei dem rituzal, molhergenen Befehl Gnaise (laten
les ad radicea noxoz gendoz) zu schneiden. v. Manufort 1863.

wird er „Gott der Götter“ sein. Statt *arcāsu* habe ich nach der Bṛihats. *arcārtham* gesetzt. *Arcāsu* wäre aber nicht geradezu unmöglich: „für Götterbilder“ usw. Doch ich zweifle, ob aus einem Baum mehrere Götterbilder gemacht wurden. Ähnlich ist Agnipur. 43, 16—20 beim Stein für ein Götterbild. Bṛihats. 59 stimmt so genau mit Bhavishyap. I, 131 überein, daß davon nicht weiter geredet zu werden braucht. Nur läßt der stark zusammendrängende Varāhamihira manches ganz weg.

Bei den Bäumen für den Hausbau wird von Matsyapur. 257, 2 c d zum Beginn *balipūjā* für den Baum, von Vishṇudh. II, 29, 48 c d *mahatī pūjā* für den Baum und seine Bewohner (*vāsaka*) vorgeschrieben, von Bṛihats. 53, 121 a *balipūjā* in der Nacht. Vgl. Hemavijaya (Bertel) I, 234 usw.

Wie ehrfurchtsvoll der zu fällende Baum behandelt wird, lesen wir z. B. in Frazer³ II, 18 ff. Er wird zuvor versöhnt und ihm gesagt, jemand anders habe befohlen, ihn niederzuhauen (ib. 18 f., 30, 36 f.). Auch mancherlei andere Mittel, namentlich Opfer, werden angewendet, der drohenden Rache zu begegnen (ib. 18 f., 36—39). Die Pelau-Insulaner beschwören den Geist in dem Baum, in einem andern seine Wohnung aufzuschlagen (ib. 35), ebenso die Alfuren von Poso, die Tobunku, die Tomori in Zentral-Celebes (ib. 35). Wenn die Dajaken einen gewissen Baum fällen wollen, fordern sie den Geist auf, ihn zu verlassen oder andernfalls ihnen ein Zeichen zu geben. Sie hauen eine Axt hinein. Steckt sie am andern Morgen noch drin, dann ist's gut. Ist sie herausgefallen, hat's der Geist verursacht und will bleiben (ib. 37). Die Giljaken tun einen ihrer heiligen Stöcke mit gerollten Schnitzeln an der Spitze, von denen später die Rede sein soll, auf den Stumpf, wohl aufrecht, als phallocktenisch, und geben so dem Geist sein Leben und seine Seele wieder (ib. 38)¹⁾.)

1) Die göttliche Verehrung eines zu fällenden Baumes findet sich auch anderwärts in Altindien. Eine gute Entsprechung zu unseren Texten bietet Schiefners Anmerkung im Bulletin der Petersburger Akademie, Bd. XXIII, Spalte 540. Cato gibt die Sühneformel mit Schweineopfer an, die gesprochen werden muß, ehe man einen Baum fällt (Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 197). Wie in deutschen Landen wenigstens früher bei solcher und ähnlicher Gelegenheit ehrfürchtig der Baum oder der Holunderbusch um Verzeihung gebeten wurde, ist schon aus Mannhardts Baumkultus belegt worden. Vgl. auch Hdw. d. deutschen Aberglaubens I, Sp. 955. Im Berner Oberland soll noch heute der Holzfäller erst ein apotropäisches Kreuz hinein hauen. Das Ausziehen machen der Baumgenien erscheint auch beim *arkodvāha*: Bekanntlich ist die 3. Heirat unheilvoll.

Das Füllen des Baumes.

Von den Träumen in der Nacht vor dem Fällen redet neben dem Devīpur. (beim Indradhvaja) nur noch Vishṇudh. III, 89, 18—20 und Agnipur. 43, 22—25, beide beim Götterbild. Näheres über das Niederhauen selber haben wir, im besondern für den Baum zum Götterbild, schon aus Vishṇudh. III, 89, 20 c—21 vernommen. Die Fällung am frühen Morgen, der von Zauber und Spuk freiesten Tageszeit, wird von Vishṇudh. III, 89, 20 c d; Bṛihats. 59, 12; Bhavishyap. I, 131, 35; 41 für das Götterbild und damit auch für den Indrabaum anbefohlen, ebenso für das Hausbaumaterial in Bṛihats. 53, 12 (wo *divā* gewiß heißt: „sowie es Tag ist“). Die mit Schmelzbuttermilch und Honig bestrichene Axt findet sich auch in Bṛihats. 59, 12: „Nachdem er am frühen Morgen den Baum (für das Götterbild und damit auch für den Indradhvaja usw.) mit Wasser besprengt und im Osten und im Norden (oder wohl eher: im Nordosten) ihn angehauen hat, soll er mit honig- und schmelzbuttermilchbestrichener Axt den Rest von da nach rechts herum abhauen.“ Fast vollständig wörtlich gleich lautet Bhavishyap. I, 131, 41. Die Bestimmung: „nach rechts herum“ (*pradakṣiṇam*) bringt auch Bṛihats. 53, 121, hier für den Baum zum Hausbau, ferner Vishṇudh. III, 89, 21, beim „Auszug in den Wald“, ebenda und in Vishṇudh. II, 29, 49 erscheint das mit Honig und Schmelzbuttermilch bestrichene Beil, wie nicht minder in Agnipur. 43, 26 (für das ebenso beschmierte Werkzeug des Stein) zum Götterbild. Das Devīpur. begnügt sich, wie wir gesehen haben, beim Indrabaum mit Honig allein, und dieser ist so

Darum soll man vom Dorf in östlicher oder nördlicher Richtung hinausgehen zu einem jungen Arkastrauch, nördlich von ihm mit Kuhmist beschmieren, selber baden und den *arka* baden (d. h. mit Wasser begießen), verschiedene Zeremonien mit ihm vornehmen, Mantras an die Sonne sprechen, opfern, die Gottheit im *arka* ausziehen machen (*arkāhidevatam udvāsya*) und dann den *arka* herausziehen und im Opferfeuer verbrennen. Man beachte, daß offenbar die ja stark chthonischen Wurzeln dazu gehören. Schließlich heirate man dann eine *kadalī* (Bananenbaum). „Weil die 3. Frau rasch stirbt, handle so der Kluge.“ Baudh.-Gṛih., p. 369 f. Dies haben wir schon gehört. Vgl. Bötticher, p. 203. Auch vom Ort des ungeheuer wichtigen Pushyasnānaritus soll man erst die unirdischen Wesen (*bhūtāni*) entfernen mit dem Spruch: „Weggeben mögen sich die Wesen, die diesen Ort behüten. Ohne mich mit den Besitzern des Grundes und Bodens (*bhūmin*) zu verfeinden (*avirodhena*), will ich das Verehrungswerk ausführen“ (Kālikapur. 89, 17 c—18).

wichtig, daß ihn in Brihats. 43, 60 die Bürger bei der Aufrichtung der Indrastandarte in Händen halten müssen. Gewiß liegt der Grund nicht nur in der allgemeinen Segenszauberkraft, sondern auch in seiner besonderen für die Fruchtbarkeit¹⁾.

Auch der Baum für ein Götterbild muß natürlich richtig niederstürzen. Das schärft nicht nur Vishṇudh. III, 89, 22 f.

¹⁾ Dies gewinnt Wahrscheinlichkeit durch den Blick auf gewisse Primitive. Unter den Kiwai in Neuguinea wird bei Zeremonien der Totengruppe die dafür wichtige Sagopalme mit einer Steinaxt gefällt, die die leitende Frau mit Vulvasekret beschmiert hat. Daß das *kāmasalila* oder „Liebeswasser“ Fruchtbarkeit und sonstiges Glück spendet, bedarf keiner Ausdeutung. Bei denselben Kiwai begattet sich ein altes Ehepaar am Yamfeld, *kāmasalila* davon wird auf ein Schwirrhholz, das an sich schon Feld- und Gartenfrucht wachsen macht (Frazer³ VII, 104; 106; vgl. 110; XI, 228—231; Winthuis, Mythos etc. 224; 226 f; Kunicke in Anthropos VII, 208) gestrichen und dies auf der Luvseite des Feldes geschwungen, damit der zauberische Stoff über das ganze Feld wehe. Mit dem jetzt doppelt magiegesättigten Holz gräbt man dann das Loch, in das man die ersten Yams pflanzt. Sperma und *kāmasalila* aus orgiastischen Massenbegattungen, also von höchst gesteigerter Geschlechtskraft durchdrungen, werden in einer Sagoschale gesammelt zur Fruchtbarmachung der Felder. Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt primit. Völker 183 f. Wie segensvoll das im allgemeinen so gefürchtete Menstrualblut und die Menstruierende öfters wirken, haben wir im Kāma berührt. So vertilgt Menstrualblut bei den alten Griechen und Römern Ungeziefer (Schweiz. Arch. f. Volksk. XXXIII, 134); vgl. Knuchel, Die Umwandlung usw. 76 f. Der Indianerstamm der Yuchi in Oklahoma ist so entstanden, daß einige Tropfen vom Menstrualblut der Mutter der Sonne auf die Erde fielen (Frazer³ VIII, 75). Bei den Ainu ist Menstrualblut heilvoll und ein mächtiger Talisman. Pilsudski in Anthropos S. 774. Viele Beweise der Segenskraft findet man bei Frazer³ X, Note 1. Auch mit Schmelzbutter wird das Beil beim Fällen des betr. Baumes bestrichen, und wie unendlich glückbringend sie in Indien in Zauber, Religion, Ritus, Erotik, Pflanzung usw. ist, das könnte ein Buch füllen. Besonders auffällig ist die ständige Begießung mit Schmelzbutter, die dem Linga. freilich nicht nur ihm, zuteil wird. Wonach vor allem das Glied des Gottes brennt, ist natürlich das *kāmasalila*. Schon dem niedrigst stehenden Zentralaustralier scheint dieses überschattend bedeutungsvoll zu sein; denn Fett oder Schmalz ist ihm Name für die Vulva, die weibliche Geschlechtskraft und die weibliche Urgöttin. Mit Fett, das „die Schwanzenden einsalbt“, also mit der weiblichen Geschlechtlichkeit, und mit rotem Ocker, der männlichen, schmiert er seine heiligen Kultgegenstände, die tjurunga (alcheringa) ein. Winthuis, Mythos u. Kult der Steinzeit 38; 68 f.; 71; 80 f.; 84; 89; 173; 176; 214; 232. Dem phallischen Gott der Sklavenküste Legba, der mit enormem Penis dargestellt wird, salbt der Verehrer das Glied mit Palmenöl, wenn er ihn um Vernichtung der Unfruchtbarkeit anfleht (Hastings, ERE. IX, 817 a; 821 a). So dürfte vielleicht im letzten Grunde die Göttlichkeit der indischen Schmelzbutter vom *kāmasalila* kommen, natürlich stark gefördert durch die Wichtigkeit der Viehzucht und dann die Heiligkeit der Kuh.

Handwritten note: *Handwritten note: 100% Kama*

Handwritten note: *Handwritten note: 10% Kama*

ein, sondern auch in Bhavishyap. I, 131, 35—39 b lesen wir: „Daß sein Fall in der östlichen Richtung sei oder in der nord-östlichen oder in der nördlichen, so soll man ihn niederhauen, nicht aber anders. In den drei Richtungen: der des Indra (der östlichen), des Içāna (der nordöstlichen) und der nördlichen wird sein Niederfall als glücklich empfohlen, in der südwestlichen, südöstlichen und südlichen Richtung ist der Niederfall nichts Gutes versprechend. In der nordwestlichen und westlichen aber ist sein Niederfall mittelmäßig... Ein sich nirgends verfangendes (*avilagna*), getöseloses Niederfallen aber gilt als glücklich.“ Bṛihats. 59, 13, gleichfalls vom Baum für das Götterbild, d. h. zunächst, nennt ebenso die drei günstigen Weltgegenden, sagt aber, Niederstürzen im Südosten bewirke Feuersbrunst, im Süden Hungersnot, Krankheit im Südwesten und Westen, Pferdeverlust im Nordwesten¹⁾. Ebenso wird ausdrücklich der Osten, Norden oder Nordosten gefordert bei den Bäumen für den Hausbau (in Bṛihats. 53, 121; Vishṇudh. II, 29, 49 c—50 b; Matsyapur. 257, 3), während Bṛihats. 79, 4 für Sessel und Bettstatt nur die besonders unheilvolle südwestliche Windrichtung ausschließt; aber *aparayāmya* mag hier westlich, südlich und südwestlich, alle drei zusammen, ausdrücken sollen²⁾.

1) Regent des Südostens ist der Feuergott, des Südens Yama, der Todesgott, ursprünglich wohl ein chthonischer Genius, des Südwestens der Rākshasafürst Nirṛita, des Westens Varuṇa, der ja seit vedischer Zeit Krankheit verhängt, des Nordwestens Vāyu der Windgott. Der ist sonst Schutzgott der Vögel und wilden Tiere. Unter den recht zahlreichen Pferdegottheiten habe ich ihn nicht gefunden. Nach J. M. Robertson, Pagan Christs² 171, unten gehörten in der Antike die Windgötter zu den Unterirdischen und wurden ihnen schwarze Tiere geopfert, Vāyu ist in Vishṇudh. III, 58, 4; Matsyapur. 261, 18 schwarz, in Heat. II 1, p. 146 luftfarbig, in Yogay. VI, 14 soll er wunderlicherweise aus weißem Ton gemacht und mit weißen Blüten usw. verehrt werden.

2) Ein Baum, der in Kambodscha für Hausbau gefällt wird, darf im Niederfallen nichts berühren. Hastings, ERE. III, 155 b. Der heilige Baum der Arunta (Aranda) in Zentralaustralien muß so gefällt und transportiert werden, daß er nie den Boden berührt. Frazer³ X, 7. So ist die zauberische Mispel von einer Eiche besonders kräftig, wenn sie beim Einsammeln nicht die Erde berührt hat (Frazer³ XI, 78, vgl. 77; 80). Nach aargauischem Glauben muß sie vom Baum geschossen und im Fallen mit der Hand aufgefangen werden (ib. 82, vgl. 280). Gleicherweise durfte die so vielfach hochmagische Vogelbeerrute, wenn in Schweden zum Schatzheben gebraucht, nicht auf die Erde fallen (Kuhn, Herabkunft des Feuers 180 f.). Die zum erstenmal Schwangere der Trobriander darf bei rituellen Bad nicht die Erde berühren (Malinowski, Das Ge-

x 10. November 1917
310, 17, 306 02 f

In Kambodscha
1917, 2
im 1. Teil
H. Th. Ham
Opferstein
Schrift.

Di. d. yach
Goch als
Jahr in
deca
p. 158, 159, 160
Orn
159, 160
159, 160
159, 160

1104
53, 2 110
112, 6
54, 58

VII

Auf in Fimber finden, irgendwo (N. 20) (M. 10) im Boden der Magh, die
von Kopf gebildet sind und auf den sich man die Pflanz damit befestigt, die Pflanz
wird, vor man alle fünfzig Jahre, abwechselnd, auf 207. 6. 11. 11. Die Pflanz
Kommt zu Tag. VI.

hier, o Gott Waldbaum (*vanaspate*), erwähnen wir zum Götteropfer“ (oder ähnlich). Mit einem entsprechenden *mantra* salbt er den unteren Teil des Baumes mit Schmelzbuter (erst vor dem Eingraben des Pfostens ebenso den oberen, nach dem Wortlaut des Spruchs beide mit Honig), legt einen Darbhagrashalm an den Baum mit der Spitze nach oben und spricht: „O Pflanze, schütze ihn! O Beil, verletze ihn nicht!“ So wird also der zauberische Grashalm zuerst vom Beil getroffen. Er beschwört den Baum, im Fallen weder mit der Spitze den Himmel zu ritzen, noch mit der Mitte den Luftraum zu schädigen. Wenn der Baum in südlicher oder westlicher Richtung niederfällt, bewirkt dies laut *Āpast.-Gr.* IX, 20, 4, den Tod des Opferers. Den Westen gestattet aber *Çatap.-Br.* III, 6, 4, 12, während es den Süden als Weltgegend der Totenseelen ausschließt. Als Höhe des Stumpfes wird besonders genannt: daß ihn die Achse eines darüberfahrenden Wagens nicht berühre. Auf ihm opfert er Schmelzbuter, damit „nicht Unholde daraus aufsteigen“ (oder: damit „ihm hundert Schosse, tausend den Menschen erwachsen¹⁾“. Der erste Span von Fällern wird in das Loch getan, in das der Pfosten eingegraben wird; denn er ist des Baumes *tejas* (Samenkraft, Lebenskraft usw.). *Çatap.-Br.* III, 6, 4, 1 ff.; 7, 1, 8 ff.; *Āpast.-Gr.* VII, 1, 9 ff.; 2, 1 ff.; *Taitt.-S.* I, 3, 5; VI, 3 und 4; *Vāj.-S.* V, 42 usw. Vor der Einpflanzung wird der Pfosten mit der Spitze gegen Osten niedergelegt (*Āpast.-Gr.* VII, 9, 9; *Çatap.-Br.* III, 7, 1, 3). Vgl. *Indra*, S. 10.

Der Schmuck des Indrabaums.

Nachdem der Baum in der geschilderten festlichen Weise in die Stadt oder in das Dorf gebracht worden ist, wird er noch besonders geschmückt und dann aufgerichtet. Die Pracht des Schmuckes der Indrastandarte ist sprichwörtlich, und besonders wenn der sorgfältig bereitete Baum sich endlich erhob, entzückte sein Schmuck das Volk, wie z. B. *Raghuv.* IV, 3 andeu-

¹⁾ Die „Unholde“ drunten zu halten, dient der auf den Stumpf gelegte Stein auf der griechischen Insel Siphos (*Frazer*³ II, 37), das darauf eingehauene Kreuz usw. Die Neubeschossung zu erwecken oder doch sie oder Ähnliches vorzutäuschen, tut man bei den Magh in Bengalen rasch einen grünen Zweig auf den Stumpf, ebenso auf *Halmahera*, oder unter den *Giljaken* den schon genannten heiligen Rollschnitzelstecken (ib. 38).

tet. Das Indrabanner der Götter, das die Asura vernichtet, ist in der Brihats. mit einer Menge Schellen und mit Kränzen, Glocken und *piṭakas* geschmückt, im Devipur. mit weißem Sonnenschirm, Kränzen, Armbändern (*kaṭaka*, vielleicht *piṭaka* zu l.), Schellen, Yakwedel, Fächer und Phallen, in Bhavishyott. 139, 3 mit Kränzen, Sonnenschirm, Glocken, Schellen, *piṭakas* und *budbudas*. Der jedes Jahr auf Erden aufzurichtende Indrabaum trägt als Zier in Brihats. 43, 57: Sonnenschirm, Banner, Spiegel, Pflüge (*hala*, andere Lesart: *phala*, Früchte), Halbmonde, verschiedenfarbige Kränze, Stengel des Bananenbaums und des Zuckerrohrs, Figuren von Schlangen (Tigern?) und Löwen, *piṭakas*, Figuren von Rindern und Rossen¹⁾ und Bildnisse der Weltgegendbehüter. In Kālikāpur. 90, 31 ff. sind es: Leinwandbilder der Welthüter, eine Menge Glocken und Glöckchen, Yakwedel, Spiegel, Gewinde, Blumen, Kränze, Perlen schnüre und wohl *piṭakas*. Das Devipur. nennt nur Stengel oder Stämmchen des Bananenbaums, Zuckerrohrstengel, Fahnen und andere verschiedene Prachtsachen, Bhavishyott. 139, 15 bis 22 außer den im einzelnen beschriebenen *piṭakas* Kuçaras, Blumenkränze, Glocken und Yakwedel, MBh. I, 63, 21: Duftkränze (oder: Duftmittel und Kränze), *piṭakas*, Kranzgehänge (vielleicht eher: Kränze und Laubgewinde, *mālyadāma*-), die Jainaerzählung: weiße Fahnen²⁾, eine Menge Glöckchen, Kränze und Laubgewinde, Perlenschnüre, Büschel von verschiedenartigen Früchten und *ḍoyas*. Außerdem wird die Indrastange in Brihats. 43, 24 mit neuen, noch nie gewaschenen Gewändern umwunden, in Vishṇudh. II, 155, 14 mit glückhaften oder prächtigen (*çubha*) Gewändern bekleidet und mit Gold, d. h. wohl mit Goldplättchen, beschlagen, in Bhavishyott. 139, 13 in Badegewänder gehüllt, in Kālikāpur. 90, 32 mit Gewändern oder Zeugstoffen umwickelt, in Bhavishyap. II, 2,

¹⁾ D. h. wenn man meine Änderung von *gavākshair* in *gavaiçvair* annimmt.

²⁾ Die Fahnen sind Bild der Länge und Pracht. In Vishṇudh. I, 146, 52; Matsyapur. 207, 34 heißt es bei der Beschreibung des für den *vriṣhotsarga* geeigneten Stiers: „An welchen er (der im vorhergehenden genannte Schweif) als ein der Fahne (oder: den Fahnen) des Indrabaaumes gleichender Streif leuchtet, solche Stiere sind glückvoll.“ Zwar haben beide Texte und Hcat. II 2, p. 988; III 1, p. 1620 in der Wiedergabe aus dem Matsyap. *çaktidhvaja*. Aber man muß *Çakradhvaja* setzen und mit Hcat. *-patākābhā* statt *-patākādhyā*. Der lange, auf dem Boden aufstreichende Schwanz des Stiers wird öfters erwähnt, z. B. gleich in der vorhergehenden Strophe des Matsyapur.

8, 87 mit Kampfer duftig gemacht, mit Goldschmuck und rotem Gewand angetan. Obgleich die meisten unserer Darstellungen den Schmuck des Indradhvaja der Götter und den des irdischen gesondert beschreiben, wird damit sicherlich keineswegs gemeint sein, daß nun der Schmuck des göttlichen nicht auch dem menschlichen zuteil werde. So z. B. erwähnen für diesen die *Bṛihats.* und das *Devīpur.* weder Schellen (Glöckchen, *kimkini*), noch Glocken (*ghaṅṭā*). Glocken und Glöckchen sind aber auch bei einem irdischen Maibaum von vorneherein selbstverständlich. Ist der Indradhvaja doch, wie wir sehen werden, die Verkörperung eines Wachstumsgottes und nichts so bezeichnend für Vegetationsdämonen wie Glocken. Spiegel finden wir auch beim europäischen Maibaum, und in Indien sind sie hervorleuchtende Glückserzeuger und Unheilsabwehrer. Das gleiche gilt vom *Kuṣagraś*, der Pflug dient zu zauberischen, zu reinigenden Riten und stimmt vorzüglich zu einem Gott und Fest der Vegetation, Heilbewirker sind auch Bananenstämmchen — wie wir später sehen werden, gehören sie besonders dem Vegetationsgott *Varuṇa* an —, Zuckerrohrstengel und Früchte verschiedener Art, Rind und Roß gehören den Genien der Bodenbebauung und der Zeugung, das Pferd auch dem Sonnengott und dem *Varuṇa*, *Yakwedel*, Sonnenschirm, Banner, Kränze, Perlenschnüre, Gewandung werden dem Indrabäum gegeben, weil er *Indra* und der Götterkönig selber ist.

Große Schwierigkeiten machen die *piṭakas*, die in mehreren unserer Quellen erscheinen. *Varāhamihira* beschreibt alle dreizehn (in 43, 41 ff.), das *Devīpur.* verstümmelt diese Erklärungen. *Bhavishyott.* 139, 15—22 b ergeht sich ebenfalls in näheren Angaben über die einzelnen. Aber sie sind sehr verschieden von denen der *Bṛihats.* und noch weit unbestimmter. Offenbar war allen, ja schon der Vorlage des *Varāhamihira*, die Geschichte so nebelhaft wie uns. *Utpala* sagt nur, die *piṭakāni* seien Schmucksachen, ebenso *Hemādri*. Wert dürfte vor allem die Mitteilung in *Bhavishyott.* 139, 21 besitzen, daß das zehnte *piṭaka* wie ein Penis gestaltet sei; auch im *Devīpur.* ist ja der Indradhvaja, wenigstens der der Götter, mit Phallen behängt oder wohl eher kerzenhaft besteckt. Auch die vom Sonnengott verliehene, einem Wagenrad ähnliche Zierde könnte zugleich auf *Indra*, den ursprünglichen Sonnengott, Bezug haben. Sodann werden alle, mit Ausnahme der drei letzten, bei *Varāhamihira* von chthonischen oder von Fruchtbarkeitsgöttern

gegeben, was ebenfalls kein Zufall sein dürfte — auch Yama ist wohl chthonisch in seiner Urbedeutung, Viçvakarman gleich Prajāpati oder gleich Tvasṭar, deutlichen Zeugungsgöttern des R̥gveda. Doch die Erklärungen unserer Gewährsmänner scheinen mir allzusehr auf Spintisation zu beruhen, also jedenfalls auch schon die ihrer Vorlagen. Ich möchte gern, kann aber kaum *piṭaka*, wie schon im „Weib“, S. 210 unten, einfach in seiner gewöhnlichen Bedeutung als Korb fassen, und zwar als solchen für Getreide, vielleicht auch für Früchte. Die wären bei diesem Vegetationsfest ja sehr am Platz. Vielleicht ist mit *ḍoya* in unserem Māhārāshṭribericht etwa das gleiche gemeint. *Doya* oder *ḍova* scheint von *dru*, Holz, zu stammen; vgl. z. B. *sruva*, Löffel. *Drova* aber wäre wie *eva*, „Lauf“, gebildet und stünde *droṇa* nahe. Als Bedeutung von *ḍoya* wird *dāruhasta*. hölzerner Löffel (Schöpflöffel), angegeben. Besonders wenn man an einen Löffel zum Kornschöpfen dächte, aber auch sonst, ginge das ebenfalls, mindestens weit besser als Jacobis zweifelnde Vermutung „Klapper“. Würde nun aber der Indra-dhvaja wirklich mit *piṭaka* in der alltäglichen Bedeutung behängt, dann begriffen wir nicht, wie man auf jene Phantastereien hätte verfallen sollen, und soweit die Bṛihats. von den einzelnen Deutlichen auszusagen weiß, sind es Schmuck- oder Bedarfssachen für eine Person, und eine solche ist ja der Indrab Baum. Freilich auch die „Töchter“ und die „Mutter“ des Indradhvaja scheinen bloßes Hirngespinnst oder wohl eher der vermutlich von einer einzelnen Autorität stammende systematische Ausbau einer einfacheren örtlichen Besonderheit zu sein. Davon später.

Die Aufrichtung und Befestigung des Indrabaus.

Gewiß schon vor der Schmückung ist der Baum vom Zimmermann noch einmal zurecht gehauen worden (Bṛihats. 43, 29 a), d. h. wohl: dieser hat unten genügend weggenommen, daß er in den Sockel für den Indrab Baum (*Indrapāda*, *Çakrapāda*) hineinpaßt. Dann wird er mit Hilfe von Stricken durch die dazu beauftragten Männer langsam und vorsichtig aufgerichtet, indem man seinen Fuß in den Sockel hineinschlüpfen macht. *Prarōpayed yantra* heißt es in Bṛihats. 43, 29 b. Dies und *yantraṇothāpanam kuryāt* in Viṣṇudh. II, 155, 18 wird einfach heißen: richte ihn auf in der Vorrichtung zum Festhalten,

d. h. im *Indrapāda* oder *Çakrapāda*. Das Vishṇudh. fährt ja fort: *Suyantritamaṁ tu taṁ kuryād gṛihastambhacatusṭayam*. Durch den *Indrapāda* wäre die Stange nicht hinreichend festgehalten, dem gleichen Zweck dienen „die wie ein Haus darum gestellten vier Pfosten“. Wir finden sie wieder in den Zitaten, die Nandargikar in seiner vortrefflichen Ausgabe des Raghuvamṣa zu IV, 3 aus den Kommentatoren mitteilt. Sie gehen zum Teil im Wortlaut auseinander. Ich kombiniere zu: *Dhvajā-kāraṁ catuḥstambhaṁ puradvāre pratishṭhitam / paurāḥ kurvanti çaradi Puruhūtamahotsavam (-ve)*. „Am großen Fest des Indra, im Herbst, errichten die Bürger seine Standartengestalt mit vier Pfosten, aufgestellt am Stadttor.“ Am umständlichsten, aber kaum recht deutlich, spricht sich da Bṛihats. 43, 58 aus: *Acchinnarajjūṁ, dṛiḍhakāshṭhamātrikaṁ, suçliṣṭayantrārgalā-pādatorāṇam / utthāpayel lakshma Sahasracakshuṣaḥ*. // Das *pādatorāṇam* wird da dem (*griha*)*sthambhacatusṭayam* gleich sein. Dies *torāṇa* ist ganz primitiv, am besten entspräche etwa „Galgen“. Vier Pfosten werden im Viereck dicht am und um den Indrabaum in die Erde gegraben, oben darüber kommen vier Querhölzer, die fest an den Baum anschließen. Diese Querriegel (*argala*) bilden eine Klammer (ein Mittel festzuhalten, *yantra*). Die vier Pfosten dieses Gestells werden wohl ziemlich hoch über die Erde emporragen. Wenigstens bekäme so der Baum einen sichereren Halt. Der *mañca*, das Gerüst, in dem der Indrabaum in Bhavishyap. II, 2, 8, 88 steht, wird das Nämliche sein. Was bedeutet aber *mātrikā*, „Mütterchen, Matrize, Schablone“ (s. Kaut. Register unter dem Wort)? Laut Bhavishyott. 139, 14 wird der Ort, wo der Indrabaum zu stehen kommt, „bezeichnet durch die *mātrikā*“. Wie man von vorneherein erwarten darf, dient also ein ständiger besonderer Platz für den Indrabaum, und fortwährend an diesem Ort wäre auch die *mātrikā*. So wird wohl *mātrikā* und *Indra*- oder *Çakrapāda* das gleiche und ein Gefüge aus widerstandsfähigem, dauerhaftem, gegen rasches Verfaulen gefeitem Holz ganz unten am und im Boden sein, rund oder viereckig und den untersten Teil des Indrabaumes fest einklammernd. Die vier Pfosten des *pādatorāṇa* oder „Fußgalgens“ könnten dann nicht ganz gerade hinunterlaufen, sondern müßten etwas schräg gegen den Indradhvaja stehen, da ihr unteres Ende sonst ja wegen der *mātrikā* nicht Raum fände. Dies wäre auch an sich das Wahrscheinliche, weil sie so eine festere Stütze abgäben. Meine Auffassung entfernt sich nun weit von Utpalas *pārçva-*

dvaye mātrikādvayaṃ kāryam und seinem: *mātrikā = toraṇa-pārṣvasthakāshṭham*, ebenso von Hcat. II 2, p. 408 Mitte, wo ich *driḍham mātrikādaṇḍaiḥ ca* statt *driḍhamātrikādaṇḍasya* lese. Da erklärt Hemādri *mātrikādaṇḍau = toraṇastambhau*. Danach hätten wir also nur einen einfachen, nicht einen Doppelgalgen und hießen dessen zwei Seitenbalken *mātrikā*. Das scheint mir mit dem Text unvereinbar, obschon es offenbar eine ziemlich alte Auffassung bildet. Auch in der Sache taugt sie wenig. In Vishṇudh. III, 117, Satz 21 hat das durch die Stadt gefahrene Götterbild eine *mātrikā*, gewiß um es festzuhalten. Das kann sicherlich kein Gestell sein wie das *pādatoraṇa*, während eine Sockelvorrichtung gut entspräche. Ferner lesen wir in Vishṇudh. III, 96, 130 (= Hcat. II 2, p. 844 unten): *Ḥubhe 'hni pūrvam yantrasthām tatkālam pratimām ca tām / samāṭripīṭhikāṃ garte* (wohl *samāṭripīṭhikāgarte*) *sthatpatir viniveṣayet*. „An einem glückhaften Tag soll der Baumeister das schon vorher in einer Vorrichtung zum Festhalten befindliche Götterbild in dem Loch, das mit *mātrikā* und Sockel versehen ist, aufstellen.“ Oder: „in dem Loch, das den in der *mātrikā* bestehenden Sockel enthält,“ was noch besser schiene.

Nach dem von Utpala zitierten Ḥloka des Garga halten außerdem noch acht nach den acht Himmelsgegenden hin laufende Stricke den kostbaren Baum. Jedenfalls sind sie ziemlich hoch an der Indrastange angebracht. Das PW. sieht in den *mātrikā* die Pflöcke, an die man unten die Stricke festbindet, was gewiß verkehrt ist. In Amerika werden die vor jeder Präsidentenwahl von den zwei großen Parteien allüberall durchs Land aufgerichteten keineswegs niedrigen „poles“ — die demokratischen sind ein Hickorybaum mit der Rinde und einem Wipfel, die republikanischen eine geschälte Fichte oder Föhre, beide mit einer Fahne beflaggt, die den Namen des Präsidenschafts- und des Vizepräsidenschaftskandidaten trägt — nicht einmal mit gleich guten Fußbefestigungen versehen, von Stricken ganz zu schweigen. Aber stürzt der Indradhvaja zu Boden, dann hat das furchtbare magische Folgen. Von einer amerikanischen Wahlfeldzugsstange könnten aber höchstens ein paar Menschen totgeschlagen werden.

Doppelte Darstellung der Gottheit als Indrabaum und als Indra im Bild.

Der Ort, wo der Indrabaum aufgestellt wird, heißt *Indrasthāna* oder *Çakrasthāna*. Nur Vishṇudh. II, 155, 1—5 b gewährt nähere Auskunft über ihn. Gleich im nächsten vom Vishṇudh. beschriebenen Fest finden wir ganz Ähnliches: „In sinnenentzückender Gegend, nordöstlich von der Residenz des Königs (*çibira*), soll er das Haus der Bhadrakālī herrichten, aus bunten Gewandstoffen und geschmückt (oder: mit bunten Gewandstoffen geziert). Die Bhadrakālī aber soll er dort auf Leinwand malen lassen und verehren“ (Vishṇudh. II, 158, 2 bis 3 b). Leider ist auch hier nicht klar, ob in *Bhadrakālī-grihaṃ kuryāc citravastrair alamkritam* die nähere Bestimmung *citravastrair* zu dem ihr vorhergehenden oder zu dem ihr folgenden Wort gehört. Auch in Vishṇudh. II, 155, 1 c—2 b: *Prāgudakpravane kuryāc Chakrārthaṃ bhavanaṃ çubham / vāsobhiḥ çayanaṃ çuddhair* (Hcat. *çubhrair*) *nānārāgaḥ tathaiva ca* könnte man *vāsobhiḥ* zum vorhergehenden ziehen und übersetzen: „für Çakra soll er ein prächtiges Haus aus Gewandstoffen machen und ebenso ein Ruhelager aus reinen von verschiedenen Farben.“ Auf jeden Fall zeigt der Zusammenhang, daß sowohl das „Haus“ der Bhadrakālī oder Durgā, wie das des Indra eine zeltgleiche Umfriedung ist, wenigstens die des Indra oben offen. An der Mitte des Bettes für Indra befindet sich der Standort seines Baums. Auf dem Bett selber liegen die auf Leinwand gemalten Bilder des Gottes und seiner Gattin, seines rechts, ihres links¹). Diese Vorbereitung des Festes geschieht schon am ersten Tag der lichten Hälfte des Monats, und die Verehrung der beiden Gottheiten in diesen ihren Bildern geht fort Tag um Tag (çl. 5 a b; 20 f.). In ungewöhnlich deutlicher Weise wird so das Fest als ein Vegetations-

¹) In Kalikāpur. 90, 22; 36 wird ein Bildnis nur des Indra gemacht; hier aus Gold, aus anderem Metall, Holz oder Ton, natürlich je nach Vermögen, und am Fuß des Indrabaums untergebracht. Beide befinden sich hier in einem jedenfalls mit Zeltwand oder sonst umzogenen Kreis, und auch hier empfängt das Bildnis gesonderte Verehrung. — Auf dem altindischen Liebeslager liegt der Mann immer an der rechten Seite des Weibes. Kāth.-Saṃh. 20, 6 Mitte u. 9; Çatap.-Br. I, 1, 1, 20; II, 5, 2, 17; VI, 3, 1, 20; VII, 5, 1, 6; Pañçav.-Br. VIII, 7, 10 usw. In Alexandria wurden am Adonifest Bildnisse der Aphrodite und des Adonis auf zwei Betten ausgestellt und neben ihnen reife Früchte aller Art, Kuchen und Grün. Frazer³ V, 224.

12) Jenseits steht Indra - Indradhvaja wohl auch
 in Kancikas. 107, 2, in der letzten Zeit, in
 in arishto asya vasta prendra vaca utodire
 (sive utodi etc.). Hat diese beifolgende
 rathselhaften ja auch untrüff unvollständigen
 Halbverse, in welchen ist: Arishto asya
 vasta, ayad, indravastu utodiyat, "Lied
 ist auch das der Indrabahnung und auch die
 fahr sie, der Kancikas (Haupt)". In dieser
 sein Zusammenhang der Indrabahnung ist ja
 selbst genannt Indra = Indraketu sie ist
 sie, wie oben bemerkt, auch in Kancikas.
 140, 4. 13. Somit, aber ist die fähr,
 ist sie auch in einem Gleichfall folgenden
 Lied der Purusindun:

O du großer Faden, Manu, die!
 O sieh dich, auch paunze fähr!
 Ich sag dir, Träne, sie auf der gut
 daß das Gesinnung ist gut und gut.
 2) Braute dich der Faden fort und fort 26

und Zeugungsfest gekennzeichnet; das Lager der zwei ist ein Liebeslager. Wie so oft bei den Vegetationsfeiern, die wir im „Kāma“ betrachtet haben, wird auch hier dieselbe Vorstellung, dieselbe Wachstumsmacht doppelt verkörpert: in dem auf Leinwand gemalten Bild des Gottes und seiner Gattin¹⁾, beide zusammen auf dem Ehebett liegend, und in dem Baum, der wohl ursprünglichsten Gestalt der hier gefeierten Wachstumsmacht. Und die innige Zusammengehörigkeit wird auch hier durch unmittelbare Zusammenstellung der zwei Formen des Wachstumsdämons zum Ausdruck gebracht. Hier sei nur erinnert an den blumen- und bändergeschmückten Maibaum mit einem Strohsack daran, auf dem in effigie ein junger Mann und ein Mädchen liegen (Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen [Prag 1863], S. 174 ff.).

Daß aber der Indrabäum selbst sei, bekundet sich wer weiß wie oft. *Çakrasthāna* oder *Indrasthāna*, Standort des Indra²⁾, bezeichnet den des Indrabäum, *Indrapāda* oder *Çakrapāda*, „Sockel des Indra“, den Sockel des Baumes, dessen Fußbefestigung. Die gleiche Bedeutung hat Indra oder *Çakra* in *Indraprayāna* (Vi. 30, 6), *Çakrapāta*, *Çakrotthāpana* und *Çakrocchraya* (Vishṇudh. II, 157, 1; Kālikāp. 90, 43; Yājñ. I, 48, 147), in *Çakrakumārī*, *Çakrajananī*, *Çakrajāmitrī* und *Çakramātrikā* (Bṛihats. 43, 39—40; Hcat. II 2, p. 406; Kālikāpur. 90, 18 f.). *Çakra* heißt der Indrabäum in Bṛihats. 33, 20; Vishṇudh. II, 154, 1; Kālikāpur. 90, 1; 44. cf. 45; Bhavishyott. 139, 39; *Çakra* und *Giribhid* in Bhavishyott. 139, 29, *Puraṃdara*, *Çatakratu* in Kālikāp. 90, 46, *Vāsava* ib. 48. Entsprechend finden wir *Çakram utthāpayet* in Bhavishyap. II, 2, 8, 82; Hcat. III 2, p. 910 unten; 911 oben und Mitte, *Indram utthāpayanti* in Kauçikasūtra 140, 7 und Ath.-Parīç. XIX, 1, 7, *utthāpyaḥ Puraṃdaraḥ* in Hcat. III 2, p. 911 Mitte, *Puraṃdaraṃ utthāpya* in Bhavishyott. 139, 34; *sthāpayec Çakram* in Hcat. III 2, p. 908 Mitte; *sthāpīte Çakre* in Hcat. III 2, p. 911 unten, *uttishthate* und *nishīdati Vajrapāṇiḥ* (der Indrabäum wird aufgerichtet, bezw. niedergelassen) in Hcat. III 2, p. 912 oben. Der Einwand, *Çakra* oder *Indra* sei einfach Kurzform, wäre hier nichtig im Hinblick auf all die vielen sprachlichen und sachlichen Beweise. Im Augenblick könnte ich auch nur ein einziges ähnliches Beispiel mit *Çakra* anführen: *Çakra* =

¹⁾ Im Kālikāpur. in dem Bildnis des Gottes allein, das hier wohl nicht auf einem Bett sich befindet.

Çakradiç (neben *Īçāna* = *Īçānadīc*) in *Garuḍap.*, *Brahmak.* 36, 82)¹⁾. Laut *Vishṇudh.* II, 156, 23 f. sind all die vielen Mantra des Kap. 157 an den Baum (*ketu*) gerichtet. In 28 *Çloka* wird dieser da in lauter Worten gepriesen, wie sie sonst Indra feiern. So heißt es z. B. in *Çl.* 4: „Du bist der Herr immer ohne Herrn, erhebe dich (bei der Aufrichtung gesprochen), du von den Göttern Geehrter.“ *Bhavishyott.* 139, 38 betitelt den Indra-baum: „Gott mit dem Donnerkeil in der Hand,“ „Götterfeindetöter“, „Vielaugiger“, „Burgenbrecher“. Im Mantra beim Niedersenken des Mahendradhvaja in *Bhavishyott.* 139, 40 = *Kālikāpur.* 90, 46 c—47 b redet man diesen an als *Purāṃdara* und *Çatakratu* und fordert man ihn auf, wieder (in seinen Himmel) zu gehen. Wie *Vishṇudh.* II, 157, 3 c d und, daher abgeschrieben, *Agnipur.* 268, 6 c d erklärt, ist eben der Indra-baum der auf der Erde weilende (*bhūmishtṥa*) Gott selber. Wie sehr der Indrabaum als Indra, als eine menschliche Gestalt, gedacht wird, sehen wir auch daraus, daß seine Teile als sein Kopfwirbel oder Scheitel, sein Gesicht, seine Arme, und sein Bauch bezeichnet werden. Einigermaßen ähnlich in Nepal: Am Indrafest „figures of Indra with outstretched arms are erected all about the city, and are invoked as especially sacred to the memory of deceased ancestors.“ Oldfield, *Sketches from Nipal II* (1880), p. 314. Nur die Gorkha haben dort den Indrabaum selber bewahrt (S. 319—320).

Vielleicht entsprechen nun das Liebeslager der Gottheiten zur Seite des Indradhvaja und dessen Zeltumhegung nur einer örtlich beschränkten Sitte, ebenso der „Kreis“ mit dem Indrabaum und dem Indrabildnis an dessen Fuß. Wie gesagt, könnte ich diesen Teil des Festbildes außerhalb von *Vishṇudh.* II und *Kālikāpur.* 90 nicht belegen. Aber wir müssen halt auch bedenken, daß wir überall mehr oder minder gedrängte Auszüge vor uns haben, nirgends eine ausführliche Gesamtbehandlung. Ob eine solche wirklich vorhanden war, dürfte sehr zweifelhaft sein. Daß aber unsern verschiedenen brahmanischen Beschreibungen mindestens eine eingehendere, vollständigere zugrunde liegt, erhellt ganz deutlich. Doch wie dem auch sei, der Wesensart des Festes und seiner Gottheit entspricht auch

¹⁾ Ebenso steht Agni für Südosten in *Hcat.* II 1, p. 63, *Vāyn* für Nordwesten und *Īçaka* für Nordosten in *Agnipur.* 43, 3. Und so öfters von den Himmelsrichtungen. Bei den Wochentagen heißt in den *Purāṇas* manchmal der Sonntag einfach *Arka*, der Montag *Soma* usw. Aber das alles sind vereinzelte und beschränkte Typen.

"flaßbrückens Dugan" (rathorvitak) ist
wahrscheinlich das Kleinwaid. In dem ersten
Zeile der letzten Strofe ist wohl finter
näri ein nah verbunden, aber man
muß mit Distanz näriyam lesen,
was im gleichen Sinne steht.

der oben genannte Zug so vorzüglich, daß wir ihn auf keinen Fall als etwas Vereinzelt betrachten dürfen, obschon ja auch das Indradhvajafest häufig, ja meistens, viel einfacher wird gefeiert worden sein, als unsere Gewährsmänner es schildern. Sie reden sämtlich von seinem Verlauf in der Königsstadt mit all dem Glanz und Ritus, den die Hofgeistlichkeit und die hauptstädtische, ja für das ganze Land Segen oder Verderben erzeugende Feier forderte.

Verehrung des Indrabaums und Freuden des Festes.

Wie schon bei der Hereinführung wird der Indrabaum natürlich auch bei der Aufrichtung mit Opferdarbringungen und Sprüchen verehrt. Nach Bṛihats. 43, 56 sollen die von 51 dem Manu zugeschriebenen Mantras sowohl bei der Wassertauche, Heimholung und Bekränzung wie bei der Aufrichtung, „Anfüllung“ (mit der Gottheit) und Niedersenkung des Baumes gesprochen werden, und das Devīpur. (Hcat. II 2, p. 409 unten) schließt sich dem an, indem es sagt, die Verehrung beim Niederlassen sei die gleiche wie beim Aufrichten. Ähnlich gebietet Viṣṇudh. II, 155, 23, der nämliche lange Preis, den Kap. 157 mitteilt, solle beim Hereinbringen und beim Aufrichten rezitiert werden. Vernünftiger mutet Bhaviṣyott. 139, 39 c—40 an, wo bei der Niedersenkung (*visarjana*, zugleich: die „Entlassung“ einer Gottheit am Schluß des Ritus) der Spruch den im Indrabaum verkörperten Gott auffordert, die Darbringung anzunehmen und nun wieder davon, d. h. wohl in seinen Himmel, zu gehen. Genau gleich lautet der Entlassungsmantra in Kālikāp. 90, 46 c—47 b. Aber diesem Spruch werden wohl auch hier noch andere vorhergehen. Es herrscht ja große Verschiedenheit in den betr. Sprüchen, obschon Bṛihats. 43, 54 f. und Viṣṇudh. II, 157, 28 f. gleich lauten. Als Spenden an den aufgerichteten Baum nennt Viṣṇudh. II, 155, 19 mit formelhafter Wendung: Duftmittel, Kränze und Speisen in reicher Fülle, 24: Schmucksachen, Gewänder, Sonnenschirm. Kränze und Laubgewinde (*dāman*), Bhaviṣyott. 139, 37 f.: Koloquinten, Springkürbisse, Kokosnüsse, Früchte des *kapittha* (*Feronia elephantum*), Zitronen, Orangen, allerlei Gebäck und Speise, Viṣṇudh. II, 155, 20 f.: allerhand Baligaben, Verehrung der Brahmanen und ständig Tanz und Gesang. Die

zwei letztgenannten verstehen sich bei jedem altindischen Fest als ein Hauptgottesdienst von selber. Außerdem werden vor allem durch den feierlich festlich gewandeten Hofprälaten reichlich Feueropfer vollzogen mit Mantras, namentlich an Indra ¹⁾).

Verehrung dieses Gottes und seiner Verkörperung: des Baumes ist natürlich vor allem auch die glänzende Festfeier selber mit ihrer rauschenden Musik, dem durcheinander wogenden Volk in seinem Festputz, Lustgelärm und sonstiger Bezeigung der Gehobenheit, wie besonders die Brihats. und Vishṇudh. II sie schildern. Auffallen muß die Gesittetheit, besonders wenn wir bedenken, daß es ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsfest ist. Zwar Vishṇudh. II, 155, 17 gebietet dem Fürsten, an Platz um Platz süßen Rauschtrank (*madhu*) zu spenden, und dieser wird seine bekannten Nebenwirkungen nicht verfehlt haben, sodaß wohl auch die „Werke der goldenen Aphrodite“ und die mehrfach erwähnten Lustdirnen nicht leer ausgingen. Aber eine nähere Hindeutung darauf erscheint nirgends, wobei freilich nicht vergessen werden darf, daß unsere Darstellungen mindestens zum größern Teil auf einer Hauptvorlage, wenn nicht gar auf einer einzigen Schrift, fußen. Diese aber ließ offenbar geflissentlich beiseite, was dem guten Anstand widersprach, ein Verfahren, das schon im Rigveda weitgehend geübt wird. Aber auch vom Sonnen- und Indrafest Pongal wird uns meines Wissens geschlechtliche Ausschweifung nicht berichtet.

Höhe und Herrichtung des Indrabaums.

Inmitten all des Opferrauchs und der Gabenspenden, der Musik und des Tanzes, des Volksgewimmels und der Festtollheit, namentlich der Betrunknen, der Vorführungen durch Mimen und Gaukler und in jüngerer Zeit des nächtlichen Feuerwerks ragt der Indrabaum empor. Nicht nur als Bild reichen Freudenbringers und kläglichen Sturzes zur Erde oder der Vergänglichkeit irdischer Herrlichkeit erscheint er, sondern

¹⁾ Kālikāpur. 90, 38 f. verordnet neben Feueropfern als Darbringungen an Vāsava und andere Gottheiten: „Kuchen usw. mit Balispenden, mit Milchreis usw., Schmelzbutter, unentbülstes Korn, Blumen, Dürvāgras.“ Ob Vāsava hier aber der Baum oder das Bildnis des Indra ist, erfahren wir nicht, dürfen jedoch annehmen, daß kein Unterschied gemacht werde.

auch als Bild bedeutender Höhe. Belehrend sind da Stellen, wie MBh. I, 70. Hier wird ein gewaltiger Urwald beschrieben, und in Çl. 14 heißt es: „Dieser Wald aber prangte mit seinen blütenbedeckten Bäumen, deren Äste ineinander verschlungen waren, und die der Standarte des großen Indra glichen.“ Natürlich denkt der Dichter auch da an den Schmuck des Indrabaus, aber der Kommentator Nil. hat gewiß Recht mit dem zweiten Teil seiner Erklärung: „überaus hoch wie Indrastandarten.“ In Rām. VI, 76, 54 wird ein gewaltiger Baum mit dem Indrabaum und dem Berg Mandara verglichen. Nach Bṛihats. 43, 21; Vishnudh. II, 155, 9 f.; Hcat. II 2, p. 405 (d. h. nach dem Devīpur.); Kālikāpur. 90, 14 f. wird dabei der ganze Stamm genommen, nachdem man oben vier Fingerbreiten und unten deren acht abgeschnitten hat. Die Zahl acht, übrigens eine sehr häufige Glückszahl in Altindien, finden wir ja mehrfach in Verbindung mit dem Indrabaum. Kern meint, es beziehe sich auf die acht *yāma*, in die der Tag zerfalle. Sollten die vier die 4 Monate der Regenzeit, und die acht die übrigen acht versinnbildlichen? Aber lassen wir das; es mag einfach eine theologische Tiftelei sein. Der Natur der Sache entspräche der ganze Baum mit jeweilig passendem Wegfall besonders am unteren Ende. Sollte das Abschneiden am Kopf mit der Köpfung der Vegetationsdämonen zusammenhängen? Der Pfingstbaum wird wie der Pfingstbutz geköpft. Sartori III, 208; Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr², S. 84; 197; Kāma, 56 f.; 149; Frazer³ IV, 206—210. Das vom Baum des Opferpfostens abgeschnittene obere Stück soll für den *cashāla* verwendet werden, von dem dann später mehr.

Wie wir gehört haben, finden sich auch bestimmte Höhenangaben, zunächst 28 *hasta* bei Garga, der ja auch von Vishnudh. II, 154, 22 als Gesetzgeber für die Feier namhaft gemacht wird. Varāhamihira nennt in 43, 11 die Überlieferung, natürlich die schriftliche (*āgama*), als seine Quelle, und in 43, 51 erklärt er, die nun folgenden Mantras seien von Manu gemäß der Überlieferung (oder: von Manu laut des Zeugnisses der Überlieferung) vorgetragen worden. Wahrscheinlich wird da Manu, wie sonst ungezählte Male, aus der Luft gegriffen. Mehr Gewicht hat der Name des ja auch von Varāhamihira so oft aufgerufenen Gewährsmannes Garga. Von diesem bringt Utpala zu Bṛihats. 43, 39—40 Verse mit jenen 28 *hasta* bei. Bhavishyott. 139, 13 gibt 20 an. Ein bißchen größer sind die zwei Grundmaße in Bhavishyap. II, 2, 8, 84, die dann je nach dem

Stand des Stifters verlängert werden. Aber diese Quelle fließt in jeder Hinsicht auf so bedenklichem Boden, daß wir aus ihr wenig Sicheres schöpfen können. In Kālikāpur. 90, 16 f. laufen die Höhenangaben je nach rite, cum laude, magna cum laude, summa cum laude von 33 bis zu 78 engl. Fuß. Als selbstverständlich dürfen wir von vorneherein annehmen, daß man als Verkörperung des großen, herrlichen Gottes auch einen großen, herrlichen Baum ausgewählt habe, und schon Angeführtes und das Bhāratīyanāṭyaç. stützen diese Annahme. Den wird man dann schon früh in mannigfacher Weise zugerichtet und vor allem geschmückt haben. Namentlich die Überladung mit allerhand daran befestigten Dingen stößt unser Gefühl ab. Aber eines-teils unterscheidet sich ja das ästhetische Empfinden der Primitiven stark von unserm; „einfache“ Menschen sind meistens nicht für das „Einfache“. Und sodann walten beim Maibaum Vorstellungen aus magisch religiöser Welt. Uns schiene da der Baum allein, höchstens etwa mit Früchten, Ähren, Pflugfiguren und Blumenkränzen behängt und wenigstens die Krone unverseht das würdigste Sinnbild zu sein. Aber schon unsere Weihnachtsbäume könnten uns belehren. In Chicago sah ich sogar einen, der mit Dollarscheinen geschmückt war. Auch hier analogischer oder sympathetischer Zauber? Wie sehr man in Europa die dem Indrabaum entsprechenden Maibäume zurechtstutzte und herausputzte oder dies noch tut, erfahren wir vor allem aus Mannhardts „Baumkultus“. Hier nur eine Stelle: „Städtische Maibäume, vorzüglich in England, hatten vielfach eine Form angenommen, welche die einfache Grundgestalt kaum noch erkennen läßt. Der Vergleich datierbarer Abbildungen... läßt... deutlich die allmähliche Entwicklung aus einer Urform zu ihren Spielarten von Stufe zu Stufe verfolgen. Danach ergibt sich als der den meisten Sproßformen zugrunde liegende Haupttypus der folgende. Der Schaft des Maibaumes erhob sich auf einem künstlichen, mit Gras bewachsenen Erdhügel, auf dem der Reigen statt hatte. Dieser Erdhügel ward dann vielfach durch eine Einzäunung gegen Beschädigung... oder durch Zimmerwerk oder Steine an den Seiten gegen das Zusammen-sinken gesichert und bekam dadurch mehrfach eine polygone Form; auch ließ man ihn wohl in mehreren Terrassen emporsteigen... Die Spitze der unten abgeästeten Maistange bildete ursprünglich die lebendige Krone des Baumes selbst... später vielfach ein angebundenes Bäumchen oder ein Blumentopf, in den ein lebendes Bäumchen gepflanzt war... Unterhalb des Wipfels

h) Die spindelförmige Abfallung der Rinde, die gewöhnlich in spindelförmiger
ist, ist die Baumart, mit welcher Alsbach in seinem Geog. Briefen,
Alsbachman. Uebersetzungen in Bild u. Brief No. 204.

2) Willkür, durch die auf die Kampfer Forstland gemacht worden:
ein harter Spindel an der die Rinde in einem Spindel
abfällt, aber noch ein Besatz fängt und nach unten zu alt Rinde
selbst Lochan in der Mitte gefunden haben, sind. Geog. Briefen,
Alsbachman. Uebersetzungen in Bild u. Brief No. 204. 1860. Die Spindel
die harter mit dem bei den Kampfer und beim in alt Spindel und harter Alsbachman Uebersetzungen
die Spindel harter mit dem bei den Kampfer und beim in alt Spindel und harter Alsbachman Uebersetzungen

waren Banner und Flaggen angebracht... sodann viele bunte Bänder; schließlich ein Kranz oder mehrere Kränze über die Äste der Krone gehängt... oder lotrecht an Nägeln am Schaft herabhängend oder endlich in horizontaler Lage den Baum umgebend. In diesem Falle pflegte der unterste Kranz der größte und breiteste, jeder nach oben hin folgende kleiner und schmaler zu sein. Die Zahl dieser Kränze oder blumenumwundenen Reifen, die an oberhalb am Stamm zusammenlaufenden, den Speichen eines Rades gleichenden Schnüren befestigt waren, machte 2—3 aus... zuweilen wurden sie so stark, z. B. zu Necton in Norfolk Pfingsten 1817, bis auf 20, vermehrt, so daß sie bis auf Manneshöhe vom Boden... fünf Sechstel des ganzen Schaftes umspannten... Von diesen Kränzen hingen ursprünglich vergoldete Eier als Sinnbilder des neuerwachenden Lebens herab... später wurden dieselben, unverständlich geworden, durch vergoldete Bälle von Holz oder Metall ersetzt... Unterhalb der großen Kränze setzte sich die spiralförmige Umwindung des Stammes mit einer eng an dieselbe angeschlossenen Guirlande bis auf den Erdboden fort... Hieraus entwickelte sich meines Erachtens die bunte, spiralförmige Bemalung oder Beschälung vieler deutscher und englischer Maibäume“ (S. 175—177).

Dieser letzte Satz enthält wohl Verkehrtes. Ist den Primitiven das Spiralförmige = vulva, wie Winthuis andeutet, dann dürfte die spiralförmige Abschälung das Ursprüngliche und die Umschließung durch das weibliche Geschlechtsglied darstellen, natürlich am zeitenfernen Anfang. So sind die ein paar Fuß hohen heiligen Gerten oder Stöcke der Ainu und der Giljaken am oberen Ende in spiralförmige Späne (spiral shavings) zurechtgeschnitzelt. Frazer³ VIII, 185; 186, Anm.; 192; 196. In Kāma, S. 201 haben wir gehört, daß mit so ausgeschnitzelten Weidenstecken in Japan die Buben am Fest der phallischen Gottheiten umherliefen und die jungen Frauen damit schlugen, ihnen Fruchtbarkeit zu bewirken. Die Giljaken pflanzen solche Stecken mit spiralförmigen Schnitzelspänen als Wachstumszauber auf den Stumpf des eben gefällten Baums, wie wir soeben vernommen haben. Die Stecken sind jedenfalls phalloktenisch, androgyn, indem die Schnitzelspäne das Weibliche verkörpern. In Schweden und Norwegen ist die zu Johannis aufgerichtete, mit frischem Laub, Bändern usw. behängte Maistange zierlich abgeschält und mit gerollten Holzspänen umwickelt, Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr² 228. Man wird sich kaum

enthalten können, die sonderbaren Holzspänerollen ebenso aufzufassen, also in dem Baum ein androgynes Wesen zu sehen.⁽¹⁾ Für den Schönheitszauber malen sich die Tänzer der Trobriandinseln schwarze Spiralen auf Stirn und Wangen (Malinowski, Das Geschlechtsleben der Wilden usw. 242).

Nun beschränkt sich aber die Gleichung Spirale = Vulva keineswegs auf Naturvölker. Ich erinnere nur an lat. vulva (ursprünglicher volva) von volvere drehen, winden, an meine Bemerkungen über „Muschel“ für Vulva und über die Glückswirkung der „Windungen“ beider (auf S. 233 des Kāma) und an das ebenso gebrauchte Wort „Schnecke“, an unser „Schraube“ = Vulva, sowie an „Schraubenmutter“ und „Mutterschraube“, wo „Mutter“, wie noch heute im Volksmund, natürlich das weibliche Geschlechtsglied bezeichnet, und an das „Gewinde“ der Schraube. So dürfte auch die spiralförmige Abschälung oder Bemalung des Maibaumes als eines Phallusbildes ursprünglich die ihm für sein Werk der Befruchtung so nötige Kteis darstellen und jene dann zu der spiralförmigen Umwindung geführt haben. Vergessen wir auch nicht, was Forscher auf diesem Gebiet festgestellt haben: der primitiven Vorstellung ist Ähnlichkeit Identität, das uns als Symbol Geltende die betr. Wirklichkeit selbst — sie kennt nur Konkretes.

Die Töchterchen und die Mutter des Indrabaums.

In einsamer Größe aber erhebt sich der europäische Festbaum. Nicht anders steht es in Altindien an den vielen Literaturstellen, die den Indrabaum erwähnen, und nicht anders in all unseren näheren Beschreibungen oder Vorschriften, ausgenommen in Bṛihats. 43, in dem wohl aus ihr schöpfenden Devīpur. und im Kālikāpur. Nach den beiden ersten stehen beim Indrabaum seine sieben oder fünf, nach dem Kālikāpur. seine fünf „Töchterchen“ (*Çakrakumāryaḥ*) von verschiedener Größe und in deren Mitte die „Mutter“ des Indrabaums, in der Bṛihats. und im Devīpur. um ein Achtel höher als all die Töchterchen oder Mägdlein. Mit der Mutter des Indrabaumes zusammen ergäben die sieben Töchterchen wieder die schon besprochene Acht und die fünf mit der Mutter die Zahl der sechs Jahreszeiten späterer Zählung, während fünf und sieben den Jahreszeiten älterer Einteilung entsprächen. Ebenso sind sechs

o) Gebraucht von der weiblichen Hafflist mit Kanon
"Der schallige Gotz der nicht gedacht worden.
Vier Maras, die ihn aus Licht geboren, wird
mein, sein Gattin. Dagegen ist es gleich, dass
die Lybische, und ist ganz all. Nichts ist gut,
dass der laufen in die Augen zu sehen. Lauf
sagen, Grabesymbolik, 28. Februar 1561
"Nicht, dass die Frauen, und die Frauen sind
mein, und die Frauen, die Frauen, die Frauen,
list mit, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein,
Lohn, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein,
Nacht, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein."
Nyl. K. 206 Ann.

m) Unfruchtigen Tindia, sagen Mädchen und Frauen
nicht, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein,
Lohn, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein,
Nacht, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein, ein,
Nyl. K. 206 Ann.

der Monate des *ayana* oder des Sonnenlaufs von einer Sonnenwende zur andern. So stünden beim Sonnengott Indra die von ihm erzeugten Jahreszeiten und Monate. „Mutter“ darf man kaum so genau nehmen, in den Mythologien wirren sich oft Mutter, Schwester, Tochter und Gattin eines Gottes durcheinander, ist eine bestimmte Göttin bald das eine, bald das andere.¹⁾ So könnte die Mutter des Indrabaumes ursprünglich seine Gattin gewesen sein. Vielleicht aber verdankt die Mutter ihr Dasein einer versprengten Erinnerung an uralte Zeit, wo der Vegetationsbaum als weiblich galt. Davon dann später mehr. Dann wäre die „Mutter des Indra“, entwicklungsgeschichtlich angesehen, wirklich seine Mutter. Aber wie sich das alles auch verhalten möge, ich möchte schier in dem ganzen Abschnitt von den Töchterchen und der Mutter, trotzdem daß Brihats. 43, 39 behauptet, Manu habe sie geboten, nur eine Theologensymbolisterei sehen. Verwirklicht hat man sie wohl höchstens vereinzelt, sonst müßte sich doch irgendwo an anderer Stelle eine Spur dieser Töchterchen und dieser Mutter zeigen, denn sogar die Wörter „Indras Tochter“ (oder: „Mägdlein“) und „Indras Mutter“ kommen meines Wissens sonst nicht vor¹⁾.

¹⁾ An und für sich freilich wären die acht oder sechs Nebenbäume nicht unmöglich. In der Herrschaft Zdechovic werden zu Pfingsten zehn junge Fichten aus dem Wald geholt und auf dem Dorfplatz aufgestellt; neun im Kreis herum und in deren Mitte eine bedeutend höhere. Die Kronen sind mit Bandschleifen und Blumensträußen geziert. Am Sonntag nach Pfingsten wird ein zweitesmal unter den Maien getanzt und gesprungen und wirft man zuletzt unter schmetternden Tuschen die Bäume um. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 258. Auf der Herrschaft Neupilsen werden zum Pfingstfest drei ebenso geschmückte Fichten nebeneinander aufgestellt und an einer Querstange mehrere lebende Frösche aufgehängt (ib. 260). Diese Tiere finden sich ja auch anderwärts in der Welt, auch in Indien, als Regenzauber, besonders wenn sie geköpft werden. Auch ein Ritus beim *Agnicayana* kann gewiß nur ein Regenzauber sein: Der Adhvaryupriester fährt mit einem Bambusrohr, an dessen Spitze eine Avakäpflanze, ein Rohrweig und ein Frosch befestigt sind, über den Hochaltar hin. Weiteres in S. 224, Anm. 1. Alle vier sind Wasserdinge und Wasserzauber. Die auch von abendländischen Gelehrten übernommenen altindischen Deutungen treffen nicht das Richtige. Siehe Taitt.-Samh. V, 4, 4, 2 f.; Maitr.-Samh. III, 3, 5; Käth.-S. XXI, 7; Āpast.-Çrautas. XXVII, 12, 7 usw. Auch anderwärts in Böhmen erscheinen mehrere Tannen oder Fichten mit der größten in der Mitte (Reinsberg-Düringsfeld, ib. 260). Noch bedeutsamer ist die Nachricht in Oldfield, Sketches from Nipal (d. h. Nepal) II, S. 319—320. Am Indrafest errichten die Gorkha eine Bannerstange von 80 Fuß Höhe mit einer großen roten Fahne, auf die eine Anzahl „indischer Symbole“ (Hindu symbols) usw.

Die Nachtfeier und die Festpflichten des Königs und seiner Hauptberater.

Indische Feste pflegen in der Nacht ihren Höhepunkt zu erreichen, und immer wieder finden wir die Vorschrift der „Vigilie“ (*jāgara[na]*) bei religiösen Feiern. Beim Indrafest fällt die große Nachtfeier auf die Nacht vom 11. auf den 12. der lichten Monatshälfte. Obendrein sagt Vishṇudh. II, 155, 15 cff., am Elften finde das *jāgaraṇa* und am Zwölften die Aufrichtung statt, ebenso Brihats. 43, 29; 38. Man erwartet aber doch wohl eher die Nacht nach der Aufrichtung. So wird die Sache denn auch vom Devipur. dargestellt (Hcat. II 2, p. 409, Z. 6 ff.), ebenso von Bhavishyott. 139, 27, nur soll hier dann alle Nächte, in denen der Baum stehen bleibt, Vigilie sein, was indischen Gepflogenheiten entspräche.

Auch diese Vigilie, ja namentlich sie, ist eine frohe Feier für das Volk. Es ergötzt sich an Tänzern, Gesangvorträgen, schauspielerischen Aufführungen, wie Vishṇudh. II, 155, 17 angibt, gewiß auch an Gauklerstücken, Ringkämpfen usw., wie sie bei religiösen Festen Sitte waren. In verhältnismäßig sehr neuer Zeit, aber jedenfalls nicht erst in der des Col. Tod, kamen die beliebten, offenbar von den Italienern eingeführten Feuerwerkswunder hinzu. Vor allem aber wurde die Nachtfeier durch den schon besprochenen Rauschtrank belebt, ihn spendete wie in früheren Zeiten Europas dem Volke die hohe Obrigkeit. Ein Geben konnte man's freilich auch hier kaum nennen; der Staat, indisch geredet: der König, hatte ja seine „Zuckerstengelpresse der Steuern“, sich schadlos zu halten, wenn nicht gar, wie uns Kauṭilya das so anschaulich vorführt, sein Monopol des Spirituosenhandels, durch das er aus dem verschmitzt gekräftigten Saufloster die unentgeltlich geflosse-

gemalt sind. Der Ausdruck scheint ein verschämter zu sein. Um die große Stange stellen sie zwölf kleinere umher. Die heutige Deutung der Bannerstange ist natürlich verkehrt, bemerkenswert aber, daß bei den Gorkha gerade das Wesentlichste: der Baum, erhalten ist, sonst aber nicht in Nepal. Die zwölf kleineren Bäume dürften die zwölf Monate verkörpern. Ein wunderliches Mißverständnis könnte in Hopkins, Epic Mythology, S. 125 den Leser irreführen. Er sagt da, zwei Indradhvaja würden in Rām. II, 77, 25 und VI, 45, 17 vorgeführt. Sie kommen auch anderwärts vor, z. B. in MBh. IX, 12, 24. Überall aber haben wir da halt zwei Männer, die mit Indrabäumen verglichen werden, so müssen natürlich auch diese im Dual stehen. Als Beispiel diene die letztgenannte Stelle: *Yugapat petatur virāv ubhāv Indradhvajāv iva* (nämlich im Kampf).

a) Bei Tuffen und Lappländ. Moränenplatten soll bei Kautilys
von Königlich Oberleutnant über griffige Anbrücke in der
-Friedhofzeit von bis zu Tagen. (Gymnastikstunden (Abend. 189, 4f.)

nen Tropfen reichlich bezahlt bekam.^{a)} Vishṇudh. III, 117, Satz 30 verordnet noch: „Und zur Zeit der Vorführungen (von Schauspielen, Tänzen, Ringkämpfen, Gauklerstücken usw.) soll er das zuschauende Volk durch Besenkung mit Kränzen, Betel, Salben usw. ehren.“ Das Kapitel malt das allgemeine Bild eines religiösen Festes. Ja, sogar den unsichtbaren Zuschauern, d. h. den Geisterwesen (*bhūta*), soll er da nach allen Gegenden und Zwischengegenden hin, von der Bühne hinaus gesehen, „Speise u. dgl. mehr mit Wasser, Früchten, Blumen, in Fett gebackenen Kuchen aus Sesammehl und Zucker (*palala*), Ullopiakuchen und Zuckerwerk hinstreuen.“

Wir sehen also, das Volk hatte zu solchen Zeiten Lust, der König aber Last. Ja, nicht nur er von den Reichsgroßen. Vor allem laut Brihats. 43, 30 entfaltete beim Indrabaumfest in der Residenzstadt der Hofprälät die glanzvolle Würde seines Amtes und brachte reichlich Feueropfer dar. Sonst jedoch hatte er auch die Bürde seiner Stellung; fasten mußte er. Zusammen mit ihm aber auch der Astrolog, der Reichskanzler und der König selber. Auf ihnen lag die Verantwortung für das Heil des ganzen Landes, wie denn auch nach der altindischen Anschauung letzten Endes der Fürst alles Glück und Unglück seines Reiches erzeugte; sie mußten nüchterner und wacher Seele acht geben, daß alles nur Mögliche für das Gedeihen des Landes geschah. Wie da an allen Ecken und Enden das Unheil drohte, ersieht man ja aus unsern Texten, und Dutzende von Stellen mit ähnlichen oder gleichen Unheilsvorzeichen, ja nach indischer und überhaupt urtümlicher Anschauung: von Unheil erzeugenden Dingen könnten neben unsern mantischen Prunkstücke zugestellt werden, manche noch eingehender und phantasieschwelgerischer. Aber das ergäbe eine Abhandlung für sich und dabei kaum etwas wesentlich Neues, obschon vielleicht manche nicht uninteressante Parallele zu abendländischem Aberglauben. Auch Kauçikasūtra 140 und besonders Ath. Pariç. XIX tischen natürlich in ihrer übrigens wenig einträglichen Behandlung des Indramahotsava die Portenta bei dieser Feier auf und gebieten, daß der König und der Brahmane, d. h. der Hofprälät, gebadet, in neuer, noch nie gewaschener Gewandung, duftig gesalbt, in der für gottesdienstliche Riten nötigen Verfassung und asketischer Begehung hingegeben, fasten und opfern sollen. Ihr *tapas* strömt denn auch als zauberische Kraft der Abwehr und des Segens mystisch hinaus in Stadt und Land. Der Astrolog sodann muß aufpassen wie

ein Hechelmacher, daß ihm ja keines der von den Texten genannten Omina entgehe, und der Purohita hat sofort, wo es nötig ist, mit Auslösch- oder Sühneriten (*çānti*, *prāyaçcitta*) einzugreifen.

Die Wegschaffung des Indrabaums und das Festdatum.

Aber trotz der mantischen, religiösen und wirtschaftlichen Wichtigkeit des Indrabaums hat dessen Herrlichkeit nur kurze Dauer; all die Pracht wird rasch in Staub und Kot gestürzt, was die altindische Literatur häufig hervorhebt. Wie wir von vorneherein annehmen müssen, läßt man ihn wohl mit Hilfe von Stricken oder Seilen zu Boden. Dies wird gemeint sein, wenn es heißt, er falle nieder *rajjumukta* (Rām. VI, 46, 17) oder *muktaraçmi* (ib. IV, 17, 2). In MBh. VII, 94, 70 (Mbh. K. VII, 143, 1) stürzt er zur Erde *yantranirmuktabandhana* und den Erdboden ertönen machend. Das könnte heißen: „nachdem seine Bindung von der Vorrichtung zum Festhalten gelöst worden ist,“ also wohl einfach: nachdem er von der festhalten- den mechanischen Vorrichtung gelöst worden ist. Oder: „nachdem seine Stricke von der (sie haltenden) Vorrichtung zum Festhalten gelöst sind.“ Vielleicht aber ist in all diesen Stellen nur die Rede von den Stricken, die den Baum im Stehen halten. Sonderbar mutet es uns an, daß er bei Nacht niedergelassen wird (Bhavishyott. 139, 39; Hcat. II 2, p. 409; III 2, p. 912; Kālikāpur. 90, 52 f.); denn das Niederstürzen des Indradhvaja wird öfters als unheilvoll bezeichnet, und die Nachtzeit steigert bösen Zauber. Man könnte meinen, bei Nacht, namentlich zu der Zeit, wo kein Verkehr mehr ist, könne weniger leicht jemand verletzt werden. Aber von vorneherein dürfen wir annehmen, der magische Schaden solchen Anblicks werde den Grund bilden. Das geht auch aus Kalikāpur. 90, 52 ff. hervor. Der König darf nicht sehen, wie der Indrabaum niedergelassen wird (Hcat. III 2, p. 911) so wenig wie z. B. eine Mond- oder Sonnenfinsternis oder ein Portentum (Kālikāpur. 91, 57 f.). Sieht jemand einen Indrabaum im Traum niederstürzen, so bringt das dem Fürsten den Tod und dem Träumenden Unheil. Negelein, Traumschlüssel II, 139; 356; 358.

Vom letzten Schicksal des Baumes oder Gottes redet zunächst nur unsere ausführlichste Darstellung, nämlich Vishnudh. II: in 155, 26 c—27 wird er von Elefanten an einen Fluß

gebracht und von diesem davongeführt, eine Schluß-Wassertauche und eine Entledigung, wie wir sie in der häufigen indischen Sitte kennen, das Bild der Gottheit am Ende des Festes oder des Ritus ins Wasser zu werfen, und zugleich eine an die Schiffbestattung des Gottes oder Helden erinnernde Verabschiedung: auf dem Leben gebärenden und Fruchtbarkeit bringenden Wasser zieht der Leben und Fruchtbarkeit wirkende Sonnen- und Vegetationsgott im Tode davon, aber zu neuem Leben und neuer Lebenzeugung. Ja, der Mantra von Kālikāpur. 90, 52—54 bittet den Indrabäum, der auch hier nach seiner Herabnahme ins Wasser geworfen wird, und zwar in ein „unergründlich tiefes“, er möge das Jahr lang zum Gedeihen der Welt in dem Wasser bleiben, gewiß Regen und Fruchtbarkeit erzeugend, harrend, bis er übers Jahr in seinem Nachfolger wieder in Licht und Jubel ersteht; ist er doch Indra selber. ☺)

Die Frage nach der Zeit der Niedersenkung läßt sich am besten im Zusammenhang mit der Zeit des Festes überhaupt behandeln. Am häufigsten wird es in die lichte Hälfte (die erste) des Praushthapada oder Bhādrapada verlegt (Mitte August—Mitte Sept.). Nur diese Angabe in Vishṇudh. II, 152, 4; Hcat. III 2, p. 767 Mitte; Kālikāpur. 90, 16, vgl. 4, und im Ath.-Pariç. Kauçikas. 140, 2—3 sagt: „Im Proshthapada in der lichten Hälfte oder im Āçvina der Auszug (in den Wald, um den Baum zu fällen, *praveça*), in Verbindung mit (dem *nakshatra*) Çravaṇa die Aufrichtung.“ Genaueres bringt vor allem Vishṇudh. II, 154: die Feier beginnt nach Çl. 4 am 1. der hellen Hälfte mit der Herrichtung des Ortes, des Bettes und des Bildes und mit dem Anfang der Verehrung des Indra und seiner Gattin. Am 8. wird der Baum in die Stadt gebracht (155, 9; 14), vom 8.—12. verehrt (14 f.), am 12. aufgerichtet (18), dann vier Tage lang in seiner aufgerichteten Herrlichkeit verehrt (24 f.), am 5. Tag nach der Aufrichtung, also am 17. des Monats und schon am Anfang der dunklen Monatshälfte herabgenommen. Ebenso Bṛihats. 43, wo aber kein Wort von Bild und Bett verlautet (23; 38; 67). Am 4. Tag, gewiß nach der Heimholung, also am 12. des Monats, findet in Bṛihats. 43, 51 auch die „Anfüllung“ (mit der Gottheit) statt, ausdrücklich am 12. das gleichbedeutende *adhivāsana* in Kālikāpur. 90, 20. Auch in Bhavishyap. II, 2, 8, 82 und Kālikāpur. 90, 24; 43 wird der Indrabäum am 12. der lichten Hälfte des Bhādrapa aufgestellt, und an diesem Tag findet nach Apte der Çakrotsava statt. Bhavishyott. 139, 9 aber hat nur *varshānte* „am Ende der

Regenzeit“ oder vielleicht eher: „innerhalb der Regenzeit“, vgl. 7: in der Regenzeit wurde das Indrabanner von Vasu zur Erde herabgebracht. In gl. 13 kommt aber *Çrāvane* hinzu „im *Çrāvāṇa*“ (Juli—August). Wahrscheinlich sollte man aber *Çravaṇe*, „unter dem Sternbild *Çravaṇa*“ lesen, was besonders auch zum *Kauçikasūtra* stimmte. *Bṛihats.* 43, 38 sagt: unter „*Çravaṇa* oder auch einem andern Mondhaus,“ *Bhavishyott.* 139, 39 befiehlt die Verehrung vom Mondstand im *Çravaṇa* bis zu dem in *Bharaṇī*, *Kālikāpur.* 90, 43 f. die Niedersenkung unter *Bharaṇī*, die Aufrichtung unter *Çravaṇa*¹⁾. Das *Devīpur.* (*Hcat.* II 2, p. 408, Mitte) verordnet, daß die Aufstellung am 8. *çukla Praushthapada* oder *Āçvina* (Sept.—Okt.) erfolge. Nach den Angaben der zwei großen Epen wurde die Standarte sieben Tage vor dem Vollmond, und zwar des *Āçvina*, laut *MBh.* I, 63, 20 am Tage nach ihrem Einzug in die Stadt, errichtet und dann am Vollmondstag zur Erde niedergelassen (s. mein „Weib im altind. Epos“, S. 220, Anm. 3). Verehrung des Gottes sieben Tage lang befiehlt auch *Kālikāpur.* 90, 41. Von wo an, ist aber hier nicht genügend deutlich. Eingehend mit dem Datum unter besonderen Umständen beschäftigt sich *Hcat.* III 2, S. 907 ff. Laut der Zitate auf S. 907 kommt das *Indrafest*, falls ein zweiter Monat *Āshādha* (als Schaltmonat) sei und *Vishṇu* also erst *karkaṭake* (wohl im *Çrāvāṇa*) einschlafe, beim Stand der Sonne im Löwen, also im *Bhādrapada*, bzw. im *Çrāvāṇa*. Dagegen bringt S. 908 ein Zitat aus *Viriñcya*: wenn *Vishṇu* erst *karkaṭake* einschlafe, werde es im *Āçvina* gefeiert, sonst einen Monat früher. Damit stimmt so ungefähr die Zeit in einem Zitat aus *Satya* (S. 908). Im allgemeinen aber gilt wohl: *Dvādaçyām tu site pakshe māse Praushthapade tathā / Çakram utthāpayed rājā Viçva - Çravaṇa - Vāsave*, also am 12. der hellen Hälfte des *Praushthapada* unter den Mondhäusern *Uttarāshādha*²⁾, *Çravaṇa* oder *Dhanishthā* (910 unten, aus dem *Brahmāṇḍapur.*). *Hemādri* fügt hinzu, wenn der 12. in das erste Viertel des Mondstandes in *Çravaṇa* falle, sei dies das Allerglücklichste, und zitiert dann: „Wenn der Mond seinen Anfangsstand in *Çravaṇa* hat, richte der Fürst den *Çakra* auf und im letzten Viertel des Standes in *Bharaṇī* und in der Nacht, wenn man schläft (*supte*), lasse er ihn nieder... Man lasse *Çakra*, den Gott, so hinfallen, daß es der König nicht sieht. An einem

¹⁾ *Regnet's* da, dann einen Halbmonat lang. *Agnipur.* 127, 19.

²⁾ Die *Viçve devās* sind Regenten der *Uttarāshādha*.

Sonntag oder an einem Dienstag¹⁾, am Tag einer Geburt oder eines Todes (wohl in der königlichen Familie) oder bei einem Portentum wie Erdbeben usw. mache man den Çakra nicht fallen“).“ Dann S. 911 Mitte, von Vṛiddha-Vasishṭha: *Candragrihagate bhānau yadā svapiti Keçavaḥ / Çaçiputragrihe bhānau na cotthāpyaḥ Puraṃdaraḥ*. Hemādri erklärt: *Candragrihaṃ Karkāṭakaḥ, Çaçiputragrihaṃ Kanyā*. Man wird sa statt na lesen müssen; denn es folgt, mit *athavāha* eingeführt, also vom selben Autor: *Dvirāshādhe ca Kanyāyām* (im Āçvina, kaum im Bhādrapada) *Çakram notthāpayed yadi / rājño rājyaṃ vinaçyeta prajā caiva nipīdyate. // Kāle tu sthāpīte Çakre ciraṇ jīvati pārhivāḥ / prajānāṃ cotsavād evaṃ bhaved rikshavati* (l. *ṛiddhavatī* reich an aufgespeichertem Korn) *kshitiḥ. //* Auf S. 911, letzte Z. bis 912 bringt Hemādri dann von Garga bei: *Siṃhaṃ gate dinakare sitacārupakshe / Haryādyapādam* (das erste Viertel des Mondstandes in Çravaṇa) *upagaccati vai çaçāṅke uttiṣṭhate vividhamandiravṛindabandho* (l. — *bandhur?* Oder *vividhamaṇḍanavṛindabandho?*). // *Yāmyām tato niçi* (in der Nacht unter Bharanī) *nishīdati Vajrapāṇiḥ*. Also auch hier Bhādrapada, soweit ich sehe. Auf S. 912 Mitte kommt hinzu (aus dem Devipur): „Das Fest des Çakra aber ist im Bhādrapada zu feiern, wenn die Sonne im Löwen steht, und zwar am 12. der lichten Hälfte, unter dem Mondhaus Çravaṇa. Sein Niederstürzen aber sei unter Bharanī am 9. des Āçvina. Nachdem man die Heiligehre (die Durgā) verehrt hat, soll man ihn sofort niedersenken (entfernen).“ Also auch eine längere Festdauer als die gewöhnliche kommt vor (auch im Kālikāpur. scheint sie länger zu sein). Hillebrandt, *Ved. Mythol.*² II, S. 226, Anm. erwähnt, auf Wilson fußend, das einzige dem Indra gefeierte Fest im jetzigen Hindukalender falle auf den 12. oder 13. Bhādra, also „genau in die Mitte der Regenzeit“, Indra werde aber Kṛishṇa untergeordnet. Ich wüßte von gar keinem Fortleben unseres wenigstens noch zu Col. Tods Zeit überall im Radschputenland gefeierten Indrafestes in der Gegenwart. Auch Oldfield sagt vom Indrafest: It is peculiar to Nipal, no festival of the sort occurring in the plains of India (II, 312). Das dort beschriebene ist aber sehr entartet und, wie

¹⁾ Sowohl Mars, wie die Sonne sind ja unheilvoll, daher auch ihre Tage.

²⁾ Kālikāp. 90, 47 f. In Hemādris *Çakram prasādayed devaṃ yathā rājā na paçyati* ändere ich also *prasādayet in prapāyayet*, und am Schluß lese ich *Çakram naiva pradhvamsayet* (statt *praçamsayet*).

schon erwähnt, außer bei den Gorkha indrabäumlos. Andere Angaben, namentlich die des Epos, rücken die Feier sogar ans Ende der Regenzeit herab, sodaß sie sogar „im Herbst“ eintreten kann.

Nun behaupte auch ich, in den Altind. Rechtsschr. 386, Anm., das Indrafest werde nach der Anschauung der alten Inder gefeiert, damit Indra reichlich Regen spende. Aber in der dort angeführten Stelle, in Raghuv. IV, 3, steht davon ja kein Wort; ich habe es wie andere aus den von Mallinātha zu dieser Stelle angeführten Strophen herausgelesen. Die erste ist Bhavishyott. 139, 41: *Evam yaḥ kurute yātrām Indraketoḥ, Yudhishthira, / Parjanyaḥ kāmavarshī syāt tasmin rāshṭre, na saṃçayaḥ*, „Wer so das Fest des Indrabäumfes feiert, in dessen Reich wird Parjanya nach Wunsch regnen“ (d. h. zur richtigen Zeit und weder zu wenig, noch zu viel). Ähnliche Verheißungen beschließen Kapitel von religiösen Begehungen wer weiß wie oft, und die eben angeführte steht auch in Bhavishyott. 139 neben andern. Außerdem ist ja hier gar nicht Indra, sondern Parjanya der Regenspender. In all den anderen Darstellungen findet sich sogar nicht ein Wort von Regen, sondern nur im allgemeinen von Glück, Gedeihen usw. in dieser und in jener Welt. Auch in der übrigen Literatur wüßte ich keine Stelle, durch die sich das Indrafest als Regenfeier erweisen ließe. In Nepal freilich wird nach Crooke in Hastings, ERE. VI, 457 a die Indrayātrā gefeiert, um Regen zu sichern (verbunden mit der *rathayātrā* zu Ehren der Devī Kumārī). Die Wassertauche des Indrabäumfes vor der Aufrichtung, das Wegschwimmenlassen in einem Fluß oder die Versenkung in ein tiefes Gewässer und die Umhüllung mit Badegewändern¹⁾ kann natürlich nicht als Beweis gelten; solche Dinge gehören, man kann wohl sagen, zum eisernen Bestande der Vegetations- und Fruchtbarkeitsbegehungen in aller Welt; Regen braucht es ja zum Wachstum. Die Zeit des Indrafestes spricht gegen die Regenbedeutung. Sollte es den richtigen Regenfall bewirken, dann dürfte es doch wohl nicht in die Mitte der Regenzeit oder gar an deren Ende, ja in den Herbst, wo heiteres Wetter als selbstverständlich gilt, hineinkommen, sondern in oder vor den Anfang. Nur Āpast. I, 3, 11, 20 entspräche entschieden dieser Anforderung. Da werden

¹⁾ Wer fastend mit einem nassen Gewand angetan einen bestimmten Mantra spricht, erzeugt in kurzer Zeit Regen. Vishṇudh. II, 124, 74 (daraus Agnipur. 259, 53). Das Vishṇudh. bezieht diesen Çloka wie das ganze Kapitel aus dem Ṛigvidhāna (dort = II, 17, 5).

Das Fup der Indralanung (Endradhaja) wird oft
in ~~Welt~~ M.Bh. vorkommt. Mit un. ultind. Jyot
349.

im Kapitel von den Zeiten, wo das Vedastudium untersagt ist, zwei hohe Feste genannt: das Frühlingsfest und das Āshāḍha-fest, und der Kommentator Haradatta bemerkt dazu: „Das Frühlingsfest findet im Monat Caitra am 13. der lichten Hälfte statt. Mit dem Wort Āshāḍha ist ein in diesem Monat gefeiertes ihm ähnliches Fest, das Indrafest usw., gemeint ¹⁾.“ Daß er mit dem „Indrafest“ recht hat, geht aus anderen Zeugnissen hervor. Yājñ. I, 147 und Vi. 30, 6 führen das Indrafest im gleichen Zusammenhang an, sonst aber keines. Auch Çaṅkha verordnet: Kein Vedastudium beim Niederfallen des Indrabaums (*Çakra-dhvajaprapatane*, Hcat. III 2, p. 756).²⁾ Gobhila-Gṛihyas. III, 3, 20 zeugt wohl ebenfalls für den Āshāḍha als Zeit des Indrafestes. Da heißt es: „Nicht studieren sollen sie am Vollmondtag der Monate Kārttika, Phālguna und Āshāḍha.“ Da hätten wir also aller Wahrscheinlichkeit nach die Feste unserer Trilogie: Liebes- oder Frühlingsfest (Holi), Balifest und Indrafest. Die für Schüler frohe Kunde des freien Tages am Indrafest erklingt auch anderwärts; Hcat. III 2, S. 765 führt als ein Manuwort an: „Beim Niedersinken des Indrabanners nicht drei Tage und drei Nächte lang.“ Offenbar ist dieses Niedersinken auch hier höchst unheildrohend. Aus einem Purāṇa (*purāṇāt*) bringt Hcat. III 2, p. 767 Mitte den Çloka: „Im Monat Bhādrapada, o König, kommt die Indrastange hervor (*Indrayashṭipravartanam*)... das wird eine Zeit des Nichtstudiums genannt.“ Auch Yājñ. I, 147 nennt ja ausdrücklich „Niedersturz des Indra, sowie dessen Aufrichtung“, wie denn überhaupt große Festtage studiumfrei sind, entweder ganz oder nach dem (ersten) Essen (Gaut. 16, 43; Hcat. III 2, p. 757 unten)²⁾. Daß bei der Indrayātrā einen Tag und eine Nacht kein Vedastudium statthabe, gebietet auch Viṣṇudh. II, 52, 134; Hcat. III 2, p. 745 (hier Wort des Mārkaṇḍeya). Im Āshāḍha, nach der landläufigen Angabe am 10. der lichten Hälfte, fängt nun die Regenzeit an. In Nepal beginnt das Indrafest am vierten Tag vor dem Vollmond des Bhādu (Bhādrapada) und dauert bis zum vierten Tag nach ihm (Oldfield, l. c. 313).

So erstrecken sich also die Angaben für die Zeit unseres Festes durch vier Monate hindurch: Āshāḍha, Çrāvaṇa, Bhādra-

1) Kaum *Indrotsavādi* = „Anfang des Indrafestes“.

2) In Hcat. III 2, p. 772 wird Gaut. 16, 43 f. so zitiert: *Ūrdhvaṃ bhojanād utsave. Prādhītasya ca upanayanād ūrdhvaṃ bhojanād ahorātram anādhyāyaḥ*, 44, also recht verschieden von Stenzlers Text.

pada, Āṅvina. Solch große Verschiedenheit läßt sich aus örtlicher, klimatischer Verschiedenheit nicht wohl erklären, sondern nur aus einer Verdunkelung der Bedeutung des Gottes und seines Festes. Ganz richtig bemerkt Hillebrandt: „Die Kulmination der Sonne trifft mit dem Eintritt der Regenzeit zusammen“ (Ved. Mythol.² II, S. 227). Fassen wir Indra als ursprünglichen Sonnengott, was seit Hillebrandt für jedermann feststehen müßte und später noch besprochen werden soll, dann müssen wir wohl ebenfalls im Āshāḍha (Mitte Juni bis Mitte Juli), und zwar, wie wir wissen, in dessen lichter oder wohl erster Hälfte das ursprüngliche Datum für das Indrafest erblicken, d. h. es entspricht dann unserem Johannisfest. Der Indra-
baum wäre also genauer ein Johannisbaum ¹⁾). Die natürlichsten Sonnenfeste sind Sommer- und Wintersonnenwende, Frühlings- und Herbsttagundnachtgleiche. Gewiß mit Recht sagt Pfannenschmid, German. Erntefeste usw., S. 17—19, dies seien uralte Hauptfeste der Indogermanen. „Schon RV. X, 179, 2 zeigt Indra in deutlicher Beziehung zur Sonnenwende,“ erklärt Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, p. 192. Leider bin ich des von ihm genannten Zeugnisses durchaus nicht so sicher. „Die Sonne ist auf ihres Weges Mitte getreten“ scheint mir doch eher den Mittag zu bezeichnen, um so mehr, als in der folgenden Strophe der Gott ausdrücklich zur Mittagsspende geladen wird. Zweifelhafte ist mir auch, ob eine Anspielung auf unser Fest vorliege in Taitt. Samh. I, 6, 12, 3: „Die Brahmanen richten dich, o Indra, auf wie eine Bambusstange“ (*vamṣam iva*).

Der Pongal, das südindische Fest der Sonne und des Indra.

Die vier eben genannten Samkrāntifeste werden denn auch heute noch gefeiert, am meisten, was bis in indogermanische Zeit zurückzugehen scheint, das der Wintersonnenwende, im Süden Indiens Pongal geheißen. Beschrieben wird es von Dubois-Beauchamp³, S. 571 ff.; Wilson, Works II (1862), p.

¹⁾ „Im allgemeinen geht die Tendenz des Rituals, wie sich an dem Beispiel der ursprünglich fixierten und später beliebig dargebrachten Atirātra, Mahāvratā, Vishuvat, Dvādaçarātra zeigen läßt, mehr dahin die Opfer von einer bestimmten Zeit zu lösen, als damit zu verbinden.“ Hillebrandt, Ritualit., S. 124 unten. Auch das könnte Einfluß geübt haben.

4) Sei die vierflügelige Gattung wird der Gattung
Käfer, die so gebräuchlich sind, Mineralien
eingewaschen, welche die Gattung Käfer bei der
ersten Gattung sind. Julia Delovic, die Tochter
des Kaufmanns 96

158 ff.; bes. 170 ff.; Natesa Sastri, *Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies*, p. 18 ff.; T. Rāmakrishna, *Life in an Indian Village* (London 1891), p. 178 ff. und am besten von Charles E. Gover, *The Pongol Festival of Southern India* im *Journal Royal Asiatic Society, New Series V, Part II*, p. 91 ff. Es dauert 3 Tage. Auch 7. Gover legt dar, daß es eine urtümliche Feier sei, ohne Verfälschung durch Brahmanen und Hinduismus, auf vedischem Grunde ruhend, das größte Fest im ganzen Jahr. Neue Kleider, Geräte usw. werden angeschafft. Am frühen Morgen des ersten Tages oder des Bhogi-Pongal, vor Sonnenaufgang, zünden die Jungen ihre schon mehrere Tage vorher bereiteten Feuerstöße an, bestehend aus Stecken, Stroh, trockenem Kuhdünger, dürrten Blättern und was sonst brennen will¹⁾. Fernehin zum Horizont rötet der Schimmer der Feuer das düstere Dunkel. Wenn das Feuer niedergebrannt ist, springt das junge Volk darüber weg (S. 97)²⁾. Jede Straße, jedes Gäßchen hat sein Feuer. An diesem ersten Tag findet Festessen und Besenkung aller Welt statt. Der zweite Tag heißt Mahā-Pongal oder Sūrya-Pongal, „der Pongal des Sonnengottes“. Dessen großes Ereignis ist das Kochen des neuen, eben geernteten Reises. Bei dessen Aufkochen rufen alle: Pongal! Pongal! Sūrya, Sūrya, Pongal!“ Pongal bedeutet: „kochend“ oder „gekochter Reis“³⁾. Dann folgt gegenseitige Beglückwünschung und die Frage an den Nachbar oder den Begegnenden: „Hat er gekocht?“ Beide rufen aus vollem Halse: „O Pongal, Pongal! O Sūrya, o Indra, Pongal, Pongal!“ (So Gover, S. 188.) Ehe die einzelnen essen, erhebt der Hausherr seinen Teller mit beiden Händen über den Kopf empor, ebenso die Mitspeisenden, und alle rufen: „Sūrya, Sūrya, wir bringen dir dies dar. IB, o Gott, die Speise, die wir dir darbringen. Du hast sie uns gespendet⁴⁾.“

Der dritte Tag heißt Maṭṭu-Pongal, d. h. der Pongal des Viehs. Das Vieh wird in einem Gewässer ganz rein gewaschen

¹⁾ Ebenso L. Scherman, *Indische Neujahrsfeste*, Die Einkehr, 30. Dezember, S. 421.

²⁾ Dieser Teil der Sonnen- und Fruchtbarkeitsfeste, namentlich auch der Johannisfeier, ist ja allbekannt.

³⁾ Ebenso im wesentlichen die anderen einschlägigen Stellen.

⁴⁾ Laut eines Berichtes tut nach der Ernte jeder Hausherr bei den Tschereimen etwas von jeder Art Getreide zusammen mit Malz, Kuchen, Bier in ein Gefäß und hält es zur Sonne empor, indem er den Göttern für ihre Gaben dankt. Frazer³ VIII, 51. 5)

und gescheuert, prächtig geschmückt und mit *ashtāṅga* verehrt¹⁾. Bei dieser Zeremonie werden die Tiere viermal feierlich umwandelt²⁾ und mit Wasser, in das man Saffran, Baumwollsaamen und Blätter des Margosabaumes getan hat und das dadurch gelb und bitter geworden ist, besprengt. Keine Frau darf dabei zugegen sein (p. 114)³⁾. Später läßt man auf ein Zeichen hin die Herde los und macht einen Heidenspektakel. Die erschreckten Tiere, an deren Hörner man Schnüre von Kokosnüssen, Bananen, Glocken usw. befestigt hat, rennen toll davon. Durch die heftig umherschlagenden Anhängsel werden sie in noch wildere Angst und Flucht gejagt. An jeden Schwanz hängt sich ein Junge und raubt die an dem fliehenden Opfer baumelnden Sachen, ein öfters gefährliches Unternehmen. Dann aber dürfen die Kühe und Stiere grasen oder sonst schmausen, wo sie wollen, in Feld, Speicher, Laden; niemand darf sie wegtreiben⁴⁾. Der 4. Tag betitelt sich Kanru-Pongal, „Pongal der Kälber“. An diesen geschehen die gleichen Dinge wie vorhergehenden Tages an den Kühen und Stieren. Hierauf folgen noch drei Tage der Ruhe und des Schmausens. Beim Pongal und an jedem Tag des Māgha machen die Frauen kleine Ballen aus Kuhmist, in die sie eine Limonenblüte (*citron flower*) stecken⁵⁾. Immer ein solches Kügelchen legen sie da nieder, wo sich in den bekanntlich von ihnen jeden Tag mit Reismehl auf der Erde gemachten geometrischen Figuren die Linien schneiden. Alle aber werden aufbewahrt und am Ende des Monats von den Frauen zum nächsten Tank getragen und hin-

¹⁾ D. h. mit Niederfallen auf alle acht Glieder: Stirn, Hände, Brust, Kniee, Füße. Auch anders erklärt, wie z. B. im *Mārgaṅgīrshamāh*, des Skandapur. 10, 30 f.: auf Hände, Füße (Fußspitzen), Kniee, Brust, Kopf und mit Seele (*manas*), Rede und Blick (*dṛiṣṭyā*).

²⁾ Bei Dubois-Beauchamp³⁾, p. 573, dreimal.

³⁾ Ein Erbe aus alter Zeit; bei Viehzüchtern dürfen häufig Frauen in keine Berührung mit dem Vieh kommen. Hastings, ERE. X, 460 b.

⁴⁾ Ebenso Dubois-Beauchamp³⁾, S. 573. Er berichtet aber nichts von der wilden Jagd, und die Hörner sind bei ihm mit verschiedenen Farben bemalt, um den Hals Kränze von grünen Blättern mit Blumen dazwischen gehängt (ebenso Wilson, S. 171; Mitte; Rāmākrishna 185) und an diese Kuchen, Kokosnüsse und Früchte. Sowie die Tiere diese abschütteln, werden sie wie heilige Dinge von der Menge verzehrt. Vgl. auch Bali, S. 89 f.

⁵⁾ Bei Dubois, p. 572, Rāmākrishna 179 und Scherman eine Kürbisblüte. Bei Rāmākrishna 179 tun es die kleinen Mädchen.

eingeworfen ¹⁾). Gover fügt hinzu: „indem sie damit das Unheil des Monats wegtragen.“ Ebenso Scherman. Māgha ist ja ein Unglücksmonat (s. z. B. Dubois-Beauchamp ³, p. 572). Es mag das also mitspielen, wird aber kaum die ursprüngliche Anschauung widerspiegeln. Wie häufig Götterbilder am Ende des Festes oder des Ritus in ein Gewässer geworfen werden, habe ich erwähnt. Es ist ein Regen-, aber wohl auch überhaupt ein Lebens- und Fruchtbarkeitszauber. Die Mistkügelchen aber stellen, wie sonst öfters, die Ackergottheit dar, hier wohl Indra. Nach Govers Beschreibung ist Pongal ein Fest zu Ehren Indras und des Sonnengottes, Natesa Sastri nennt den Pongal einen Tag, „wo durch ganz Indien die Sonne verehrt“ werde (S. 19). Sie werde da im Hof angebetet mit Hilfe von Diagrammen aus roter Schmiere (*mud*), die die Sonne und den Mond darstellten (describing, S. 19). Scherman übernimmt auch den Mond (S. 422, Sp. 1). Ob der Mond aber nicht eine Mißdeutung ist? Auch daß Pongal „durch ganz Indien“ als ein Tage der Sonnenverehrung gefeiert werde, ist mindestens irreleitend. Nach dem von Wilson eingeführten indischen Gewährsmann Muthia bietet man den gekochten Reis am Morgen dem Sonnengott dar, am Mittag und am Nachmittag aber dem Indra (S. 170 unten f.). Indra ist ja Mittagsgott. Muthia berichtet ferner, der erste Festtag, der der *saṃkrānti*, sei der Sonne geweiht, der zweite oder Viehpongal dem Indra (bei Wilson. S. 172). Rottlers Tamil Dictionary teilt den ersten Tag dem Indra, den zweiten der Sonne, den dritten oder Viehpongal dem Kṛishṇa zu (Wilson 173, Anm.). Kṛishṇa ist auch hier, wie anderwärts, natürlich nur ein neuerer Einringling. Davon gleich mehr. Natesa Sastri stimmt mit Rottler überein: am ersten Tag oder Bhogi-Pongal wird Indra, am zweiten oder Saṃkramaṇa oder Sūrya-Pongal die Sonne verehrt (S. 18 f.). Dubois, p. 572 bezeichnet ebenfalls den zweiten Tag als Sūrya-Pongal. Rāmakrishna, S. 180 unten sagt nur, daß vom neuen Reis der Sonne und dem Indra geopfert werde, dem Indra als dem Regengott (das letzte im Einklang mit Wilson, p. 171). Höchst beachtenswert sind hier wieder Govers Worte: „Obgleich der ganze Einfluß der Brahmanen dagegen angewandt wurde, vermochte doch der ländliche Konservatismus der Landbebauer ihm zu widerstehen, und überall ist Indra der König des Pongal. In sehr brahmanischen

¹⁾ Dubois 572 sagt: werfen sie in ein Tank oder an anderen einsamen, aber reinen Ort.

Distrikten wurde ein Kompromiß herbeigeführt, demzufolge Indra und Krishṇa die Ehren des Festes teilen“ (S. 94). Auch Sūrya als Festgottheit des Pongal stellt wohl eine Neuerung dar. Natürlicherweise ist ihm der Tag, wo die Sonne in das Tierkreisbild des Steinbocks (*Makara*) eintritt, gewidmet. Aber in jener längst verschwundenen Zeit, wo Indra selber noch lebendig im Bewußtsein als Sonnengott leuchtete, lag dazu keine Veranlassung vor, es sei denn man habe in ihm zu sehr oder einseitig die Frühlings- oder Sommersonne oder den Fruchtbarkeitsgott gesehen. Da der Pongal sich deutlich als eine Viehzucht- oder Ackerbaufeier bekundet, dem Sūrya aber meines Wissens diese Gebiete nicht angehören, sondern Indra, so kann auch der Pongal ursprünglich nur diesem gelten.

Gover sucht nachzuweisen, und zwar mit Erfolg, daß der Pongal ein Fest der Erstlingsfrucht und des Erstlingsopfers sei¹⁾, und er betont, daß an ihm völlige Gleichheit herrsche, wo Mann, Weib, Kinder und Diener zusammen äßen, kein Standes- und Kastenunterschied gelte und auch die Tiere miteinbezogen würden — alles der Widerschein einer urarischen Zeit, wo das ganze Volk zur Einheit zusammengeschlossen gewesen sei, vor der Brahmanisierung. Kein Brahmane verrichtet die Zeremonien beim Pongal, sagt er, mit Ausnahme einer kleinen Einzelheit am Ende des Festes; Priester ist der Hausvater. Auf jeden Fall verraten diese Züge ein uraltes Bauernfest, ähnlich den römischen Saturnalien und andern Festen, bei denen Knecht und Magd nicht Knecht und Magd sind. Siehe Bali, S. 265. In Rāmākṛishṇas Bericht (S. 185) schmausen zuerst die Männer, nach ihnen speisen die Frauen und zuletzt werden die Diener gefüttert. Das wird das Häufigere sein, aber nicht das Ursprüngliche.

Auch J. A. Sauter, der 15 Jahre in Indien, besonders in Südindien, lebte, hat den Pongal kurz beschrieben in einem Aufsatz „Feste in Indien“, der in der Berliner Morgenpost, Sonntag, 26. September 1926, erschienen ist: „Das Fest aber, das sich der größten Universalität erfreut, ist der Pongal (wörtlich Reiskochen) um die Wintersonnenwende. Ich möchte es mit unseren Weihnachten vergleichen²⁾); eine Zeit der Ge-

¹⁾ Daß der Pongal eine Erntefeier sei, wird auch gestützt durch einen in Bengalen bei der *Makarasaṃkrānti* geübten Brauch, den Wilson, p. 162, berichtet: Die Frauen binden Strohhalme an die Hausmöbel und Getreidespeicher mit dem Ruf: „Möge das Maß Korn sich 52 mal vermehren!“

²⁾ Am Abend des Dreikönigtages geht in Herefordshire der Hausherr

1) Woher ging es als Prokurations- oder
Sonderdinge mit den Sachen von den
Sachen und dem letzten eingetragenen
Stückchen Geld?

2) Am Ende der oder Anfang des Jahres geht der
zum Abfluss in der Halle. So bringt die
Mannschaften, die das Geschäft in der
Stadt, die in der Halle, die in der Halle
Sachverständigen, die in der Halle, die in der Halle
Sachverständigen, die in der Halle, die in der Halle

schenke, gegenseitigen guten Willens und reinster Gastfreundschaft. Familien, die der Kampf um das Dasein ein Jahr lang auseinandergehalten hat, sind wieder vereinigt in Fröhlichkeit und Liebe am häuslichen Herde.... Am ersten Festtage versammeln sich die Angehörigen und Freunde der Familie und verbringen die Zeit mit Spiel, Gesang und festlichen Gelagen. Der zweite, Sūrya-Pongal, ist der Sonnengottheit gewidmet. An diesem gehen die Hausfrauen nach verrichtetem Bade mit ihren noch tiefenden Kleidern an den Herd, der im Freien aufgebaut ist, und kochen ein Gericht aus Reis und Milch, das sie dem Gotte darbringen, mit dem Ausruf: „O Pongal, Pongal!“ Das Bild des Gottes ist nächst dem Herde aufgestellt, da die Speise heiß geopfert werden muß. Am dritten Tage wird dem Vieh Verehrung gezollt. Die Hörner der Kühe und der Ochsen werden bemalt und vergoldet und deren Hals mit bunten Kaurimuscheln und klingenden Schellen behängt... Leider ist dieses der einzige Tag, an dem ein armer Ochse in Indien sich seines Daseins freuen kann.“

Eine sehr interessante Einzelheit erfahren wir durch Dubois-Beauchamp³, p. 574: Am Schluß des Festes bildet die Menge einen großen Kreis. In dessen Mitte läßt man einen Hasen los. Im Verlangen zu entweichen rennt er herum und herum und von einer Seite zur anderen. Das gibt viel Spaß, bis er endlich gefangen wird. Ähnlicherweise wurden bei dem Fruchtbarkeitsfest der Floralien in Rom Hasen und Ziegen im Zirkus gehetzt. Ovid, Fasti V, 371 f.; Preller, Röm. Mythol.³ I, S. 433 ff. Belehrende Vergleiche und Parallelen zu einzelnen Zügen des Festes, namentlich aus dem alten Rom und aus England bringt Wilson, S. 173 ff. bei. Der Verlauf des Pongal erscheint in den Berichten wesentlich gleich, manches von Gover nicht Erwähnte kommt durch die anderen hinzu.

mit seiner schmausenden Gesellschaft in den Stall, trinkt mit drolligem Toast dem Stammochsen zu, ebenso seine Freundeschar den andern. Dann hängt man dem Stammochsen einen Kuchen mit großem Loch in der Mitte ans Horn und bringt ihn dazu, ihn abzuschütteln. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 26 f.; Crooke II, 306; Frazer IX, 318 f. Vorher am Abend werden zwölf kleinere Feuer um ein größeres auf einem Weizenfeld angezündet und mit lautem Halloh umringt. Ob das wohl Totenseelenfeuer sind im Einklang mit anderem Totenseelenkult zu Weihnächten? Oder ist es eine Sonnenfeier mit einem großen Feuer für die Sonne und zwölf kleinern für die zwölf Monate, vergleichbar dem Indrabaum der Gorkha mit zwölf kleinern Bäumen um ihn her? Dies wohl eher. Vgl. Frazer IX, 318 f.

Handwritten note: Adh? 1/6/6
SL 1054A

*Das Indrafest im Harivaṃṣa:
Pongal des Viehs und Indrabaumfeier verbunden.*

1/a
Wie der junge Emporkömmling Kṛiṣṇa als Gottheit auch in dieses Fest hineinbugsiert worden ist, erzählt kurz ebenfalls Rāmakriṣṇa, S. 181—183 und erzählen zahlreiche Purāṇs. Die älteste, ursprünglichste und beste Bearbeitung, die ich kenne, findet sich in Hariv. II, 15, 19 = Calc. 3787 ff. Kṛiṣṇa und sein Bruder Baladeva verbringen die zwei Regenmonate im Wald bei den Hirten. Es naht das Fest des Indra oder des Indrabaums (*Çakramaha*), und die Hirten schicken sich an, es zu feiern. Kṛiṣṇa aber fragt: „Was ist denn das Indrafest, um dessentwillen ihr so sehr in Freude geraten seid?“ Einer von den Ältesten unter den Hirten antwortet: „Vernimm, weshalb die Standarte (*dhvaja*) des Indra verehrt wird. Beherrscher der Götter und der Wolken ist Indra, und dies ist sein Fest. Von ihm angetrieben, seinen Befehl ausführend und mit seinem Bogen geschmückt, erzeugen die Wolken mit ihrem neuen Wasser die Feldfrucht (*sasya*). Spender des Wolkenwassers ist der Vielgerufene. Von dem durch ihn hervorgebrachten Korn (*sasya*) leben wir (*vartayāmo* mit Nil.'s Lesart) und die andern Menschen und erfreuen die Gottheiten (durch Opfer). So wächst auch das Gras und werden die Kühe mit Kälbern gesegnet und werden sie genährt samt den Stieren¹⁾. Indra hat die Kühe des Sonnengottes gemolken²⁾, die himmlischen, milchreichen, und diese lassen die neue Milch, die von den Wolken getragene, strömen. Während er auf den windbespannten Wolken dahinfährt, hört man seine die Berge (oder: die Bäume) zerspaltenden Donner. Wie durch seine Diener läßt er durch die vielen nach Belieben dahinziehenden Wolken den Regen strömen. Manchmal schmückt er gleichsam den Himmel mit Wolken, die wie ein Gewittertag anzusehen sind, manchmal mit Wolken so schwarz wie gemischtes Kollyrium, manchmal mit solchen, die die Luft von den Perlen des Sprühregens erglänzen machen. Deshalb verehren in der Regenzeit alle Könige, wir und die anderen Menschen den Götterkönig Çakra mit Festen.“

¹⁾ Also auch hier ist Indra Korngottheit, obschon erst als Regengeber, und Genius der Viehzucht.

²⁾ D. h. die Strahlen der Sonne, die ja die Feuchtigkeit von der Erde und vom Meer emporziehen. Kühe (*go*) heißen die Sonnenstrahlen öfters, namentlich in den großen Epen und im Hariv.

nimm auf die Hören. Nach dem Glückwunschbrief, so
ist, ist selbst davon. In. worin ist in der das Brief
dem Kap. Man bezieht das Gebahren der Hand
und prägnant ist davon. Gesehener, Gelübt,
Jelica Belobic, die Akten der Briefgaben 236f.
Wyl. In Oelfen, die bei der Todten alt, nach dem Brief
nachdem Brief in dem Brief, mit Brief, die Brief
End an der Hören, mit einer, die Brief, die Brief
gesprochen, gesprochen wird. Das Brief, die Brief
Wort der n. Folgerung. In Fuder, die in dem
Papier, zum am dem, die Brief, die Brief, die Brief
Wort der n. Lyuba T. Danicai (Jelica Belobic)
in Auftragsphysica, II 138f.

b) „^{Das} Fingerringstein ist ein Quarz, und Lieb-
lingstein heißt beim Jafsch, die von
veredelten Edelsteinen mit Opafitza, die
ihren ganzen Substanzbestand von ihrem Gestein
genommen, heißt der Name „Fingerring-
stein“ seinen ursprünglichen Namen bei, sondern
mit dem Stein und der Stein, dem Stein
sind dem Stein, von dem sie ihren
Substanzbestand genommen.“ J. v. Mayslner,
Waldenpf. I 27.

c) Zum Schutz vor dem Stein gehört
auch: „Mit Ath. Veda 16 und 12
wird es in einem Maß in der Wald-
stein befindet sich das (asannam
aranye parvatam yajate). Kançikas.
51, 7.“

Krishna aber hält den Hirten in langer, eindringlicher Rede vor: „Wir sind im Wald wohnende Hirten, leben nur von unseren Rindern. Die Rinder sind unsere Gottheit¹⁾ und die Berge und die Wälder. Die Bauern leben vom Acker, die Händler von den Waren, u n s e r Lebensunterhalt sind die Rinder. Das ist die dreifache Wissenschaft¹⁾. Was dem Menschen das Leben gewährt, das soll er verehren, sonst geht es ihm übel. Am Ackerland endet die Dorfgrenze, an der Dorfgrenze der Wald, am Wald das Gebirge, und all die Berge sind unser fester Aufenthalt²⁾. Die Berge bei diesem Wald (d. h. die Berggeister) nehmen verschiedene Gestalt nach Belieben an und ergötzen sich auf ihren Bergkuppen. In Löwen verwandeln sie sich und in Tiger und schützen ihre Wälder, indem sie die Holzfäller hinwegschrecken³⁾. Wer von den Waldbewohnern sich gegen sie versündigt, den fressen sie auf. Die Brahmanen weihen Gottesdienst den Mantras, die Bauern der Ackerfurche, die Hirten den Bergen.²⁾ Darum laßt uns dem Berg Opfer darbringen. Jetzt ist der für die Rinder durch das süße Wasser und Gras so angenehme Herbst gekommen. Lichtfarbig durch die blühenden Priyakabäume (*Terminalia tomentosa*), mancherorts dunkelfarbig von *Bānāsana*⁴⁾ ist der Wald, leuchtend von dichtem Gras und ohne das Geschrei der Pfauen⁵⁾. Wasserlos, fleckenfrei, nicht von Kranichen begleitet, ohne Blitze ziehen die Wolken dahin und dorthin wie Elefanten ohne Stoßzähne . . . Der Himmel scheint die Fürstenweihe zu empfangen: er trägt die weißen Wolken als Diadem, wird von den Schwänen als Yakwedeln gefächelt und hat den Vollmond als lichten Sonnenschirm . . . Die Flüsse (im Sanskrit weiblich) ziehen zu ihrem Gatten: dem Ozean mit den (auf ihnen schwimmenden) Cakra-vākavögeln als Brüsten, den Sandbänken als runden Hüften und den (weißen) Schwänen und den Vögeln *Ardea sibirica* als

1) *Traividya*. Wohl zugleich ein Hieb gegen die drei Veden.

2) Also wohl auch hier: Indra ist der Ackerbaugott, Schutzgenius der Dorfleute. „Wir aber sind ja Wald- und Bergmenschen. Was haben wir mit ihm zu schaffen!“

3) Vgl. Crooke, *Popul. Rel. etc.*² I, 62 unten; 260; *Pali-jātaka*, Nr. 272.

4) Ich weiß nicht, welcher Baum gemeint ist. *Bānāsana* ist = *dhanus* und *dhanus* nach den Lexiken ein Name der *Buchanania latifolia* und des Baumes *Semecarpus anacardium*.

5) Während der Regenzeit schreien die Pfauen gewaltig. Die Kraniche begleiten die Wolken, namentlich die Weibchen. Sie werden vom Donner schwanger.

(glücklichem) Lachen¹⁾. (Unten) das Gewässer mit seinen weißen Lotosblumen und (oben) der von Sternen wunderbare Himmel lächeln gleichsam einander an. An den von den freudetrunkenen Brachvögeln durchtönten, von der Reife des wilden Reises weißen, durch die Freiheit von Regen entzückenden Wäldern hat das Herz seine Lust. Rote Lotosblumen und weiße und dunkelblaue bilden eine wassergeborene Pracht. Es ist als habe die Erde viele Augen, weil die durch den Wechsel der Jahreszeiten lose gewordenen Federn der Pfauen in deren Tanz (während der eben beendeten Regenzeit) auf sie herabgefallen sind. In den durch die Reife des Reifes entzückenden, weit sich dahinziehenden²⁾ Riesefeldern und in den Wäldern haben die Vögel, Korn fressend und Fische fressend, ihr Geschrei begonnen³⁾. Die jungen Saaten, die die Wolken in der Regenzeit mit Wasser begossen haben, sind jetzt üppig geworden. Freudevoll wohnt der Mond am reinen, wie eine Stahlwaffe blaublanken⁴⁾ Himmel, nachdem er seine Wolkenhülle abgelegt hat und von den Vorzügen des Herbstes hell entzündet worden ist. Doppelt milchreich sind die Kühe, doppelt brünstig die Stiere, doppelt groß die Herrlichkeit der Wälder, prächtig von Korn die Erde. Die Himmelslichter, die jetzt von den Wolken befreit sind, die von Lotosblumen bedeckten Gewässer und die Seelen der Menschen, sie alle erstrahlen in Heiterkeit. In den Hürden, aus denen das Geräusch der Butterfässer wie lautes Gelächter ertönt, schweift die Herbstzeit wie eine schöne Lustdirne umher⁵⁾. Laßt uns jetzt den Berg verehren, der voll ist von Früchten und jungen Schößlingen, der einer Wolke mit Regenbogen gleicht, dessen Gebüsch (hoch aufgebaut) wie Häuser erschei-

¹⁾ Lachen und Lächeln sind in Indien immer weiß. Lachen und Lächeln ist Licht, und die Zähne sind weiß.

²⁾ Dies aus II, 19, 55 d.

³⁾ „Steht dann der smaragdgrüne junge Reis unter Wasser, das sich rasch mit Fischen, Krebsen und Schnecken belebt, wird man stets Strandläufer und Reiher ihrer Nahrung nachgehen sehen“ (Fritz Sarasin, Aus den Tropen, Basel 1931, S. 61, von Ceylon).

⁴⁾ Vgl. II, 19, 54 a.

⁵⁾ Schöner, aber ähnlich Martin Schütze in seinem prächtigen Gedichte *Autumn Gypsy*:

I found her wandering over the hill
One warm October day;
Her feet sun-glints, that swift and still,
O'er waving grasses stray...

nen, dessen Schlingpflanzenwuchs herrliche Pavillons bildet ¹⁾, der überzogen ist von gewaltigen Wurzeln: geschmückt mit Schlangen, und namentlich die Kühe (laßt uns verehren). Die Hörner mit Kränzen geschmückt, Pfauenfederbüschel als Scheitelschmuck tragend, mit herabhängenden Glocken und den Blumen des Herbstes geziert, sollen zu Heil und Segen die Kühe verehrt werden, und es beginne das Opfer an den Berg. Mögen die Götter den Indra verehren, von uns soll der Berg Opfer empfangen ²⁾.“

Die Hirten stimmen ein von Schmeichelei triefendes Loblied auf Kṛiṣṇa an, die Milch dreier Tage wird von der ganzen Hürde zusammengespart und Vieh geschlachtet, man bäckt, kocht und rüstet sonst für das Fest. Die Hirtensiedlung hallt von Wonnegeschrei, die Kühe brüllen, die Kälber muhen, Teiche von Dickmilch, Meereswirbel von Schmelzbuttermilch, Ströme süßer Milch, hohe Haufen Fleisch, Berge von Mus erfüllen die Hürde. Das alles samt Duftkränzen und Räucherwerk bildet das Opfer an den Berg.

Her golden tresses were shot with fire
As sun-lit maple trees;
And through them, eyes of deep desire —
Blue sky through golden leaves . . .

(Songs and Poems [Chicago 1914], S. 42.)

¹⁾ Ich lese *latāparamamaṇḍapam*.

²⁾ Die göttliche Verehrung der Kühe, weil sie den Menschen den Lebensunterhalt schaffen, bat bekanntlich wer weiß wie viele indische Entsprechungen; sogar die toten Werkzeuge ihres jeweiligen Berufs verehren die Hindus, wie häufig beschrieben worden ist. Schon in der rigvedischen Zeit lebte ein Dichter — und er stand kaum allein —, der einen unserm Text ähnlichen und in der Literatur oft und verschieden ausgestalteten Gedanken in einer Form aussprach, die ganz wie modern-frivole Übergescheitheit anmutet:

Bhaga ist — Kühe, Indra — Kühe, dünkt mich,
Genuß des ersten Somatranks ist — Kühe.
Was Kühe sind, das ist, o Leute, Indra.
Fürwahr, mit Herz und Seele lieb ich Indra.

Ihr Kühe, ihr macht fett sogar den Magern,
Den Häßlichen auch macht ihr schön von Antlitz,
Glückhaftes redend, macht das Haus ihr glücklich.
Groß nennt man eure Kraft in der Versammlung.

(VI, 28, 5 f.)

„Kühe“ ist ja vedischer Ausdruck für Reichtum, Geld.

In diesen verwandelt sich Kṛishṇa durch seine Zaubergaukelkunst (*māyā*), d. h. in den Geist des Berges, und verzehrt diese ihm dargebotenen Gaben. Oben auf dem Berg sehen ihn die Hirten stehen, zugleich als Berggeist und doch als Kṛishṇa kenntlich, und nachdem er so nach Herzenslust gegessen und getrunken hat, lacht er in dieser göttlichen Gestalt: „Ich bin gesättigt.“ Dabei aber steht er noch in seinem eigenen Leib als ihr Kamerad Kṛishṇa mitten unter ihnen und verehrt zusammen mit ihnen sich selber. Zu dem auf dem Berge stehenden Gott sprechen die Hirten: „Wir sind deine Sklaven. Was sollen wir als deine Diener tun?“ Vom Berg herab erschallt die Antwort: „Von heute an verehrt mich. Ich bin euer erster Gott. Durch mich wird euch reicher Rinder- und sonstiger Segen.“

Myf. Byc.
127 f.

„Darauf umringten die Kuhherden truppweise den Berg zum Zweck der Lustration (*nīrājanārtham* II, 17, 32 = 3884), samt den Stieren, ringsumher. Diese froherregten Kühe rann-ten zu Hunderten und Tausenden dahin, mit ihren Kränzen auf dem Kopf und den Blütenbüscheln als Schmuck des oberen Teiles der Vorderbeine ¹⁾, die Hörnerspitzen geschmückt mit Blumengewinden und Kränzen. Und die Kuhhirten liefen ihnen nach, indem sie diese ihre Rinderschätze dahintrieben, die Glieder mit verteilt dahinlaufenden Schmuckstreifen aus verschiedener Farbe, in roten, gelben und weißen Kleidern, bunte Reife aus Pfauenfedern am Oberarm tragend, die Arme be- wehrt mit Waffen, die wohlgebundenen Haarbänder bunt von Pfauenfedern ²⁾. So strahlten die Hirten über die Maßen bei dieser wunderbaren Festzusammenkunft. Die einen sprangen auf die Tiere hinauf, die anderen tanzten vor Freude, wieder andere Rinderhirten packten die Kühe (am Schwanz), während diese ungestüm dahinrann-ten“ (II, 17, 32—37 b = 3884 c bis 3889). 0)

Von Zorn erfüllt aber sprach Indra, als sein Fest hintertrieben war, zu der Schar jener Wolken, die beim Weltuntergang die ganze Welt unter Wasser setzt: „Heda, ihr Wolkenelefan-ten, die Rinderhirten stellen sich feindlich gegen mein Fest. Die Kühe, die ihr bester Lebensunterhalt sind und von denen ihr Hirtenstand kommt, die sollen sieben Tage und Nächte

¹⁾ *Sāpīḍastabakāṅgādās*. Vgl. Gover, l. c. p. 114: „Then heavy garlands of flowers are brought forth and placed on the horns, round the necks, over the quarters of the patient beast.“

²⁾ Bomb. II, 17, 35 hat *mayūrapatṭravṛitānām keçabandhaiḥ suyojitaiḥ*, Calc. 3888: *mayūracitṭrapatṭrais tu usw.* Ich setze: *mayūrapatṭracitṭrais tu keçabandhaiḥ usw.*

o) Mgl. die Aufnahme der Taphel von Herrn Dr. Beyer
Privatarka in M. Th. (Schrift in altind. 1806 241f.)
Auf den Kupferplatten sind die Beyer feilig, von der
Lilgend. Bandh. III 10, 12; Vas. XII 12; Gaut. XIX 14
und M. Th. XII 263, 40. Benannt sind: Sarve Samyakt, Cilo, & jah.

von Regen und Wind gequält werden. Und auf (meinem Elefanten) Airāvata reitend, will ich selber schreckliche Wasser entlassen, Regen und Wind, wie Donnerkeile sausend. Von euch durch wütenden Regen und durch den (heftig) wehenden Wind getroffen, werden die Kühe samt den Hürden auf Erden das Leben lassen . . .“ „Darauf bedeckten diese schwarzen, donnernden, furchterregenden Wolken den Himmel von allen Seiten, Bergen vergleichbar. Zusammenprall der Blitze erzeugend, von Regenbogen geschmückt, überzogen die Wolken den Himmel mit Finsternis. Die Augen der Menschen glaubten, ein Meer sei in die Luft hinaufgestiegen, schwer zu durchtauchen, grenzenlos, unergründlich — das große Gewitter. Keine Vögel flogen mehr, keine Waldtiere liefen dahin, als derart die berg hohen Wolken von allen Seiten dröhnten . . . Überaus lichtlos war die Luft, da Planeten und Sterne nicht mehr zu sehen waren, und ihr des Mondes und der Sonne Strahl geraubt. Von dem Wasser, das die Wolken schon ergossen hatten und das sie immerfort ergossen, schien die Erde ringsumher nur aus Wasser zu bestehen. Durch das Gebrüll der Wolken und das Tosen des Regens wie eingeschüchtert, zitterten die Gräser samt den Bäumen. „Der Untergang der Welt ist gekommen, nur ein Meer die Erde!“ so sprachen die furchtgemarerten Rinderhirten. Laut brüllten die Kühe und regten sich nicht vom Fleck, die Haare gesträubt, triefend der Körper, dünn der Bauch und die Euter. Die einen starben, andere stürzten zur Erde samt ihren Kälbern, einige Mütter standen da, indem sie mit ihrem Vorderleib sich um die Kälber bogen.“

Da vollbrachte Kṛishṇa seine bekannte, oft gefeierte Heldentat, daß er den Berg Govardhana herausriß, und mit einer Hand (auch: mit einem Finger) als Schirm emporhielt. Lebhaft und zum Teil sehr gut wird geschildert, welcherlei Erscheinungen an dem in so sonderbare Lage versetzten Berg hervortraten, und wie sich alles unter dies schützende Dach flüchtete. Nach sieben Tagen muß Indra, völlig erfolglos, mit seinen Wolken abziehen (nach Rāmakrishnas Bericht [S. 122], weil ja nur die indratreuen Bauern, nicht aber die sündigen Hirten, litten). Er kehrt auf seinem Staatselefanten zurück und macht Kṛishṇa demütig und mit langer Schmeichelrede seine Aufwartung. Doch so tief er sich da auch unter Kṛishṇa stellt, mahnt er ihn dennoch, daß er, Indra, älter sei als jener¹⁾. Er bringt ihm

¹⁾ Ähnlich in Hariv. II, 127, 33 ff.: Als Kṛishṇa den Bāna besiegt und gestürzt, das Reich dessen Minister Kumbhāṇḍa gegeben hat und nach

zunächst von den göttlichen Kühen in den Himmelshöhen, deren Welt auch hier höher ist als sogar die des Brahma, und die nur noch Vishṇu-Kṛishṇas Welt über sich hat (II, 19, 26 ff. = 3885 ff.), den Dank, daß Kṛishṇa die Kühe auf Erden und die Welt der Kühe gerettet habe, und die Botschaft der himmlischen Kühe: „Von heute an sei du unser König, unser Fürst“ (*indra*, 19, 43). Indra fährt fort: „Deshalb laß dich mit diesen goldenen, himmlischen, mit himmlischem Wasser gefüllten, von mir mit eigener Hand geneigten Krügen durch mich zum Fürsten weihen. Ich bin ja der Fürst (*indra*) der Götter, du bist der Fürst der Rinder geworden. Als *Govinda* (Rinderfürst) werden dich die Leute in der Welt preisen. Von den vier Monaten der Regenzeit, die mir gesetzt sind, will ich die Hälfte dir zuteilen, nämlich die zweite, die Herbstzeit. Von jetzt an werden die Menschen nur zwei Monate (davon) mir zuerkennen. In der Mitte der Regenzeit (von vier Monaten) ist mein Banner(fest, *dhvaja*)¹⁾. Von da ab wirst du Verehrung empfangen... Da wirst du die von Triṣaṅku und Agastya durchzogene Weltgegend (den Süden) durchziehen, du der tausendstrahlige (oder: du als der tausendstrahlige) Sonnengott, erhitzend durch deine eigene Feuerkraft... Wenn dann... in den dahingestreckten Riesefeldern (*kedāra*) die Ährenköpfe des Kalamareises geneigt sind, und an den Feldgrenzen das schöne Korn steht... und die Feste herbeigekommen sind²⁾, dann wird der heilige Herbst eintreten, wo du

Dvārakā heim will, steckt dieser Verräter ihm zu, daß die Kühe des Bāṇa in Varuṇas Verwahrung seien. Wer ihre Milch trinke, der werde überstark und unbesieglich. Kṛishṇa erinnert sich da, daß ihm seine Gattin Satyabhāmā gesagt habe, er solle, wenn das gut gehe, diese Kühe mitbringen. Weil die Asura ihre Milch tranken, alterten sie nicht. Als Kṛishṇa ans Meer kommt, will er die Kühe rauben. Varuṇas Heer besiegt er und bedrängt den Gott gewaltig, als dieser zur Verteidigung herbeikommt. Varuṇa hält ihm eine Rede, in der er ihm teils schmeichelt, teils aber sein Unrecht vorhält; er selber habe mit Bāṇa einen Vertrag geschlossen, die Kühe zu bewahren. Kṛishṇa könne sie nicht eher bekommen, als bis er ihn, den Varuṇa, töte. Er solle aber Ehrfurcht vor ihm haben, denn er, Varuṇa, sei älter (und größer, *jyeshtha*) als Kṛishṇa. Zuletzt läßt dieser ihm die Kühe und zieht ab. Kṛishṇa erscheint hier eher als ein frecher Lausub gegenüber dem edeln Varuṇa.

¹⁾ Nil. sagt: *Varshārdhe Āṣvinaçuklapratipadi dhvajah*. Das ist natürlich der helle Unsinn. Aber der arme Sünder hatte halt *varshārdhe* im Text vor sich und die Feier im Āṣvina im Leben oder in seinen Büchern. Dann müßte es aber *varshānte* heißen. Vielleicht ist Nils *varshārdhe* daraus verdorben.

²⁾ Nil. nennt „Āgrayaṇa, Vājapeya usw.“. Āgrayaṇa ist die Feier des

vom (viermonatigen) Schlaf auferstanden bist... Da feiern die Menschen auf Erden dich und mich, den großen Indra und den Nebenindra (*Upendra*, d. h. Vishṇu-Kṛishṇa) in standartengestaltigen Stangen¹⁾. Und den Menschen, die vor unser beider Walten sich verneigen, wird kein Unheil nahen“ (II, 19, 44 bis 60). Darauf vollzieht Indra die Fürstenweihe des Kṛishṇa mit der bekannten freudigen Beteiligung von Himmel und Erde: Blumenregen fällt vom Himmel, himmlische Musikinstrumente ertönen, die Erde erstrahlt in so reiner Gestalt, als sei sie von einem einzigen Meer abgewaschen²⁾, gleich der Götterwelt ist die Welt der Menschen wie von Nektarflut erquickt³⁾.

Genusses der Erstlingsfrucht, ihre Hauptgottheit fast immer Indra, meist dem Agni vergesellschaftet; daneben werden auch Prajāpati, Āiva usw. in den Gṛihyasūtras genannt. Gobh. III, 8, 9; Ānkh. III, 8, 2; 4; Āṅval. II, 2, 2 ff.; Pārask. III, 1, 2 ff.; Mānava II, 3, 11.

¹⁾ *Dhvajākārāsu yashīshu*. Auch hier ist also der Indrab Baum Indra.

²⁾ Ich lese in II, 19, 65 *viniktām* statt *viviktām*.

³⁾ Diese Kapitel des Hariv. sind von Brahmapurāna (Ānandācrama-Ausgabe) 187, 31—188 stark verkürzend und sprachlich in recht weitgehendem Maße umformend bearbeitet worden. Aus dem Brahmapur. hinwiederum stammt Vishṇupur. V, 10—12. 10, 1 ist = Brahmap. 187, 31. Āloka 2—15 bringt die Beschreibung des Herbstes, hier aber durchweg mit Bildern, die die Naturscheinungen mit Seelerscheinungen des Yogin oder Weltentsagers vergleichen. Das Brahmap. läßt die lange Schilderung des Herbstes, die ich nur zum Teil aus dem Hariv. übersetzt habe, und andere, die im Hariv. vorliegen, ganz weg. So konnte das Vishṇupur. hier nicht das Brahmap. ausschreiben. Der Kompilator des Vishṇupur. hätte den Hariv. vermutlich zu überbieten versucht, anscheinend aus eigenen Mitteln. Dann kommt Vishṇup. V, 10, 16—32 = Brahmap. 187, 31—48. Āl. 33 ist ohne Entsprechung im Brahmap., 34—36 nach Hariv. 16, 7—8 und 10 gemodelt. Darauf Vishṇup. 37—48 = Brahmap. 187, 50—61, und Vishṇup. 11, 1—25 = Brahmap. 188, 1—23 (im Brahmap. verloren sind die 2 Āloka nach 7, d. h. *Vidyullatākaçāpātatrastair iva ghanair ghanam* (dicht) / *nādāpūritadikcakrair dhārāsāram apātyata*. // *Andhakārīkṛite loke varshadbhir anīçam ghanaiḥ* / *adhaç cordhvam ca tiryak ca jagad āpyam ivābhavat*. // Es folgt Vishṇup. 12, 1—26 = Brahmap. 188, 24—29 (Schluß). Auch die vorhergehenden und die folgenden Kap. des Vishṇup. stimmen mit denen des Brahmap. wörtlich überein und werden daher stammen. Wäre nicht die Schilderung des Herbstes im Vishṇup., dann müßte man einfach glauben, die paar dem Hariv. entsprechenden und im Brahmap. fehlenden Āloka seien im Brahmap. oder doch in der Ānandācrama-Ausgabe einfach verloren gegangen. Nun fehlt aber in diesen Ausgaben, besonders auch im Brahmapur., so viel, was anderwärts im Text erscheint, daß wahrscheinlich das Vishṇup. auch seine Herbstschilderung in seinem Brahmap.-Text vorfand. Immer und immer wieder zeigt es sich, daß die längere Darstellung die ältere ist, ganz im Gegensatz zu der land-

Hier haben wir also das Indrabannerfest und den südindischen Pongal (zu dem man sich vorbereitet „as soon as the rains have finished“, Gover, l. c., p. 95) in einer einzigen Feier vereinigt. Geflissentlich wird Indra als Gewitter- und Regengott gekennzeichnet. Aber sein Standartenfest findet auch hier nach Ablauf der Regenzeit statt, und er ist es, dem alle vier Monate der Regenzeit, also von Āshāḍha çukla 10 bis Kārttika çukla 10 angehören; deren zweite Hälfte tritt er hier dann dem Kṛishṇa ab. Diese zweite Hälfte aber ist die Haupterntezeit. Schon damit bekundet sich Indra auch als Ackerbau- und Erntegott, d. h. wie schon in vedischer Zeit — siehe Hillebrandt, Ved. Mythol. ² II, p. 151 — als der Gott des Sommers, der Zeit der starken Sonnenkraft ¹). Er ist der „große Indra“, Vishṇu-Kṛishṇa nur der „Nebenindra“ (*Upendra*), Indra ist „älter als Kṛishṇa“. Dieser letztgenannte erscheint auch hier trotz alles Bestrebens, ihn über alle Götter emporzuhimmeln, nur als Gottheit eines Berg- und Hirtenvolkes, und sogar seine Krönung durch den Götterkönig macht ihn nur zum „Rinderkönig“ oder „Rinderhirtenindra“. Diesem Parvenü zuliebe wird hier vom Harivaṃça Indras großes Fest in die Mitte der Regenzeit verschoben, während es nach derselben Quelle doch eigentlich im Herbst sein sollte, um die Zeit der Herbst-Tagundnachtgleiche. Wir haben hier einen Fingerzeig, wie willkürlich man mit dem Datum des Indrafestes umsprang. Der Herbst macht sich aber um so natürlicher, als Indra ja auch Erntegott war und an Erntefeiern wie dem Āgrayaṇa stark beteiligt ²). Das Indrabannerfest auch des Hariv. wird also durch Verschmelzung mit Herbstfeiern zu Ehren Indras zustande gekommen sein.

Andre Standartenfeste.

Belehrenderweise fällt ein andres, aber weit weniger wichtiges Bannerfest, Dhvajāropana genannt, in die Zeit um die Frühlings-Tagundnachtgleiche, auf den ersten Tag der lichten

läufigen Ansicht in solchen Fällen. Ein gutes Beispiel ist auch diese Partie des Brahmapur., verglichen mit dem Hariv.

¹) Ihm gehört die Mittagspressung, der Mittag, der Sommer, nie die Regenzeit, in der älteren Periode. Hillebrandt, l. c. 217, vgl. 151; 188; 191.

²) Am Vollmond des Āçvina findet eine Milchreisspende an Indra statt. Çāṅkh.-Gṛih. II, 16, 1; hier und am Vollmond des Praushṭhapada in Pārask. II, 15 und 16. Anderwärts wird für den Vollmond des Āçvina Çiva genannt. Āçval. II, 2; Gobh. III, 8, 1; Khād. III, 3.

Hälfte des Caitra (Mitte März—Mitte April), auf einen Tag, der ebenfalls ein Neujahrstag ist wie der Pongal. Da wird eine Stange aufgerichtet, gekrönt von einem Frauenkleidungsstück und einer Wasserkanne (lotā) aus Messing. So Underhill 42. Diese beiden Dinge weisen auf eine Fruchtbarkeitsfeier. Gupte, S. 83 sagt, auf eine hohe Stange hänge man silk-and-gold clothes und einen Blumenkranz, ganz oben drauf komme die lotā von Messing oder Silber. Fast genau ebenso Balaji Sitaram Kothare, l. c., p. 1. Diese Standarte wird „in der gewöhnlichen Weise“ göttlich verehrt und ein Familienfest gefeiert, das in manchem dem Pongal gleicht. Sie verrät sich als androgyn ebenso wie die folgende. Auch diese Feier führt man auf den König Vasu Uparicara zurück (Underhill 42; Gupte 83). ju

Eine eigentümliche Abart des Indrabaumes scheint die heutige Stange des heiligen Zâhir-Pir zu sein, von der Sherring in seinen „Hindu Castes and Tribes as Represented at Benares“ eine kurze Notiz gibt, welche J. C. Oman, Indian Life, Religious and Social zum Ausgangspunkt eines längeren Aufsatzes macht (S. 66 ff.). Eine lange Bambusstange wird zuerst mit zauberischen (rituellen) Sachen gewaschen, bezw. beschmiert, dann mit zwei großen dreieckigen¹⁾ Stücken Tuch behängt, einem dunkelblauen und einem roten, sowie am „Hals“ und bis unten herab mit Fächern, Kokosnüssen usw. behängt, am „Kopf“ mit einer Kopfbedeckung voll Pfauenfedern herausstaffiert. Oman, p. 74 sagt treffend: „The fans and moorchals are probably attached as emblems of royal . . . rank.“ Nach dem heutigen Glauben soll es der Heilige Zâhir-Pir als Bräutigam sein. Der vielbenedete Mann, der die Stange in Prozession durch die Straßen trägt, heißt sein „Roß“. Er führt sich auch so wild auf wie ein übermütiges Pferd und bekommt Futter und Prügel wie ein Gaul.⁷⁰⁾ Damit die Stange nicht falle, was schreckliches Unheil im Gefolge hätte, wird sie an drei oder vier langen, hoch oben angebrachten Seilen gehalten. Nachdem man sie unter ohrenzerreißendem Gelärm stundenlang umhergeführt hat, wird sie in einen Fluß getragen, dann aber zusammen mit den vielen ihresgleichen an einen Ort gebracht und da ein Volksfest oder Jahrmarkt (*mela*) abgehalten,

¹⁾ „The ‚Triangle‘ is also a symbol of the female or productive powers of Nature, and as such, a simple representation of it is very often sculptured in the centre of a stone slab, and placed, instead of any figure of the goddess, in shrines sacred to the Saktis or female divinities.“ Oldfield, Sketches from Nipal II, 205. A 2

bei dem es auch Wettrennen und Wettspiele gibt. Dieser „Stangenkult“ ist eine Sache der Straßenreinigerkasten, und jedes Jahr im Juli oder August wird „die Stange des Zahir-Pir aufgerichtet“, wie der Ausdruck lautet.

Der Indrab Baum ein Sonnen- und Vegetationsbaum.

Der Baum nun ist das Allerwichtigste am Indrafest, ja im Licht der Tatsache, daß Indra, Çakra usw. in diesen Verbindungen so oft die Bedeutung Indrab Baum hat, sollte man wohl gar Wörter wie Çakrotsava, Indramahotsava, Indramaha usw. übersetzen: „das Fest des Indrab Baums“. Nun finden wir ähnliche Bäume in Ost und West, vor allem in germanischen, also auch englischen Ländern. Nirgends aber gelten meines Wissens diese Bäume und ihre Feste einem Regengott, sondern immer Sonnen- und Fruchtbarkeitsgottheiten, wie namentlich Mannhardt und nach ihm andere Forscher zutage gefördert haben. Daß mit europäischen und außereuropäischen Vegetations- und Erntebräuchen und -festen die „Wassertauche“ verbunden zu sein pflegt und in mehrfacher Weise dieser Regenzauber auch mit dem Indradhvaja, ist schon erörtert worden. Hier ergab er sich um so natürlicher, als ja Indra in späterer Zeit tatsächlich ein Gewittergott war. Wirklich bedurft aber hätte es für diese Züge keineswegs einer solchen Bedeutung des Indra. Die „Indrastandarte“ erwächst aus einer weit älteren, ursprünglicheren Natur dieses Gottes — er ist ein Sonnen-, Fruchtbarkeits- und Vegetationsgott, ja ein phallischer.

Indra als Gott der Sonne, namentlich der Frühlingssonne im Rigveda.

Zu den wenigen ganz festen Erkenntnissen vedischer Forschung, betreffend die Naturbedeutung der vedischen Gottheiten, gehört meines Erachtens die Entdeckung Hillebrandts, daß Indra ursprünglich ein Sonnengott sei. Wie man seitdem noch Widerspruch und wesentlich andere Deutung verlauten lassen konnte, dünkt mich höchst sonderbar. Meine Zustimmung möchte ich aus eigener Vedalektüre begründen. Schon Rigveda

weisen zu einer Figur zu verbinden. Die wichtigsten
Mittel dazu sind die Hindfliegen, die auf allen von
Julia Bellovia. Aber die Ashtwate pflanzt von
meiner unter anderem: Die Ashtwate als Urform
als Ashtwate für die, die eine allgemeine Vorstellung sind
ist, die eine auf unzählige Weise gezeigt in
Gold und Silber, geschnitten, und die Ashtwate Balz
mit dem Ashtwate an der Zeit gehalten ist.
Doch die 277. Ashtwate als die Ashtwate mit Ashtwate
sich Ashtwate gezeigt, die Ashtwate zu Ashtwate
vgl. Indes S. 227. Daher kommt auf die Ashtwate, die eine
Ashtwate von der Ashtwate einer Ashtwate, die die Ashtwate einer Ashtwate
mit seiner Ashtwate der Ashtwate und der Ashtwate Ashtwate (Cron) Ashtwate (Mikete
80, 17; Buddhahata, Ratnabandhata 45, Gandapur. 68, 43; Ashtwate für die
Ashtwate Ashtwate Ashtwate Ashtwate Ashtwate Ashtwate Ashtwate Ashtwate
Ashtwate 80, 17; Ashtwate 45; Gandapur. 68, 43; Ashtwate Ratnabandhata 45; Ashtwate Ashtwate
A. 102, 17; 13; Ashtwate II 2, 105).

I, 32 zeigt luce clarius, daß Indra ein Sonnen-, ein Frühlingsgott ist. Da hören wir: Vṛitra kämpft mit Nebel und Hagel, mit Blitz und Donner, indem er im Gebirge auf den Wassern liegt und sie festhält. Indra tötet ihn mit dem *vajra*, und über seine Leiche strömen die Wasser, übermütig emporsteigend, hinweg, sie, die der Drache mit Macht rings umschlossen gehalten hat. Losgebunden rannen jetzt die Wasser: die sieben Ströme zum Meer. Da zeugte Indra Sonne, Tag und Morgenröte, d. h. zum Greifen aufdringlich: nach der Herrschaft des Winterdrachen, nach dem langen Winterdunkel, bringt er wieder das langersehnte Licht mit dessen Wärme. Verschließer der Ströme (*nadivrit*) ist Vṛitra (I, 52, 2; VIII, 12, 26). Auf seine Kinnladen schlägt Indra den „Donner“ nieder, d. h. den donnergleich niederkrachenden *vajra* (I, 52, 6). „Als Indra die Deckel („Verschlüsse“ bei Graßmann und Geldner) der Gewässer aufgetan und das tropfbare Gut auf den Bergen in seiner Gewalt hatte, als er den Drachen erschlagen, da ließ er am Himmel die Sonne aufsteigen (I, 5, 4). Frohlockend singt VI, 30, 4 f.:

51.

Ja, das ist wahr: wie du ist gar kein anderer,
Kein Gott, o Indra, und kein Mensch ist größer;
Den Drachen, der die Flut umlagert, schlugst du,
Los ließest du die Wasser hin zum Meere.

Der Wasser Tore hin nach allen Seiten
Erbrachst du und des Berges Feste, Indra.
Da wardst der Welt du und der Menschen König
Und schufst du Sonne, Tag und Morgenröte.

(Vgl. II, 15, 8.)

Und vice versa I, 56, 5: „Als du bei deinem Kampf um das Licht im Rausch voll freudiger Erregung den Vṛitra erschlugst, da ließest du die Flut der Wasser heraus“ (vgl. I, 52, 8—10). Wie in I, 32, 1 Indra die Bäuche der Berge spaltet und spaltend die Wasser freimacht, so ruft in I, 57, 6 bewundernd der Dichter: „Als du, o Indra, den großen breiten Berg mit dem *vajra* in Stücke zerspelltest und die festgehaltenen Wasser zum Fließen losließest, da nahmst du ganz und gar alle Gewalt an dich.“ Ähnlich IV, 16, 7: „Den Vṛitra, der die Wasser eingeschlossen hatte, schlugst du weg. Die Flut brachtest du in Lauf

zum Meer, indem du ihr Herr wurdest.“ Indra erschlägt den Vṛitra und läßt die Flüsse frei, die jetzt felsenwehrdurchbrechend dahinströmen (III, 32, 11; IV, 18, 6 f.).^{b)} „Den in den Wassern versteckten Drachen, der sowohl den Himmel, wie die Wasser festgebant hatte, hast du, o Held, mit Mannesmut erschlagen“ (II, 11, 5).^{c)} „Im Somarausch hat Indra mit dem *vajra* in der Hand den flutenversperrenden Drachen in Stücke gehauen, daß die Labefluten der Flüsse, wie Vögel zu ihren Nistplätzen, dahineilten zum Meer“ (II, 19, 2 f.). Vgl. z. B. II, 22, 4. „Er erschlug den Drachen und ließ die sieben Flüsse frei, er schloß die zugedeckten Schleusen (der Flüsse) auf“ (II, 12, 3; IV, 28, 1). Sogar die bekannten Flüsse Vipāç und Çtudrī sprechen in III, 33, 6: „Indra hat uns ausgefurcht, der Vajrabewehrte; Vṛitra, den Verschuß (*paridhi*) der Flüsse, stieß er weg.“ Immer und immer wieder hören wir: Indra hat den Drachen, der die Wasser, die Flüsse, die sieben Flüsse verspernte (II, 14, 2), eingeschlossen hatte (IV, 16, 7), nimmersatt, in unerweckbarem Schläfe ausgestreckt^{d)} belagerte (IV, 19, 3), sie verschlungen hatte (X, 111, 9), sie inne hatte, indem er von Dunkel umhüllt war (X, 113, 6), sie umschlossen hatte (III, 32, 6), erschlagen und so die Wasser, die Fluten, die Flüsse, die sieben Flüsse befreit, losgelassen, lossausen lassen, nach Lust zum Meer eilen lassen, wie liebebegehrende Frauen (zum ersehnten Mann), wie Renner im Wettlauf laufen lassen usw. Siehe I, 130, 5; 85, 9; II, 14, 2; 17, 3; III, 32, 6; IV, 16, 7; 19, 2 ff.; V, 30, 6; X, 111, 9; 113, 6; 133, 2 usw. Jubelkreisend rauschten jetzt die Wasser dahin, wie fromme Frauen jauchzten sie Loblieder, sangen sie dem Indra, und tosten, als brächen sie die Felsenwehre entzwei (IV, 18, 6 f.). Ein wildes Alpenschauspiel des Frühlingslosbruchs ist der Vṛitrakampf; da „rollten die Steine (vom Gebirge) dahin wie Wagen¹⁾, du befriedigtest die dahinströmenden, faßt zusammen die Wogen, die gehemnten Flüsse liebst du laufen“ (IV, 19, 5). Das wären einige der bis zur Ermüdung wiederkehrenden Lobpreisungen der für den Rīgveda wichtigsten Großtat Indras. Mit Recht hat Hillebrandt sie zum Ausgangs- und Angriffspunkt seiner Naturdeutung des Gottes gemacht. Auf seine Zusammenreihung und Besprechung der einschlägigen Stellen sei zur Ergänzung nachdrücklich verwiesen (bes. Ved. Mythologie² II, S. 154 ff.).

¹⁾ D. h. so rasch und so tosend.

b) Lieder läßt sich in Erklärung des Urtites im Strom der Mappi für (ahen
Urtitem apam alibjad amabam (so ist) 185,9. Ujrens hatva nur apak
sacarya (I/103,2).

^{das bapen Urtitem,}
c) Mappi des Urtites des (Urtites) mappi von in (Urtites) mappi sind
das Urtites, die oft man mappi in den Urtites (Urtites) Urtites
mappi von den Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites)
Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites)
Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites)
Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites)
Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites) Urtites (Urtites)

k) Man vergleiche in der folgenden Randnote von Urtites der Natur im Urtites.

ki
k) Mf. auf Rev. I 51, 4: „Der Gnomalige kriep den silanden
sliep, en kriep dat wasser af, byen lotifafon, en kriep
mit minander dat Cuschna fute bryen“ (uzro rajin,
nie apah srotasavijad etc.)

Nur Umbildungen oder andere Gestaltungen des gleichen Mythos von Indra dem Besieger der Wintererstarrung und des Winterdunkels sind die Mythen von Vala, Çushna, den Paṇi usw. Daß Çushna ein Dämon der Dürre sei, kann ich nicht finden; wo wir wirklich Näheres über ihn erfahren, ist er ein anderer Vṛitra. In Ausdrücken, die durchweg an die Beschreibung des Vṛitrakampfes erinnern, namentlich an I, 32, wird Indras Schlacht mit Çushna in V, 32 geschildert. Hier bloß ein paar Strophen: „Du erbrachst den Born, du ließest die Ausflüsse (*khāni*, die Schleusen) los, schafftest Lust (*aramnāh*, schafftest Ruhe, Behaglichkeit usw.) den eingezwängten Wogen, als du den großen Berg aufstatest, als du, den Dānava erschlagend, die Güsse (*dhārā*) freimachtest. Du ließest die zu diesen Zeiten eingezwängten Borne rinnen, das Euter der Berge, o Vajrabewehrter. Als du, o Gewaltiger, den Drachen erschlugst, der sorglos dalag, o Indra, da hast du ungestüme Kraft angetan (1—2). Jenen, der sich an diesen berauschte, den Sohn des Nebels, der üppig gedeihend im Dunkel ging, die Wut des Dānava, den Çushna, schlug der mit dem starken Soma Bewirtete, schlug mit dem *vajra* der Vajrabewehrte nieder (4). Jenen, der so böß aufschwellend dalag und in sonnenlosem Dunkel gewaltig anwuchs, ihn tötete laut bedrohend Indra, der vom gepreßten Saft berauschte Stier“ (6). Auch in Str. 5 kämpft Çushna im Dunkel gegen Indra an. In I, 121, 10 wird Indra gebeten: „Ehe die (von Çushna ausgehende) Finsternis den Himmel erreicht (also: die ganze Welt erfüllt), wirf dein Geschloß auf den *phaliga* (nach dem PW. ‚wohl Verschuß‘)¹⁾; die Kraft des Çushna, die rings ausgebreitete, die nimm vom Himmel weg, an den sie festgeknotet ist.“ Könnte man sich eine bessere Schilderung des Winterdunkels und der Wintererstarrung denken? Ja, am Himmel festgeknotet scheint dem unter dem Elend und der Länge des Winters Leidenden die Nacht des Winterdämons zu sein. Wer soll, wer wird sie von

vgl. Indra 146 Nith
Rig. V 84, 1

¹⁾ Das Wort erscheint auch in Āpast.-Mantrapāṭha II, 22, 3. Die Parallele in Bhāradv.-Gṛīhyas. II, 28 hat dafür *parigha* (Riegel), in Baudh.-Gṛīhyas. (Mysore 1920), p. 239, *paliga*. Die verderbte Lesart *cepham alikam* in Hirany-Gṛih. I, 14, 7 ist jedenfalls aus *cephapaligam* und dies aus *cephaphaligam* entstanden. Indra soll da der Gattin einen Riegel für den Penis anderer Männer in die Scheide hinabstoßen. In Taitt.-Samb. II, 3, 14, 4 ist *Phaliga* ein neben Vala genannter Dämon, den Indra zusammen mit den Marut vernichtet. Auch das weist auf die gleiche Bedeutung.

vgl. Indra 166

da wegreißen! Man denke doch z. B. nur daran, wie unsere eigenen Dichter, besonders die mittelalterlichen, vom Winter reden. Und was das Beiwort des Çushṇa, was *kuyava*, „Kornschädiger“, anlangt, so erfährt der Bauer kälter, ja sogar noch recht warmer Gegenden genugsam, wie der Frost die Feldfrucht packen kann. Was der Schlauch (*krivi*) in VIII, 51, 8 (= Vā. 3, 8) sei, den Indra mit Waffengewalt erlangt, als er den Çushṇa niederdonnert, wüßte ich nicht zu sagen. Raten läßt sich freilich schon. Der „Wolkenschlauch“ paßt gar nicht in die Stelle. Ja, man könnte fragen, ob *çushṇa*, „zischend“, da nicht ein Beiwort des Schlauches sei, ebenso wie in der eben übersetzten Strophe V, 32, 4 starker Anschein dafür spräche, daß man übertragen solle: „Die Wut des Dānava, die zischende, schlug“ usw. (statt: „die Wut des Dānava, den Çushṇa“) ¹⁾, sodaß also das Lied unmittelbar von Vṛitra sänge. In I, 121, 10 ginge das aber nicht an, denn hier wird in der vorhergehenden Strophe der Çushṇa des Kutsa genannt, was eine schlimme Entgleisung oder Verwechslung sein wird. Zusammen mit Kutsa, einem König, für den Indra den Çushṇa tötete oder töten half, erscheint nämlich Çushṇa in den meisten der zahlreichen Stellen, an denen er, gewöhnlich in stereotyper Formel, genannt wird. Da ist er teils ein menschlicher, teils ein dämonischer von Vṛita ganz verschiedener Widersacher. Der R̥gveda kennt also nach meiner Ansicht zwei Çushṇa, die dann vermengt werden.

Natürlich mußte Ähnliches wie von Indra nun auch vom Genius des Zauber- und damit auch des Gebetswortes, von Bṛihaspati, gerühmt werden. In II, 24, 3 z. B. hören wir: „Er trieb die (eingesperren) Kühe heraus, durch Zauberwort zerbrach er die Höhle (oder: den Vala), weg tat er wie in einen Versteck das Dunkel, hervorleuchten ließ er das Licht.“ Und Str. 18: „Mit Indra als Gefährten ließeest du, o Bṛihaspati, die vom Dunkel umschlossene Flut der Wasser los (*nir apām aubjo arṇavam*, genau die gleiche Formel wie vom vṛitrabekämpfenden Indra in I, 56, 5; 85, 9). In II, 23, 3 besteigt Bṛihaspati, die Finsternis verdrängend, seinen den Kuhstall erbrechenden, das Licht gewinnenden Wagen, und in Str. 18 klafft vor Bṛihaspatis Majestät der Kuhstall auseinander, mit Indra als Genossen treibt er die von Dunkel umschlossene Flut der Wasser

¹⁾ Vgl. I, 61, 10: „Mit seinem *vajra*, mit dessen Kraft fürwahr zerhiß Indra den Zischenden (*çushantam*), den Vṛitra, wie eingesperrte Kühe befreite er die Flüsse.“

a) Bei 6 der Lauge hat Baryt in manchen, wo
gerade die Röhre (des Schiff) fortgeführt. In
die Hand der Feder (in der die Röhre) in die Röhre
mit der Falten füllt. Mit dem gleichen Verfahren
wie die Röhre gefüllt. Das Wasser gleich
wie das Gummie. In der Hand füllt, füllt die
mit der Hand mit der Luft, die die Röhre
Luft in der Hand wie (in der), die die Röhre
(Carbon) wie die in der Hand (I 68, 3-9).
mit der Hand gleich die Hand d. 139 Mittel.

hervor. Die Kühe in vedischen Mythen, namentlich denen von Indra, sind sowohl die Wasser wie die Herde der Lichtstrahlen.^{a)}

Dämonen, besonders Vala, haben das Licht, die Sonne, die Morgenröte, oft: „die Rinder“ oder „Kühe“, in einer dunkeln Berghöhle eingesperrt, Indra oder Indra und seine Helfer befreien sie (z. B. III, 31, 4 ff., vgl. I, 62, 5; III 39, 5; VI, 32 2). Manchmal vollbringen auch nur sonst als seine Bundesgenossen Genannte das gleiche große Werk. So z. B. in I, 71, 2; IV, 1, 13 bis 17 die „Väter“, in II, 24, 2—5; IV, 2, 3—10 Brihaspati. Hier nur IV, 1, 17:

Das Sturmesdunkel schwand, der Himmel strahlte,
Das Licht der Göttin Morgenröt' erhob sich,
Die große Himmelsflur bestieg die Sonne,
Der Menschen Grades und ihr Krummes schauend.

So, nachdem auch hier die „Väter“ die „Kühe“ aus dem Bergverließ herausgeführt hatten.

Immer wieder und wieder spielen sich Indras Großtaten in den Bergen ab, wie wir reichlich gesehen haben. Ebenso seine Besiegung des Çambara (IV, 30, 14), sein Strauß mit den die Kühe versteckenden Paṇi (X, 108, 7) usw. Wie einen neuen (d. h. ungebrannten) Krug zerbricht er dabei den Berg (X, 89, 7). Ebenso seine brahmanische oder priesterliche Dublette Brihaspati: „Aus den Bergen hat er die wandernden, erquickenden Kühe herausgebracht. Er zersprengte die Haut der Erde, indem er sie aus dem Felsen holte. Mit feuerglühenden Strahlen sprengte er ihr Gefängnis. Der Sonne gleich schleuderte er des Himmels Feuerbrand hinab, durch Licht vertrieb er das Dunkel aus der Luft, die Morgenröte, Licht und Feuer fand er, durch die Sonne (*arkena*) verdrängte er die Finsternisse (X, 68, 4—9). Die Sänger der Vorzeit, die Aṅgiras, haben die Sonne und den Tag wiedergefunden (IV, 16, 3 f.). Sie waren die Gehilfen Indras, als er die große Finsternis beseitigte (IV, 16, 4).

Da waren sie, der Götter Trinkgenossen,
Die satzungtreuen Dichter ferner Vorzeit,
Das tief versteckte Licht, sie fanden's wieder,
Das Morgenrot durch Wahrheitswort erzeugend.

VII, 76, 4.

Wie viel ließe sich da noch hinzufügen, namentlich um zu zeigen, wie die Befreiung der Ströme und die Neuge-

winnung des Lichts die zwei Teile der einen großen in der Bergwelt geschehenden Tat des Indra sind. Eine Aufreihung der zahlreichen Stellen, die da erklären, daß mit der Vri-trabesiegung auch das Licht kommt, findet sich bei Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, S. 182, Anm. 1. Ungezählte Male hören wir, daß Indras Kampf gekämpft wird; „die Sonne“ oder „das Licht zu gewinnen“. Von diesem einen Kampf wird Indra im Rigveda auch der Genosse und Helfer in der arischen Menschen Kampf um das Licht, einerlei, was im einzelnen Fall mit diesem oft bildlichen Ausdruck gemeint sein mag. Es ist das ewige Hohe-
 lied des Mythos von der Macht des Winterfrostes und des Winterdunkels, wie sie die lebendigen und lebensschaffenden Flüsse und Rinnsale in starre Bande schlägt, das Licht der Sonne raubt und in einen Felsenkerker einschließt. Wie viel hat namentlich das Kalevala von der Winternacht zu singen! Die zauberische Wirtin des Nordlands (Pohjolan ementä) — das Kalevala ist darin ganz brahmanisch, daß in ihm Zauber und Zauberwort die eigentliche Gottheit ist — sperrt die Sonne und den Mond ein

In den Steinberg von Pohjola,
 In den eisenfesten Felsen (47, 34 f.).

Oder:

In den Steinberg von Pohjola,
 In des Kupferberges Innres (49 109 f.).

Nun liegt tiefe, ununterbrochene Nacht auf der Erde, bis beide von den Kalevalahelden befreit werden. Genau ebenso schließt die Nordlandswirtin

In dem Steinberg von Pohjola,
 In des Kupferberges Innern

den Sampo ein, jene Wundermühle des Segens (42, 49 f.). Auch er ist die Sonne, wie der von den Philistern ins Gefängnis geworfene mahlende Simson (von schemesch die Sonne abgeleitet). Auch das Feuer raubt die Zauberin, bis die Helden Wäinämöinen und Ilmarinen es aus dem Wasser, wo es ein Fisch verschlungen hat, wiedergewinnen (47. Rune). In Indien oder in der vorindischen Zeit nun kommt der junge Held Indra: die Frühlingssonne — die Bergverließe aus Eis und Gestein brechen auf, die Ströme stürzen zu Tal, Trümmer ihres Gefängnisses: Gestein und Geröll aus den Bergen mit sich wirbelnd, ihre

k) Mit Prof. Dr. v. d. Linden (I 170, 2).

Fahrt hinab zum geliebten Meer ist ein einziger brausender Jubelhymnus, und vom Himmel, dessen winterfinster lauernde Nebel- und Dunkelhülle weggerissen ward, leuchtet selig das Licht in die tanzenden Fluten.

Zu diesem Bergpsalm stimmt es aufs beste, daß Indras gewöhnliche Gefährten bei der Vritraschlacht die Marut sind, ursprünglich wohl Totenseelen, dann wie Totengeister auch anderwärts, z. B. in Germanien, Wind- und Sturmgenien und so in natürlicher Entwicklung auch Regengottheiten. Als Gewitter- und Regengötter begegnen sie uns im Rigveda immer wieder, und zwar aufs allerdeutlichste, und als solche kennen sie auch die andern Vedas. Auch die Urbedeutung dieser Gehilfen des Indra verrät sich, wie ich meine, unmißverstehbar: es sind die Föhnstürme des Frühlings. Die Lenzesonne mag in den Bergen lange und warm scheinen, der Schnee und das Eis leisten hartnäckigen Widerstand. Sowie aber der Föhn darcin fährt, taut's in einer Nacht mehr als sonst in vielen Tagen! Und wirklich föhnhafte, kraftvoll ungestüme, lärmende Gesellen sind die Marut. „Wenn ihr das Feste hinwegfegt, das Schwere dahinwirbelt, ihr Männer, die Bäume der Erde durchfahrt, durchfahrt die Berggegenden, dann gibt es für euch keinen Widersacher im Himmel und auf Erden... Die Berge machen sie erheben, weg klauben sie die Bäume, hervor bracht ihr Marut wie Rasende, ihr Götter, mit euerm ganzen Volk.“ (I, 39, 3—5; vgl. I, 64, 7; 83, 3 a; 37, 6—8; 166, 5; V, 60, 2 usw.). Läse man so etwas einem Schweizer vor, dann dächte er sofort an den Föhn¹⁾. Wie ein wildes Feuer ist das Brausen der Marut (I, 143, 5), ein Vergleich, den nur der voll würdigen kann, der einen Waldbrand gehört hat. Auch die rigvedischen Sänger kannten diesen (I, 94, 10 f.; 143, 5) „Wie Löwen brüllen sie und ihre Wut ist gleich der der Schlangen (I, 64, 8 f.). Als kraftvoll wie Sieger daherdonnernd, namentlich mit Speeren, aber auch sonst kämpfhaft gerüstet, werden sie sogar angefleht, an der Spitze der verheerenden Götterheere dahinzuziehen (X, 103, 8). Dennoch nehmen sie nicht mit Waffen im gewöhnlichen Sinne Teil an Indras Streit. Es sind ja Winde, singing winds, flötenblasend nach I, 85, 10, Sänger (V, 52, 1; 60, 8; VII, 35, 9; vgl. I, 19, 4; 166, 7; VIII, 29, 10),

*X. 103: die
Militärheere
sind in Föhnstürmen
kämpfhaft gerüstet
bringen die Löwen
(I, 94, 10 f.)*

1) „Föhn, du Sturm- und Freudebringer! Tollkühn rasend geht dein Siegeslauf, Stürmst des Winters düstergrauen Zwinger, Steckst die weißen Wolkenbanner auf. Wasser stürzen, Wälder splitteren“ usw. singt der Churer Martin Schmid (Gedichte, S. 8) vom „lachenden Föhn“ (S. 59).

sind Indras Barden, wie sie vom Veda gekennzeichnet werden. Siehe I, 122, 12 und Geldners Anmerkung dazu. Als Indras Barden (*viprās*) geben sie ihm die Kraft, den Vṛitra zu erschlagen (III, 47, 3 f.). „Die dein Ungestüm, deine Kraft mehrten, indem sie, die Marut, o Indra, deine Stärke preisend besangen“ (nämlich beim Vṛitrakampf (III, 32, 3). Vgl. I, 85, 2. Das ist das durch die Überlieferung fortgehende Bild des Kampfhelden in Indien: der Barde (Sūta, Bhāt, Cāraṇ) des großen Herrn zieht mit in den Krieg, seinem Patron lobsingend, ihm Mut, Beispiel der Vorfahren, wohl auch Belehrung zuteilend, und ist so in Schlachten wichtig. Denn das Preiswort und die Schilderung von Tapferkeit und Krafttat erzeugt auch zauberanalogisch Mut, Kraft und Heldenwerk, genau wie Tadel und Verkleinerung klein und schwach macht. Das taucht in Indien an allen Ecken und Enden und in mannigfacher Weise auf, nicht zum wenigsten als Hinter- oder Untergrund des Lobes der Götter¹⁾. Nach der Heimkunft schildert der Barde dann noch lange Jahre, was er für Heldentaten des Patrons gesehen und — erfunden hat²⁾. Auch die ṛigvedischen Sänger sind gewiß zum guten Teil ebensolche oder doch ähnliche Barden. Wie der große Viçvāmītra (III, 33), ja sogar der doch als urbramahnisch geltende Vasishṭha (VII, 83) als hervorragende Mittäter bei Kriegszügen erscheinen, so haben wohl auch manch andere ṛigvedische Poeten ihre Herren in deren Kämpfe begleitet. Die meisten von ihnen freilich scheinen mehr oder minder nomadisierende Menschen zu sein, nicht selten von beträchtlichem Reichtum ihnen geschenkter Rosse und Rinder, öfters aber arme Schlucker, an denen „Sorgen und Kümernisse nagen wie Ratten an ihren Schwänzen“ (X, 33, 3), Vagantenvolk, vergleichbar so vielen unserer mittelalterlichen Dichter und ebenso gierig nach der „milden Hand“, kurz wie „diu gernde diet“. Was sie da in der Seligpreisung des freigebigen Wohlhabenden und in der Vermaledung des Knickers leisten, das könnte in der Tat immer aus Brahmanenmund kommen. Doch die allermeisten der frommen, hin und wieder

¹⁾ Selten ist in der Welt der Stolz des Wortes: *Na me nindāpraçaṇ-sābhyāṃ hrāsavṛiddhi bhavishyataḥ*, „durch Tadel werde ich nicht kleiner, durch Lob nicht größer“ (MBh. XII, 229, 20).

²⁾ Von den so hochgestellten Barden der Rajput hat bekanntlich vor mehr denn 100 Jahren Col. Tod in seinem Rajasthan guten Bericht gegeben, dann Devendra N. Das, *Sketches of Hindu Life* (London 1887), p. 179 ff. Vgl. Baines, *Ethnography im Grundriß*, § 54.

auch unfrohen Lieder des R̥gveda haben in Wirklichkeit oder in ihrem bessern Bestande wohl unbrahmanische Verfasser. Aber auch darin muten die vedischen Sänger ganz brahmanisch an, daß sie außerhalb des Volkes stehen. Für sie gibt es im Grunde nur „unsre Leit“, „our set“: die Dichter und ihre Gönner. „Wir beiden, o Jatavedas, mögen in deinem Schutze sein: die Sänger und die reichen Herren“ (II, 2, 12). „Welche Sterbliche du, o Agni, zu Reichtum leitest, die möchten wir sein: die reichlich spendenden Herren und wir (Poeten)“ (I, 73, 8). „Wecke, o Morgenröte, die (uns mit Gütern) Anfullenden, nie erwachend inmitten des tiefsten Dunkels mögen die Geizhalse schlafen. Mit Reichtum leuchte auf den freigebigen Herrn, mit Reichtum dem Sänger, o du Frohe, sie erweckend“ (I, 124, 10; IV, 51, 3). „Du, o Agni, umschirmst wie ein genahter Panzer nach allen Seiten den Mann, der Sangerlohn darreicht, wer (dem Dichtergast) ein weiches Lager bereitet und ein lebendes Opfer opfert (kills the fatted calf), der ist in nächster Nähe des Himmels“ (I, 31, 15). Auch daher ist der R̥gveda in vieler Hinsicht ein schief einseitig verschobenes, an reich pulsierendem Leben recht armes und mannigfach irreführendes Gebilde. Die Marut nun werden in V, 29, 3 kühn zu Brahmanen gemacht, und an ein paar andern Stellen schiene das gleiche durchzuschimmern. Vernunftiger sieht I, 101, 7 aus: nach ihrer Weisung (*pradi*) geht Indra vor, falls das bedeutet, daß er in der Schlacht von ihren ermunternden und belehrenden Worten unterstützt werde. So läßt Indra mit den „Raschen“ (d. h. den Marut) zusammen die flutenden Wasser strömen (III, 32, 5) und sind auch sie Lichtbringer (I, 86, 10). Und nicht etwa als finstre Gesellen werden sie dargestellt, sondern ihre Munterkeit, ihr fröhliches Spiel, ihre Freude am Putz, ihre Jugendlichkeit wird hervorgehoben¹⁾, wie denn auch Indra ofers „der junge Gott“ heißt.

Dabei ist Indras Kampf mit Vṛitra nicht einfach ein Geschehnis uralter Vorzeit, sondern ein oft wiederholtes: „Durch viele liedbesungene Morgen (d. h. Tage) und Herbst (d. h. Jahre) erschlug er den Vṛitra und ließ die Flüsse frei, Indra erbohrte die umlagerten schwer bedrängten Wasserläufe, dahinzuflien auf der Erde“ (IV, 19, 8). An sich freilich könnte

¹⁾ Spielerisch spielen sie (I, 166, 2), spielen wie Kinder oder Kälber (VII, 56, 16), sind wie spielende Kinder mit guter Mutter (X, 78, 6). Sie sind halt die lauen, lebendigen Fohnwinde, die da Freude: des Frühlings Einzug, anblasen. ㄥ)

auch gemeint sein, daß jene einmalige Schlacht so lange Zeit fort gedauert habe. Aber das stünde sehr im Widerspruch mit der ganzen Art der Schilderung in wer weiß wie vielen andern Stellen. Vom Vṛitrakampf und dessen Abwandlungen her wird auch erst recht verständlich, weshalb vor allem Indra im Rīgveda so sehr oft als der Ersieger, Erzeuger oder Gewinner des Lichtes oder der Sonne auftritt. Sogar Indrafest (Indrabaumfest, Indrotsava) und Umzugfest des Sonnengottes (*rathayatrā Bhāskarasya*) soll nach Bhavishyapur. I, 55, 8—10 das gleiche sein. Da Bhavishyapur. I allem Anschein nach älteres indisches Gut sektiererisch umkrepelt, den persisch-indischen Sonnengott unterschiebt, so scheint dieser hier mit dem alten Sonnengott Indra verselbigt zu werden.

Indra ist im Veda nicht Gewitter- oder Regengott.

Dagegen eins ist Indra nicht und gerade das ist er im Rīgveda nicht, was er nach der gewöhnlichen Anschauung vor allem und ursprünglich sein soll: er ist nicht Gewitter- und Regengott. Geradezu Erstaunen weckt es, daß eine Gottheit, die den Rīgveda so queckenhaft überwuchert, die so zum Universalarzt menschlicher Nöte geworden ist, nur an ganz vereinzelten Stellen Regen spendet oder eher: zu spenden scheint. Nur ein paar klägliche Male wird derartiges erwähnt und zwar bloß pro forma. Ein Beispiel wäre das Regenlied X, 98. In Str. 1 soll Bṛihaspati den Parjanya regnen lassen, in 4 Indra tausend Wagenfahren der honighaften Tropfen geben, in 8 bis 10 Agni die regenspendende Wolke herbeiführen und tausend Wagenlasten geben. Außerdem finden wir in demselben Lied einen Regenschamanen, den Hofprälaten des Königs Çantanu, Devāpi mit Namen: „Er ließ vom oberen Meer die himmlischen Wasser als solche des Regens herabströmen, obschon die Götter sie in jenem oberen Meer festhielten“ (5 f.)¹⁾. Also ist hier namentlich Agni der Regengeber, wie er auch regnet in I, 79, 1—3; II, 6, 5; VIII, 44, 16; X, 98, 8—12; Ath.-Veda X, 15, 10; Āpast.-Çrautas. V, 27, 1; VII, 6, 7 usw. Ja, im Ath.-Veda steht's

¹⁾ Nach Bṛihaddevatā VIII, 6 wäre seine wie jedes Purohita Hauptobliegenheit diese gewesen: „Und er verrichtete für ihn (Çantanu) die regenmachenden Riten nach Gebühr“ (oder: nach Vorschrift, *sa cāsyā cakre karmāṇi vārshikāni yathāvidhi*).

^{I 36, 7-9;} ^{58, 7;} ^{N 27, 4/5/6/7;}
 d) Der Marut als Regenzerler ^{gods, in Pers. V 53; 83, 6; N 15 4/5; 7-9; 15-17, 13 ferner}
 Regen in Babylon. ^{gods, in Pers. V 53; 83, 6; N 15 4/5; 7-9; 15-17, 13 ferner}
 ferner: Götterbuch, Mit. Mythol. II² p. 272

e) In dem Regenzerler von Kancikas. 41, 1-5
 wird mit dem Marut und dem Varuna
 gesprochen.

noch schlimmer für Indra. Sollte irgendwo ein Gott als Regen-
geber erscheinen, dann müßte es in einem Regenzauberlied
sein. Schauen wir uns die große, z. T. sehr schöne Dichtung
dieser Art: Ath.-Veda IV, 14 an. Ganz im Einklang mit dem
Rigveda wird der Regen da vor allem von den immer wieder
genannten Marut¹⁾ erwartet, dann von Parjanya, weiter auch
von Agni, von Prajāpati, von Varuṇa, sogar vom Vater Asura
(der vielleicht auf Varuṇa bezogen werden soll). Die bekannt-
lich auch sonst in Alt- und Neuindien und auf Erden über-
haupt regenzauberischen Frösche sollen ebenfalls mithelfen
und zu allerletzt die „Väter“, die Totenseelen, alles wie wir
es erwarten dürfen. Indras Name wird mit keinem
Hauch gestreift.

Oder werfen wir einen Blick auf den großen Regenzauber
des Yajurveda, auf die *Kārīṣhṭi* (Taitt.-Samh. II, 4, 7; II, 4,
9; III, 1, 11; Kāth.-Samh. XI, 9 und 10; XXXVI, Anfang;
Maitr.-Samh. I, 10, 12 Schluß und 13 Anfang; II, 4, 8; Āpast.-
Çrautas. XIX, 25, 16—27, 12 usw.). Den Regen erzeugen da
eine Anzahl schwarzer Dinge und Tiere, wie sonst öfters in
Indien und an andern Orten der Erde (Frazer in One 68;
72 f.; 76 usw.; s. z. B. auch Sarasin, l. c., S. 166 f., bei den Neu-
Caledoniern); denn schwarz ist das Gewitter. Sodann bewirken
ihn die Pflanzen *karīra* und *varshāhva* („Regenpflanze“) und
(schwarzer) Honig. Die Pflanze *karīra* ist nämlich nach der
einen Mythe verwandelter Somatrank und Soma ein Regen-
macher, nach der andern der erste Saft, der den Bergen ent-
floß, nachdem ihnen von Indra die Flügel abgeschnitten wor-
den waren, Honig aber die Quintessenz der Wasser und der
Pflanzen, von welchen beiden der Regen kommt. Taitt.-S. II, 4,
9, 3; Kāth.-S. XI, 10; Maitr.-S. II, 4, 8 (vgl. z. B. Çatap.-Br.
XI, 5, 4, 8: Der Pflanzen bester Saft ist der Honig). Der Regen
bringende Ostwind wird herbeigebannt, der Regen hindernde
Westwind vertrieben. Sprüche üben ihre magische Kraft und vor
allem natürlich auch die regenspendenden oder -beherrschenden
Götter. Dieser Götter ist eine lange Reihe: Parjanya, die Marut,
Soma, der „Sohn der Wasser“ (*Apāṃ napāt*), der Windgott,
der Sonnengott, Agni, Mitra, Varuṇa, in der Taitt.-S. sogar noch
Aryaman und in Kāth.-S. XI, 13 und Taitt.-S. III, 1, 11, 7:
„Wasser niedergießend der Asura, unser Vater“, d. h. viel-
leicht Varuṇa (= Rgv. V, 93, 6; Ath.-V. IV, 15, 12). Indra
aber wird mit keiner Silbe erwähnt¹⁾.¹⁾

¹⁾ Vereinzelt steht Taitt.-S. III, 5, 5, 2 (Āpast.-Çrautas. XIII, 9, 15):

Sodann vergleiche man mit den unsicher blinzelnden paar Regenzeugen des Indra z. B. R̥gv. I, 38, 7—9 von den Marut:

Traun, die wilden, ungestümen
Rudrasöhne schaffen Regen,
Unversiegten selbst in Wüsten.

Wie die Kuh so brüllt ihr Blitzstrahl,
Wie dem Kalb die Mutter nachgeht¹⁾,
Wenn ihr Regen sich ergossen.

Selbst am Tage machen Nacht sie
Durch die wasserschwang're Wolke,
Wenn die Erde sie benetzen. (Graßmanns Übers.)

Oder man lese die zahlreichen Stellen, wo Varuṇa oder Mitrāvaruṇa als Regengottheiten erscheinen, aber als echte. Sogar die Erde (*Prithivī*) ist im R̥gv. eine Regengottheit mit gutem Gewissen und nicht eine auf Kredit wie Indra:

Die Berge anzupfen hast *myf. Indra 137, April 14*
Das Mittel du, o Erde, traun²⁾!
Und so erquickst das Land mit Macht
Du Höhenreiche, Große du.

Weitwandlerin³⁾), dir jauchzen zu
Loblieder, wenn mit Finsternis
Die regenschwellende⁴⁾ empor
Gleichwie ein wiehernd Roß du wirfst.

Und festgewurzelt hältst mit Macht
Die Bäume du im Boden fest,
Wenn deiner Wolke greller Blitz
Des Himmels Regen niederströmt (V. 84).

„Herbeibringen möge vom Meer, von der Luft Prajāpati den Wasserbehälter (*udadhi*), Indra soll ihn triefen machen, die Marut sollen regnen lassen.“

1) Besonders wenn das Kalb von der Kuh wegläuft, diese aber angebunden ist, folgt sie ihm in ihrem lauten Gebrüll.

2) Regen kommt aus den Bergen wie die großen Flüsse. Vgl. I, 85, 10; V, 59, 7; auch V, 32, 2 usw. „Anzupfen“ entlehne ich den „Siebzig Liedern“. Ich hatte ursprünglich „auszupressen“. *Khidra* dürfte „Instrument zum Auspressen“ (zum Löcherschlagen?) sein.

3) Vgl. Walt Whitman: „Far-swooping elbowed Earth“ in *Song of Myself, Leaves of Grass*, Boston 1860—1861, p. 116.

4) D. h. die Regenwolke.

m) feine gelbe Pfeifenbahn hat nur alle 100 =
einmal! Nur MBh. XII 342, 23 hat nur die
gelbe Bahn der die Macht der Brahmanen Gautama
Brahmanen für die für die Brahmanen mit die
die, unalligigen Gattin, die aber die Brahmanen im Rand
von Sudra im Register.

Hillebrandt meint, in sechs *ṛigvedischen* Stellen trete Indra als Regengott auf und macht sie auf S. 176 der *Ved. Myth. II* in der Anm. 1 namhaft. Mit Recht jedoch setzt er hinzu: „Aber über die Mehrzahl der angeführten Stellen kann man auch anderer Meinung sein.“ Ich vermag nicht in einer einzigen, abgesehen von IV, 26, 2, eine Spur von Indra als einer Regengottheit zu erblicken. Auch in IV, 26, 2 könnte man Einwand erheben, aber es wird schon Indra auch hier, wie in Str. 3, gemeint sein; Graßmanns Übersetzung ist so gut wie wortwörtlich genau. Ich ändere noch größerer Genauigkeit zuliebe ein wenig an ein paar Stellen:

Dem Arier gewährte ich die Erde
 Und Regen meinem sterblichen Verehrer,
 Ich führte her die brüllenden Gewässer.
 Und meinem Willen folgten nach die Götter.

So komme ich zu dem Schluß: Der *Rigveda* kennt keinen Regengott Indra.

Nun hat aber noch E. Washburn Hopkins den größeren Teil seines Aufsatzes *Indra as God of Fertility* im *Journ. Am. Orient. Soc.* 36, S. 242—268 darauf verwendet, Indra als Regengott im *Rigveda* vorzuführen. Aber bei genauerem Zusehen erstaunt man über den Wildpark von Böcken. In VII, 31, 8 heißt es: „Um dich (Indra) sei der Lobpreis (*vāṇī*) der Marut, dich begleitend, herbeikommend mit den Tagen“ (d. h. jeden Tag sich erneuernd). Hopkins aber: „shall encompass Indra as he comes with his lightning,“ wo doch zum Überfluß das Fem. *nakshamāṇā* warnend den Finger erhebt (S. 249). Gleich sonderbar ist ebenda: „Rain is his herd“ (X, 23, 4). Der Text lautet: *So cin nu vṛishtir yuthyā svā sacā cmaḡrūṇi haritābhi prushṇute*. So könnte auch *sa + u* nicht nur *sā + u* sein (vgl. Whitney, § 176 b). Doch so oder so schiene mir die Übersetzung zu sein: „Er ist (kommt) fürwahr jetzt ein Regen mit seiner Schar“ (wörtlich „mit dem, was zu seiner Schar gehört“) zusammen. „Indra benetzt (somatrunkend) seinen gelben Schnurrbart.“ Einfacher wäre: „Er, Indra, benetzt, (wie) ein Regen zusammen mit seiner Schar, den gelben Schnurrbart.“ In der vorhergehenden Strophe besteigt er seinen Wagen, um zum Somaopfer zu kommen, und jetzt in 4 braust er mit seiner Schar wie ein heftiger peitschender indischer Regen heran¹⁾

¹⁾ Vgl. VIII, 12, 6: „Du bist angewachsen wie Regen vom Himmel her ausbreitend.“ Die Anschaulichkeit des Bildes muß jeden überwältigen,

und steckt den Schnurrbart tief in das süße Naß, wie wir das öfters von ihm hören. Oder: er wird dem Regen gleichgestellt, weil er seinen Schnurrbart so gründlich naß macht. Doch wie man die schwierige Strophe auch verstehen mag, das, was Hopkins in ihr findet, kann sie nicht heißen. Laut S. 249 unten soll in VI, 32, 5 die Rede sein von den Monsunregen. Und doch „strömen“ die hier genannten „Wasser unablässig und führen Tag um Tag ihr unendbares Werk aus“. Gemeint sind die Wasserläufe der Flüsse. Ähnlich soll nach Hopkins, S. 252 unten: *Nimeghamāno, Maghavan, dive diva ojishṭham dadhishe sahaḥ* (VIII, 4, 10) bedeuten: „Day by day as thou pourest down rain thou assumest strength.“ Natürlich bekommt Indra allerstärkste Kraft dadurch, daß die von ihm unablässig mit Gnaden überschütteten Frommen ihn machtvoll preisen, ein bekanntlich oft wiederkehrender Gedanke. Gösse Indra aber Tag um Tag Regen herab, dann erschaffen die Menschen und die Stärkungslieder in der Sintflut. *Mehanāvant* wird in III, 49, 3 von Indra, in II, 24, 10 von Brihaspati gebraucht, sonst nicht. Die Bedeutung im PW. (reichlich spendend) wird richtig sein. Nach Hopkins, S. 253 soll es aber „der reichlich Regen strömende“ heißen, wie Ludwig übersetzte! In X, 73, 5 rückt Indra gegen den Dämonen an und *mihah pra tamrā avapat tamāṃsi* (Hopkins, S. 253). Da wird *pravapati* mit Grassmann als „zerstreuen“ gefaßt werden müssen, also anders denn *vapati Maruto miham* in VIII, 7, 4. Denn in I, 32 kämpft ja Vṛitra mit Nebel und Hagel, Blitz und Donner gegen Indra (Str. 13). Und wenn in II, 30, 3 Indra „in Nebel gehüllt“ (*miham vasānah*) den Feind überwindet, so möchte der als listenreich gerühmte Gott den Nebel als Tarnkleid benutzen. Aber mir scheint die gewöhnliche Auffassung falsch und nicht Indra sondern Vṛitra das Subjekt von *miham vasāna upa him adudrot* zu sein: „Sich in Nebel kleidend rannte er an, mit der scharfen Waffe besiegte Indra den Feind.“ Man beachte wie *tigmāyudho* ebenfalls an den Anfang des Pāda gesetzt ist, mithin wohl als Gegensatz. So kommt auch der öfters auftauchende Gedanke zu seinem Recht: der Schwächling Vṛitra wußte dem wohl ausgerüsteten Helden Indra nur schwächliche, feig verbergende List entgegenzusetzen. Auch in X, 73, 5 könnte der letzte Satz: *mihah pra tamrā avapat tamāṃsi* den

der nahende Gewitterregen beobachtet hat. „Der Sturm von hinten befördert unseren Eilmarsch; wie Riesengardinen flattert der Regen den Danigalarücken entlang.“ Fritz Sarasin, Aus den Tropen, S. 52.

Natürlich will ich durchaus nicht sagen, die vedischen Dichter hätten noch ein Bewußtsein davon gehabt, daß Indra ein Sonnengott und der *vajra* eine Waffe aus Licht- oder Feuerkraft sei. Auch war ihnen, vorausgesetzt, daß man die vedischen Lieder alle in Indien entstanden sein läßt, natürlich der Vṛitrakampf trotz der durch ihn erfolgten und ganz klar geschilderten Befreiung wirklicher Flüsse und der mit ihm verknüpften Wiedergewinnung des Lichtes nach tiefem Dunkel, auch trotz der Bergszenerie, die sie um diese Tat Indras herumstellen, keineswegs die Eis- und Winterzerschellung in den Bergen. Sie verstanden den altererbten, aus Zeiten, wo die Arier in einem nördlichen, bergigen Land wohnten, herstammenden Mythos nicht mehr, bewahrten aber seine wesentlichen Züge, mindestens zum guten Teil, recht treu ¹⁾. Das entspricht dem, was wir anderwärts bei Mythen finden. Sogar bilden können sich Naturmythen nur durch eine gewisse Loslösung von der Naturerscheinung, durch ein Vergessen. Und daß die schablonenhaft fortspinnenden Inder — Schablonendichter sind auch die vedischen in weitgehendem Maße — den Vṛitramythos trotzdem (oder gerade weil) er ihnen dunkel geworden war, in so stark ursprünglicher Gestalt fortführten, können wir leicht verstehen. Das Dunkle, Geheimnisvolle behagt der Religion ja am besten, und diese stark sinnfällig herausgearbei-

drin, in X, 72, 7 heißt es: „Als ihr, o Götter, die Welten emporschwellen liebet, da hobt ihr die Sonne herfür, die im Meer verborgen war.“ *Vajra* kommt auch in der Bedeutung Penis vor. „Vielfach ist dem einfachen Denken unmittelbar selbstverständlich, daß der Regen, der die Erde befruchtet, der männliche Same, daß der Lichtstrahl das zeugende Glied sei.“ A. Dieterich, Mutter Erde², S. 92. Ob wohl ein für uns in Dunkel gehüllter Verbindungsfaden vom Lichtstrahl-Vajra des Sonnen- und Zeugungsgottes Indra zum gewöhnlichen Zeugungs-Vajra hinübergeht? Man beachte auch die Zaubermacht des *vajra* der nordbuddhistischen Länder.

¹⁾ Hillebrandt² II, S. 173 dagegen erklärt: „Wohl aber dürfen wir annehmen, daß den schon in die Täler hinabgestiegenen Stämmen und ihren Kavis, solange sie in der Nähe der großen vom Himälaya gespeisten Ströme und zwar besonders im NW. wohnten, das Verständnis für die aus nördlicher gelegenen Orten mitgebrachte Vṛitrasage nicht verloren ging. Aber sie fing schon im RV. an, sich zu verflüchtigen... und keineswegs braucht allen Sängern oder auch nur der Mehrzahl, wenn sie die Befreiung der Ströme durch Indra aus Vṛitras Gewalt priesen, der meteorologische Ausgangspunkt des Kampfes noch vor Augen gewesen zu sein.“ Mir scheint, er sei keinem einzigen mehr vor Augen gewesen.

k) "Mir und niemande hat sich der Mythos so
abgepinnt, wie er erzählt wird." Ganz
Leipzig, die Gasse (Alfred Str.) S. 52.

k) Das gl. f. Manu's bigay in Schrift Ath.-Veda
XVII 9.

m) das in der Rubin in f. Uichundh. III 310, 24
Cukran. IV 2, 84; Agastimata 243; Agast. Ratna-
parikahā 98

tete, ja vermenschlichte Heldenmär paßte zu Indra, dem Kampf- und Schlachtengott, dem Kraft-, Freß- und Saufriesen, als welcher er im Veda vor allem gefeiert wird, so vorzüglich, daß schon deshalb gewiß keinem dieser Dichter eingefallen wäre, im Vṛitrakampf ein Gewitterereignis zu sehen. Schwer aber kann man sich vorstellen, sie hätten nicht einmal mehr eine Ahnung gehabt von Indras Lichtheldentum, ja von seiner Sonnennatur, wo doch ihre Lieder so oft und so eindringlich beim Vṛitrakampf und sonst ihn als Lichtbringer feiern.

Unmittelbar mit der Sonne verselbigen Indra recht zahlreiche Stellen der Saṃhitās. Hillebrandt² II, 192, Anm. 1 gibt darüber Bericht. So erklärt z. B. auch Çatap.-Brāhm. III, 3, 4, 18: *Esha evandro ya esha tapati*, und zwar Indra als *gaurāvaskandin* und *Ahalyāyai jāra*. Vgl. I, 6, 4, 18; III, 4, 2, 15; Jaim.-Br. II, 135 ff.; Kāth.-S. X, 8: *Asau vā ādityo gharma, esha Indrah!* Und dgl. mehr. Als besonders kennzeichnend für die Sonne gilt in Altindien ihre rote Farbe, ihr wie dem roten Mars müssen also rote Dinge dargebracht¹⁾ und sie muß mit roten Kleidern und Schmucksachen angetan werden. Der Stellen ist eine große Fülle. Neben den in Gesetzb. u. Purāṇa 28, Anm. 1 von mir genannten hier noch einige: Yogayātrā VI, 3, 4; 9; Vishṇudh. I, 96, 14; 97, 4; III, 191, 2; 330, 24; 314, 2; Bhavishyapur. II, 2, 8, 87; Bhavishyott. 38, 6 (= Matsyap. 75, 3); 17; vgl. 43, 23; 44, 3; 47, 16 f.; 53, 42; 88, 5; Hcat. II 1, p. 580 unten; 581 unten; 585; 609; 611 f.; 631. Der Sonnengott selber soll rot oder rotgesichtig dargestellt werden. So z. B. Çukran. IV, 4, 316: *tām-ravarna*; Baudh.-Gṛihyas., Gṛihyaçeshas. I, 17, 2; 5: *japākusumasamkāça* und *padmavarna*; Vishṇudh. III, 67, 2: *sindūraruṇasuprabha* wie Hcat. II 1, p. 148 liest; ib. 15: *raktavarṇa*; Matsyap. 261, 2: *padmagarbhasamaprabha* (d. h. rot); Brihats. 58, 48: *kamalodaradyutimukha* (in Bhavishyap. I, 132, 26 die Lesart *kamalodarakāntinibha*), von Kern falsch verstanden; Yogay. VI, 4: *tāmrajā pratikṛitiḥ Sahasrago, raktacandanakṛitānulepanā*; Yājñav. I, 296 (Bild der Sonne aus Kupfer); Bhavishyott. 141, 19 = Matsyap. 93, 17 (*rakta*). Schon Hillebrandt II, S. 203 nun erwähnt, daß nach der Taitt.-Saṃh. dem Indra ein rotes Tier geopfert werden müsse; denn dies sei des Gottes

¹⁾ Im Yajurveda freilich öfters weiße, und noch heute wird bei dem jährlichen von den Oraon, einem Bergstamm Bengalens, im Mai zur Zeit der Blüte des Çāla gefeierten Vermählungsfest des Sonnengottes mit der Göttin Erde dem Gott ein weißer Hahn, der Göttin Erde eine schwarze Henne geopfert (Frazer³ V, 47). Daher auch der weiße Indra?

^{oder Farbe}
 Aussehen (*rūpa*). Mit rotem Sandel muß er in Yogay. VI, 2 verehrt, ein rotes Gewand ihm in Vishṇudh. III, 138, 6; 139, 2; 147, 2; 148, 4 gegeben werden. Die verschiedenen mir bekannten Angaben über die bildhafte Darstellung dieses Gottes sind aber sehr mager und enthalten nichts über seine eigene Farbe. abgesehen von Vishṇudh. III, 50. Da heißt es: *Caturdante gaje Çakraḥ çvetah kāryah sureçvarah*, ebenso Hcat. II 1, p. 144 in der Reproduktion der Stelle. Dies *çvetah* kann kaum richtig sein, oder doch kaum ursprünglich. Öfters tritt aber eine nahe Verwandtschaft zwischen Indra und Çiva hervor. Vielleicht kommt der weiße Indra, vom weißen Çiva. Schwarz ist er nie und sollte als Gewittergott es doch sein wie das Gewitter in Indien und wie der Gewittergott Parjanya (Taitt.-Samh. II, 4, 9, 4). So wenig hat diese spätere Natur eingewirkt. Indras rote Farbe führt dann auch dazu, daß z. B. seine Himmelsgegend, die östliche, als rotfarbiges Mädchen dargestellt wird (Vishṇudh. III, 73, 34), daß *Menthonica superba* Lam. eine Pflanze mit blutroter Blüte „Indrablume“ (*Indrapushpā*) heißt usw. Daher wird auch der rote Coccinellekäfer *Indragopa* genannt. *R*)

Immerhin aber ist die Umwandlung in den Gewittergott verständlich, wenn wir bedenken, daß im indischen Sommer, der Zeit der größten Kraft der Sonne und der Jahreszeit des Indra¹⁾, die indische Regenzeit anfängt, ja auch bei uns beginnt, wie Hillebrandt (II, S. 227) bemerkt, die regnerische Zeit des Jahres gegen Mitte Juni. Sodann „zieht die Sonne Wasser“, sowohl in Indien wie bei uns, und zieht sie Wasser am Vormittag, dann regnet es, eine der sichersten Wetterregeln. Zum Teil aus dieser Erscheinung, zum Teil aus der Tatsache, daß die Sonnenglut das Wasser verdunsten oder emporsteigen macht²⁾, zum Teil wohl noch aus anderen Ursachen, unter anderm aus dem auch in Indien oft ausgesprochenen Glauben, daß die Sonne Quell alles Segens sei, entstand die indische Anschauung, der Regen komme aus der Sonne. Hillebrandt² II, S. 227 belegt sie aus der Taitt.-Samh. und anderen Samhitās

¹⁾ Im Sommer wird dem Indra, in der Regenzeit dem Parjanya geopfert, auch in dem Jahr nach dem Aṣvamedha. Hillebrandt, Ritualit. 152 unten.

²⁾ Der „Räuber des Wassers“ (der Feuchtigkeit) heißt die Sonne im Skt. Kommt Indras sogar übergöttliche Trinkkraft, deretwegen ihm ein Deutscher reinster „arischer“ Färbung gewiß noch germanische Herkunft zuschreiben wird, am Anfang daher, daß er als Sonnengott geboren ward? Vgl. den Schluß von Anm. 1 zu S. 385 der Altind. Rechtsschr.

b) Ähnlich drückt sich das pain-Gattin Caci Blattfresser und rot
(nē laldhita varnāthā) Sangi Melon etc. auf ein Gatt in Füllezeit
(Kāyapasa Māpā gīt. nōn Vāyala gāt Vihata. 58, 58).

R) "Hudra (Kuffhuf)"
R) "Hudra" auf Gattin, Myzobol. III 357 = Mawin-
Häfer (Coccinella septempunctata). In Florida
heißt die Gattin auf Jesy vālylicka "Huf" hōtan-
nāyān. in Ital. boarina, dal Signor Dei-
no für die Gattin hōzōgott. "Huf" Kall. I 1695,
vgl. in myzobol. Gattin: "Gottin Gatt-
gott", in Mawin-Gattin "Huf" etc. (ib. 1709; 1701).

k) Süryânî arıstıklı Ushnuh. III 287, 4

des Yajurveda, sowie aus dem Vishṇu- und dem Vāyupur. Ich selber habe in Kaut. Zus. 179, 35 eine Reihe anderer Stellen, namentlich aus dem MBh., zusammengebracht. MBh. XII, 95, 21 ist da aber verkehrt, XIII, 94, 21 ff. muß in 95, 21 verbessert, bei K. 108, 40—43 das Buch, nämlich XIV, eingefügt werden, und die MBh.-Stelle vom Opfer ist XII, 263, 10 f. Siehe z. B. auch Kāth.-Samh. XI, 10; MBh. XII, 263, 4 f.; Kirātārj. 17, 35; Matsyap. 125, 27—36; 126, 27—29; 128, 16—19. An der letztgenannten Stelle hören wir: Die Sonne zieht mit ihren tausend Strahlen von überall her, aus den Flüssen, Meeren, Teichen, Brunnen das Wasser an sich. Durch ihre tausend Strahlen erfolgt wieder der Ausfluß des kalten Wassers und des warmen. Besondere Strahlen entlassen den Schnee. In manchen der von mir namhaft gemachten Zeugnisse regnet die Sonne selber die von ihr aufgesogene Feuchtigkeit herab, in ein paar bedient sie sich zur Entlassung des Windes oder des Indra. Der Windgott Vāyu erscheint ja schon früh als Regengeber. Siehe Hillebrandt, Ved. Mythol. ² II, S. 297. Daß auch der Schnee aus der Sonne stamme, sagt ausdrücklich ebenfalls MBh. IV, 119, 15 f.; Matsyap. 30, 107 f. ¹). Hinzu tritt die öfters vorgebrachte Lehre: Das Opfer geht in die Sonne und kehrt aus ihr als Regen wieder zur Erde zurück. Belege führe ich in Kaut. Zus. 179, 35 an.

Mindestens etwas beigetragen zum Regen aus er Sonne hat wohl auch die schon altvedische Anschauung vom Feuergott als Betätiger wie andern zeugenden und befruchtenden Wirkens so auch der Regenspendung. So wird er angefleht, in seiner Erscheinungsform als Sonne Regen zu geben (Āpast.-Çrautas. V, 27, 1, und zwar vom Himmelsmeer herab, ib. VII, 6, 7). Leo Frobenius, Flegeljahre der Menschheit 332 f. behauptet sogar, den Ackerbauvölkern sei die Sonne das Fruchtbarkeit und Regen spendende Gestirn. Das ist sie ihnen durchaus nicht in diesem Umfang. Der Mond steht da an erster Stelle. Aber auch der Yajurveda und andre Schriften erklären, die Quintessenz (*rasa*) der Wasser sei in die Sonne gelegt oder zusammengetragen (Kāth.-S. 14, 3; Maitr.-S. I, 11, 4; Vāj.-S. 9, 3; Taitt.-S. I, 7, 12, 2; Çatap.-Br. V, 2, 1, 7 [hier die Essenz der Essenz der Wasser] usw.).

¹) Man vergleiche auch *Indrāgnidhūma* Schnee.

Indra als Vegetations-, Fruchtbarkeits- und phallischer Gott.

Aus Indra, dem Gott der Frühlingssonne, würde natürlicherweise auch ein Fruchtbarkeitsgott, wozu Indien und andere Länder Entsprechungen darböten¹⁾. Zwar auch die Regengotttheit könnte, namentlich in einem Lande wie Indien, zu diesem Amte kommen. Bei Indra aber ist das ausgeschlossen, da er schon im Rgv. Fruchtbarkeits-, ja phallischer Gott ist, wie gezeigt werden soll, erst später aber Regengott. Bereits auf S. 211 meines „Weibes im altind. Epos“ habe ich das Indrabaumfest ein Fruchtbarkeitsfest genannt, und in den „Altind. Rechtschr.“, S. 385 f. bringe ich eine Reihe von Stützen für meine unabhängig gewonnene Ansicht, daß Indra ein Feld- und Fruchtbarkeitsgenius sei: er heißt *urvavāpati*, „Herr des Ackerfeldes“ und *sirapati*, „Herr des Pflugs“ (so auch in Pārask.-Grīhyas. III, 1, 6), wozu man füge, daß die Furche (*sītā*) als seine Gattin gilt (Hillebrandt² II, 199). Ferner: wie in MBh. II, 51, 11 die wildwachsenden Getreidearten (*dhānya*) „von Indra angebaut“ (*Indrakriṣṭa*) genannt werden³⁾, so der haferähn-

¹⁾ Natürlicherweise wird der Sonnengott am ehesten in kälteren Gebirgsgegenden zum befruchtenden Gott. Aus solchen aber stammt Indra. Hier nur ein Beispiel sogar aus Indien: Bei den Oraon, einem Bergstamm in Bengalen, findet am 1. Mai das Fest der Vermählung des Sonnengottes und der Erdgöttin statt. Vor Hahnenkraut wird aus heiliger Quelle Wasser in des Priesters Haus gebracht. Im heiligen Hain bringt dieser zuerst dem Sonnengott einen weißen Hahn, der Erdgöttin eine schwarze Henne dar. Die beiden Tiere werden in regelrechtem Ritus vermählt, wie Brautleute mit rotem Zinnober gezeichnet usw. In einer Getreideschwinge empfängt jede Hausmutter vom Priester eine Schale des heiligen Wassers, das auf das Getreide für die nächste Aussaat gesprengt wird. Den Höhepunkt bildet eine unbeschreibliche Orgie, wo alle Teufel losgelassen scheinen, alles damit Sonne und Erde dazu gebracht werden, recht fruchtbar zu sein und gute Ernte zu wirken. Frazer³ V, 46—48 (vgl. II, 148). Ein für allemal sei hier bemerkt, daß ja an und für sich auch umgekehrt Indra, der Frühlings- und Sonnengott, erst durch den Vegetationsdämon Indra entstanden sein könnte, wie der Mondgott Varuṇa durch Varuṇa den Genius des Wachstums, des Regens usw. (wovon dann später). Aber bei Indra steht die Sache doch mehrfach anders.

²⁾ Als hervorragenden Gott der Vegetation und der Zeugung haben wir schon Soma kennenlernen. Daher ist hier auch Kāṭh.-Samh. XIII, 7 beleuchtend: *Soma oshadhinām adhirājas, tasyaiṣha uddhāro yad akriṣṭapacyam*, „Soma ist der Oberkönig der Pflanzen, sein erlesener Anteil ist, was da reift ohne Bodenbestellung“. So beansprucht er den andern gegenüber selber alles *akriṣṭapacya* als seinen Opferteil (Kāṭh.-S. X, 11; Maitr.-S. II, 2, 4; Taitt.-S. II, 4, 4, 3).

e) Ein früheres Lied an Sitt, der Opus in der Antike
fürs, findet sich in Kaye, Kas. 106, 7. in
Fürs, fat magiffen Fürs. 216-218.

liche Same der *Wrightia antidysenterica Indrayava*, „Indras Korn“ und der wildwachsende Ingwer, *Aindra*, „der dem Indra angehörige“. Weiter wies ich dort auf die phallischen Gebräuche beim Mahāvratafest und die im Vṛishākapilied hervortretenden phallischen Züge hin. Vor allem aber schien mir auch da das Indrabaumfest Indra als Fruchtbarkeitsgott zu beweisen.

Erst jetzt aber bin ich darauf gekommen, daß schon E. Washburn Hopkins dies Thema behandelt hat, und zwar in dem schon genannten Aufsatz *Indra as God of Fertility* im *Journ. Am. Or. Society* 36, S. 242—268. Aus diesem sei angeführt: Nach Baudh. III, 3 ist das wildwachsende Pflanzenleben von Indra hervorgebracht (Hopkins, p. 243). Sūtra 4 sagt da, die Kriechpflanzen, Schlingpflanzen, Büsche und Bäume seien *Indrāvasikta*, „von Indra eingegossen“, d. h. eingesamt (erzeugt), wie das Tierleben *retovasikta*, d. h. durch männlichen Samen angepflanzt. Die Worte gelten dem Waldasketen, denken also zuvörderst an den Wald. Aber es mag ganz wohl auch die vom Menschen gepflanzte Pflanzen- und Tierwelt eingeschlossen sein. Indra ist der Bulle der Erde (die ja oft „Kuh“ genannt wird). So Hopkins, S. 243 nach Ath.-Veda XII, 1, 6¹⁾. Bei der Pflugbespannung (*halābhiyoga*), d. h. beim Beginn des Pflügens, wird eine Topfpeise dargebracht dem Indra, den Marut, dem Parjanya, der *açani* (d. h. dem *vajra*) und dem Bhaga, sowie mehreren weiblichen Gottheiten wie der Sitā (Furche), der Indrāṇi und weniger bekannten. Gobhilas Gṛihya-sūtra IV, 4, 27—29 (zitiert von Hopkins auf S. 244). In den Zaubern des Ath.-Veda soll Indra Manneskraft und Frucht-

¹⁾ In Çāṅkh.-Gṛihyas. I, 19, 5 schwängert Agni die Erde, Indra den Himmel, ebenso in Hirany.-Gṛih. I, 7, 25, 1; Baudh.-Gṛihyas. (Mysore 1920), p. 26. Jaimin.-Brāhm. II, 241 erklärt: „Agni tut den Samen in die Erde, der Windgott in die Luft, der Sonnengott in den Himmel.“ Çatap.-Br. III, 4, 3, 5: „Agni fürwahr ist der Bewirker der Begattung, der Erzeuger.“^{m)} Taitt.-Saṃh. II, 1, 2, 7—8; II, 2, 10, 3: Soma ist der Besamer, Agni der Erzeuger von Nachkommenschaft, II, 2, 4, 4: „Agni erzeugt ihm Nachkommenschaft, als Herangewachsene schenkt sie ihm Indra“ (*vṛiddhām Indraḥ prayacchati*, Keith: „Indra makes it grow“), I, 5, 9, 1: „Agni fürwahr ist das Zeugungsglied.“ Çatap.-Br. I, 4, 3, 9: Wenn er rezitiert: „Den Flammenhaarigen verehren wir.“ (so ist) der Penis fürwahr der Flammenhaarige (*çoçishkeça*, d. h. Agni); denn dieser, der Penis, macht am meisten den Penisbesitzer brennen. Agnihaft ist die Schmelzbuttermilch (die besonders häufig im Çatap.-Brahmaṇa für Sperma erklärt wird), „Agni ist der Hineinsäer, . . . somahaft (oder: dem Soma angehörig, *Saumya*) fürwahr ist der Honig, Soma ist der Samenleger“ (Schwängerer). Kāṭh.-S. XI, 2 (S. 185, Z. 16—18). Usw. (L)

1c
barkeit sowohl geben, wie sie beim Feinde zerstören (S. 244 f.). Öfters wird in Rgv. Indra um Nachkommenschaft angefleht, ebenso gibt er Gattinnen und Weiber (S. 259 f.). Das bildet freilich keinerlei Beweis: Kinder, namentlich Söhne, gehören ja auch für den vedischen Inder zu den paar allerwichtigsten Lebensbedingungen. Auch andre Gottheiten schenken solche. Warum nicht ein so viel bemühter wie Indra? Und weshalb sollte er neben andern Göttern, wie in den vier von Hopkins genannten Rigvedastrophen nicht auch Korn gewähren? Freilich sagt Hopkins (S. 262), kein anderer Gott, abgesehen von Soma, tue das Gleiche. Auf S. 263 f. erwähnt er: Indra nimmt schon im Rgv. verschiedene Gestalten an, „the well-known characteristic of all fertility gods“, und zwar im Dienste seiner Liebesabenteuer. Im Çatapathabrāhm. ist er „der Schafbock des Medhātithi, die Gattin des Vṛishanāçva, der Buhle der Ahalyā, d. h. nach Hopkins des ungepflügten Landes (*a + halya*), alles bis auf Ahalyā übrigens schon im Rgv. Vgl. Geldner in seiner Rigvedaübers. zu I, 51, 13. Nur Indra wird heimge- lockt durch eine schöne Gattin zuhause (III, 53, 6, zit., S. 263 unten), und diese ist „the most lascivious of women and he is a fit mate for her“ (X, 86, das Vṛishākāpilied). An ein Indralied wird ein „Schenkungslob“ (*dānastuti*) angehängt, das zuerst die große Freigebigkeit des Königs Asaṅga preist und dann als weitere große Tugend hervorhebt: „Vorn herunter hat man an ihm etwas Dickes als knochenlosen (dritten) Schenkel niederhangen sehen; jede Frau rief, wenn sie es erblickte: ‚Du, lieber Mensch, bringst hochherrlichen Genuß!‘“ (VIII, 1, 34.) Kurz, schon der Indra des Rigveda verrät sich als ein „gay Lothario“ (S. 264) ¹⁾.

Man muß gestehen, dies Ergebnis von Hopkins spricht vernehmlich für Indra als Fruchtbarkeitsgenius. Es ließe sich aber

¹⁾ Die im Veda, in den Brāhmaṇa und in der klassischen Literatur ja genugsam aufgetischten Brunstabenteuer Indras haben hauptsächlich zwei Ursachen: als Fruchtbarkeits- und phallischer Gott hat er sogar die Pflicht und Schuldigkeit, sich geschlechtlich stark zu betätigen, und als Mahārāja des Himmels darf er selbstverständlich dem irdischen nicht nachstehen. Namentlich Weiberjägerei aber gehört zum Bilde des beliebten Fürsten, weshalb denn auch in dem Fürstenhandbuch Vishṇudh. II, in Kap. 65, 27 dem König sogar eingeschärft wird: „Alle Laster meide der Erdenherr, um (aber) die Gunst der Leute zu gewinnen, lege er sich geheuchelte Laster zu ~~u~~“ (abgeschrieben durch Matsyap. 220, 25 c—26 b und Agnipur. 225, 14). ~~Der~~ ^{Der} altmexikanische Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott mußte sich sogar zu ~~um~~ „armen Syphiliskranken“ „ausleben“.

2) Wenn du dich da mit ein paar Dutzend müde, fröhliche I von freier
und die Menschen zu dir, die mit jeder man die Plein Vater ist, wie
sich das hat, wie sie sind, wie sie sind. (Das Frank, 18. März 1833) fol. XXXIII
mit dem Kopf, und die, wie sie sind, wie sie sind. (Das Frank, 18. März 1833) fol. XXXIII
da die sie zu demselben Ding, wie sie sind, wie sie sind. (Das Frank, 18. März 1833) fol. XXXIII
wie sie sind, wie sie sind, wie sie sind, wie sie sind. (Das Frank, 18. März 1833) fol. XXXIII

viel hinzufügen. So z. B. hätte die Pflugbespannung in Pārask.-Gṛihas. II, 13 (hier *lāṅgalayojana*) dem Zweck besser gedient als der von Hopkins ins Feld geführte Gobhila. Bei Pāraskara heißt es ausdrücklich in Sūtra 1, die Pflugbespannung finde statt an einem glückhaften Tag oder unter Jyeshthā und habe Indra zur Gottheit. Dieser ist bekanntlich auch der Regent des Nakshatra Jyeshthā. Hier wird auch dem Udalākācyapa, einer sonst unbekanntem Ackerbaugottheit¹⁾, geopfert und den zwei Ācvin, von denen Ṛgv. I, 157, 5 rühmt: „Ihr beiden legt die Leibesfrucht in alle weiblichen Wesen (oder Tiere, *jagatiṣhu*), ihr beiden in alle Wesen“ (vgl. I, 112, 22; X, 184, 3). Die Pflugstiere bekommen Honig und Schmelzbutter zu fressen, die ja beide geschlechtliche Kraft und Fruchtbarkeit mächtig fördern und starke Abwehrmittel sind. Die nämlichen Gottheiten wie bei der Pflugbespannung, d. h. Indra, die Marut, Parjanya, die *açani*, Bhaga, sowie Sītā, Indrānī usw. sollen nach Gobh.-Gṛihas. IV, 4, 30 auch verehrt werden beim Furchen- und beim Tennenopfer, beim Säen, Schneiden und *parayana*²⁾. Diese Götterreihe erweckt freilich, zum Teil wenigstens, den Gedanken, Indra sei hier Regengeber (wie die Marut und Parjanya). Dem stünde aber schon Ṛgv. VIII, 67 (78), 10 entgegen:

In Hoffnung Indra nur auf dich
Nehm in die Hand die Sichel ich,
Füll an mit Korn, geschnitten oder eingebracht,
Mit wieviel dir die Faust voll macht.

Da Indra ein überweltgroßer Riese ist, wäre eine Faustvoll bei ihm ja eine gewaltige Menge. So rühmt denn III, 30, 5:

¹⁾ Aber Udalākācyapa dürfte gleichbedeutend sein mit dem Ackerbaugenius Devala Kācyapa. Ihn finden wir gegen Schluß des 41. Prakaraṇa im Kauṭilya (ed. princ. 118, 2 f.; Gaṇapati I, p. 289). In meiner Übersetzung (S. 183, 7 ff.) sollte es heißen: „Verehrung immerdar dem Prajāpati Kācyapa Devala! Möge Sītā, die Göttin, gedeihen in meinen Saatfrüchten und Gütern!“ Die richtige Gestalt des Mantra ist nämlich: *Prajāpateḥ Kācyapāya Devalāya namaḥ sadā! Sītā me rīdhyatām devī bijeshu ca dhaneshu ca!* Nach Gaṇ.s Komm. lautet so der Bhāshāpāṭha. Vishṇudh. II, 82, 24—25 gibt den Spruch als beim Säen des Samens (*bijavāpe*) zu sprechen an: „*Prajāpate Kācyapāya Devalāya*“ usw. (mit einem zweiten, fehlerhaften *sadā* statt *Sītā*). Vielleicht ergibt sich aus *Prajāpateḥ* und *Prājapate* ein *Prajāpatye*. Im Text der Ausgaben des Kaut. ist der Ṣloka ja defekt. Ob wohl das unverständliche *Udalā-* aus *Devala* verdorben ist?

²⁾ Nach dem Scholiasten = Einheimsen. Das klingt nicht annehmbar. Eine bessere Erklärung wird gleich folgen.

„Wenn du, o Indra, diese beiden uferlosen Welten (d. h. Himmel und Erde) packst, dann sind sie für dich nur eine Faustvoll“ (*kāçi*, wie in VIII, 67, 10). In Mānava-Gr̥ihyas. II, 10, 7 sind die Gottheiten bei der Pflugbespannung¹⁾: Agni, Indra, Soma, Sītā, Savitar (der Sonnengott), Sarasvatī, die Aṣvin, Anumati (diese auch bei Parask.), Revatī, Rākā, Pūshan, Rudra, also alles mehr oder minder stark hervortretende Fruchtbarkeitsgenien. Rākā ist der schon aus dem R̥gv. (s. besonders X, 184) bekannten Zeugungsgenie Sinīvalī nahe verwandt und wird gerade vor dieser in R̥gv. II, 32, 4 f. um einen heldischen Sohn (oder einfach: ein männliches Kind, *vīra*) und andern Segen angefleht, erscheint als Zeugungsgenie auch in Āpast-Ṣrautas. III, 9, 4; Aṣval-Gr̥ihyas. I, 14, 3; Gobh. II, 7, 7 f.; Hiraṇy. II, 1, 1, 3; Bhāradv.-Gr̥ih. I, 21. Sarasvatī amtet als solche ebenfalls in R̥gv. X, 184; Taitt.-S. II, 4, 6; Āpast-Ṣrautas. VIII, 19, 6 usw.; ist sie doch ein Wasserwesen und schon damit ein Leben und Fruchtbarkeit schaffendes, außerdem die Gattin des Brahma, der sich ebenfalls nicht selten als Zeugungsgott ausweist. Die manchmal mit der Durgā verselbigte Revatī ist eine der Durgās in Bhavishyott. 61, 10 (= Hcat. II 1, p. 889 unten) und wird ebenda in 61, 20 vogelartig gedacht, wie manche andere weibliche Zeugungswesen. Nach Vishṇudh. II, 160, 25 (= woher Agnipur. 269, 27) ist sie gleich der Kindergenie Pūtanā. Daher vernichtet die Revatī auch die Fruchtbarkeit der Frauen, nimmt die Muttermilch weg und schädigt die kleinen Kinder (Hcat. II 2, p. 1017 unten). Als eine der 64 *yoginī*, mit Zauberkraft ausgestatteter Feen, „Hexen“ im Gefolge Ṣivas und seiner Gattin, finden wir sie in Hcat. II 1, p. 102, als Sternbild oder Mondhaus hat Revatī den Pūshan, den Fruchtbarkeitsgott, wohl vor allem der Hirten, zum Regenten (Hcat. II 2, p. 596; 688). Skanda heißt Revatīsūta (MBh. III, 232, 6), die Ṣushkarevatī ist eine Kinderdämonin in Matsyap. 179, 85 (vgl. 2—38). Auch in Mānava-Gr̥ihyas. II, 10, 7 empfangen die gleichen göttlichen Wesen Verehrung, ebenfalls beim Säen, Schneiden, *pariyāṇa*²⁾, beim Opfer an die Furche

¹⁾ Hier *āyojana*, nach dem Komm. = *karshaṇasāmagrikaraṇa*.

²⁾ Das Wort wird den in Europa so oft bezeugten Flurumgang (vgl. das *ambarvale*) oder die bekannte Umwandlung nach rechts hin bedeuten, die man hier am Fruchttacker vollzieht. Der Komm. sagt: *pariyāṇaṃ prathamam kshetre gamanam*, was kaum richtig sein kann. „Durch die Umwandlung werden Ackerfeld und Obstbäume in einen heiligen Kreis geschlossen, der sie vor Schaden und Unfall sichert.“ Sarṭori II, p. 54; vgl.

d) In Vishnu dh. II 82, 83. v. d. Gatt in (Vishnu) in Varior
Opfalt als für (Varālam devam), Cisha in für,
Pajanya in (Varānam), in (Vishnu) in (Vishnu).
Kāmya (Sudra) in. In (Vishnu) in (Vishnu).
In (Vishnu) in (Vishnu). Vayam devasam Caci-
nam tathā, scil. pūjayet, dūm uoif in (Vishnu).
In (Vishnu) in (Vishnu) all in (Vishnu).
malyāna sampada. (Vishnu) in (Vishnu) 18/9)

m) Hdt. I 155 f.; 1348-1354, der Arch. "Fluss-
gang" in Hdt. II 1677-1681. Als jedes Jahr
die Flussungangen und gäpgeant erret,
können die Kräfte Risten mit einbringen
J. W. Potters n. Alprubing, Meylen u. Dagen
Hirald 24.

genie“, „Genie der Furche“. In Str. 7 = Ath.-Veda III, 17, 4 heißt es: „Indra möge die Furche (schön) niederdrücken, Pūshan soll sie (gerade) lenken.“ Pūshan ist ja der große Wegführer des Veda. Dem „Indra der Pflugschar und des Pfluges“ (Indra Çunasīra) wird in Taitt.-Samh. I, 8, 7, 1 am Ende der *cāturmāsya*s geopfert. Weht der Wind zur Zeit der Mondkonjunktion mit Ashāḍhā aus Osten, d. h. aus Indras Weltgegend, dann gibt es vollkommene Entwicklung der Feldfrüchte, kommt er da aus der des Feuergottes, d. h. aus Südosten, dann Feuersbrunst, aus Varuṇas, herrlichsten Regen usw. Brihats. 26, 13; vgl. 27, 1 ff.

Eine Zeit regsten Waltens und Webens der Vegetations- und Zeugungsmächte ist Neumondsnacht und Neumondstag (*amāvāsya*). „Was der Mond ist, das fürwahr ist der König Soma, die Speise der Götter. In der Nacht, wo man ihn weder im Westen noch im Osten sehen kann, besucht er die Erde und geht (zeugend) in die Wasser und in die Pflanzen ein. Und weil er diese Nacht mit ihnen hier zusammen (oder: daheim) wohnt (*ihāmā vasati*), daher der Name *amāvāsya*.“ Çatap.-Br. I, 6, 4, 5; XI, 1, 1, 4; I, 4, 3; 1, 5, 3; 2, 5, 3 und sonst öfters Siehe z. B. auch die Purāṇastellen in Hcat. III 2, S. 313 f.; 312 f. (auf den zwei letzten Seiten gemäß dem Brahmaṇḍapur. und dem Skandapur.: Weil in dieser Nacht der Mond in die Sonne ein- und heimgeht, deshalb *amāvāsya*). Nach Brihadāraṇyakop. I, 5, 14 geht in dieser Nacht der Zeugungsgott Prajāpati mit seinem sechzehnten Sechzehntel, d. h. mit dem des Mondes, in alles auf Erden, was Leben hat, ein. Darum darf man in dieser Nacht kein Leben abschneiden. Derselbe Gedanke liegt Raghuv. XIV, 80 zugrunde, wo es heißt, der Neumondstag übergebe das letzte Sechzehntel des Mondes, dessen Kraft (*sāra*) die Abgeschiedenen getrunken haben (vgl. z. B. Rīgv. X, 85, 5; MBh. XII, 47, 39; Hcat. III 2, p. 312—314; Matsyapur. 126, 61—65; 141, 22—28), den Pflanzen. Laut Viṣṇupur. II, 12; Wilsons Viṣṇupur. II, 300 f. geht da der Mond zuerst in die Wasser, dann in die Pflanzen, dann in die Sonne ein. Wer da Schosse oder Zweige der Bäume abschneidet oder sogar nur ein Blatt fallen macht, der wird des Brahmanenmordes schuldig. Nach einer anderen Lehre ist Çiva als Mondgott zur Schar der Pflanzen geworden und sind in dieser Nacht Mond und Sonne vereinigt, deshalb soll man da Baum, Busch oder Pflanze nicht abhauen (Kirfel, Pur. Pañcal. 125, 60 ff.). Nicht einmal ein Zahnholz darf man am Neumondstag gebrauchen, sonst

verletzt man den Mond und entsetzen sich vor einem die Manen. MBh. XIII, 127, 4; 5; vgl. Vi. 61, 17; Garuḍapur. 213, 51 b—52; Padmapur., Uttarakh. 94, 14; Skandapur., Kārttikam. 5, 15 usw. Schon Taitt.-S. II, 5, 6, 4 droht, wer bei Neu- oder Vollmond ein Weib beschlafe, werde impotent. Da darf der Mensch nicht den Zeugungsgenien in die Quere kommen. Und wer ist die Gottheit (*devatā*), der Obwart der *amāvāsya*? Indra. So MBh. V, 142, 18¹⁾.

Auch auf die Haustiere erstreckt sich jedenfalls Indras Befruchtungs- und Segenstätigkeit. *Indraḥ pacūnām prajānayatī*, „Indra ist der Zeuger der Haustiere“, heißt es in Maitr.-S. II, 5, 3. Wer Fruchtbarkeit seiner Kühe wünscht, soll bestimmte Opfer darbringen an Agni, Soma, Tvashṭar, Sarasvatī, Sarasvant, Sinivali und Indra. Dabei sät der Opferer durch das Opfer an Agni den Samen hinein (*pravāpayati*), setzt er den Samen an durch das an Soma (*retaḥ Saumyena dadhāti*), den angesetzten Samen zerwirkt Tvashṭar zu Formen (*reta eva hitam Tvashṭā rūpāni vikaroti*), Sarasvatī und Sarasvant sind eine göttliche Paarung, durch sie bringt er göttliche Paarung mitten (in die Kühe) hinein, zum Gedeihen, zum Geborenwerden, durch Indra entsteht diese Paarung. Taitt.-S. II, 4, 6²⁾. Soweit ich sehe, wird hier ein auch altindischer Gedanke, nämlich der, daß zu tierischer und zu menschlicher Zeugung zweierlei nötig sei: befruchtende Tätigkeit durch den Mann oder das Männchen und durch göttliche Macht oder Mächte, so aufgefaßt: zu der materiellen, ebenfalls schon von außerirdischen Wesen geleiteten Begattung tritt eine gewissermaßen geistige, eine „göttliche“ hinzu. Daß diese überhaupt stattfindet, wird hier letzten Endes durch Indra herbeigeführt. Ihm werden dann die Tiere bei der Brandmarkung empfohlen (Çāṅkh.-Gṛihyas. III, 10, 2), und er zusammen mit Agni soll in den Gṛihyasūtras wie in Rgv. X, 19 die Kühe wieder unversehrt heimbringen.

Bei verschiedenen mit der Kindererzeugung zusammenhän-

1) Man beachte auch: Neumondnacht und Neumondtag sind hohe Zeit, Schwarm- und Wirkenszeit auch der Totenseelen.

2) Wegen der verschiedenen Anteile oder Verrichtungen der verschiedenen Zeugungsgenien oder -gottheiten bei der Zeugung vgl. bes. Rgv. X, 184. Die alten Römer hatten ganz ähnliche Anschauungen: Saturnus ut semen conferret, Liber et Libera (d. h. Bacchus und Venus) ut semen emitterent hic viris, illa feminis, Janus ut semini in matricem comme anti ianuam aperiret, Juno et Mena, ut flores menstruos regerent ad foetus concepti incrementum, Vitunus ut vitam daret, Sentinus ut sensum. Dulaure, p. 125, Anm.

Handwritten notes in the right margin:
 1. 25, 3-5. ...
 2. 25, 1-3. ...
 3. 25, 1-3. ...
 4. 15. ...
 5. 26. ...

genden Riten erscheint ebenfalls Indras Name, und zwar kaum wohl einfach als der eines der großen Götter. Bei der Hochzeit wird er angefleht, der Braut zehn Söhne zu geben (Hiraṇyaka-Grīhyas, I, 6, 20, 2). In Mānava-Grīhyas. I, 14, 16 wird bei der ersten Begattung der Neuvermählten das Liedchen Rgv. X, 183 gesprochen, und zwar vom Gatten zum jungen Weihe, wobei dann die Maskul. der angeredeten Person meist in Feminina verwandelt werden. Nach Graßmann — andere Übersetzer habe ich nicht zur Hand — spricht im Rgv. Agni. Und „der Mädchen Buhle und der Frauen Gatte“ (Rgv. I, 66, 8) schiene da, besonders auch im Hinblick auf seinen oft genannten geschlechtlichen Besitz des Weibes, ganz am Platz zu sein. Im Mānavagrīh. aber vermißte man noch andere hervorragende Zeugungsgottheiten und fügte daher nach der ersten Strophe von Rgv. X, 183 die folgende ein:

Prajāpati, sei gnädig meinem Leibe ¹⁾,
 Tvashṭar der Gott ²⁾, der Sieggewinner Indra
 Samt den Allgöttern und den Jahreszeiten ³⁾.
 Wir zweie seien vieler Männer Mütter. *ॐ*

Beim Ritus der „Manneszeugung“ (*pumsavana*) tut der Gatte die zerstoßene Schößlingsspitze (*cuṅḡā*) des Nyagrodhabaums ins rechte Nasenloch der Gattin ⁴⁾ mit dem Mantra: „Ein Mann ist Agni, ein Mann Indra“ (Gobh.-Grīh. II, 6, 11). Zauberanalogisch wird auch dadurch das Kind im Mutterleib zu einem männlichen; der Spruch ist auch eine Anrufung der zwei Götter, im genannten Sinne zu wirken. In Çāṅkh.-Grīhyas. sollen Indra, Mitra, Varuṇa und die Aṣvin einen Mann im Leibe der Braut wachsen machen (I, 17, 9). *ॐ*

Öfters sodann finden wir eine Austauschung Indras und des großen Fruchtbarkeitsgottes Çiva. So bei gewissen Herbstopfer-

1) Im Text: *Prajāpatis tanvaṃ me jushasva*, im Āpast.-Mantrapāṭha: *Prajāpate* usw., wie ich aus Blommfields Konkordanz ersehe. Dieselbe Strophe im Baudh.-Grīhyas., Grīhasūtra I, 9, 3 beim *pumsavana* gebraucht; hier *Prajāpate* (p. 29).

2) Gedruckt *devaiḥ*, jedoch gewiß *devaḥ* zu lesen. Aber im Baudh.-Grīh. sogar *devebhiḥ*.

3) *Ritubhiḥ* ist wohl nicht ohne den Gedanken an den *ritu* des Weibes eingeführt.

4) Auch das Nasenloch ist nach Winthuis, Einführung usw., 180, wie viele andere Löcher, dem Primitiven = vulva. Aber in Anbetracht der vielfältigen Art, wie in urtümlicher Welt Schwängerung erfolgt, mag diese Anschauung hier fernliegen. Der Nyagrodha ist Varuṇas Baum.

g) Waser auf in Kancikas. 40, 16 f. in Patuzzadho gebraucht:
Dua Manuwa wird mit einer Lappfinte von
arka sine von Holz des gleichen arka ge-
weiltes Amudat (das von 13. - 16. im
Gurdey und ferner mit Milch gelagert) im ge-
bräunten. (Mf. I 190 a); III 70 n)

spenden der Grihyasūtras, wie wir schon gesehen haben (beim Āṅvayujaopfer in Çānkh. IV, 16; Pārask. II, 16; Gobh. III, 8; Khād. III, 8). Çiva wird der „alte Indra“ genannt, und Īçāna (= Çiva), ist „der Schreckliche mit dem *vajra*“ (*ugra vajrin*). Siehe Altind. Rechtsschr., S. 22. Gleich Çiva hat auch Indra ein drittes Auge, auf der Stirn (Bṛihats. 58, 42). Wie die Zeugungs- und Fruchtbarkeitsgottheiten in verschiedenen Ländern große Tänzer sind, so bekanntlich ebenfalls Çiva und seine Gattin. Auch Indra heißt im Rgv. oft der Tänzer (*nṛitu*). Siehe I, 130, 7; II, 22, 4; VI, 29, 3; VIII, 24, 9; 12; 57 (68), 7; 81, (92), 3 usw. Nicht minder tanzt auch die Sonne. L. v. Schoeder hat diesen Gegenstand eingehend behandelt in *Mysterium u. Mimus im R̥gveda*, S. 22 ff. und in *Arische Religion* (s. im Register unter „Tanzen“). Und die phallische Natur der Sonnengottheit verrät sich auch in Indien sogar darin, daß die Strauchpflanze, welche „Sonne“ (*arka*) heißt, Manneskraft verleiht, den Penis groß und steif wie den des Elefanten, Rosses und Esels macht (Ath.-Veda VI, 72⁹). Dem Indra wie dem Çiva wird der Stier, der stehende Inbegriff der Zeugungstüchtigkeit, zugesellt, und Indra hat die Hoden des „geilsten“ aller Tiere¹), des Ziegenbocks. Wie Rudra (Çiva) ist er im Rgv. ein Schafbock (*mesha*, I, 51, 1). Schafbockhoden hat er in Rām. I, 48, 16 f.; 49, 1 f. bekommen.

Ja, er hat tausend Hoden, ist *sahasramushka*, laut Rgv. VI, 46, 3²) und in II, 53, 5 fährt er mit einem Eselshengst, einem Tier, dessen Brunstgewalt auch in Indien sprichwörtlich ist. Indras innige Beziehung zu den männlichen Zeugungswerkzeugen offenbart sich ferner in Çatap.-Br. V, 2, 3, 8: „Der Stier gehört in seiner ziehenden Schulter dem Agni, in seinen Hoden dem Indra an.“ Das gleiche tritt auch in der Bauwissenschaft hervor. Der Gedanke des Hauses, der ständigen Wohnung des Menschen, verkörpert sich im „Mann der Baustätte“ (*vāstu-*

¹) S. Āpast. II, 6, 14, 13. Der Brahmane Preṅin wünscht sich als Gnade (*vara*) die Brunst von sieben Ziegenböcken und die Willigkeit jedes von ihm begehrten Weihes (Jaim.-Br. III, 269; Caland. zu Pañcav.-Br. XIV, 11, 19). So bemühen sich die Gunantuna auf der Gazelle-Halbinsel Neupommern in Melanasiens „durch pepe-Kult mit Ingal, dem Gott der geschlechtlichen Liebe, eins zu werden, damit er ihnen nach ihrem Tode besonders brünstige Tiere als Wohnsitz, als ewige Heimat, anweise“. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen* 73, vgl. 237 unten. The lust (Brunst) of the goat is the houny (Gnadengeschenk) of God. William Blake in *Marriage of Heaven and Hell* ed. Stokes 53 f.

²) Ebenso Agni in Rgv. VIII, 19, 32. Indra hat auch tausend Vulvas (Kathās. 17, 144 f.). Also hyperandrogyn!

nara, vāstupurusha, purusha usw.). Er liegt auf der Baustätte und wird gewaltsam festgehalten von einer langen Reihe der in den Hausplatzquadraten wohnenden Gottheiten. So z. B. sitzt der Feuergott auf seinem Kopf, Parjanya auf seinem rechten Auge, Yama auf seinen Schenkeln, auf seinem Herzen Brahma, auf seinen Füßen die „Väter“. Auf seinem Penis aber hält Indra die Wacht, samt Jayanta, seinem „Sohn“, d. h. einer Form des Indra selber. Brihats. 53, 54; Matsyap. 253, 46; Vāstuvidyā ed. Gaṇapati IV, 52 (hier Indra auf dem Penis,

In Vishnuh. III
85 Indra u. Jayanta
(Jayanta) hat
seinem Penis
Varuna u. Varuna
mit seinem Hoden
Calp Varuna u. Varuna
auf dem Penis
Mitigruen

Indra und Jayanta auf den Hoden). Im Einklang mit solcher Anschauung erklärt MBh. XII, 214, 21—23: Der Same der Männer hat Indra zur Gottheit. Darum entweicht auch die Samenkraft des Vedaschülers, der Samenverlust erleidet, zu Indra.

So bewirkt denn Indra, daß das männliche Glied der Menschen seines Geschlechtsamtes walten kann. Rgv. I, 129, 3 spricht zu Indra: „Du, Wunderkräftiger, machst den männlichen Schlauch (den Penis) schwellen“ (strotzen, überfließen, *vrishanam pinvasi tvacam*). Vgl. Çatap.-Br. XIV, 3, 1, 22: „Durch die beiden Hoden fließt das männliche Wesen über“ (*pinvate*). Gegenstand des Liedes ist Indra als Wunder von Segen verschiedener Art. Was die Rigvedalieder am meisten erleben ist: Rind, Roß, Reichtum an Söhnen. So ergäbe sich damit ein sehr passender Sinn. Natürlich mußte den Erklärern da der Regenschlauch herhalten. Der fällt aber schon deshalb weg, weil Indra im Rigveda nirgends Regengott ist. Geldner übersetzt: „Du machst den bullengleichen Schlauch voll“ und sagt: „Der volle Schlauch ist Bild des Überflusses,“ nennt aber, ganz gegen seine Gewohnheit, keine einzige Stütze dieser Auslegung. Nun sind im Rgv. ja so viele Dinge und Personen *vrishan* oder „bullig“, wie Geldner gewöhnlich sagt, daß kaum ein amerikanischer Junge früherer Zeiten auch nur entfernt so oft mit seinem „bully“ (prächtig, ausgezeichnet, tüchtig, famos usw.) um sich geworfen hat. Aber „männlich“ heißt das Wort doch auch, ja das PW. gibt nur dies als eigentliche Bedeutung an, und auch der „bullige Schlauch“ wäre doch gewiß am natürlichsten das männliche Glied. Als Entsprechung nenne ich Rgv. IX, 74, 5, wo es von Soma heißt: „Den göttererfreuenden Schlauch läßt er dem Menschen schwellen, er legt die Leibesfrucht (*garbha*) in den Schoß der Aditi, wodurch wir Kinder und Nachkommenschaft erhalten.“ Nur Vergewaltigung des ganzen Zusammenhangs könnte den „Schlauch, der mit Somasaft gefüllt wurde“, ermöglichen. Obendrein gibt es einen solchen im Rig-

veda gar nicht.^{a)} Auch in IX, 77, 4 und IX, 86, 39, im Yajurveda und sonst „legt der Soma die Leibesfrucht“ und ist er der „Hineinleger des Samens“. Kein Wunder, daß der Zeugungsgott Indra eine Schwäche für Jungfernsöhne hat: er ist Erretter der von Mädchen ausgesetzten Kinder (Rgv. II, 15, 7; IV, 30, 16; 19, 9). Als solcher hatte er gewiß reichlich zu tun; denn öfters erwähnt der Rgv. als selbstverständlich, daß die Mädchen sich dem jungen Mann hingeben.^{e)}

Aber auch in eigener Person betätigt sich Indra mächtig als Zeugungsheld. „Er ließ aufschwellen (schwängerte) die Unvermählten, die dabei wie hervorbrechende Quellen wirbelten, und die hinschmelzenden jungen Frauen (*dhasrā yuvatīr*), die die heilige Ordnung kannten. Er sättigte die dürstenden Wüsten und Äcker. Er molk die Sterken, die einen wunderkräftigen Herrn hatten“ (IV, 19, 7). Diese Sterken sind nach meiner Auffassung die vom Dämon eingesperrten „Kühe“, d. h. die Wasser. Vgl. *āpo ajayad dāsapatnīh*, was im Sinn ganz gleich ist, und X, 43, 8: „Der zu seinen Ehegattinnen diese Wasser (die Flüsse) machte.“ Zwar ist hier zunächst von den durch Indra zu fruchtbarem Leben befreiten Flüssen die Rede, aber deutlich liegt Indras sonstige Schwängerungstätigkeit in Natur- und Frauenschloß zugrunde. Hillebrandt (Lieder des R̥gveda, S. 46) übersetzt unmittelbar: „Er schwängerte die Mädchen, die wie hervorbrechende Quellen tobten, er schwängerte die jungen, rechtschaffenen Frauen, welche verkümmerten. Die durstigen Triften und Felder sättigte er. Er verschaffte Milch den Unfruchtbaren, die einen wunderkräftigen Gatten hatten.“ Diesen letzten Satz könnte ich nicht rechtfertigen, und schon damit fällt für mich auch Hillebrandts dreifache Steigerung weg: 1. Unvermählte, 2. junge Frauen ohne kräftigen Gatten, 3. solche mit kräftigem Gatten und dennoch unfruchtbar. Auch daß die Unvermählten bei der Entjungferung oder selbst Vergewaltigung getobt oder geschrien hätten, wie Hillebrandt meint, leuchtet mir nicht ein. Die r̥gvedischen Mädchen heißen im Gegenteil solches Vorgehen, namentlich eines so Geschlechts-tüchtigen, wollustvoll willkommen. Vgl. zu *nabhanvo vakkā*, was Yamī von Yama begehrt: „Wie eine Gattin will ich dir meinen Leib überlassen, wir wollen umherreißen (umherwirbeln) wie zwei Wagenräder“ (X, 10, 7).

Wie die Gottheiten überhaupt und wie im besondern die Fruchtbarkeitsgenien schädigt auch Indra auf seinem Gebiete. Ganz entsprechend dem, was wir so oft anderwärts von

17, (11h.-11. XII
3, 29

seinen Zeugungskollegen und -kolleginnen vernehmen, fleht ihn I, 104, 8 an: „Töte uns nicht, o Indra, gib uns nicht preis, raube uns nicht die lieben Genüsse (*priyā bhojanāni* wie in VIII, 1, 34 von den Liebesfreuden) zerspalte uns nicht die Hoden (*āṇḍā*), o Maghavan; Çakra, zerschlitze uns nicht die Gefäße mit der Leibesfrucht darinnen.“ So jedenfalls die richtige Auffassung. Von „bildlichem Ausdruck“, wie Geldner glaubt, ist da keine Spur. Andere Ausleger waren mir nicht zur Hand. Im Einklang mit solcher Natur zerspaltet er dem Çuṣṇa die Hoden (VIII, 40, 11).¹⁾ Jetzt wird auch die in den Purāṇa erzählte Legende klar, wie Indra in den Leib der schwangeren Diti eindringt und ihre Frucht zerstückelt (Kirkel, Pur. Pañcal. 197, 40 ff.; 222, 30 ff.; Rām. I, 46 f.)²⁾ Indras Tun in diesem Einzelfall stimmt genau überein mit dem höherer und niederer Fruchtbarkeits- und Zeugungsdämonen, die die erotischen Freuden, die Zeugung und die Fruchtbarkeit nicht nur fördern, sondern auch hindern oder vernichten. Deren ist vom Rīgveda herab — siehe hier namentlich X, 162 — ein ganzes Gewimmel, und auch in Europa sind die Vegetationsgeister vor allem den Kindern gefährlich, wie bekanntermaßen Goethes Erlkönig. Hier sei nur der große Nebenbuhler Indras, der Fruchtbarkeitsgott Çiva, erwähnt, der „Hodenzerstörer“ (*aṇḍanāçana*, MBh. XII, 284, 160) und „Schakal des Fötusfleisches“ (ib. 106; vgl. 174). Auch er wohnt nicht nur auf Bäumen, sondern ist selber ein Baum (ib. 105; 139).

Sogar zu Keuschheitsmächten werden nicht selten Genien des Wachstums oder des brennenden Begattungsdrangs. So auch Indra. Wünscht ein Mann nicht, daß andere seiner Gattin beiwohnen mögen, dann soll er große Tausendfüßler lebendig zu Pulver zermahlen und ihr des Nachts, wenn sie schläft, in die Vulva streuen. Āpast.-Gṛihyas. VIII, 23, 3; Hirany.-Gṛihyas. I, 14, 7; Bhāradv.-Gṛihyas. II, 28; Baudh.-Gṛih., Gṛihaçeshaśūtra II, 3, 10. Der Zauberspruch dabei lautet im Āpast. (Āpast.-Mantrapāṭha II, 22, 3), Baudh. und Hiranyakeçin: „Indra, stoß ihr einen Riegel¹⁾ hinab für andere Männer außer mir!“ Daß man Indra hier als Fruchtbarkeitsgeist dazu bestellt, wird durch Bhāradvāja bewiesen, hier soll Soma, ebenfalls ein Vegetations- und Zeugungsgott, des verbotenen Paradieses

¹⁾ *Phaliga, paliga*, in Bharadv. *parigha*. Vielleicht ist nicht *phaliga* aus *parigha* (präkritisch, mit Umtreten des Hauchs) entstanden, sondern ist *parigha* eine spätere Verdeutlichung von *phaliga*, und dies eher = Ver-schluß.

Pforte versperren. In Hiranyak. ist der Text verdeutlicht, aber auch verderbt. Man muß lesen: *Indrāvāsyā ṣephapaligam* und dann wohl *ṣephaphaligam*, „Indra, stoß ihr einen Penisriegel für andere Männer außer mir hinab.“ Zur Vorsicht und weiterer Sicherung kommt zuerst noch der an die Eheliebste gerichtete Halbçloka: „Wie die Sehne vom Bogen, spanne ich von deinem Herzen den Zorn gegen mich ab“ (= Ath.-Veda VI, 42, 1 a b; Hirany-Gṛih. I, 15, 3). Aber nur Āpast.-Mantrap. II, 22, 3 und Baudh. bringen diese Worte. Ebenso wird aber Indra angerufen bei dem Zauber, den ein Ehemann bei seiner Abreise veranstaltet, wenn er wünscht, daß während seiner Abwesenheit andere Männer seine Gattin beschlafen möchten, wozu er sie eine Waschung mit dem Harn eines *babhru* (eines rothaarigen Mannes? einer rotbraunen Kuh? eines Ichneumon?) vornehmen heißt (Bhāradv.-Gṛih. II, 28).

Das wertvollste Zeugnis aber, das der R̥gveda für Indra als geradezu phallische Gottheit ablegt, ist zwar recht oft besprochen, meines Wissens aber noch nie in seiner hervorragendsten Bedeutung verstanden worden. Das ist VIII, 80 (91) und lautet in meiner Übertragung so:

1. Das Mägdlein ging zum Fluß und fand
Ein Somakraut am Wegesrand.
Sie nahm's mit diesem Wort nach Haus:
„Ich presse dich für Indra aus,
Zum Opfer dich für Çakra aus....“
2. „Du gehst einher als Männchen klein
Und schaust in Haus um Haus hinein.
Trink ihn, den dir gepreßt der Zahn,
Zu dem ich Korn und Mus getan,
Und Lied und Kuchen ich getan....¹⁾
3. „Ich möcht' dich kennen lernen doch
Und kam zu dir doch niemals noch.
Ganz sacht, ganz sachte immerzu
Für Indra fließe, Soma, du!
4. „Ob er wohl hilft, ob er's wohl macht,
Wohl macht, daß man mich höher acht't?
Ob ich wohl, einem Gatten feind,
So hingeh'nd Indra werd' vereint?

¹⁾ *Dhānāvantaṃ, karambhīnam, apūpavantaṃ, ukthīnam*, genau wie in II, 52, 1. Natürlich ist das hier dichterisch, nicht wörtlich aufzufassen.

5. „Hier sind drei kahle Flächenhöhn,
Mach, Indra, die bewachsen schön:
Papas Kopf, unser Ackerfeld
Und die auf meinem Bauche schwellt.
6. „Dort ist er, unser Ackergrund,
Hier meines Leibes Hügelrund,
Dazu noch kommt Papachens Kopf,
Deck alle die mit dichtem Schopf.
7. „O Hundertkraft, durchs Wagenloch,
Durchs Karrenloch, durchs Loch am Joch,
Dreifach rein machend Apālā
Schufst ihr die Haut wie Sonne da.“

Meine Übersetzung ist so gut wie wörtlich treu. Statt „Fluß“ steht im Original „Wasser“. Da indische und abendländische Ausleger es als Fluß fassen, bleibe ich dabei, obschon mir „Teich“ wahrscheinlicher aussieht. *Srutā* verstehen manche als „auf dem Strom(lauf)“. Der Soma ist aber nach dem Veda keine Wasser-, sondern eine Bergpflanze. Daher wohl der Kommentatoreneinfall, die Pflanze sei von der Strömung des Flusses dahergeschwemmt worden. *Srutā* bedeutet aber auch „am Wege“. Wer es vorzieht, setze halt „am Wasserrand“¹⁾. Die vierte Zeile der ersten Strophe hieße wörtlich: „Ich presse dich für Çakra aus.“ *Kuvic chakat* in der 4. Strophe übersetzen, soweit mir bekannt, alle andern; „Ob er's wohl kann?“ Mir scheint *çak*, helfen weit wahrscheinlicher zu sein. Die letzte Zeile von Str. 6 hieße eigentlich: „Die alle mache dicht behaart,“ wozu etwa ginge: „Dem noch Papachens Kopf sich paart.“ Oder lieber so: „Dazu Papachens Kopf. O flugs / Behaar' all die mit dichtem Wuchs!“ Aber obgleich in Indien von vedischer Zeit herab der Pflanzenwuchs als Haarwuchs der Erde gefaßt wird²⁾ — übrigens nicht nur in Indien —, schiene mir doch unserem Sprachgebrauch die Form im Text besser zu entsprechen. Und einen gewaltigen Schopf Haare und Getreidehalme wünscht das Mädchen. An ihrem Bauch oder Venus-hügel ist er nötig, damit sie dem Mann gehörig gefalle. In I,

¹⁾ *Apām ante* sagt *Bṛihaddevatā* VI, 101.

²⁾ Daher heißt die Erde, ehe sie Pflanzen trug, „kahl, haarlos“ (*ṛikshā, alomikā*). *Taitt.-S.* VII, 4, 3 l. *Lomaça* „mit Gras bewachsen“ finden wir in *Kāth.-Samh.* XXII, 13 | Usw.

|; Gollh.-Gibyan 17, 2

136, 3 werden dem Dichter auch Mädchen geschenkt, und in Str. 7 fordert ihn eine, die er offenbar für zu jung hält, in gekränkter Würde auf: „Faß mich recht tüchtig daran, ich habe nicht spärliche, ich bin ganz dicht behaart, wie ein Schäfchen der Gandhāri.“ Die letzte Strophe wird später näher erörtert werden.

Das Lied bekundet sich auf den ersten Blick als ganz hervorragend volkstümlich, und zwar so sehr, daß Hillebrandt in seinen „Liedern des R̥igveda“ (S. 38) einzig diese Verse (mit Ausnahme des 7.) und IX, 112 (dies in der Übersetzung der „Siebzug Lieder“ von Geldner, Kaegi und Roth) metrisch wiedergibt. Seine Eigenart aber gebietet obendrein im Deutschen den Reim. Ein Volkslied wird es in der Tat sein, höchstens mit Ausnahme der letzten Strophe. Doch wird auch die dem ursprünglichen Gedicht angehören.

Besonders die vorzügliche Behandlung des Liedes durch L. v. Schroeder (Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes XXII, S. 223—244) macht es bei mehreren Punkten unnötig, diese hier zu besprechen. Nach den indischen Kommentatoren soll die Apālā mit einer Hautkrankheit behaftet gewesen sein. v. Schroeder findet diese Annahme sogar „abgeschmackt“, „ekelhaft“ usw. (S. 230 f.) und behauptet, davon stehe auch gar nichts in dem Liede selbst. Nun, wenn es eines so großen Gottes und einer zauberischen Handlung durch ihn bedarf, damit die Apālā eine schöne Haut bekomme, dann muß sie halt vorher eine irgendwie unschöne gehabt haben. Da beißt keine Maus und kein Schöngest ein Faden ab. Nach Bṛihaddevatā VI, 99 ff. verliebt sich Indra in die Apālā, als er sie erblickt hat, und trinkt den Soma aus ihrem Mund. v. Schroeder deutet an, da könne sie doch keine Hautkrankheit gehabt haben. Es käme aber darauf an, was für eine. Der Aussatz der indischen Kommentatorenklügelei wäre natürlich ausgeschlossen. Aber sogar ein himmlischer Don Juan wird unter Umständen sich keineswegs durch Hautmängel des gerade heftig begehrten Weibes abschrecken lassen. Das Gesicht könnte ja nicht schlimm oder gar nicht entstellt gewesen sein, und unters Kleid sieht auch der landläufige Gott nicht. Doch sei dem, wie ihm wolle, das Lied selber enthält ja keine Silbe von all der Weisheit der Bṛihaddevatā und anderer. Apālā ist im R̥igveda selber einfach ein Weib mit einem Hautfehler, den Indra gnadenvoll beseitigt, weiter gar nichts. v. Schroeder erklärt auch ohne die geringste Nötigung, das Mägdlein (*kanyā*) von Str. 1 sei die Apālā von

Str. 7 und findet also in den drei Bitten des Mädchens einen neuen Grund für seine Ablehnung der Hautkrankheit. Aber woher kö n n t e denn das Mägdlein und die Apālā ein und dieselbe Person sein! Daß es eine völlig andere sei, springt sofort in die Augen, natürlich aus dem Liede selbst. Nicht einmal, daß Apālā ein Mädchen sei, vermögen wir aus dem Gedicht selber zu schließen, und Brihaddevatā VI, 104 mag ih r e Bitte an Indra ziemlich richtig wiedergeben: „Mache mich (am Bauch) schön behaart, tadellosen Leibes und schönhäutig. o Çakra.“ Die Behaarung freilich dürfte sich ungehörigerweise eingedrängt haben. Wie der Text vor uns liegt, sagt er doch einfach dies: Das Mädchen ersehnt von Indra die Erfüllung dreier Wünsche: die Haut ihres Venushügels und ihrer Scham soll Haare treiben, ebenso die von ihres Vaters Kopf, und drittens die Haut (oder Rinde, Oberfläche, *tvac* im Veda)¹⁾ der Erde ihren in reicher Kornbehalmung bestehenden Haarwuchs. Da nun Indra einst an der Haut der Apālā solch ein Wunder tat, wie das Mägdlein selber wohl gehört hat und sagt, soll er auch an den drei genannten Häuten seine Macht und Gnade bewähren. Daß nun das Mädchen auch die Behaarung von ihres Vaters kahlem Schädel begehre, erklärt v. Schroeder für ungehörig: „Man greift auch kaum, was dem Mädchen daran gelegen sein kann, daß ein glatzköpfiger Vater wieder Haare bekommt“ (richtig: bekomme). Und gerade diesen Zug fand ich schon bei der ersten Lektüre entzückend. Die Glatze ist in Altindien höchst unbeliebt, und schon aus der biblischen Geschichte von dem Kahlkopf Elisa wissen wir, wie sogar ein heiliger Mann im kinder-massenmordenden Rachedurst versetzt werden kann, wenn er an diesen Schönheitsfehler erinnert wird.²⁾ Haarwuchsmittel finden wir also auch in der altindischen Literatur recht reichlich. Nehmen wir sogar an, das Mägdlein habe wirklich sein Pappachen nicht genug geliebt für solch eine Bitte an den Gott, so wurde sie doch sicherlich von andern Kindern, den unschuldigen Seelen, weidlich aufgezogen mit ihrem, sei es im Dienste der Venus, sei es in dem der Minerva, vielleicht früher erglatzten als ergrauten Erzeuger. Ihr mochte also sogar noch mehr an einem Haarschopf auf des Vaters Schädel denn am schopfigen Kornwuchs auf dem magern Äckerlein des Alten liegen. Die längere Ausführung bei v. Schroeder (p. 233—235), das „Väterchen“ (*tata*) sei der bekannte Vegetations- oder Korn-

¹⁾ Ein paar Beispiele dieses Gebrauchs von *tvac* wären Rgv. X, 68, 4; Taitt.-S. I, 1, 5, 1; 5, 5, 4; Āpast.-Crautas. VIII, 19, 9.

alte, also der Fruchtbarkeitsdämon, steht zunächst einmal ganz in der Luft. Sodann paßt dieser nicht etwa „ganz vortrefflich“ in den Zusammenhang, sondern sehr schlecht, weil diese Bitte dann mit der vom Ackerfeld zusammenfiel, also eine Tautologie wäre, wie übrigens schon v. Schroeders Worte verraten: „Das Feld soll Saaten tragen, der altgewordene, kahlgewordene Vegetationsdämon soll wieder Haare bekommen, d. h. er soll wieder jung werden.“ Und zu solchen Gedanken soll sich sogar das rotznasige, hungrige kleine Mädel versteigen, dem sein Bauch nicht rasch genug Haare treibt und das Feld der Familie nicht genug Korn!

Wie nun aber Apālā ihre sonnenhafte Haut bekam, darüber gehen die altindischen Erklärer auseinander. Nach den meisten hat Indra sie durch bestimmte Löcher oder Höhlungen (*kha*) am Wagen und am Karren und wohl durch den Jochbogen durchgezogen. Darin folgen ihnen die europäischen Forscher, soweit mir bekannt. Die zauberische Wirkung des Durchziehens ist ja oft behandelt worden. Siehe Th. Zachariae, Kleine Schriften, S. 240 ff. mit reichhaltigen Literaturangaben, und vor allem Frazer³ XI, 168—195. Wie ebenfalls von Schroeder darlegt, wird nun die Apālāstrophe beim Brautbad gebraucht. Auch in Mānavagṛihyas. I, 8, 11 heißt es: „Mit dem Spruch: *Khe rathasya, khe (a)nasah, khe yugasya, Çatakrato, / Apālām, Indras triḥ pūrtyav (!) akṛinot sūryatvacam* begieße man aus einem messingnen Wassergeschirr (*udakāmsya*) das Mädchen. Nach dem Āpastambakommentar von Haradatta läßt nun wirklich Indra durch die drei genannten Löcher Wasser auf die Apālā rinnen (Schroeder, S. 227 f.) So könnten wir den Vorgang leicht verstehen, während wir uns ihn nicht recht vorzustellen vermögen, wenn die Reinigung durch Durchziehen erfolgt“.

¹⁾ Von Frazers vielen Beispielen stünde wohl am nächsten: Bei den Luschai in Assam wird das Kind, wie man sagt, fünf oder zehn Tage nach der Geburt von kleinen Pusteln bedeckt, an den Lippen schwarz, seine Kraft geringer. Man zieht es durch einen Ring aus einer gewissen Pflanze. Dadurch wird seine Haut und es selber wieder gesund (S. 185 f.)

²⁾ Unter oxsenbespanntem Pflug begossen wird ein Kranker in Ath. Veda II, 8, 4 und Komm. Kraft oder Macht erlangt man durch ein Gußopfer in des Wagens Büchse (*nādi, mukha*). Taitt.-S. III, 4, 8, 3; Kāth.-S. XXXVII, 12, Schluß. Erbsen soll man vor der Aussaat durch die Nabe eines Wagenrades laufen lassen, wie Bohnen und Weizen durch eine Hose Sartori, Sitte und Brauch II, 67. Durch durchlöchernte Steine kriecht man, um gesund, schwanger, recht potent zu werden. Frazer³ V, 36; Hastings, ERE. VI, 76. Vgl. auch Bali 248 f.; Frazer IX, 39 (Rāja v. Manipur und damit Jātaka Nr. 126).

L 136;

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

Wahrscheinlich dürfte aber dennoch dieses gemeint sein. Dann wäre besser, man übertrüge: „O Hundertkraft, durchs Wagenloch, / Durchs Karrenloch, durchs Loch am Joch / Durchzogst dreimal du Apālā / Und schufst sie sonnenhäutig da.“¹⁾

Was nun das Mägdlein des Liedes selber anlangt, so kaut sie nach der Brihaddevatā und andern altindischen Angaben, sowie nach den europäischen Gelehrten die Somapflanze und preßt so den Saft aus. v. Schroeder (S. 239—241) findet hier die Erinnerung an eine ältere, primitivere Art der Somabereitung und bringt Parallelen — die sich natürlich vermehren ließen ^{a)} für die Sitte, Getränke, namentlich rituelle, so zu bereiten, daß Mädchen oder Frauen den betreffenden Pflanzenteil kauen und den Saft in ein Gefäß spucken, wobei natürlich die bekannte, in Indien besonders in der erotischen Literatur bezeugte Zauberkraft des Speichels ebenfalls eine Rolle spielt. Ich bezweifle aber, ob wir so viel in *jambhasuta* sehen dürfen. Zunächst einmal könnte einfach die große Armut des Mädchens, das nicht einmal Mörser und Stößel dazu gehabt hätte, hervorgehoben werden. Sodann braucht *jambhasuta* wohl kaum eine so wörtliche Bedeutung zu haben. Der Mund der Steine, der den Soma preßt, ist grün von Somasaft (X, 94, 2), sie kauen die Somaschößlinge (IX, 79, 4; X, 94, 3) und fressen sie (X, 94, 6; 9), machen sie mit dem Mund zurecht. Unser Mädchen nun könnte wohl nur mit Mörser und Stößel ausgerüstet gewesen sein. Aber auch diese zwei kauen wie zwei Rosse die auszu-pressende Pflanze (I, 28, 7). Also könnte *jambhasuta* mit dem Gebiß ausgepreßt, „zahngepreßt“, wie v. Schroeder übersetzt, auch von Somasaft gesagt werden, der eben nicht im Mund ausgepreßt worden ist, sondern vom „Gebiß“, von den „Zähnen“ jener Mittel¹⁾.

Ebenso scheint mir v. Schroeder auf „gattenfeind“ (*patidvish*) mehr aufgebaut zu haben, als dieser Grund zu tragen vermag. Denkbar an sich wäre ja seine Ansicht, daß unser Mägdlein sich selber — der Plur. der 1. Pers. statt des Sing. kommt auch sonst im Veda vor — oder sich und ihre Altersgenossinnen

¹⁾ Die Preßsteine sind die Zähne des Opfers, sagt Taitt.-Samh. VI, 2, 11, 4; Çatap.-Br. III, 5, 4, 24. An der zweiten Stelle wird hinzugefügt: „Wenn sie mit den Steinen auspressen, so ist das, wie wenn man mit den Zähnen kaut.“ Auf die Zähne werden bei der Totenverbrennung die Preßsteine gelegt. Āçval.-Grihyas. IV, 3, 5. Die zwei Preßbretter beim Somaopfer sollen vorne schmaler, hinten breiter sein, weil die Kinnladen so beschaffen sind. Kāth.-S. 25, 9; Kap.-S. 40, 2; Maitr.-S. III, 8, 8. Dies schiene in der Tat auf eine Entwicklung vom Kauen her zu deuten.

Fortw. von Buch 1714 f.
108 (was mein ganze Anzahl Briefe des Dönflaunders
ausführt von (Tamm); I 630 (Arisen mit Apfel
dies ein Apfel); II 922 (Tamm) des Ring von
Lohnsaly); II 1249 (Arisen des Apfel); III 1111
(in diesem das des Apfel mit dem Apfel
Arisen)

1) Auf alle von Arisenauffalt Muffontu (avidhava)
II Apala beifut. Cändh.-Grik. I 126. Altsingen
für so schon ganzordnen Gant?

2) Dittli in Gita & zueffert für ¹⁹³⁸ D. 1998 von Dittli (Arisen) in
Kultur Pommern: Der Markt wird in nicht auf frische zur Dittli mit
von Dittli zu Gant, in Dittli Dittli zu Gant D. 1998, laly
Gant gelat.

gattenfeind nenne, weil sie zwar nach dem Eintritt der Reife und dem Geschlechtsverkehr begehre, aber eben noch in der Zeit des besonders durch Heinrich Schurtz bekannten „Männerhauses“ lebe, wo die Jungmannschaft und die Mädchen erst längere oder kürzere Zeit in „freier Liebe“ miteinander Geschlechtsumgang zu haben pflegen und der Gedanke an eine Heirat, also einen Gatten, ihnen zunächst verhaßt ist (S. 242 bis 244). Die Geschlechtssitten, die sich im Rigveda spiegeln, sind nun keineswegs puritanisch, wie schon erwähnt. Die mannbaren Mädchen geben sich offenbar gerne hin, es scheinen danach Zustände zu sein, wie wir sie auch in Europa in gar manchen Gegenden seit alters finden, wo Buben und Mädchen vom Eintritt der Geschlechtsreife an, ja nicht selten schon vorher, als selbstverständlich der Begattung fröhnen, vor Gatte- oder Gattin-Sein aber ein Grauen empfinden, solange es halt nicht sein muß. Aber andererseits hören wir im Rigv., daß Mädchen, die keinen Bruder haben, den Männern nachlaufen (I, 124, 2; IV, 5, 5; vgl. auch II, 17, 7; X, 96, 22). Ob sie dabei einfach Liebesfreuden oder einen Gatten suchen, in beiden Fällen stimmt das nicht zu einer Zeit des Männerhauses mit freiem Geschlechtsverkehr der Unverheirateten. Da braucht das Mädchen weder einen Bruder, ihr zu einem Ehegemahl zu verhelfen, noch hätte da die aus dem altindischen Schrifttum bekannte Aufsicht des Bruders über die Schwester einen Sinn¹). Nein, das Männerhaus liegt für den Rigv. in ferner Vergangenheit, obschon ja die *sabhā* wohl mit Recht als ein Überlebsel aus ihr betrachtet wird. Doch auch hier scheint man mir von Art und Geist unsers Liedes nicht den richtigen Begriff zu haben. Der Dichter legt in des Mädchens Mund wohl einfach einen tragikomischen Ausdruck: „Wir möchten zwar auch sein wie die Großen, einen Mann haben, müssen aber natürlich die Männerfeindlichen spielen, weil wir noch so klein seien²).“ Unmittel-

¹) Wegen des innigen Verhältnisses zwischen Bruder und Schwester siehe z. B. Weib im altind. Epos, S. 422; das Kapitel „The Brother Festival“ in Bose, *The Hindoos as they are* ², S. 87 f.; in meinem Bali, S. 210 bis 215. Dieser schöne Zug scheint aus indogermanischen Tagen zu stammen. Das gleiche findet sich bei den Slaven (Friedr. S. Krauß, *Sitte und Brauch der Südslaven*, 1885, S. 621). In der Edda kann die Schwester sogar nicht den Mord des eigenen Vaters am Bruder rächen (übers. v. Genzmer, S. 116). Die Wandlung in der Chriemhildsage ist bekannt.

²) Mephistopheles: Ihr wäret wert, gleich in die Eh' zu treten. Gretchen: Ach, dazu ist es noch nicht Zeit.

„Nein, vierzehn Jahr und sieben Wochen,“ sagt die Junge — ist es in einer Gellertschen Fabel? —, als der Vater sie als vierzehnjährig vorstellt.

bar vorher redet sie ja davon, wie gering geachtet sie sei, sie zählt nicht mit und fragt sich zaghaft, ob Indra wohl durch ein Wunder bewirken werde, daß sie höher geachtet werde — das bedeutet *vasyasas karat* —¹⁾). Höher geachtet, weit höher als die noch nicht geschlechtsreifen Mädchen sind ja die mannbarren überall auf Erden — solange diese nicht zu alt sind —, und wie sehr erst in primitiver Gesellschaft! Man denke doch daran, welch eine Freude es da oft auch für die Eltern, namentlich die Mutter ist, vom Mädchen selber ganz zu schweigen, wenn das lang Ersehnte eintritt. Gründe mögen da manchmal, ja wohl meistens, verschiedene mitreden, der Hauptgrund ist natürlich der: ein weibliches Menschenkind hat seinen Wert zunächst nur darin, daß man mit ihm ein Pläsir haben kann, dann oft auch: Kinder, namentlich Söhne. Auch als Arbeitstier leistet es weit mehr denn so ein unentwickeltes Ding. Die Sehnsucht unsers Mädgleins ist also vollkommen natürlich, naiv unschuldig. Und nicht nur an sich denkt sie, sondern auch an ihren Vater und die Not der ganzen Familie, obschon wahrscheinlich keineswegs aus reinem Altruismus oder einzig aus kindlicher Liebe.

Aber mit all dem haben wir das für den Forscher Wichtigste noch nicht erfaßt, wie sehr auch man sich bisher mit dem Herausgeschöpften zufrieden gegeben hat. Es bleiben ungelöste Rätsel von recht aufdringlicher Art. Wohl wahr: Indra erscheint in verschiedenen Gestalten schon im Rgv. „In Gestalt um Gestalt wandelt sich Maghavan, Zaubertrug um seinen Leib schaffend“ (III, 53, 8). „Er ward gleichgestaltet vielen Gestalten. Das (d. h. wohl: die zu einer bestimmten Zeit gerade angenommene) ist seine Gestalt zum Anschauen“ (VI, 47, 18). Aber immer geschieht solch ein Tausch der äußeren Erscheinung zu einem bestimmten Zweck; meist will er damit hinter Licht führen. Was soll aber die Schnurrpfeiferei, daß er als kleines Männchen umhergeht und in Haus um Haus hineinguckt? Dazu wäre eine große Gestalt geeigneter. Oder macht er sich so klein, daß man ihn nicht bemerke? Von anderm zu schweigen, hätte das seine Bedenken, da man bekanntlich über Geistlein stolpern, auf sie treten, sie in die Türe einklemmen kann usw. v. Schroeder fühlt die Schwierigkeit, ohne sie sich aber recht einzugeste-

) „Das ist des Menschen Himmelreich, wenn er auf dieser Welt zu mehr Geltung gelangt“ (*Esha vai manushyasya svargo loko yad asmiñ loko vasīyān bhavati*). Kāth.-S. XI, 4 gegen Schluß (S. 148, viertletzte Zeile).

o) Mgl. das Wort in altd. Sagb. 238; 359 f. Nicht ohne so und
Zusatz aber sind solche Bezeichnungen und wenn deutlich ist für eine Abw.
X. nordische Abw. in altskand. Sagb. sondern auf
O die (Götter Gnomon. Mythol. 256; 301; 303; 330-338; f. G.
Meyer & Mythol. der Gnomon 287; 376 f; 378).

17) Auch bei dem Nadelstich die Flügel ist das Linsenstück
noch in unangenehmer Weise. Früher hatten die Flügel
an den Nadeln, welche nacheinander an, können man auch
das das Licht fließt, die älteren Mitarbeiter haben
kein Wort für Kopf, James B. David, die Flügel der
Flügelstange etc.

hen, und tröstet sich mit dem verzweifelten Sprung: „*vīraka*, Männchen oder ganzer Mann, d. h. wohl ein Inbegriff der Männlichkeit“ (S. 237). Als Stütze dieser Unmöglichkeit nennt er V, 2, 5, wo Agni *maryaka*, „Männchen“ (wohl noch genauer „Jungmännchen“) genannt wird. Aber das ist etwas ganz anderes; das Wunder, daß Agni, das Feuer, so alt und doch täglich neu geboren, so klein und doch dann in kürzester Zeit ein brüllender Riese ist, hat auch die vedischen Menschen beschäftigt und muß ja auch auf das unverklügelte Denken einen tiefen Eindruck machen¹⁾. Indra aber, der über alle Welten hinaus und hinauf ragende Übergigant des Ṛigv als ständig umhervogierendes kleines Männchen stößt einen vor den Kopf oder doch an die Beine. Wo wäre etwas Ähnliches zu finden? Weiter: *ṣanair iva, ṣanakair iva*“, „ganz leis, ganz leise“ oder: „ganz sacht, ganz sachte“ soll der Soma dem Indra zufließen. Wie seltsam! Sonst gebahrt sich der Somasaft allüberall vollkommen anders. Er springt, rauscht, braust, schreit, wie ein Stier brüllt er, wiehert laut wie ein Roß, er macht ein Getöse wie der Don-

¹⁾ Er heißt öfters der Jüngste (*yavishṭha, yavishṭhya*), da er jeden Morgen neu erzeugt wird, und doch ist er alt und seine Geburten gehören der Urzeit an (*sanāni*, III, 1, 20). „Der Altgewordene ist plötzlich als Jüngling hervorgekommen“ (*jujurvān yo muhur ā yuvā bhūt*, II, 4, 5). Vgl. z. B. III, 15, 4. Oder X, 4, 1—2:

Verehren will ich dich, Gebet dir bringet,
 Daß Ehrfurchtszoll dir sei bei unsern Rufen.
 Du bist ein Brunnen in der Wüste, Agni,
 Dem Volke, das dich sucht, uralter König.
 Du bist's, zu dem hin alle Menschen streben
 Wie Rinder zu dem warmen Stall, o Jüngster.
 Der Götter und der Menschen Bote bist du,
 Gehst zwischen beiden hin und her mit Lichtglanz.

„Agni klein geboren, wird groß“ (Taitt.-Samh. V, 1, 2, 3, *alpo hy esha jāto mahān*). Der Opferer spricht (beim Neu- und beim Vollmondsopfer), während vom Hotar die Entzündungsvorse hergesagt werden, zu Agni einen Mantra mit „*Ich berieche dich Unsterblichen am Kopf*“ (Taitt.-Samh. I, 6, 2, 2; Āpast.-Çrautas. IV, 9, 3). Agni ist halt da ein kleines Kind. Keith übersetzt fälschlich: „I touch the head of thee“ (*amartyasya te, hotar, mūrdhann ājigharmi*). Einzig die ältere Person beriecht die jüngere oder das Kind am Kopf. Dabei ist Agni der Gott, den schon die Vorfäter der Familie entflamten (Macdonell, *Vedic Mythology* 96). — Zum Beriechen am Kopf, das im „*Kāma*“ besprochen wird, sei noch nachgetragen: Von den Bergvölkern Chittagongs wird berichtet: Sie legen Mund und Nase auf die Wangen des andern und ziehen den Atem stark an. In ihrer Sprache heißt es nicht: „Gib mir einen Kuß!“ sondern: „Rieche mich!“ (Rich. Andree, *Ethnograph. Parallelen* II, 223 f. ¹⁾)

ner oder wie eine Schlacht, er strömt wie ein stürzender Fluß, lärmt wie Ströme dahin, wie das Meer schwillt er an, ist ein großes Meer, der Schall von Soma beim Pressen dringt sogar bis zum Himmel empor (dies letzte in X, 76, 6, das übrige meist aus Buch IX), und die Preßsteine durchdröhnen die Erde mit ihrem Geräusch (X, 94, 4) usw. Oder man lese einfach das ganze letztgenannte Lied, damit man sehe, wie unmöglich dies *çanair iva, çanakair iva* beim wirklichen Soma ist. Die Erklärung der Inder, die da sagen, Indra habe das Geräusch der kauenden Zähne der Apālā für das Getöse der Preßsteine gehalten und sei deshalb herbeigekommen, mag „abgeschmackt klingen“, wie v. Schroeder mit Recht sagt. Aber sie haben doch wenigstens gefühlt, daß ein lautes Getön erfordert werde, wo es sich um Somapressung für den Gott handelt.

Drittens mutet doch des Mägdleins oder des Mägdleins und seiner Genossinnen bange Sehnsucht, sich mit dem Gott Indra zu vereinigen, recht wunderlich an. Zwar die Anschauung von des Menschen Zusammensein mit dem leiblich, obwohl unsichtbar, gegenwärtigen Gott durchzieht auch den R̥igv. Freilich, wenn Vasishṭha in dem berühmten Liede voll vermissenden Schmerzes den Varuṇa an die Zeit erinnert, wo er mit diesem in innigster Freundschaft verkehrt habe, so fühlt er sich da als Auserlesenen, besonders Begnadeten. Namentlich aber der Gott des Feuers heißt an einer sehr großen Anzahl Stellen der „Gast“, der „liebe Gast“, der „freundliche Gast“ usw., sowie der „Hausfreund“, und die Lieder an ihn und von ihm atmen nicht selten ein liebevolles Zusammengehörigkeitsbewußtsein zwischen dem Gott und seinen Verehrern. Selbst als Stammes- oder gar Blutsverwandte, ja als leibliche Brüder der Götter fühlen sich die Frommen, die Arier (II, 29, 4; III, 54, 9; 55, 16; 56, 3; VII, 82, 8; VIII, 27, 10; 72 [83], 7 ff.; X, 64, 13). Indras Verhältnis zum Menschen ist zwar nicht so zärtlich wie das des Agni, immerhin aber doch öfters sehr nahe, ganz kameradschaftlich, namentlich kampfrüderlich, ja saufbrüderlich, oder wie das des Vaters zum Kinde¹⁾, oder es wird doch wenigstens so gewünscht. Ja, Indra, der auch als ein begeisterter und begeisternder Sänger und Inspirator poetae gilt (X, 100, 11; III, 34, 5; 46, 4), wird angerufen: „Komm zu den Lobgesängen, falle singend ein, stimme ein, brülle her (*ā ruva*) und folge nach

¹⁾ Dieser Gedanke vor allem von Indra und Agni (I, 1, 9; 31, 10; 104, 9; 127, 8; III, 49, 4; 53, 2; VIII, 64 (75), 16; X, 22, 3; 48, 1; 69, 10). „Unser ältester Bruder“ heißt Agni in X, 11, 2.

unsern Gebeten, o Guter, und laß, o Indra, unser Opfer ge-
 deihen“ (I, 10, 4). Wesentlich das gleiche in I, 173, 2; IV, 163;
 X, 148, 3^A) Trotz aller oft hervortretender Kulturbelecktheit, ja
 gelegentlicher Übergescheitheit¹⁾ treten wir doch im R̥igv. in
 eine vielfach morgendliche Zeit. Da ist viel seelische Jugend-
 lichkeit, und diese geistige Morgenwelt hängt innig zusammen
 mit der Morgenfreude des R̥igv. „Mit der Morgenröte erwa-
 chend“ (*usharbudh*), „in der Frühe ausfahrend“ (*prātaryāvan*)
 sind die Menschen und vor allem die Götter (I, 44, 1; 45, 9; IV,
 6, 8; 45, 4; VII, 76, 5 usw.). Sogar die vagierenden Poeten
 stehen früh auf und wecken da gelegentlich als Gäste den rei-
 chen Herrn im Morgenschlaf (I, 125). Und sowie die Götter er-
 wacht sind, kommen sie zu Opfermahl und Gemeinschaft der
 Menschen, vor allem auch Indra als Zechgenosse. So erhebt sich
 schon mit der heiligen Frühe des Ariers Bewußtsein seiner Zu-
 sammengehörigkeit mit den Göttern, auf der Höhe des Tages
 erneuert sich die Spende, namentlich an Indra, und woher
 könnte da der Abend gottheitverehrungslos sein, wo doch die
 Nacht, die Finsternis, das „schwarze Unding“, die „schwarze
 Ungeheuerlichkeit“ (*asitam abhvam*) hereinbricht! Zwar ein
 ständiges geistiges Zusammenleben mit der Gottheit, wie es des
 wahren Christen Herzenswunsch bildet, fehlt natürlich. Seit ve-
 discher Zeit kennt der Inder nicht nur das „Herbeiholen“ (*āvā-
 hana*) der Gottheit, das durch die mit unwiderstehlicher Zau-
 bergewalt wirkenden Opfer, im R̥igv. vor allem durch das eben-
 so zwingende Loblied oder Gebet erfolgt, sondern auch das *vi-
 sarjana*, die auch anderen Völkern vertraute Weg- oder Heim-
 sendung des Gottes oder Geistes; sogar Götterbesuche, ja die
 am ehesten, können uns praktischen Menschen unbequem wer-
 den. So spricht III, 53, 6 zu Indra: „Du hast jetzt Soma ge-
 trunken, geh heim, o Indra; du hast zuhause eine schöne Gat-
 tin als deine Lust, wo belohnungsreiches Ausspannen deines
 Rosses winkt.“ Das klingt recht ähnlich der Art, wie die we-
 berlusternen Gandharva weggebannt werden: „Eure Gattinnen
 wahrlich sind die (ja berückend schönen) Apsaras. Ihr Gan-
 darva seid ihre Gatten. Macht euch davon, ihr Unsterblichen,
 hängt euch nicht an Sterbliche“ (Ath.-Veda IV, 37, 12). Also
 mag auch hier das Bocksohr des Brunstwidderes oder *mesha*
 Indra hervorgucken. Sodann starrt sehr auffällig naiv an vie-
 len Stellen des R̥igv. der rein geschäftliche, aber wohl aller pri-

Leidenschaft
 Inou avāhāna
 oder mögliches Opfer
 für den Opferbringer
 Anst. in Veda. m. d.
 III 103-106

¹⁾ Leider finde ich kein wirklich entsprechendes Wort für das in neuerer
 Zeit so viel gebrauchte englische sophistication.

mitiven Religion gemeinsame Untergrund des Gottesverlangens hervor: Do ut des und da ut dem. Indra selber erklärt, er verkaufe sich dem Meistbietenden (IV, 24, 9; X, 48, 5). Andererseits bemogelt gelegentlich der Fromme, „verstohlen leise“ (*upāṃṣu*) die eine Gottheit zu Gunsten einer anderen (X, 83, 7), und die reichen Trankspenden sind erklärtermaßen oft dazu da, daß der Gott, vor allem der Saufbold Indra, sich betrinke und als Reicher im Rausch freigebig werde (I, 4, 2; 46, 12; 51, 7; 54, 9; 139, 6; III, 41, 6; 51, 12; IV, 31, 2; VI, 19, 7; VIII, 4, 4; 24, 10; 49, 3; IX, 8, 3; 60, 4; 75, 5; 81, 1)¹⁾.

Also der vedische Inder kennt gar wohl das Kommen des Gottes und das Zusammensein mit ihm, auch als Zechkumpan. Aber die Stimme der Lieder ist Esaus Stimme, ist die des Mannes. Zwar hat allem Anschein nach die vedische Gattin vergleichsweise durchaus keine niedrige Stellung und als Hausfrau auch Anteil an den Gottheiten des häuslichen Opfers. Sodann war der Kult in Wirklichkeit weit mehr ein solcher der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgottheiten als der vielfach ignorierende, beiseite schiebende und umkrempele Rigveda Namens haben will. Damit ergibt sich im Kult auch eine größere Bedeutung des Weibes, aber eben vor allem als der Trägerin der Geschlechtlichkeit und der Fruchtbarkeit. „Was beim Opfer die Gattin tut, das ist Begattung“ (Kāth.-S. XXV, 8; Kap.-Kāthas. 40, 1; Çatap.-Br. III, 5, 3, 16 usw.). Auch als weibliches Wesen kann also unser Mägdlein keine Beachtung von seiten eines Gottes finden. Anders steht es bei ihren geschlechtsreifen Schwestern. Die haben von Rigv. X, 85, 40 herab mehrere vorehelige Besitzer aus der übermenschlichen Welt: Soma (den Mondgott), den (oder: die) Gandharva und Agni. Siehe meine Anmerkungen in „Weib im altind. Epos“.

¹⁾ Freilich ist der Rausch auch für die Anschauung des primitiven vedischen Inders eine mystische und magische Gottesmacht, unfaßbar, allüberwindend, ist er der Dichter voller Weisheitskraft, der auch den Menschen zum Dichter macht; zum Seher und zum König wird man durch ihn, das Nackte hüllt er ein, alles, was wund ist, heilt er, der Blinde sieht, der Lahme geht, durch ihn siegt nicht nur der Gott, vor allem Indra, an ungezählten Stellen in heißer Schlacht, sondern auch der Mensch und gewinnt durch ihn Nachkommenschaft usw. (III, 43, 5; VI, 19, 7; VII, 82, 3; VIII, 12, 3; 68 [79], 1 f.; IX, 67, 13; X, 25, 10). Begeistert ruft VIII, 48, 3: „Wir tranken Soma, wir wurden Unsterbliche, wir gingen zum Licht, wir fanden die Götter. Was kann uns jetzt die Feindschaft schaden, was denn, o Unsterblicher, eines Sterblichen Tücke.“ Und in der Folgezeit ertönt immer und immer wieder diese Strophe.

h) Auf das gleiche ist es natürlich, das der Paktin das
Streu für das Pappus ausfüllt, sorgfältig vorz.
falt 27. Kaus. Res. 61, 20 ff.

S. 233; Altind. Rechtsschr. 22; 141; 229 und die dort angegebene oder besprochenen Stellen; außerdem Pañcākhy. ed. Hertel III, Str. 181—189; Vishṇudh. II, 33, 16 f.; Bṛihats. 74, 7; Agnipur. 165, 19—21. Denn: wenn die Zeichen der Mannbarkeit (*vyāñjana*) an ihnen hervortreten, so erscheint in ihrem Leibe der Mond und genießt sie, in ihren Brüsten wohnt der Gandharva und genießt sie, in ihrem Monatsfluß weilt und genießt sie der Feuergott¹⁾. So Nārada XII, 28 im nepales. MS. (siehe Altind. Rechtsschr. 22; 229); Bhavishyap. I, 182, 31 und Angiras in Heat. III 2, p. 803. Padmapur. Uttarakh. 120, 6 f. aber ein wenig anders: „Wenn die Zeit der Schamhaare sich eingestellt hat, genießt Soma das Mädchen, wenn die Zeit des Monatsflusses, die Gandharvas, der Feuergott aber, wenn ihre Brüste sich zeigen²⁾.“ Indra jedoch gehört nicht zu diesen, übrigens ja nur dem mannbaren Mädchen zugewandten intimen Gästen, so gerne er auch da und dort ein schönes Menschenfräulein umarmen mag. Aber solch ein unreifes Nichtschonchen, wie unser Mägdlein, das als „Unbehaarte“ (*alomikā*) für den Mann obendrein zauberisch gefährlich ist (Manu III, 8 = Bhavishyap. I, 5, 100; 182, 40), woher könnte das dazu kommen, den großen Indra als Besucher zu empfangen, sei es als Liebhaber, sei es sonst! Wie wunderlich von so einem Kind,

Altind. Rechtschr. XIV
2, 3;

¹⁾ Warum der und nicht der Mond? Die Erklärung gibt Bhavishyapur. I 157, 39: das Menstrualblut gehört zum *pittavarga*, und 157, 41: *Pittam agniḥ smṛito* (dies ist die Lehre der altindischen Medizin). Und: Agni ist die Galle der Wasser (Taitt.-S. IV, 6, 1, 2; Kāth.-S. XXVII, 17; Vāj.-S. 17, 6; Maitr.-S. II, 10, 1; Ātap.-Br. IX, 1, 2, 27). „Nach fortgeschrittenen ärztlichen Anschauungen hat... das Menstrualblut die Eigenschaft des Agni.“ Reinh. F. G. Müller, Über pitta usw. im Janus 1934. S. 95. Vgl. die ganze Abhandlung.

~~233, 234, 235~~

²⁾ Deshalb und durch der Gottheit Willen darf das Weib ungescheut sich jedem Mann, besonders ihrer Kaste, hingeben, wird sie aber von einem aus niedrigerer Kaste geschwängert, dann ist sie so lange befleckt, als der „Dorn“ nicht abgegangen ist und sie nicht ihren, sie von allem Fehl reinigenden Monatsfluß bekommt. Siehe die angeführten Stellen, sowie Weib im altind. Epos 92; 165; 390; Altind. Rechtsschr. 342—347; Agnipur. 165, 6 f.; MBh. K. XIII, 58 (hier besonders ausschweifend), und die lange Reihe von Stellen in Heat. III 1, p. 843—848, daß das von fremden Männern genossene Weib nicht befleckt werde usw.; nur drei Vergehen der Frau gibt es: Gattenmord, Brahmanentötung, Fruchtabtreibung (ib. 844). Freilich mancherorts wird des Weibes Freiheit dahin beschränkt, daß es während der empfängnisgünstigen Zeit allein ihren Gatten zulasse („Weib“ 92; MBh. K. XIII, 85). Oft aber hören wir: Das Weib trifft bei Unkeuschheit keine Schuld, immer aber den Mann (so sogar MBh. K. XIII, 58).

daß es zu dem sprechen sollte: „Ich möcht' dich kennen lernen doch. Und kam zu dir doch niemals noch. Und damit dies anders werde, möchte ich schleunigst mannbar sein!“

Mit einem Schlag wird alles klar, sowie wir mit Hillebrandt, Lieder des Rigveda, S. 135, bedenken, daß „im Rigv. sehr erotische Dinge um so weniger verwunderlich sind, als selbst im Ritual der Geist, der das Kāmaçāstra schuf, sich gelegentlich geltend macht.“ Das „Männchen“ ist nämlich der Penis, der auch unter uns öfters so genannt wird¹⁾, in unseren Erzählungen um die Reformationszeit öfters Knabenbube heißt, und der auch im Namen Kumāra „Knabe“ für Skanda oder Karttikeya den Zeugungsgenius ursprünglich gemeint ist. „Haus“ (*griha*) bezeichnet dasselbe wie „Liebeshaus“ (*kāmagriha*, *sma-ragriha* Vulva), und der ganz leise oder sachte fließende „Somasaft“ ist das weibliche „Liebeswasser“ oder „Wollustwasser“ (*kāmasalila* usw.) der indischen Lehrbücher der Erotik. „In Haus um Haus schaut dieses Männchen hinein,“ nur nicht in das der armen unreifen Mägdlein! Wie wonnevoll seine Besuche sind, davon haben die Kleinen durch Ältere genugsam gehört, so daß schon die Neugier sie plagt. Und etwas gelten, etwas sein möchten auch sie. Also brennen sie darauf, Bekanntschaft mit dem „Männchen“ zu machen. Würden sie nur plötzlich mannbar, dann würden sie wohl, wenn sie sehn-suchtsverloren so des Weges dahingingen, bald mit dem mächtig lockenden vereint.

Genau den gleichen „Indra“ und den gleichen „Somatrank“ für ihn findet man in X, 101, 12, angeschoben an ein Lied, das zu eifriger Somapressung auffordert. Da heißt es: „Ihr Penismänner (*kaprinnaras*), stellt den Penis empor, setzt ihn in raschen Gang, vögelt (*khudata*) zur Beutegewinnung, treibt ihn drängend hinzu (oder: macht ihn ausfließen), den Sohn der Nishṭigrī, den Indra, zum Ergötzen (oder wohl eher: zur Hilfe, zur ‚Förderung‘ für Land und Leute, *ūti*), damit er hier Soma trinke.“ Auch da ist Indra das männliche Glied und der Soma das „Liebeswasser“. Das rätselhafte *Nishṭigrī* bedeutet nach

¹⁾ „Kleiner Mann“ = penis ist schon bei den Primitiven zu finden (Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen, S. 19), ebenso ist er ihnen „der Mann mit einem Bein“ (Winthuis, Einführung usw., S. 119). Auch vom penis erectus wird unter uns gesungen: Ein Männlein steht im Walde Auf einem Bein. Es hat auf seinem Kopfe Ein Käpplein klein. Sag, wer mag das Männlein sein?“ Sein Käppchen wird vorzüglich dargestellt auf dem japanischen Bilde bei Fr. S. Krauß, Das Geschlechtsleben des japanischen Volkes II, S. 493.

2) *Mgl. saumya* (coll. n.) det. Kousaleff = *Bonoma* (Néiv. 60, 5; 2.
Ogily 16, 20th ed. 171); *Saumyadhātukāya* k. *sarvalhātukāya* yam
kaho ti = *Bonoma* det. Kousaleff (det. of allg. inid. kaiti) *sonnet*.
just in *Bonoma* also *Bonoma* kaiti F.

2) Nyl. das "Langles d'au sud prou"; La cosa de las
mujeres parece una linda huerta con su ace-
quia (o riego) por el medio y sus ramas
y ramas, que están en la puerta. (Voyage de M. de
Fénelon, Mémoires, t. 115, sur l'Asie, p. 845) Nyl. Folio
de la Grèce, etc. des Animaux etc., Planches de Animaux No. 57
6169

Sāyana „Verschlingerin der Nisṭi, d. h. der Diti“. Vielleicht stimmt da wenigstens *grī*, Verschlingerin. Nisṭi könnte ein Nomen agentis von *nish*, netzen, besprengen, sein. Nish-ṭigrī, „Verschlingerin des Netzers“ (Besprengers), stünde als volkstümlich derber Ausdruck ganz im Einklang mit dem sonstigen Ton der Strophe, deren *khudata futuite* so unanständig ist wie *yabh* (yeb im Kroatischen; s. Fr. S. Krauß, Das Geschlechtsleben des japanischen Volkes² I, S. 294. Vergl. z. B. „Freßbegierige Kehle“ = Vulva bei den Zentralaustraliern [Winthuis, Mythos usw. 68 f.]). Wir sind hier hineinversetzt in ein Fruchtbarkeits-, jedenfalls ein Indrafest. Wieder erinnere ich an Hillebrandts in verschiedenen Schriften gegebene Darlegungen, namentlich an Lieder des R̥igveda, S. 136 bei Gelegenheit des Liedes von Agastya und Lopāmudrā: „Es wäre demnach eine Situation, wie wir sie aus den Bräuchen der Sonnwendfesten kennen, wo Brahmanen und Hetären sich Zoten zurufen (Lāṭ. 4, 3, 10 ff.) und Leute verschiedener Kasten (Lāṭ., ib. 17) Begattungen vollziehen.“

„Sohn der Penisverschlingerin“ wäre dann ähnlich, freilich etwas entfernt, den bekannten *iṣṭeḥ putra* (I, 125, 3), „Sohn des Wunsches“, d. h. Mensch, der nach Wunsch schenkt, *sahasḥ putra*, *çavasah sūnu* usw. Besser aber so: Die Vulva empfängt den Penis und entläßt ihn wieder aus sich heraus gerade wie einen Sohn. Auch das „Verschlingen“, und zwar mit einer Ableitung von der nämlichen Wurzel ausgedrückt, kennt der Veda. Eine der Zotenstrophen beim Roßopfer lautet in Vāj.-Samh. XXIII, 22, Çatap.-Br. XIII, 2, 9, 6:

Das garst'ge Vögelvögelchen,
 Es tummelt sich mit plitscheplatsch.
 Der Zumpt stößt in den tiefen Spalt,
 Gierig verschlingt die Scheide ihn.

Den gleichen Ausdruck bringt auch der schwarze Yajurveda in Kāth.-S., Aṣvam. 4, 8. Dabei mag „plitscheplatsch“ (*āhalak*) auf eine Fülle des Liebeswassers hinweisen¹⁾. Wie wohlvertraut und wichtig das „Wollust-“ oder „Liebeswasser“ schon dem vedischen Inder war, davon werden wir dann beim Roß-

¹⁾ Schon bei den Zentralaustraliern heißt die Vulva oft (tiefes, großes) Wasserloch (Winthuis, Mythos usw. 36; 51; 53; 70; 83; 100; 103 f.; 136; 140; 169; 204 f.), oder „mit dichtem Gebüsch umgebenes Wasserloch“ (104), auch z. B. „fließendes Auge“ (49; 102), und coire vom Weibe: „Augenfett verlieren“ (63). Vgl. die „saftige Feige“, S. 39; 46; 136.

Myt. Br. ind.
 Kap. IV. 2. 2-3.
 Mastrāyana-14p.
 III 11, 1.

offer Beweise bekommen. Hier nur ein schöner Mythos des
 Çatap.-Brāhmaṇa (X, 5, 2, 9—12). Die Person (*purusha*) im
 rechten Auge ist Indra, im linken Indrāṇī, seine Gattin. Durch
 die Nase als Scheidewand sind sie voneinander getrennt. Aber:
 „Diese zwei gehen hinab in den leeren Raum des Herzens
 (*hridayasyāvakācam*) und begatten sich. Wenn sie an das Ende
 (d. h. die consummatio, den Höhe- und Abschlußpunkt) der
 Begattung gelangen, dann schläft der Mensch. Das ist, wie
 wenn man, an den Endpunkt der menschlichen Begattung ge-
 langt, (vor Wollusterregung) gleichsam bewußtlos wird, so
 wird man da (im Schlaf) gleichsam bewußtlos. Das ist eine
 göttliche Begattung, das ist nämlich die höchste Wonne...
 Deshalb soll man mit diesem Wissen schlafen, so ist es wahrlich
 richtig. Diese beiden Gottheiten macht er dadurch der Begat-
 tung, ihrer lieben Lust, teilhaftig. Deshalb soll man einen
 Schlafenden nicht gewaltsam wecken, damit man nicht die
 beiden Gottheiten, während sie sich begatten, verletze. Deshalb
 fürwahr ist hier der Mund dessen, der geschlafen hat, speiche-
 lig: diese beiden Gottheiten ergießen den Samen. Von diesem
 Samen entsteht hier alles, was es nur gibt.“ Des altindischen
 Weibes „Samen“ ist wohl das „Liebeswasser“¹⁾.

Ferner: Der Priester Neshtar wäre wohl am natürlichsten
 „der Beregner“ als der wenigstens ursprüngliche rituelle Be-
 gatter der Frau des Opferherrn. Bei der Nachmittagspressung
 des Somaopfers setzt sich der Neshtar auf den Schoß des
 Agnidh, des „Feuerentzünders“, und führt die Gattin des Opfer-
 herrn herbei. Er spricht den Mantra: „In deinem Anblick (vor
 deinem Antlitz), o Agni, der du alles bist, alles enthälst, voll
 Manneskraft bist, möge ich alle Spermata zu den Schönen hin
 (d. h. für sie, zum Gebrauch bei ihnen) an mich nehmen“
 (Taitt.-S. III, 5, 6, 2 f.). Mystisch empfängt er also von Agni,
 dem Zeugungsgott, dessen und anderer Samenkraft. Aber dop-
 pelt hält besser: Auch vom „Entzünders des Agni“ geht Samen-
 kraft in den Neshtar über: genau wie z. B. Fruchtbarkeit von
 den Geschlechtsteilen der Ernter in die Erde strömt, auf die
 sie sich setzen, so vom Agnidh in den Neshtar, der sich
 jenem in den Schoß setzt (Taitt.-S. VI, 5, 8, 5). Der Text

1) Daß auch die alten Römer, gerade wie die Inder, dem Weibe eben-
 falls Samen zuschrieben, haben wir auf S. 161, Anm. 2, und in Bali, S. 259
 gesehen. Von den Trobriandern schreibt Malinowski: „Männlicher und
 weiblicher Ausfluß werden mit demselben Namen (*momona* oder *momola*)
 bezeichnet“ (S. 115).

k) Bei dem Friedharnen Sagen soll sich der Geist zu
zwei Haufen (Teile) des Mannes legen, damit er
einen Teil geben, dem Geist liegt im
Leib. Dann "ist. ich, du fallt mir zu; in der
Hand ist der Geist (Sinn) (Dann). Geben, Belovid,
die Mann der Geist (Sinn) S. 108.

m) Was der Mann (Sinn) der Mann ist in der
Leib auf dem Geist (Sinn) der Geist zu
nimm die Geist (Sinn) der Geist zu
hat man aber Geist (Sinn) der Geist zu
und Geist (Sinn) der Geist zu
auf Geist (Sinn) der Geist zu
magen. Hyl. Roma 17. Ann. M. A.

fährt ausdrücklich fort: „Der Agnīdh tut seinen Samen in den Neshṭar, der Neshṭar in die Gattin“ (6). Und dann weiter: „Wasser macht er an ihr dahinfließen, damit ergießt er seinen Samen, an ihrem (rechten) Schenkel entlang (und zwar innerhalb) läßt er es fließen; denn am Schenkel wird der Same ergossen. Nachdem er (den Schenkel) nackt gemacht hat, macht er das Wasser dran fließen, denn wenn der Schenkel nackt ist, dann begatten sich die zwei, dann wird der Same ergossen, dann werden Kinder gezeugt“ (6). In der Taitt.-Samh. gießt der natürlichen Auffassung nach der Neshṭar das Wasser. Wenn anderwärts die Gattin des Opferers dies besorgt, so ist das ein unsinniges Mißverständnis oder eine Änderung zum Besten des Anstandes. Aber so auch in Kāṭh.-S. XXVI, 1 gegen Schluß; Kap.-Kāṭhasamh. 40, 4 gegen Schluß usw. Dabei soll sie ihr Gewand hoch emporheben, so daß der Bauch entblößt wird (Āpast.-Çrautas. XIII, 15, 11). Am rechten Schenkel wird das Wasser ergossen, weil im Bett, bei der Begattung, der Mann auf der rechten Seite des Weibes liegt (Kāṭh.-S. XX, 6 und 9; Çatap.-Br. I, 1, 1, 20; II, 5, 2, 17; VI, 3, 1, 20; VII, 5, 1, 6; Pañcav. VIII, 7, 10). An der letztgenannten Stelle verweist Caland in seiner Übers. auf Oertels Stellensammlung in JAOS. XXVI, S. 188. Siehe auch, R. Schmidt, Indische Erotik, S. 555, Str. 12; S. 264, Str. 12. Wie sehr der Gedanke gegenwärtig ist, daß vom Agnīdh Geschlechtskraft in den Neshṭar übergehen solle, erhellt aus der späteren Bestimmung: „Er sitze nicht auf seinem Schoß; wenn er auf seinem Schoße säße, würde er impotent“ (Kāṭh.-S. XXVIII, 8, Ende; Kap.-Kāṭhas. 44, 8, Ende; Āpast.-Çrautas. XIII, 15, 1 usw.)¹¹⁾ Dafür setzt sich hier der Agnīdh zwischen dem Neshṭar und seinem Dhishṇya nieder. Solch ein Feueraltar, ein Erdaufwurf, ist mit Sand bestreut, Sand aber Same, besonders des Agni Vaiçvānara (Maitr.-S. III, 2, 7; Çatap.-Br. VII, 1, 1, 10; 3, 1, 9; 11; 28; 36—47; 5, 1, 32; Āpast.-Çr. XVI, 20, 11 usw.), auch Agnis Asche (Āpast.Çr. XIX, 11, 7), sogar eine Form (*rūpa*) des Agni Vaiçvānara (Taitt.-S. V, 2, 3, 2; 2, 9, 1 und oft). Die beiden Kāthakatexte fahren dann fort: „Den Frauen fürwahr tut der Neshṭar, der Mann, der Dhishṇya, den Samen hinein.“ Der Dhishṇya vertritt hier Agni, den großen Zeugungsgott, auch ist Dhishṇya ein zwar seltenes Wort für Agni selber. Schon aus dem Angeführten wird klar, daß der Neshṭar ursprünglich der Gattin oder den Gattinnen des Opferherrn rituell beiwohnte, und so kommt wohl sein Name von *nish*, besprengen, und ent-

spricht genau *sektar*. Vielleicht ist auch Folgendes bedeutsam: Beim *Vājapeya* schöpft der *Adhvaryu* die 17 Schalen des *Soma*, der *Neshṭar* aber die 17 des *Branntweins*, und auch die sonstigen Handlungen mit dem *Branntwein* besorgt dieser ¹⁾. Der *Branntwein* beim *Vājapeya* (und bei der *Carakasautrāmaṇī*) ist *parisrut* (*Āpast.-Çrautas. XVIII, 1, 10; XIX, 1 8; vgl. Çatap.-Br. V, 1, 2, 14 usw.*). Von der *parisrut* (*Eggeling: raw fiery liquor and unstrained liquor*) aber sagt *Çatap.-Br. XII, 7, 1, 7*, er sei die herausgeflossene *Essenz des Penis des Indra* (*çiçṇād evāsyā raso 'srvat, sā parisrud abhavat*). Auch zur „Opferpfostenersteigung“ beim *Vājapeya* führt der *Neshṭar* des *Opferers* *Gattin* herbei. Ursprünglich wird diese *Ersteigung* wenigstens einerseits ein *Zeugungsritus*, der *Pfosten* ein *Penissymbol*, und die später weggefallene *Ersteigung* durch die *Gattin* des *Opferers* ursprünglich die *Hauptsache* gewesen sein ²⁾. Die *Männer*, die

¹⁾ Vgl. z. B. *Gobh.-Grihyas. II, 1, 10*: Bei der *Hochzeit* wird die *Braut* am ganzen *Leib* mit *Branntwein* (*surā*) begossen und dazu der *Mantra* gesprochen: „*Kāma*, ich kenne deinen Namen, *Rausch* ist dein Name.“

²⁾ Denn die *Vājapeyafeier* ist mir ursprünglich, nach allen Anzeichen, ein *Fruchtbarkeits- und Erntefest*. Ihre *Gottheit* ist *Prajāpati*, der *Zeugungs-genius*, und die beim *Vājapeya* immer und immer wieder erscheinende *Zahl 17* ist die des *Prajāpati*. Daneben wird den *Fruchtbarkeitsgottheiten* *Agni*, *Indra*, *Sarasvatī*, *Maruts* geopfert (*Çatap.-Br. V, 1, 3*) und dem *Prājapati* 17 *Ziegenböcke*; denn *Prajāpati* und *Ziegenbock* bedeuten *Zeugung* (*ib. V, 1, 3, 9 f., vgl. 12*). Die *Gattin* des *Opferers* hat zur *Opferpfostenersteigung* ein *Gewand* oder einen *kurzen Rock* aus *Kuçağras* (*kauçaṃ vāsas* oder *kauçaṃ caṇḍātakam*) über ihrer *Kleidung* der *Opferweihe* an (*Çatap.-Br. V, 2, 1, 8*), was stark an die bei *abendländischen Fruchtbarkeitsfesten* überaus häufige *Kostümierung* aus *Rinden*, *Blättern*, *Blumen* usw. gemahnt. In *Taitt.-Br. I, 3, 7, 1* trägt der *Opferherr* selber ein *Tärpyagewand* (*vgl. Eggelings Anm. zu Çatap.-Br. V, 2, 1, 8*). Das wird da und sonst häufig, wie in *Baudh.-Dharmas. I, 6, 13* (nach *Gowāda*), ein *Gewand* aus der *Rinde* (*tvac*) des *Tripā* genannten *Baumes* sein. (Ähnlich ist das *Kāmpilagewand*, das die *Hauptgemahlin* des *Königs* anhat, wenn sie sich zwecks der *Begattung* beim *Opferroß* niederlegt. Diese beiden werden da „in der *Himmelswelt* bedeckt“, nämlich mit einem *Tuch*. Beim *vājapeya* sollen laut des *Spruchs* *Gatte* und *Gattin* „in den *Himmel* steigen“, in der *Ersteigung* des *17-fach tuchumwundenen Opferpfostens*. Der *Gatte* steigt hinauf mit der *Formel*: „*Wir* sind des *Prajāpati* *Kinder* geworden“ (*Çatap. Br. V, 2, 1, 11*) und berührt die *Weizenähren* (*godhūmān*) des *Aufsatzes* (*cashāla*) mit dem *Spruch*: „*Zum Licht*, zum *Himmel*, zu *glücklichem Dasein* (*svar*), o *Götter*, sind wir *gegangen*“, „*dadurch* gewinnt er *Speise*“; „*denn* *Speise* ist der *Weizen*“ (*V, 2, 1, 13*). Der *cashāla* besteht nämlich hier wie bei dem von *Āpast.-Çrautas. XXII, 3, 3—9* beschriebenen *eintägigen Somaopfer*, das sich überdeutlich als *Kornritus* kennzeichnet, nicht aus *Holz*, sondern aus *Weizenteig* oder aus einem *Bund Weizenähren* (*godhūmakalāpi*) — auch ein *Bund Gerste* (*yavakalāpi*)

e) Kauf des Preisprostitutionen für die Notwendigkeit der Offense
durch das Einverständnis auf den Prozess beim
Offense wird durch den Einverständnis. Vaj.-S. 15 21, g-i,
(Fatt.-S. 2). Nylb. Kalk. Kas. 125, 2.

mit diesen Begattungen beauftragt waren, heißen in Rgv. X, 101, 12 recht gut „Penismänner“ (*kaprinnarah*) und sind gewiß ausgewählt worden wegen ihrer Tüchtigkeit auf dem in Frage kommenden Gebiet. Je feuriger, kräftiger und ausdauernder sie ihres rituellen Amtes zu walten vermögen, desto größer wird der Segen für Stadt und Land (*ūti*) sein: ihre Betätigung im Befruchtungswerk wird zauberanalogisch den Fruchtbarkeitsgenius, hier sicherlich Indra, nicht nur anspornen, sondern stärken in seinem Wirken als Befruchtungsgottheit. Und gerade

*Val. Kāma
189 und dort
Eingescheitertes*

wird als *cashāla* genannt. Das Hochhinaufsteigen habe ich schon in Kāma, S. 197 als Zauber, die Feldfrucht recht hoch wachsen zu machen, gedeutet. Während er droben ist, werden an langen Bambusstangen angebundene, aus Aṣvatthablättern verfertigte Tüten oder Säcke, die mit Asche oder mit Salz gefüllt sind, auf ihn geschlagen, oder diese Säcke auf ihn geworfen, und zwar deren siebzehn (V, 2, 1, 16; Āpast.-Çrautas. XVIII, 5, 16). Vom Schlagen mit Aschensäcken haben wir in Kāma, S. 74 gehört und dort gesehen, daß dies einen Fruchtbarkeitszauber vorstellt, ebenso, daß Asche in Europa und in Indien zauberische, namentlich befruchtende und unheilabwehrende Kraft hat. Asche aus der Opferfeuerpfanne (*ukhā*) soll man in den Mist der eigenen Kühe legen, dann wird man viehreich. Maitr.-S. III, 2, 2; Āpast.-Çrautas. XVI, 13, 3. Vgl. Taitt.-S. V, 2, 2, 4 f. Dem Aschenzauber beim *Vājapeya* nahe steht folgender Ritus. Die Asche vom Opferfeuer wird aus der *ukhā* in einen Sack aus Blättern heiliger Bäume getan und dann in zwei Teilen ins Wasser geworfen mit Sprüchen, die da erlehen, daß das mütterliche Wasser den Agni in seinem Schoße tragen, und daß er, aufs neue geboren, von da wiederkehren solle mit Nahrungskraft (*ūrj*) und Reichtum (Çatap.-Br. VI, 8, 2, 1 ff.). Agni ist ja auch ein großer Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott. Salz bedeutet (erzeugt) Vieh (V, 2, 1, 16), und XIII, 8, 1, 14 sagt: Salz ist Sperma (*reto vai ūshāh*). Aṣvatthablätter werden verwendet wegen ihrer Verbindung mit den Maruts. (So Çatap.-Br. V, 2, 1, 17.) Auch als ursprünglichen Totengeistern kommt der Aṣvattha ihnen zu. Der Opferer schaut hinab zur Erde mit dem Spruch: „Verehrung der Mutter Erde! Verehrung der Mutter Erde!“ (18.) Beim Heruntersteigen tritt er auf das Fell eines Ziegenbocks (also nicht auf die Erde!) und setzt sich dann auf einen Thronessel (*āsandī*) von Udumbaraholz — der Udumbara, auch ein Totenseelen- und Fruchtbarkeitsbaum, ist „Speise und Nahrungskraft“ und kommt beim *Vājapeya* mehrfach zur Verwendung. Auf den Sessel ist ein Ziegenbockfell gebreitet, denn der Ziegenbock ist Prajāpati und das Ziegentier so fruchtbar, daß es dreimal im Jahr Junge hat (21—24). Der Adhvaryu besprengt den Opferer mit der übrig gebliebenen Opferspeise, damit dieser Nahrung habe (V, 2, 2, 12). Das Körnermus (*caru*) besteht aus wildem Reis und muß von den wettrennenden Pferden des Opferes beschnuppert werden (Āpast.-Çr. XVIII, 4, 14; 5, 1; 6, 10; 7, 9). Das Pferderennen erinnert an das Rennen des Oktoberrosses, des bekannten Vegetations- und Korn-tiers, und an die oft erscheinenden Pferderennen bei Ernte- und Totenfeiern. Der Honigbecher beim *Vājapeya* paßt vorzüglich, wenn wir an die chthonische und aphrodisische Bedeutung des Honigs denken.

*x. Mfl. India 92-
93, Ann 2: 93 k)
cf. Bombay
mit auf
die in
auch Çatap. 3 p.
lung an
mit
3. p. Çatap. Calcutt.
Pfl. Eggeling
91-92, 102, 124
2. p. 1/10, 57, 110*

die derb handgreifliche Ausdrucksweise, in der die *kaprinnaras* aufgemuntert werden, trägt dazu bei, das auch aus ihnen selber hinausflutende zeugende, befruchtende Zauberfluidum zu mehreren. Vgl. Kāma, S. 90 ff. Vergessen wir auch nicht, daß im Veda so gut wie z. B. im deutschen Märchen nur der genaue, richtige Name Zaubergewalt über die betreffende Person oder Sache verleiht (z. B. Rigv. X, 45, 2; 47, 1f.; Ath.-Veda VI, 46, 2; 83, 2; VII, 12, 2; XVI, 5; XIX, 48, 6 usw.). Daher sind solche genaue, ganz eigentliche, also vulgäre Benennungen wie *khudata*, *yabhati* (beim Roßopfer) usw. geradezu nötig¹⁾. C¹

Wie also Indra, Çakra usw. oft als Wort für den Indrabaum gebraucht wird, weil dieser eine Form des Indra ist und dabei eine sehr alte, so auch Indra für das männliche Glied, in welchem Indra als Befruchtungsgott verkörpert ist²⁾. Das gleiche finden wir bei Çiva; als dessen hervorragendste Form wird ja der Phallus gepriesen und angebetet, und gelegentlich heißt der Penis direkt Çiva (Çambhu)³⁾. Ebenso erscheint *mōnir*

¹⁾ Ähnlich dem *Neshtar* meiner Auffassung wäre der Transferrer beim Sonnentanz der Indianer. Dieser und der *Lodge-maker* sind dabei die Hauptpersonen. Während der heilige Ritus in vollem Gang ist und jeder mann erfüllt von religiöser Erregung, verlassen der Transferrer und die Gattin des *Lodge-maker* das „*Hasentipi*“, nur in ein Gewand gekleidet, und gehen hinaus zu einem Ort in geringer Entfernung. Dort wirft die Frau ihr einziges Gewand von sich und legt sich auf den Rücken. Der Transferrer steht neben ihr und verrichtet Gebete, in denen er ihren Leib den Göttern darbietet. Es läßt sich erwarten und ein Priester sagte es Dorsey, daß früher der Koitus der beiden stattgefunden habe. Der Transferrer stellt die Gottheit *Man-above* dar, das Weib die Stammesmutter. Die Frucht ihrer Verbindung ist Wiedergeburt des Volkes im Jenseits und Vermehrung des Stammes in diesem Leben. Hastings, ERE. IX, 823. Nach Kroebers Mitteilung werden beim Sonnentanz die Frauen aufgefordert, sich jedem hinzugeben (ib.).

²⁾ In *Maitr.-S.* II, 2, 9 gegen Schluß heißt es, Indra gehöre auch an: *Indraç cendriyaṃ ca*. Caland, *Altind. Wunschopfer*, Anm. Nr. 260 nennt *indraç* „sinnesleer“. Wie könnte er anders! Es stimmt aber doch und bedeutet: „Dem Indra gehört Penis und Peniskraft (Manneskraft, Sinnkraft) an.“

³⁾ Ebenso bedeutet Çiva auch *linga*, männliches Glied (S. 38; MBh. XIII, 17, 142). Im gleichen Kapitel des MBh. bezeichnen folgende Namen ihn als den Penis erectus: *Urdhvagātman* (sich emporrichtend, 136) *Urdhvasaṃhana* (emporstarrend kompakt, 130), *Bijakartar* (Samenmacher, 78), *Bijavāhana* (Samenleiter, 40), *Vamça* (Rohr, 100). Dieser letzte Name leitet hinüber zu solchen, die eigentlich einen Baum oder eine Baumart bedeuten: *Vṛiksha* (110), *Taru* (95; 112), *Vṛikshākāra* (der Baumgestaltige, 90), *Viçālaçākha* (der Weitästige, 97; vgl. *Viçākha* „der Verästete“ als Bein.

als Bezeichnung von Phallus und Phallogott und ebenso volse Penis als Name für Freyr oder Fricco). Siehe Johansson, Über die altind. Göttin Dhishānā, S. 121. Vgl. *Nadivā* des *deutschen* *Alexander* *Landers* II, 136f.

Auch die Gleichstellung von Somapressung und Koitus ist dem R̥g̥v. wohl vertraut, sowie die der dabei fließenden Somaflüssigkeit und des männlichen Samens, dessen Ergießung bei einem r̥g̥vedischen Stelldichein (*nishkṛita*) selbstverständlich ist (s. bes. X, 94, 5; 101, 3; I, 28, 3), und Mörser und Stößel bei der Somapressung werden als weiblicher und als männlicher Geschlechtsteil bezeichnet (I, 28, 3), eine Vorstellung, die besonders die ältern italienischen Novellisten oft ausbeuten. Das letzte angeführte Lied beginnt wie folgt: „Wo der Stein mit breitem Boden (der Mörser) aufrecht dasteht zum Pressen, da, o Indra schlinge du die mörserentpreßten Somafluten hinab (1). Wo wie die zwei Geschlechtsglieder (wie das männliche und das weibliche) die zwei Preßwerkzeuge bereitet sind, da, o Indra, schlinge du die mörserentpreßten Somafluten hinab (2). Wo die Frau das Hinstoßen und das Herstoßen übt, da, o Indra, schlinge die mörserentpreßten Somafluten hinab“ (3). Wir nun glauben, in den zwei letzten Strophen, namentlich in der letzten, werde einfach aus Lust an Unfläterei gezotet. Aber das dürfte ein Irrtum sein, obschon gewiß, gleich unsern Dichtern so oft, auch der vedische auf des Publikums Freude an Schlüpfrigem spekuliert haben wird. Im wesentlichen jedoch

Skandas), Nyagrodha, Nyagrodharūpa (54), Bakula, Candana (110), Vṛikshaketu (90). Dieser letzte Name: „den (oder: einen) Baum zur Standarte habend“ schiene zu bedeuten: den Penis erectus als Standarte habend. Aber möglich wäre auch: den Baum zum Banner habend, also Çiva als Baumgottheit, und so alle Baumbezeichnungen nur solche des Vegetationsgottes. Auch „die in einem Baum bestehende Standarte“ wäre denkbar. Derart doppeldeutig ist da auch Udbhid, hervorbrechend = wachsend, überfließend. Dagegen hebt sich wieder als eindeutig ab: Praskandana und Visarga (Samenerguß, ib. 63; 128), Bindu „Samentropfen“ (128, vgl. *bindu*, Same, Geschlechtskraft in *Haṭhayogapradīpikā* II, 77; III, 42 f.; 87 f.). Ebenso heißt Çiva Bindu in *Bhaviṣyott.* 125, 11 (neben Bindukara). Vgl. Weib im altind. Epos S. 252 f., die Anm., wo noch andere hieher gehörige Namen Çivas. In MBh. XIII, 17, 150 heißt er auch Guha wie häufig Skanda. Guha kommt vom Verbergen und bezeichnet den Gott wieder als Penis, ebenso wie Kumāra („Knabe“), während Skanda (der Springer, Entspritzer) wieder die Samenentleerung personifiziert. Schon MBh. XIII, 85, 82; 86, 14; Matsyapur. 159, 1 weisen auf diese Deutung, s. z. B. 86, 14: *Skannatvāt Skandatām prāpto, guhāvāsād Guho 'bhavat*). In MBh. I, 137, 13 ist dieser Fruchtbarkeitgott sogar *sarvaguhyamaya*, „aus allen Geschlechtsteilen zusammengesetzt, Inbegriff aller Geschlechtsteile“ (oder: „ganz und gar aus Penis bestehend“?).

gehörte dergleichen halt zum Dienste des Indra und verrät ebenfalls die phallische Natur dieses Gottes. Je lustvoller, je eifriger das Paar sich der Begattung widmet, desto befriedigter ist Indra, desto mehr wird er als Befruchtungsdaemon auch gestärkt. Wo also die Frau das Hin- und das Herstoßen nicht dem Mann überläßt, sondern es gehörig selber betreibt, da gibt es eine die Zwei und den Gott entzückende und segnende, ja das ganze Land fördernde Erfüllung religiöser Pflicht. Durch die Beimischung dieser „Zoten“ wird also die heilige Handlung des Somapressens erst ganz vollständig, ganz Indra entsprechend — der ihm so liebe Trank wird nicht nur von dem ihm so lieben Weibe hergerichtet, sondern ihr Gebaren dabei stellt gleichsam eine Begattung mit ihm dar, das Somaopfer einen Fruchtbarkeitszauber. „Der Soma ist das Sperma des manneskräftigen Hengstes.“ (Taitt.-S. VII, 4, 18, 2; Maitr.-S. III, 12, 19; Kāth.-S., Aṣvam. 4, 7; Vāj. 23, 62), wo freilich Varuna der Hengst ist. Ja, wohl noch mehr: denken wir daran, daß Mörser = weibliches Geschlechtsglied ist, Stößel und Indra = männliches, Somasaft = *kāmasalila*, und lesen wir die drei Strophen wieder, dann ergibt sich durchweg ein Nebensinn, den wir dem vedischen Inder getrost zutrauen dürfen, den gewisse Kunststückchen späterer indischer Dichter freilich noch überbieten und der z. B. einem Bandello, Firenzuola und Genossen, wie nicht minder ihren Lesern und Leserinnen einen kannibalischen Spaß gemacht hätte. Wie natürlich auch daher, daß in Dörfern des Konkan man unfruchtbare Frauen mit dem Reisstößel schlägt oder stößt, damit sie fruchtbar werden, ebenso auch die Bäume bei einer Sonnen- oder Mondesfinsternis (Hastings, ERE. IX, 826 b)!

So bekundet sich also Indra in unserem Lied nicht nur dadurch als Wachstums- und Befruchtungsgott, daß er die Mädchen mannbar macht und die Ackererzeugnisse sowie die den Pflanzen gleichgesetzten Haare des Menschen üppig wachsen läßt, sondern auch darin, daß das männliche Zeugungsglied eine seiner Formen ist, mit ihm gleichbedeutend ist. In einem Bekenntnis zu Indra scheiden ihn die Vasishṭhas scharf von den *çiṇnadeva*, den „Schwanz-“ oder Phallosgottheiten (VII, 21, 5)¹⁾. Und doch ist auch er zugleich ein *çiṇnadeva*. Aber sie kannten ihn oder anerkannten ihn halt nur als kulturbeleckten

¹⁾ In X, 99, 3 tötet Indra die *çiṇnadeva*, dem Akzent nach wohl: „die, deren Gott der Phallos ist.“ Doch deren Götter sind eben die Phallosgötter.

Fruchtbarkeitsgenius, der mit dem wüsten Treiben der andern, der niedrigeren *çiçnadeva*, nichts mehr zu tun hatte, so phallich es bei seinen Festen auch zuing. Oder soll Indra dort die *çiçnadeva* halt als seine gefährlichen Nebenbuhler nicht eindringen lassen in die Religionsübung (*ṛita*) der Vasishthas? Und wenn er die weiberlüsternen Gandharva abwehrt (Ath.-Veda IV, 37, 8 f.), mag er sie halt aus seinem Gebiet hinausbeißen.

Trotz des Dargelegten glaube ich nun aber nicht, daß man unser Lied mit so tötlichem Ernste behandeln sollte, wie geschehen ist. Es mag ja wirklich richtig sein, wenn v. Schroeder (237) sagt: „Es handelt sich um eine kultische Begehung häuslicher Art, die von jungen, der Mannbarkeit nahen Mädchen ausgeführt wird,“ oder wenn es Hillebrandt als „Somazauber“ kennzeichnet. Geschah es doch auch, daß die letzte Strophe ins Hochzeitsritual eingegliedert wurde. Daß es aber für solch einen Zweck gedichtet worden wäre, glaube ich nicht. Mir scheint es ursprünglich ein rein weltliches, volkstümliches, humoristisch angehauchtes Erzeugnis zu sein. Das schönste Gedicht des deutschen Mittelalters ist Walters von der Vogelweide „Unter der Linden“. Einer von dessen Reizen besteht darin, daß das Mädchen sagt, was es nicht sagen sollte. Ebenso, für unser Gefühl freilich weit mehr, macht es das Mägdlein des *Rigv.* Vor allem der dem „Indra“ zufließende „Somasaft“ ist für so kindlichen Mund doch recht stark, in jener Zeit und unter jenen Menschen aber sehr gut möglich. Doch auch das vedische Gemüt empfand wahrscheinlich die Unanständigkeit, obgleich diese ja andererseits wieder geheiligt war durch die Religion.

So oder so aber, eine glückliche Fügung muß der Forscher es nennen, daß es in den Veda aufgenommen wurde, und wir können nur beklagen, daß dort nicht mehr von der gewiß nicht geringen Fülle rein volkstümlicher Lyrik Unterkunft gefunden hat. Aber weder die uns bekannten vedischen Dichter, noch die Sammler hatten Interesse für das Volk und Volkstümliches. Man denke nur daran, wie schnöde der Ackerbau im *Rigv.* behandelt wird. Immerfort von Rind und Roß ist die Rede, und auch die Dichter gieren nicht nach Landschenkungen wie die späteren Brahmanen, sondern nach Rind und Roß¹⁾; es ist eine Welt der Viehmagnaten und ihrer dichtenden und opfer-

¹⁾ Eine Schenkung der Reichen an den Dichter ist darum *goagra*, *açva-peças* (II, 1, 16 = 2, 13) „in Rindern als Hauptsache, in Pferden als Zier bestehend“.

waltenden Günstlinge. So wichtig aber zweifelsohne der Rennsport und vor allem die Viehzucht gewesen ist, mit Recht heißt Indra in II, 21, 1 neben Pferde- und Rinderersieger auch Ersieger von Ackerland (*urvarājit*). Nicht nur Rinder, sondern auch das nach Str. 10 den Hunger überwindende Korn soll er geben (X, 42, 7). Rosse, Rinder, Korn (*yava*) sind Hauptreichtum (VIII, 82 [93], 3). „Korn... ströme uns zu!“ wird Soma angefleht (IX, 55, 1). „Die ackernde Pflugschar macht satt“ (X, 117, 7), und im Spielerlied sagt der unselige Knecht der Leidenschaft:

„Spiel nicht mit Würfeln, pflüge doch den Acker,
 Freu' dich des Guts und halte das für wichtig;
 Dadurch, o Spieler, blüht dir Geld und Eh'weib,“
 Das spricht zu mir der liebe Savitar hier.

(X, 34, 13; vgl. z. B. IV, 41, 6; X, 25, 9.)

Schon diese paar Stellen zeigen wohl, daß der Ackerbau hochwichtig war, gewiß für die große Masse des Volkes weit wichtiger denn die Viehzucht. Aber sogar der Bilder oder Vergleiche aus dem Bauernleben sind verschwindend wenige gegenüber den vom Vieh hergenommenen. Es ist halt eine Klassenpoesie, Poesie der Viehbarone und ihres Anhangs. Auch die vedische Götterwelt ist einseitig für einen bestimmten Kreis zugestutzt. So wenig wie Homer uns ein treues Bild der griechischen Volksreligion seiner Zeit darbietet, so wenig der Ṛigv. der damaligen indischen; er gibt eine Klassenreligion, wenn auch eine mindestens vorwiegend aus der Volksreligion entwickelte. Auch unser Liedchen nun läßt uns einen kleinen Einblick tun ins Volksleben und dessen Gottheiten und zeigt uns ebenfalls, daß Indra als Wachstumsgenius auch in der Ṛigvedazeit eine große Bedeutung hatte.

Warum aber reihten die Sammler das Gedicht ein? Nun, es ist ja darin von einem Somaopfer die Rede, und das Somaopfer steht im Mittelpunkt ihrer religiösen Welt, der ganzen ṛigvedischen Welt. Ein ähnlicher Umstand hat den Triumphgesang des Gewaltweibes auf die Nachwelt gebracht:

1. Die Sonn' ist aufgegangen dort,
 Hoch aufgegangen hier mein Glück,
 Ich Listige, Überwält'gerin,
 Hab' meinen Gatten übermocht.

R) Hgl. auf Ath.-Veda I 2, 5-6

2. Ich bin die Leuchte, ich das Haupt,
Streng schlichtend ich die Richterin,
Jetzt meinem Wunsch, da ich gesiegt,
Muß fügen sich der Herr Gemahl.
3. Es sind Feindtöter meine Söhn',
Und meine Tochter Herrscherin,
Und ich, ich bin die Siegerin,
Beim Gatten ward mir höchster Ruhm.
4. Des Indra Opfer, das er einst
Darbracht' und höchster Glanzherr ward,
Das brachte ich, ihr Götter, dar
Und wurde nebenbuhlerlos.
5. Ich schlug die Nebenfrau'n, bin frei
Von Nebenfrau'n, bin Siegerin,
Ich riß der andern Macht an mich,
Wie man dem Schlapps sein Gut entreißt.
6. Ich habe diese Nebenfrau'n
Besiegt als Überlegene,
Damit ich über diesen Mann
Gebiete und die Leute hier (X 174). (R)

Durch eine Opfergabe (*havis*) hat diese Megäre, wenigstens wie sie sagt, ihre jetzige Stellung errungen — Gott sei Dank! Und hier taucht eine nicht interesselose Frage auf: Ihrem Siegeslied ist X, 174 im Wortlaut zum Teil buchstäblich gleich und durchweg sehr ähnlich, ähnlich auch im Wortlaut, nur daß da ein Fürst der Überwältiger ist und die Niedergeworfenen *sapatnas* statt *sapatnīs*. Dies mattere Gedicht nimmt sich wie eine Art Umbildung des eben mitgeteilten aus. Dann hätten wir eine Entsprechung zu denen unserer Kirchenlieder, die Nach- oder Umdichtungen weltlicher oder Volkslieder sind. Denn X, 174 muß man doch wohl ein geistliches Lied nennen. Aber des Mannweibes Jubelgesang könnte auch eine sehr gute Parodie auf des Fürsten Bitte um Sieg und Herrschaft sein.

So lehren uns also auch der Riggv., die Literatur der Leitfäden häuslicher Riten und anderes Schrifttum dasselbe, was der Indrabäum und dessen Fest uns lehrt: Indra ist ursprünglich ein Sonnen- und Frühlingsgott und ein Befruchtungsgenius, ein

Vegetationsdämon, und auch jene Erkenntnisse drängen zu der Annahme, daß das Indrabaumfest ein Fest der Sommersonnenwende sei, also unserem Johannis entspreche. Die ja sehr variierenden anderen Datumsangaben stellen mithin Verschiebungen dar, die zum Teil daher zu kommen scheinen, daß man später im Indra des Indrabaumfestes eben den Regengott sah, wie z. B. wenigstens vorwiegend im Harivaṃṣa, obschon auch dann die Feier früher stattfinden sollte. Indra als Korn-, mithin als Erntegott sodann rief nach einem Fest im Herbst.

Wahrscheinlich wäre nun auch, daß der Indrabaum zugleich eine Art Phallusdarstellung gewesen wäre,¹⁾ ein Indra also auch in diesem Sinn¹⁾. *Vaitasa* = *vetasa* heißt das erigierte männliche Glied schon in Rīg. X, 95, 5 (in der Urvaçidichtung), und der *veṇu* oder das Bambusrohr gibt den Indrabaum in MBh. ab, auch in anderen unserer Quellen wird es genannt, und für das Indrabanner der altindischen Bühne, die aus dem Phallischen stammt, nennt das Bhāratīyanaṭyaç. das Bambusrohr (*veṇu*) als die beste Baumart, sonst aber keine einzige. Vielleicht besteht hier ein Zusammenhang, auf jeden Fall aber einer zwischen aufgerichtetem Glied und aufgerichtetem Baum oder Stab. In Altind. Rechtsschr., S. 372 berichte ich von den Frischvermählten: „Apastambas Ḡrihyasūtra III, 8, 8f. schreibt vor: ‚Drei Nächte lang sollen sie beide auf der Erde schlafen, Keuschheit beobachten und Zucker und Salz (*kshāralavaṇa*) meiden. Zwischen ihnen auf dem Lager liegt ein Stock (*daṇḍa*), der mit etwas Wohlriechendem bestrichen (*gandhalipta*) und mit einem Stück Zeug oder mit einem Faden umwickelt ist.‘ Der Stock stellt wohl den Gandharva vor, worauf schon das ähnlich wie *gandharva* lautende *gandhalipta* zu deuten scheint, in jedem Fall aber den Befruchtungsgenius, der die junge Ehefrau schwängern oder doch schwängern helfen soll.“ In Baudh.-Ḡrihyas. (Mysore 1920), S. 19f. und S. 132f., zwei bis auf ein paar Kleinigkeiten wörtlich gleich lautenden Stellen, heißt es zunächst mit fast denselben Worten wie bei Apast.: „Die beiden Ehegatten beobachten fromme Enthaltungen, beobachten Keuschheit (*vratacāriṇau*, *brahmacāriṇau bhavato*), schlafen auf der Erde. Zwischen ihnen auf dem Lager liegt ein Stock (Stab) von U d u m b a r a h o l z, der mit etwas Wohlriechendem bestri-

¹⁾ Vom phallischen Charakter des Maibaums redet Cultus Arborum. A Descriptive Account of Phallic Tree Worship (1890), p. 94 f. Aber das Büchlein habe ich vor 35 Jahren in Chicago gelesen und mir nichts Näheres notiert.

e) Non Lamm (Lup. pinis, Lich. etc.) ab Phallosymbol auf M.
Hirsch, der (wahre) Baumgangfall der Veget., Zeitschr. f. Pflanzl. VI 183 f.

chen und mit einem Stück Zeug oder mit einem Faden umwickelt ist, bis zum Feueropfer des Gekochten (*pakvahoma*).“ Dann folgt hier: „In der vierten Nacht, wenn das Feueropfer mit Gekochtem geopfert ist, läßt er das asketische Verhalten (*vrata*) fahren und richtet den Stab auf (*daṇḍam utthāpayati*):

„Die Kraft der Erde bist du, aufgerichtet,
O wachse, Baum, mit hundert Schößlingzweigen,
Durch dich hier Kraft und Labsal wirkend, woll'n wir
In Reichtumsmehrung und in Labsal schwelgen.“

Dann reicht er ihn der Braut: „Mit Nachkommenschaft tue ich dich zusammen (*saṃsrijāmi*) wie die *surā* mit dem *māsara*¹⁾.“ Ihn nimmt die Braut entgegen: „Reich an Nachkommenschaft möge ich sein!“ Dann reicht sie ihn dem Bräutigam: „Mit Nachkommenschaft tue ich dich zusammen, mit Vieh, wie die *surā* mit dem *māsara*.“ Ihn nimmt der Bräutigam entgegen: „Reich an Vieh möge ich sein.“ Darauf legt er ihn beim Hauspfosten (*sthūnādeṣe*) nieder und macht sich nahe bei ihm ans Werk (*antikena pratipadyate*). Bekannt ist die Beiwohnung. Am Morgen läßt er Glück wünschen (durch die Brahmanen, *puṇyāhaṃ vācayitvā*) und wirft ihn dann in ein Wasser („verabschiedet ihn in einem Wasser, *apsu visarjayati*“). Der aufgerichtete und „Baum“ genannte Stab vom *Udumbara*, dem zeugungsgöttlichen Baum, ist hier deutlich zugleich ein Phallos. Auch der aufgerichtete Hauspfosten birgt die gleiche Symbolik oder Verkörperung. Bei ihm soll die Begattung erfolgen, als der aufgerichtete Stab hat hingelegt werden müssen, hingelegt aber am aufgerichteten Pfeiler²⁾. Die Verabschiedung im Wasser, nachdem der Stab seinem Zweck gedient hat, entspricht der des Indrabaus und seiner Verwandten. Der Stock = penis erectus geht wohl durch die ganze Menschheit. / 7)

Auch der Tieropferpfosten (*yūpa*) scheint mir ein Phallosymbol zu sein und in einem gewissen Zusammenhang mit dem Indrabaum zu stehen. Die Spitze des für den *yūpa* gefällten Baumes wird abgeschnitten und zu dem eine Handlänge hohen Aufsatz, *cashāla* geheißen, verarbeitet, achteckig oder viereckig wie der Pfosten selber. Des Pfostens oberstes Stück haut man

¹⁾ „Eine Mischung der Brühe von gekochtem Reis und Hirse mit zeriebener Hefe, Gräsern usw.“ PW. Eingehender und genauer Hillebrandt, Ritualit., S. 160; Āpast.-Çrautas. XIX, 5, 7—9, vgl. Çatap.-Br. XII, 9, 1, 2.

²⁾ Vgl. *kāmastambha*, Pfosten oder Pfeiler der Geschlechtsliebe = Penis.

zu einem Zapfen zurecht, der in das in die Mitte des *cashāla* gemachte Loch hineingesteckt wird. Diese Mitte ist eingebuchtet und wird durch die Einschweifung einem Getreidemörser ähnlich, wie ein Komm. angibt. Siehe Schwab, Das altind. Tieropfer, bes. S. 9 f. All diese Angaben verraten wohl, daß der *cashāla* ein weibliches Geschlechtsglied versinnbildlicht, der *yūpa* ein männliches. Statt des regelrechten *cashāla* kann auch ein Bündel Gersten- oder Weizenähren den *yūpa* krönen. So beim *vājapeya*, der sich, wie schon dargelegt, als ursprüngliches Ackerbaufest (im Herbst abgehaltene Erntefeier) bekundet, und bei gewissen eintägigen Somafeiern, bei denen der „große Altar“ (*mahāvedi*) ein Gersten- oder ein Reisfeld ist, der Hochaltar eine Dreschente für Gerste oder für Reis, der Opferpfosten der Pfosten, an den auf der Dreschente die dreschenden Ochsen angebunden werden, oder die Deichsel eines Pfluges. Bezeichnenderweise ist der *cashāla* dem Indra geweiht.

Wie leicht die aufgerichtete Stange dem aufgerichteten männlichen Glied gleichgesetzt wird, zeigt sich noch im Nepal unserer Tage: *Liṅgayātrā*, „Fest des Phallos“, heißt dort ein Teil der großen Feier zu Ehren des Bhairava, einer Form des Śiva. Es wird am 2. des Vaiçākha, also um die Mitte des April abgehalten. Das *liṅga* bei ihm ist und heißt eine hohe Stange, die vor dem Tempel des Bhairava aufgepflanzt wird, und um die her gottesdienstliche Verehrung (*pūjā*), Opfer von Büffeln usw. stattfinden. Oldfield, Sketches from Nipal II, 294.

Werfen wir noch einen Blick auf andere Primitive, so schiene die phallische, ja sogar die phalloktenische Herkunft und ursprüngliche Bedeutung des Indrabaumes gleichermaßen wahrscheinlich zu sein. Heiligster Kultgegenstand der Zentralaustralier, der das gewaltige männliche Glied des Urvaters oder Urwesens, ja dieses selber, darstellt, ist die *tnatanja*, *wonninga* oder *kauaua*, eine hohe, mit Garn umwickelte, mit Vogeldauen beklebte Stange, von oben bis unten abwechselnd mit roten und weißen Ringen, jedenfalls den den Baum oder Phallos umschließenden Symbolen der weiblichen Scheide, bemalt. Die Vogeldauen sind Sinnbild der Vulva (Winthuis, Mythos usw. 86; Zweigeslechterwesen 33; 57; 68; 74; 147; 244; 246; Einführung usw. 149 f.). Obendrauf steckt die Figur eines Menschenkopfes, der ebenfalls die Vulva bezeichnet (Zweigeslechterwesen 117). Winthuis, Mythos 227 ff. Der Baum an sich ist da offenbar männlich. Doppelt aber hält besser: er wird noch mit rotem Ocker, dem Zeichen der männ-

deva (Baudh. Grihyas p. 24 f.). Fünf Wunden werden
3-8 Tage gelindert (Bodhi p. 11. l. c.) wobei fünf der
wichtigsten, wahrscheinlich in Südflora (Jelica Belo-
die beeinflusst; Wundheilung in Aufzucht p. 11. l. c.)

b) Lit. zu Fiß als Fruchtgebäl. in Veda, II
1531, Anm. 21. Gopur, Marias jungfräul.
Mutterchaft 140 ff.; Fruchtbarkeit, das Fiß-
symbol in Arjin f. Religion v. Ind. 187.
XIV.

1) In Kanc. Kao. 30, 4-5 lat auf cāka (Tec-
tonia grandis) kshira.

2) Multimamma ist auf Sp. Payofan, Mutter von 116.

~~3) Auf acrotia miod uif nimba uaf in 2
gyl. System Citib warfiraat. J. v. An-
Galen, Med. p. I 307.~~

lichen Geschlechtskraft, beschmiert. Deutlich bekundet er sich in seiner Ausstattung als androgyn. Dagegen an sich weiblich ist der bemalte Baum, an dessen Spitze sich ein holzgeschnittener Fisch und an dessen Ästen und Spitze lange Federn — beides Symbol des männlichen Gliedes — sich befinden, und um den die Weihlinge bei den Karesau-Insulanern auf Neuguinea die ganze Nacht tauzen (Winthuis, Einführung 29—30). Also auch er gilt als androgynes Wesen. Von den androgynen heiligen Stecken bei Ainu, Giljaken und Japanern und dem wohl ebenfalls ursprünglich als doppelgeschlechtig gedachten skandinavischen Johannisbaum und den Spiralen des Maibaums haben wir auf S. 107 f. gehört. Beim Indrabäum zeigt wohl das am Fuße auf dem Liebeslager ruhende göttliche Paar, wie Jüngling und Mädchen auf dem Strohsack am westländischen Maibaum, daß er beides verkörpert: männliches und weibliches Wesen. Weiblich ist, aber bleibt gewiß auch, der heilige Baum der Kikuya in British-Ostafrika, eine Art Feigenbaum von majestätischer Gestalt, der Milch in seinen Zweigen enthält und Symbol des Reichtums und der Fruchtbarkeit ist (Anthropos VI, 620, vgl. Frazer³ II, 44). Von dem milchigen Saft des wilden Feigenbaums, der an den Nonae caprotinae der Juno geopfert wurde, haben wir im „Kāma“ gehört. Dieser Baum gilt nach Frazer³ II, 316 ff. in ganz Afrika und Indien als heilig, befruchtet die Frauen und wird von den Geistern der Toten besucht. Das führt uns auf die bekannten hochzauberischen „Milchbäume“ der Inder. Von denen redet mein Aufsatz „Einen Scheidenden an ein Wasser begleiten“ in der Ztschr. f. Indol. u. Iranistik VII, 71 ff. Alle sind Feigenbaumarten oder doch fast alle; manchmal wird auch der *madhūka* (*Bassia latifolia*) zu ihnen gezählt, der in Stamm und Blättern ja eine milchartige Flüssigkeit enthält. Diese Bäume wurden gewiß ursprünglich als hervorragend weiblich, als milchspendende Muttergottheiten betrachtet. Die Muttergotttheit der Babylonier wird mit so vollen Brüsten dargestellt, daß sie sie mit den Händen emporhalten muß (Hastings, ERE. VIII, 635 a). Die Artemis in Ephesus hatte viele Brüste. *Ficus religiosa* (*pippala*) ist noch in heutigen Indien weiblich, männlich der Margosabaum. So werden die zwei nebeneinander gepflanzt und verheiratet (Hastings VIII, 238 b—239 a; XI, 417 b—418 a). Nach einem Märchen der Kaffern quetschten die Menschen zuerst Milch aus einem Baum. „Sie waren aber immer sehr dünn“ (Hastings VIII, 633 b). Wenn die Feige so viel als Sinnbild des

100

Non madhūka
 Kāma bei N.
 gelblich, braunlich
 17.335

et

(nach Ginzburg)
wie wir im „Kāma“
vernommen haben,
so mag der Grund z. T.
hier liegen. Auf jeden Fall
schiene die ja meistens
segensvolle
Zauberkräft der „Milchbäume“
so keine ihre Erklärung zu
finden. Ihre Unheimlichkeit
ergäbe sich hauptsächlich
daraus, daß sie so vielfach
auch Totenseelensitz sind.
Eine gute kurze Zusammen-
stellung von den verschiedenen
Feigenbaumarten gibt
Crooke, Pop. Rel. etc. 2 97—100.
Wir dürfen wohl annehmen,
daß ursprünglich jeder
fruchttragende Baum als
weiblich galt, also z. B.
besonders auch Buche, Eiche.
Wie heilig die Eiche bei
Litauern, Slaven, Kelten,
Italern, Griechen, Germanen
sei, bespricht Frazer 3 XI,
88—92, und er schließt,
daß sie der ursprüngliche,
in den Feuerriten verbrannte
Baumdämon gewesen sei.
Wenn bei den Galelaresen
im nördlichen Teil der Insel
Halmahera (westlich von
Neuguinea) ein Baum keine
Frucht trägt, sagen sie, er
sei männlich. Sie ziehen
ihm eine Weibes Unterrock
an, dann trägt er reiche
Frucht (Frazer 3 142).
Selbstverständlich ist ein
Baum mit weiblichem Namen
wirklich ein Weib in der
ursprünglichen Vorstellung.
Wohl älter und öfters in
späte Zeit erhalten ist die
Doppelgeschlechtigkeit von
Bäumen. Die ashērāh, die
heilige Baumstange der
Kanaaniter, wurde sogar
nach der Bibel bis auf Josiah
und Heseekiah herab auch
im Tempel von Jerusalem,
geschweige denn an anderen
Orten Palästinas, verehrt.
Der Singular ist weiblich,
der Plural (ashērīm) männlich.

weiblichen Geschlechts-
gliedes gilt, der Feigenbaum
dem Dionysos heilig ist, Priapen
aus Feigenholz geschnitzt wurden
usw., wie wir im „Kāma“
vernommen haben, so mag der
Grund z. T. hier liegen. Auf
jeden Fall schiene die ja meistens
segensvolle Zauberkräft der
„Milchbäume“ so keine ihre
Erklärung zu finden. Ihre
Unheimlichkeit ergäbe sich
hauptsächlich daraus, daß sie
so vielfach auch Totenseelensitz
sind. Eine gute kurze Zusammen-
stellung von den verschiedenen
Feigenbaumarten gibt Crooke,
Pop. Rel. etc. 2 97—100. Wir
dürfen wohl annehmen, daß
ursprünglich jeder fruchttragende
Baum als weiblich galt, also z.
B. besonders auch Buche, Eiche.
Wie heilig die Eiche bei Litauern,
Slaven, Kelten, Italern, Griechen,
Germanen sei, bespricht Frazer 3
XI, 88—92, und er schließt, daß
sie der ursprüngliche, in den
Feuerriten verbrannte Baumdämon
gewesen sei. Wenn bei den
Galelaresen im nördlichen Teil der
Insel Halmahera (westlich von
Neuguinea) ein Baum keine Frucht
trägt, sagen sie, er sei männlich.
Sie ziehen ihm eine Weibes
Unterrock an, dann trägt er reiche
Frucht (Frazer 3 142).
Selbstverständlich ist ein Baum
mit weiblichem Namen wirklich ein
Weib in der ursprünglichen
Vorstellung. Wohl älter und öfters
in späte Zeit erhalten ist die
Doppelgeschlechtigkeit von Bäumen.
Die ashērāh, die heilige Baumstange
der Kanaaniter, wurde sogar nach
der Bibel bis auf Josiah und
Heseekiah herab auch im Tempel
von Jerusalem, geschweige denn
an anderen Orten Palästinas,
verehrt. Der Singular ist weiblich,
der Plural (ashērīm) männlich.

Wie schon erwähnt, lebt das
Indrafest nur noch in Nepal
fort und der Indrabaum sogar
auch da nur bei den Gorkha,
wo er jedoch anders erklärt
wird. Aber ähnliche Bäume
haben verschiedene Ureinwohner-
stämme Indiens. Bei den Munda
und Oraon in Bengalen schneiden
Männer und Frauen zu der Zeit,
wo die Reispflanzen ausgesetzt
werden, einen Karamabaum
oder -ast ab und bringen ihn
tanzend und mit Musik heim.
Dem Baum wird am nächsten
Morgen geopfert, man schmückt
ihn mit farbigen Zeugstreifen,
nachgemachtem Arm- und
Halschmuck und geflochtenem
Stroh, und das junge Volk
umtanzt ihn im Kreis. Am
Festtag tragen die Töchter
des Dorfoberhauptes Gerstenhalme
von hellgelber Farbe, die sie
in feuchter, sandiger, mit
Gelbwurz gemischter Erde
gezogen haben, in Körben
zum Dorftanzplatz und bringen
davon unter ehrfürchtigem
Niederfallen dem Baume dar.
Dieser wird schließlich in ein
Gewässer geworfen (Frazer 3
V, 240, nach Dalton, Descrip-

2) So die Auffassung der Griechen und ^{der griechisch} Römer war
nicht die Ägypter aber unweissend, die
e) zu sehen zu können ist, dass sie ^{von den} Griechen über
sagt, dass die Ägypter die ^{griechische} Ägypter
die ^{griechische} Ägypter aber erst die ^{griechische} Ägypter
Erfindung der ^{griechischen} Ägypter 1526. N. 1526. N. 1526.
Lyon n. 1526, auch die ^{griechische} Ägypter
N. 1526. N. 1526. N. 1526. N. 1526. N. 1526.
von alten Griechen, ^{griechische} Ägypter
Lyon n. 1526, auch die ^{griechische} Ägypter
von Griechen gepflanzt.

tive Ethnology of Bengal 259). Etwas anders beschreibt Crooke, Pop. Rel.² II, 94—96 das Karamafest, hier als von den Kharwār, Mānjhi und verwandten Völkerschaften des Vindhya und Kaimur gefeiert. Wieder ein wenig anders Crooke in Hastings IX, 504 f. Aber alles Wesentliche ist gleich. Als Zeit gibt Crooke an: früh in der hellen Hälfte des Bhādrapada (was der Anfang des August wäre), ungefähr Ende August, am Beginn der Ernte. Den ersten des Bhādrapada nennt er für die Zeremonie mit den rasch getriebenen Gerstenhalmen der „Adonisgärten“ des „Gerstenfestes“ in Oberindien (II, 294 f.). Sie stimmt mit dem überein, was Col. Tod von den Rajputfrauen und ihrer Austeilung der Halme an nahestehende Männer berichtet (s. „Indra“, S. 218 Mitte). Weitere ähnliche Feste mit „Adonisgärten“ beschreibt Frazer³ V, 242—245. Die indischen fallen fast alle in den August oder September.

*) Mit dem alten Göttergötter der Asura die Götter-
götter zu sein die lat. 10 die "Mätr" die Götter
(Pitro devd, catravah) Ryo. VI 59, 1.

ANHANG.

Varuṇa als chthonischer und Fruchtbarkeitsgott.

Der Indrabaum aber, der zugleich Indra selber ist, kommt aus dem Wald, dem so viele Vegetationsdämonen entstammen¹⁾. Vielerlei Wesen leben und weben, wohnen und wirken in des Waldes geheimnisvollem Halbdunkel, sei es in Europa bis nach Skandinavien hinauf, sei es in südlichen Landen. Gar manche von ihnen ziehen mit dem Menschen hinaus in die Welt, in Flur und Dorf, an und auf die Straßen, in die Stadt und sogar auf die Meere. Andere sind scheuer, waldverbundener, waldtreuer; sie meiden den Menschen und seine Siedelungen, besonders die weiblichen, verlocken freilich zuweilen namentlich junge Männer ins Verderben, verursachen Krankheiten usw. Die älteste literarisch bezeugte der vielen indogermanischen Waldfrauen dagegen ist ganz harmlos, zugleich die Mutter der Waldtiere. Von ihr redet das liebliche Lied R̥igv. X, 146, das in vielem neuzeitlich und dann doch wieder ganz altindisch anmutet:

1. O Waldfrau, Waldfrau, die du dort
Den Blicken zu entschwinden scheinst²⁾,
Warum fragst du nicht nach dem Dorf?
Sucht es denn dich wie Furcht nicht heim?

¹⁾ Die ältesten unter ihnen, wie wohl überhaupt unter den Gottheiten, werden die Totenseelen sein. Zu ihrem Kult gehören in Altindien vor allem andern die Erzeugnisse des wilden Waldes (Wurzeln, Früchte, Blumen, Tiere usw.). Dazu zählt ja auch der Honig. Vāyupur. 78, 19; Brahmapur. 220, 161; Hcat. III 1, 204—207 (Nāgarakhaṇḍa); 648 (Āpastamba); 685. Auch MBh. XII, 23, 24 nennt das Fleisch der Waldtiere wie das Dharmaschrifttum, den wilden Reis Matsyapur. 15, 14 f.; Brahmapur. 220, 155 usw. Sogar der für den Totendienst überragend wichtige *tila* (Sesamkörner) empfiehlt sich besonders, wenn er dem Wald entstammt. Hcat. III 1, p. 1174. Das gleiche finden wir in den verschiedenen Dharmasāstraschriften und sonst.

²⁾ Als ich in der Wiege lag, reiste mein Vater, um im Winter etwas zu

I (also XII) 1134
also MBh. XII 23
34) und sonst
ein altind. Text
1168

2. Und stimmt ermunternd in den Ruf
Des Ochsenfroschs die Meise ein,
Dann treibt sie wie mit Zymbeln an
Und ist die Waldfrau stolz und froh ¹⁾).
3. Es ist, als hörte Rinder man
Da grasen, sähe da ein Haus,
Und abends tönt's, als schickte sie,
Die Waldfrau, ihre Karren fort ²⁾).
4. Gewiß ruft einer hier die Kuh!
Dort fällt sicher einer Holz!
Jetzt schrie wehklagend irgendwer!
So meint, wer abends weilt im Wald.
5. Die Waldfrau tut fürwahr kein Leid,
Wenn nicht wer anders sie beschleicht.
Hat sie von süßer Frucht gezehrt,
Legt sie sich nieder, wie's ihr paßt.
6. Des Wildes Mutter pries mein Sang,
Die Duftende von Salbenruch,
Die reich an Nahrung ist, obschon
Sie keinen Acker je gepflügt.

In die Tiefe hinunter, ins Unterirdische und ins schwarze Dunkel dringen die Wurzeln des Waldes und seiner Bäume, seine Äste breiten sich hinaus in die Luft der Oberwelt, seine

verdienen, in ein Holzfällerlager im nordamerikanischen Urwald. Öfters erzählte er uns später, in der keuschen, feierlichen Unberührtheit des Waldes sei es ihm gewesen, als habe Gott eben die Schöpferhand von dem weihevollen Heiligtum gehoben, und der Saum seines Mantels verschwinde gerade hinter den ferneren Bäumen.

¹⁾ Diese Strophe enthält Dunkelheiten. Was *vriṣharava*, „wie ein Stier schreiend“, bedeuten soll, weiß ich nicht. In VII, 103, 6 heißt einer der Frösche *gomāyu*, „wie ein Rind brüllend“. Gewässer mit Fröschen im Wald sieht der *Harivaṃṣa* als selbstverständlich an (vgl. *Indra*, S. 126 und Anm. 3). *Ciccika* ist wohl ein Vogel, der tshi tshi macht. Danach heißt die Schwarzkopfmeise im Englischen chickadee. Freilich klingt der Ruf anderer Vögel eher wie tshi tshi.

²⁾ Wagen sind kennzeichnend für vedische Gottheiten. Davon bald mehr. Sogar die bescheidene Waldfrau hat hier Karren. Es sind wohl mit Holz und andern Walderzeugnissen beladene und knarren dementsprechend. Die Achse des Wagens freilich darf nicht knarren, das ist unheilvoll, asurahaft. *Taitt.-S.* V, 2, 2, 3; VI, 2, 9, 1; *Maitr.-S.* III, 2, 2; *Ṣatap.-Br.* III, 5, 3, 17; VI, 8, 1, 10; *Āpast.-Ṣrautas.* XVI, 12, 7 (überall bei Riten). ↷)

2) Der Fingerring des „Kisnuden“ Nagas
bringt her von Kaiserberg, Koffah, fündiger
Tagen mit dem Rangar? I 385 unten.

g) G. v. M. galun, M. K. gebl. d. A. baylan's ^{I 225} ~~unmit~~,
so laßt sich nicht mit Naturdingen zu
Vermehrungen.

Wipfel streben hinauf ins Licht, dem Himmel zu: in alle drei Reiche der göttlichen Mächte taucht er hinein. So sind denn die in ihm geborenen Geister wie aus dem Urkern ihres Wesens mannigfaltig ausgewachsen zu chthonischen, zu Ackergottheiten, zu Luftgenien usw., selbst zu Himmelsgottheiten. Auch Indra mag in noch älterer Zeit, ehe er als Sonne zum Himmel emporklomm, eine Wald- und chthonische Macht gewesen sein und noch daher Nahrung für sein Wesen als Befruchtungs- und Feldgottheit empfangen. Doch auch seine älteste Geschichte ist von Dunkel verhüllt. Dagegen haben wir, wie mir jetzt scheint, deutlichen Anhalt dafür, daß der großartigste und edelste Gott des Veda, daß Varuṇa ursprünglich eine chthonische, ja eine phallische Gestalt ist. Immer hat man ihn am Himmel gesucht. Kein Wunder, denn vom R̥g̥v. wird er ausdrücklich dahin versetzt, und zwar so gut wie ständig. Welche Naturerscheinung der himmlischen Höhen ihm aber das Leben gegeben habe, darüber herrscht bekanntlich noch immer Zweifel und Streit. Ich selber habe die Frage in Altind. Rechtsschr., S. 379—384 besprochen und Varuṇa als Gott des Nachthimmels erklärt, aber mit stark wirkendem Einschluß des Mondes und mit Zuziehung von Varuṇas Herrschaft über das Himmelsmeer, während Oldenberg und Hillebrandt allein den Mond in ihm erblicken. Hillebrandt aber bekennt: „Für den finstern Gott des Mondes haben wir keinen indischen Beleg¹⁾.“ Außer an die „allgemeine Mythologie“ oder „Anthropologie“, wie Hillebrandt, könnte man nun zuvörderst im besonderen an die Germanen erinnern: Schwangere dürfen nicht in den Mond sehen oder sich von ihm bescheinen lassen (Wuttke³, S. 376 Mitte). Windeln darf der Mond nicht bescheinen, sonst wird das Kind schielend oder mondsüchtig (Rosegger, Volksleben in Steiermark, 1905, S. 63). Bei den Armeniern, Griechen, Indianern Brasiliens schadet der Mond kleinen Kindern (Frazer³ VI, 143). In Schwaben schreckt man Kinder, die nachts zum Fenster hinausschauen: „Guck nicht hinaus, das Mondmännlein nimmt dich fort“ (Wilh. Hertz, Aus Dichtung und Sage 1907, S. 180). Die

¹⁾ So stark wirkt die oft ausgesprochene indische Anschauung von der Freundlichkeit des Mondes, daß Stellen, wo der Erdenfürst und sein mehrgestaltiges Wesen und Tun den verschiedenen Göttern gleichgesetzt wird, erklären: „Wenn der König ohne Zorn und Machtglut und frohen Aussehens vor seine Untertanen tritt, dann ist er, weil er den Augen Wonne wirkt, der Mond(gott).“ Nārada XVIII, 29; Manu IX, 309; Viṣṇudh. II, 71, 3 (woher Agnipur. 226, 17 c d) usw.

Flecken im Mond sind in der nordgermanischen mythologischen Dichtung zwei Kinder, die der Mond von der Erde entführt hat, als sie vom Brunnen Wasser holten und den Eimer an einer Stange auf der Achsel trugen (E. Mogk, German. Religionsgesch. u. Mythol., S. 21). Aber da haben wir wohl überall einfach den Mond als Fruchtbarkeits- und Geschlechtsgenius, und alle Mächte dieser Sippe sind den Kindern gefährlich. Jedoch auch anderweitig bekundet sich eine Unheimlichkeit und dämonische Natur des Mondes, die man schon psychologisch leicht verstehen kann¹⁾. Ist er doch der Gefährte der schlimmen Zauberin Nacht, der Totengeister und allerhand bösen Geistervolkes und Spuks, selber gespenstisch in seinem Licht und den Gegenständen gespenstische, Schrecken und Grauen erweckende Formen verleihend. Ihn nur anzuschauen bringt nach mancherlei Volksglauben unter bestimmten Umständen Verderben. So z. B. sitzt nach tschechischem Volksglauben der König David im Mond und spielt die Harfe. Wer in dem Augenblick, wo ihm eine Saite springt, in den Mond schaut, büßt das Augenlicht ein. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 600. Eine Saite kann ihm natürlich irgend wann springen. Also! Erblickt man den Mond durch Glas oder Baumgezweig, muß man zur Unheilsabwehr ein Geldstück aus der Tasche nehmen und drauf spucken. Wenn die Leute in Clare zum erstenmal den Neumond sehen, drehen sie sich dreimal sonnenwärts und spucken bei jeder Drehung aus (Hastings XI, 103 a). Man darf nach dem Mond nicht mit dem Finger weisen, sonst fault dieser ab oder wird steif. Christlicher Glaube sieht darin eine Strafe, weil man so die Englein totsteche (Wuttke³, S. 13). Doch das Gleiche gilt bei der Sonne, dem Himmel, den Sternen (Wuttke³, p. 14). Man möchte nun dies als Weiterentwicklung vom Monde her ansehen. Aber wenn wir hören, daß man auch nach dem Regenbogen nicht mit dem Finger zeigen dürfe, widrigenfalls dieser abfaule, der Blitz einschlage u. dgl. mehr, und hinzunehmen, daß der nach dem Regenbogen weisende Finger bei den Wotjobaluk in Australien verkrumme (Graebner, Weltbild der Primitiven 20) und bei den Siou-, Hopi- und Thomp-

1) Von der Gefährlichkeit des Mondes auch Wuttke³, S. 301. ⁴⁾ Ausgezeichnet hat Lenau in seinem längern Gedicht „Hypochonders Mondlied“ das Gespenstische, Totenhafte, Grauerregende und die vielerlei Schlimmes wirkende Macht des Mondes und Mondlichts, wie diese der Volksglaube behauptet, dargestellt (Lenaus sämtl. Werke in der Cottaischen Bibliothek der Weltliteratur im 2. Bd., S. 80—83).

oder manchen das Braxzzeichen. Goll. VI 1192. Vorfam
ist ja heiliger Gynkehand mit agotropäiff.

II. 1484, III. 1801.

b) Rief auf Goll. VII 2 592; IV 4, 7 (weist auf Hin-
mend, Maud, Horn, Hornpfeiffern, Bliz, Ge-
mitronaltzen dinsten); weist auf (Hornpfeiffer,
wie ja Tabakpfeifen bei Polynon imgeheife
Sind Riefen, sind (Goll. IV 783); weist auf
einen Leittragenden im Laifangung. Wust
Hindt man sehr inhand auf der Facultät V
1159). In palästinä auf man weist mit dem
Finger auf einen Horn, einen Wust bei
Kammet man, Kagan als ist ganz (II. 11).
Rief inwend mit dem Finger firdyge ist
eines eines grobe Saklofistrit bei dem
Primitiven aber den Ltr. zu firdyge, da
für firdyge firdyge. Mit dem Finger weist
einen Bliz dinsten von Primit. B. auf
weist auf dinsten am Barlan? bin. Ein
den Logdamat dinsten weist mit auf.
guten Ktem Guegenger auf firdyge den
Personen, Logdam, Logdam, ufm. Logdam, Logdam,
Bliz, Primit, Goll. bei dem Ähulifit von Logdam
Hilffly dinsten firdyge firdyge firdyge firdyge
den Logdam. Firdyge auf Personen, firdyge
Logdam. Von dem großen Girdyge
den Logdam firdyge: "Man, er weist firdyge
einen Finger auf dinsten, bist dinsten firdyge
Man." "Man in einem firdyge firdyge

Handwritten marginal notes:
Auf der Karte...
Sommer 1804, 38-1. Auf der Karte...
1803, 19-1. Auf der Karte...
1805, 25

Tafel 100 von na. 1804/5

sonfluß-Indianern krank oder an der Spitze hoch geschwollen werde (Chief Standing Bear, Land of the Spotted Eagle, New York 1933, S. 157; Hastings, ERE. X, 371 b), sowie auch, daß er in Indien Unheil bringt ¹⁾, dann erheben sich die Zweifel. Sehr verständlich dagegen ist der uns allen schon aus germanischen Landen bekannte Glaube: zunehmender Mond bewirkt Zunahme, Wachstum, Glück, ebenso der Vollmond, abnehmender Abnahme, aber auch Abnahme des Schlimmen, wie z. B. einer Krankheit, der Warzen usw. ²⁾.

Nun gibt es aber auch altindische Zeugnisse für die unheimliche Seite des Mondes. Diese würde schon dadurch verständlich, daß nach alter Anschauung die Totenseelen, bzw. gewisse Totenseelen, im Mond wohnen und er sie nährt, nicht nur die himmlischen Götter als deren Unsterblichkeitstrank. Soma ist Gott der Totenseelen (Kāth.-S. XXVI, 13 Anf.; Maitr.-S. I, 10, 18; II, 3, 1; Ath.-Veda XVIII, 4, 72; Manu III, 211; Baudh. II, 8, 7; Gobh.-Gṛih. IV, 2, 39; Hcat. III 1, p. 1323), ist *pitṛimant* wie anderwärts Yama, und als solchem wird ihm zusammen mit diesen geopfert, wobei wohl auch seinetwegen ein unheilbannender Feuerbrand südlich vom Dakṣiṇafeuer niedergelegt wird (Çatap.-Br. II, 4, 2, 12—14). Soma muß hier der Mond sein. Alle *pitaras* (Manen) gehören zu seinem Gefolge (Matsyapur. 274, 48). Sogar mit Vṛitra wird der Mond verselbigt, wie Indra mit der Sonne, daher hegen die zwei Feindschaft gegeneinander (Kāth.-S. XXIV, 9; Maitr.-S. III, 7, 8; Çatap.-Br. I, 6, 4, 13; 18; III, 4, 3, 13; 9, 4, 2; IV, 2, 5, 15; 4, 3, 4 usw.). Urtümlicher wird sein: Der Mond, aber wie es scheint, nur der Mond der Neumondnacht, ist ein himmlischer Hund, im Westen lauert er auf des Opferers Vieh herab (es zu packen). Vgl. Bali 177. In Furcht vor ihm schleichen die

¹⁾ Siehe meine Altind. Rechtsschr., S. 360; Vaikhānas. ed. Caland, S. 134, Z. 4, ferner Altind. Rechtsschr., S. 14; Vishṇudh. II, 89, 28; wegen des Regenbogens in der Mantik J. v. Negelein, Traumschlüssel 141—144. Wenn dem König beim Auszug ins Feld ein Regenbogen gegenübersteht, soll er das Unternehmen aufgeben. Vishṇudh. II, 175, 54. Dagegen gilt ohne nähere Angabe in II, 163, 23 = Matsyap. 243, 24 der Regenbogen als glückbringender „Angang“ für den in den Krieg ziehenden Fürsten.

²⁾ Woher aber kommt die bekannte häufige Unterscheidung: zunehmender Mond fördert Wachstum über der Erde, abnehmender unter der Erde? Daher, daß Wachstum der Pflanzen nach oben das Regelrechte ist, nach unten aber gewissermaßen ein immer größeres Verschwinden in Tiefen und Dunkel wie des Mondes Abnahme? Wohl eher von der Anschauung: bei zunehmendem Mond steigt der Saft (im Baum) empor, bei abnehmendem hinab?

Altind. 1.

III. 233, 158.

Tiere in den Schatten und kauft sich der Opferer los (Çatap.-Br. XI, 1, 5, 1 f.; 10 f.). Hier mutet der Mond recht varuṇahaft an. Und die häufige Gleichstellung des Somatrankes und des Mondes, sowie des Soma und des Varuṇa mag dazu beigetragen haben, daß sogar der Somatrank gelegentlich eine unheimliche Art verrät (s. den *soma vicīyamāna* in Maitr.-S. III, 7, 4; Kāth.-S. XXIV, 2; Kap.-Kāthakas. XXVII, 3; Āpast.-Çrautas. X, 20, 14—18). Da Soma ein großer Fruchtbarkeitsdämon ist, ergäbe sich für ihn übrigens schon deshalb auch ein verderbenwirkender Wesenszug, und gehört er vielleicht schon deshalb zu den für die Hochzeit unheilvollen Planeten, so verderblich wie Sonne, Saturn, Rāhu und Ketu. Vishṇudh. II, 87, 37. Natürlich hilft man sich da auch so, daß man bei zunehmendem Mond sich verheiratet. Doch ist ja der Tag des Mondes, der Montag, in Indien sehr glücklich, zuweilen freilich nicht (Yogayātrā, V, 27), wie bei uns sehr gewöhnlich unheilvoll (Schweiz. Archiv f. Volksk. 30, 21), und so könnte hier der Mond als bekannter vorehelicher Besitzer des mannbar gewordenen Weibes und sonst mit ihrem Geschlechtsleben eng Verbundener sich feindlich zeigen. Wer längere Zeit krank ist, gilt regelrecht als von Varuṇa gepackt, aber auch Soma und Rudra erscheinen da; denn gelegentlich diesen beiden soll er ein Opfer darbringen, um gesund zu werden (Caland, Altind. Wunschopfer, Nr. 44). Ebenso wird Soma mit dem unheimlichen Rudra, wohl einer Totenseele, zusammengestellt in Nr. 42 und 43 (hier bei einem verderbenden Zauberritus). Ein Opfer an „Soma den Hengst“ (*Soma Vājin*) soll darbringen, wer zeugungsunfähig wird (ib., Nr. 159). Soma wird ja vom Veda herab als Zeugungsgenius (*retodhā* usw.) genannt, kann also natürlich auf diesem Gebiet auch zerstören. Aber besonders hier und beim Kranken wird doch wohl ein Schatten von Varuṇa her den Mond verdunkelt haben. Der abnehmende Mond (*kshīnacandra*) gehört ja zu den bösen Planeten. Kern, Anm. 14 zur Yogayātrā.

N, Maitr. III 2, 5, 28

Auch der Mond schickt schlimme Portenta gleich dem Varuṇa, Indra, Agni usw. Weber, Omina und Portenta, S. 333—335. Varuṇa, Indra, Agni aber gehören zu den „Töttern“ (*hantāras*, MBh. XII, 15, 15 ff.). In der wesentlich gleichen Stelle Vishṇudh. II, 70, 12—14 (und daher entlehnt im Matsyap. 225, 12—14) wird unter den strafenden Göttern (*daṇḍinah*) neben Agni, Rudra, Indra, Sonnengott usw. auch der Mond aufgeführt. In der von den Purāṇa so eingehend geschilderten wegen der vom Mond geraubten Tārā, der Gattin des Brihaspati, entbrannten Schlacht

zudem im pfeifen (Wasserpfeifen) haben auch, geht sein
Grimassen auf sein Gesicht nicht größer für
sein Leben. J. v. Kragman, (Waldsch. 173.
Wagen auf Bali der Philar (Sissa - Cishya)
auf seinen Lippen hingibt, voll ist der Finger abgeben.
P. de Mat Angelino u. Tyra de Klein Madras auf Bali
(Falkwang. Verlag 1923) S. 24). Mäusent der von seinen
Krautpfeifenheiten in der der Wagen im Druck - off
stark das in Kopf mit man beide ^{Wagen} Pfeifen
sollen lassen nach mit dem Finger auf dem und der
den. Robert Waterbury in Kragman's u. Wenzel.
nach S. 128. Hat auch das Pfeifenmannter als abge
gezeichnet. Auf der Karte für 173. v. d. H.

K) Bitte ich Sie Mondnacht der Venus bei den
Küchleren, wo mir Frau Belovic' hilft.

führt der Mondgott die Daitya, Dānava, Rākshasa usw. wider die Götter ins Feld (z. B. in Bhavishyott. 99, 19; Kirfel, Purāna Pañcal. 401, 29 ff.; vgl. 352, 29 ff.). Weil er diese Übeltat begangen und damit solch mörderisches Gemetzel verursacht hatte, wurde er durch Brahmas Fluch zu einem *pāpagraha*, d. h. einem schlimmen Planeten, aber nur am Ende der lichten Monatshälfte, also während der dunkeln. Matsyapur. 23, 46, vgl. 120, 41; Kirfel, Pur. Pañcal. 402, 46. Dies ist natürlich nur eins der bekannten ätiologischen Fündlein; es soll die vorher längst vorhandene Unheimlichkeit des Mondes in seiner Verdunklung erklären. Daß diese Verdunklung einen tiefen Eindruck auf die urtümliche Seele gemacht hat, können wir verstehen: der Mond ist in den Mythologien der Völker, sogar der Sonnenanbeter, viel wichtiger als die Sonne. Die Sonnenmythen sind meist Übertragungen vom Monde her. Dies und Ähnliches führt Hugo Winckler, Die babylonische Geisteskultur, S. 62 f. aus, wohl etwas einseitig. Vermutlich daher ist den Babyloniern der Mondgott Vater des Sonnengottes. Friedr. Delitzsch, Babel und Bibel, 3. Vortrag (Stuttg. 1905), S. 59, Anm. 35; Schrader, Die Keilinschriften u. d. Alte Test.³ 362. An die überragende Bedeutung des Mondes für die Ackerbauer braucht nur erinnert zu werden¹⁾; in Indien ist er bekanntlich der Herr aller Pflanzen. Vgl. Frazer³ VI, 131—139 (der Mond die Ursache des Pflanzenwachstums). So läßt sich schon hören, wenn man gelehrt hat: Varuṇa ist der Mond der dunkeln Monatshälfte, Mitra ursprünglich der Mond der lichten. A. Jeremias, Allgem. Religionsgesch. (München 1924), S. 142. Schon Pañcaviṃśa-brāhm. XXV, 10, 10 erklärt, Varuṇa sei die Monatshälfte des abnehmenden, Mitra des zunehmenden Mondes. Aber das alles — und die Stellen ließen sich gewiß vermehren — wäre doch kaum genügend, Varuṇas finstere Wesenszüge begreiflich zu machen²⁾, wenigstens nicht, wenn wir sie mit andern zusammenhalten, von denen ich gleich reden werde.

^ Vgl. K. Müller
VIII 32

¹⁾ Kommt es mindestens zum Teil daher, daß die Sonne die Urheimat (*yoni*) und Kraft- und Glücksquelle der Männer, der Mond die der Frauen ist (Heat. III 2, p. 792), und daß nach dem Tod die Männer in die Sonne, die Frauen in den Mond gehen, wie die Brahmanisten unter den Cham im alten Campā (in Indochina) glauben (Hastings, ERE. III, 348 b)?

²⁾ Von diesen haben schon andere gesprochen. Hier einiges aus meinen Notizen. Varnṇa geht den Menschen überhaupt nach, packt sie mit Gewalt, schlägt sie nieder (Çatap.-Br. II, 3, 2, 19). Er nur ist der Verletzer (ib. V, 5, 4, 31; IV, 5, 7, 7). Daher gehört ihm der mit der Axt vom Baum

Befragen wir nun den Rigveda, so finden wir da als Naturbedeutung Varuṇas eine allereinzige, und zwar eine durch die ganze indische Literatur lebendig bleibende: er ist Gott

geschlagene Ast, dem Mitra der von selbst abgefallene (ib. V, 2, 3, 5). Besonders durch Ertrinken tötet er, die Wassergottheit (ib. XIII, 3, 8, 5 usw.). Unheimlich ist er wie die Toten und die Genie der Verwesung (Nirṛiti): vom Schlußbad des Somaopfers kehrt man zurück ohne sich umzublicken, „um sich vor Varuṇa zu verstecken“. So Taitt. VI, 6, 3, 5. In Kāth.-S. XXXVI, 7; Maitr.-S. I, 10, 13; IV, 8, 5 (überall gegen Ende) mit der Begründung *Varuṇasyānanvavāyāya*, „damit Varuṇa ihnen nicht nachgehe und sich auf sie stürze“. Derselbe Ausdruck wird bei dem schrecklichen Rudra gebraucht, *Rudrasyānanvavāyāya*, in Kāth.-S. XXXVI, 14 und Maitr.-S. I, 10, 20 (beidemale gegen Schluß), in Kāth.-S. XXXI, 10; Kap.-Kāthas. 40, 1 Mitte; 47, 10 bei den Nachtunholden (*rakshasāmanvavāyāya*). Vgl. Kāth.-S. XX, 6; 13; XX, 13 usw.; vom Opfer an Nirṛiti auch in Āpast.-Çrautas XVIII, 8, 17; 20. Wie der Nirṛiti (Taitt.-S. V, 5, 18; Vāj.-S. 24, 38; Maitr.-S. III, 14, 19; Kāth.-S., Açvam. 7, 8) werden ihm und Mitra die unheilvollen bleigrauen Tauben (*kapota*) geopfert (Vāj.-S. 24, 23; Maitr.-S. III, 14, 4). Varuṇas ständig wiederkehrende Fessel oder Schlinge (*pāçā*) wird auch überhaupt *druh* das tückisch Schädigende, Unholde genannt (Kāth.-S. XXXVI, 2; Kapiṣṭhalakāthasamh. 45, 5, vgl. Maitr.-S. III, 9, 1). Der Kranke im allgemeinen schon ist von Varuṇa gepackt (Kāth.-S. X, 4, vgl. XI, 8; XII, 1; Maitr. II, 1, 2; II, 3, 1 usw.), vor allem aber einer, der lange dahinsieht (Kāth.-S. XIII, 2; Maitr.-S. II, 5, 6; vgl. Taitt.-S. II, 1, 2, 1 f.). Wer verwandten-, vieh- und erfolglos ist, obschon tüchtig, ist von Varuṇa gepackt (Kāth.-S. XII, 1; Maitr.-S. II, 3, 1). Vgl. Caland, Altind. Wunschofer, Nr. 161—163. Wir haben gehört, daß die übel knarrende Achse (beim Opfer) unheilvoll, asurahaft sei. Auch da schweben schädigende *rakshas* umher, wie wir hören. Taitt.-S. VI, 2, 9, 1 nun erklärt: „Varuṇa fürwahr ist hier die böse tönende (*durvāc*) an beiden Seiten umschlossene Achse.“ Die Parallelen: Maitr.-S. III, 8, 7; Kāth.-S. 25, 8; Kap.-Kāthas, 40, 1 haben: „Die trockene (d. h. nicht geschmierte) an beiden Seiten von den Naben umschlossene (*baddha*) Achse ist von Nirṛiti gepackt“ (*Nirṛitigrihitā*), also hier sogar zwifacher Parallelismus der beiden finsternen Mächte; denn *grih* ist das ständig von Varuṇa gebrauchte Verbum. Ja, „Varuṇa ist der Tod“ (Kāth.-S. XIII, 2; Maitr.-S. II, 5, 6); das Gleiche von der Sonne in Çatap.-Br. II, 3, 3, 7; X, 5, 2, 3 f.; XI, 2, 2, 5, ebenso vom Jahr in Çatap.-Br. X, 3, 4, 1 ff. Kein Wunder da, daß dem Varuṇa, etwas seltsam nur, aber aufschlußreich, daß sogar dem Mitra mit ihm zusammen eine nachtunholdmäßige (*rakshashaft*), zauberspukhafte Form (*tanū*) zugeschrieben wird. Mit dieser huldigt man ihnen beiden, um jemand durch Zauber von Krankheit zu befreien (Maitr.-S. II, 3, 1; Kāth.-S. XI, 11; Taitt.-S. II, 3, 13, 1). Die gewöhnliche Auffassung von *rakshasya* und *yātavya* halte ich da für verkehrt. Als eine Art böser Geist stellt er sich z. B. auch in Kāth.-S. 10 dar: „Von Varuṇa gepackt (besessen, das häufige *Varuṇagrihitā*) fürwahr ist der, der einem andern wegnehmend, raubend dahingeht (*carati*).“ Er soll dem Varuṇa ein Gerstenkörnermus opfern; dadurch erlangt er, was er begehrt (genau wie der *bhūtikāma* in Maitr.-S.

Ry 1 Kapota in James (25 7025) Lat. Rgr. X 7654; 123,6; Alt. V.
VII 8, 11

a) Varuna Gott der Wettergötter VII 25, 6; VII 34, 10 f.; I 79, 1-3; II 38, 8; IV 72, 4;
X 30, 1; Ath-V. V 24, 4 (Oberer der Wetter); I 25, 7, 10 f. (als samudra, hat tief
in den Meeren niedergelassen, von wo er auf alle Erdborgern fließt); VII 41, 2, 4, 8

4) Die Mondgötter sind nicht alt. Die Indu-
strie. Götter VII 1570, wo auf Mundt, May-
gut und Religion ^{II 253} verwiesen sind

der Wasser¹⁾.^{a)} Er waltet als Bahnfürher und Lenker der Flüsse (II, 28, 4; V, 85, 6; VII, 34, 10f.; 87, 1; X, 75, 2; 124, 7 usw.). Als König geht er in der Wasser Mitte, herabschauend auf der Menschen Wahrheit und Lüge (VII, 49, 3, vgl. Ath-Veda I, 33, 3)^{b)} „Am Himmel gehen die Marut, auf der Erde Agni, der Windgott hier geht in der Luft, in den Wassern, in den Meeren (als seinem Weg) geht Varuṇa“ (I, 161, 14). Er läßt die Wasser schwellen (IV, 42, 4). Er weilt am Quell der Flüsse und mitten unter den sieben Strömen (wohl am Himmel und auf der Erde) VIII, 41, 1 f. „In den Wassern, o König Varuṇa, ist dein goldenes Haus erbaut“ (Ath.-V. VII, 83, 1). Usw. Da er nun im Rīgv. fast ohne Ausnahme an den Himmel versetzt wird und VII, 49, 3 ausdrücklich sagt, er schaue von den Wassern auf die Menschen herab, so könnte er, wenigstens zunächst, nur der Gott des Himmelsmeeres sein. Auch wenn er z. B. in dem bekannten Liede VII, 88 mit Vasishṭha aufs Meer hinausschiffet, vermögen wir uns kaum ein anderes Meer zu denken als das des Himmels. Dieses erscheint oft im Rīgv. (I, 23, 17; 164, 25; II, 15, 6; V, 45, 10; VI, 58, 3; VII, 6, 7; 49, 1 f.; VIII, 25, 6; 26, 17; IX, 113, 8; X, 98, 5 f.; 12) und erscheint später. Namentlich die letztgenannte Stelle ist belehrend; wir hören vom Purohita Devāpi: „Aus dem oberen ließ er das untere Meer strömen: die himmlischen Wasser als solche des Regens²⁾“,“ und zwar

^ vgl. Ath-VIII
83, 2

II, 1, 2 gegen Schluß). Der Nirṛiti tritt er auch so zur Seite: „Erde, als das kennzeichnen dich die Leute, als Nirṛiti kenne ich dich vollkommen von allen Seiten.“ Taitt.-S. IV, 2, 5, 3—4. Fast wörtlich gleich Kāth.-S. 16, 12; Kap.-S. 25, 3. Auch in Bhavishyapur. I, 31, 36 wird in der Reproduktion durch Hcat. II 1, p. 516, Z. 10 die Erde Nirṛiti genannt. In der Erde verwesen die Toten, und Varuṇa ist chthonischer Gott, Erdgott.

¹⁾ Da Varuṇa ein nächtlicher und gefürchteter Gott ist, die Nacht und das Wasser aber schon an sich zaubergefährlich, man also in der Nacht kein Wasser schöpfen soll (Altind. Rechtsschr. 378, Anm.), so begreifen wir die Zuspitzung: In der Nacht sind die Wasser in Varuṇa eingegangen. So Hārta in Hcat. III 1, p. 862, vgl. Kātyāyana, ih. 861; Baudh. I, 4, 10—13. Varuṇa ist aber überhaupt im Wasser und muß besänftigt werden, wenn man in solches hinabsteigt oder aus ihm empor (Hcat. III 1, p. 962, aus Yama).

223
vgl. Rāmāyaṇa
Bhāg. 1, 1, 10

²⁾ Auch später noch kommt der Regen aus dem Himmelsmeer. Jaimin.-Br. I, 238; Āpast.-Grāntas. VII, 6, 7 usw. Als Lichtschiffe gelten sowohl Sonne wie Mond (Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligion 54), und beide sind Seelenschiffe. (Ders., D. iran. Erlösungsmysterium 36; 162). Gitschi Manitu wohnt in einem goldenen Boot: in der Sonne. So die Chippawas und eine Anzahl anderer Indianerstämme (Hastings, ERE. II, 323 a).^{c)}

83, 2
v. 1424

vollbrachte er das den Göttern zum Trotz, die die Wasser „in jenem oberen Meer weggeschlossen hatten“ (Str. 6). In Str. 12 heißt es „das Meer des hohen Himmels“ (*brihato divo*). Entsprechend lesen wir in VIII, 25, 6 von Varuṇa und Mitra: „Die die Tautropfen, die himmlischen und die irdischen Labsale (d. h. Wasser) lenken; eure wolkigen Regen mögen herkommen!“ Die „himmlischen Wasser“ sind also nicht, wie sogar Hillebrandt meint, einfach die Regenwasser. Ja, Varuṇa ist das Himmelsmeer selber: „Er steigt als das verborgene Meer zum Himmel wie ein Kraftheld (oder: wie ein Wettläufer? *tura*), was diesen hier (d. h. den Menschen) Ehrfurcht einpflanzte. Er streute mit strahlendem Fuße Wunderkräfte hin, den Himmel erstieg er“ (*nākam ā ruhat*, VIII, 41, 8).² Andererseits aber waltet Varuṇa auch im R̥g̥v. als Gott des irdischen Meeres, ohne daß dieser Seite seines Wirkens eine besondere Wichtigkeit zukäme. Er herrscht über alles zwischen Himmel und Erde, über Meer, Luft und Tiefe, wie VII, 87, 6 erklärt. Als Herr der Wasser ist Varuṇa naturgemäßerweise Regenspender, und in dieser Eigenschaft erscheint er oft und aufs allerdeutlichste im R̥g̥v., hier nicht selten zusammen mit Mitra. Auch im Yajurveda und im Atharvaveda spendet Varuṇa den Regen. Eine Anzahl der Stellen haben Bohnenberger, Der altind. Gott Varuṇa, S. 42—45; L. v. Schroeder, Arische Religion, I, 420—422 und andre übersetzt.

Nun könnte der Mond, der in der indischen Literatur von altersher als Behälter von Flüssigkeit gilt, ja der nach mehreren Purāṇa ganz aus Säften (*rasa*) besteht, an sich den Anstoß zu dem Wassergebieter und Regengeber Varuṇa gegeben haben. Aber weitaus natürlicher wäre es doch, das Himmelsmeer oder dessen Genius als Hintergrund anzusehen. Nur dies gibt der R̥g̥v. an die Hand, und deutlich feiert er den Varuṇa als den großen Herrn der Wasser und Regengott, keineswegs aber, den Mond.

Doch warum in aller Welt sollte Varuṇa so ein finsterer, gelegentlich sogar tückischer Gott sein, wenn er Spender der ja immer als freundlich, segensvoll, lebengebend, leuchtend gepriesenen Wasser ist? Das Himmelsmeer wogt droben in lichten Höhen, woher kommt da der dunkle Gott, von dem schon die Rede gewesen ist und dem schwarze Tiere und schwarzer Reis geopfert werden (Hillebrandt, Ved., Myth.²

Ab. n. V 85, 3 f.
 179, 1-3. VII, 25 p.
 V 63, 2 f.; 83, 3 f.
 Mites n. Varuṇa
 Schroeder, Arische Religion, I, 420—422
 I 136, 3. II 41, 6. 422
 I 179, 1-3. V 63, 2 f.
 V 24, 5

Ab. in Taittiriya S.
 II, 3, 1, 3
 208

Ky die Aditya worden als die ältesten, obersten Götter immer zuerst genannt,
wenn alle Götter in einem Satz angeführt werden, wie z. B. in X 63

m) Im Kauçikas. wird ^{Indra} Varuna mit Indra, Rind,
mit Indra, Indra, Indra, Indra oder mit Indra =
zwei (Indra) Indra (12, 2), in Tait. S. II 3, 1, 2 ff. Indra
0), aber auch Indra Indra Indra Indra Indra mit Indra
zwei (Indra) Indra (Kriçhnā avi) in Ath. - Veda III
2, 53; Kauçikas. II, 14.

II, 121 f.; Kauçikas. 40, 7)¹⁾, wo doch sogar im Traum gesehenes schwarzes Getreide Unheil wirkt (v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva, S. 93)? Und warum wäre er da ein Totengott und Bruderkönig des Yama wie in R̥gv. X, 14, 7; vgl. X, 97, 16: Die Kräuter befreien von Varuṇas Strick, von Yamas Fessel, oder X, 15, 6, wo die Totenseelen (*pitaras*) genau wie Varuṇa angefleht werden: „Ihr Väter, tut uns kein Leid wegen irgend etwas (oder: durch irgend etwas), wenn wir nach Menschenart gegen euch eine Sünde tun?“

Nun ist mir aufgefallen, daß Balis und Varuṇas stehendes Beiwort *rājan* König ist. Ebenso werden zwar auch ein paar andre Götter des R̥gv. gelegentlich *rājan* genannt, am häufigsten Soma (besonders in R̥gv. IX und Brāhmaṇas). Nur Varuṇa aber, entweder allein oder mit Mitra zusammen, erhält den Beinamen *rājan*, auch *samrāj*, als besonderes, immer wieder sich aufdrängendes Vorrecht. Hier zahlreiche, obschon gewiß nicht alle Stellen des R̥gv.: I, 24, 7; 8; 9; 12; 136, 1; 137, 1; II, 27, 10; 28, 6; 36, 6; 41, 6; III, 38, 5; 54, 10; 56, 7; IV, 1, 2; 42, 1 f.; V, 65, 2; 85, 3; VI, 68, 9; VII, 34, 11; 38, 4; 64, 1; 82, 2, 87, 5 f.; VIII, 25, 4; 29, 9; 42, 1; 90 (101), 2; X, 14, 7; 132, 4. Die Āditya heißen *samrājas* in III, 54, 10; X, 63, 5. Besondere Beachtung verdienen IV, 42, 1 und VII, 82, 2. An der ersten Stelle spricht Varuṇa:

Mein, des Gebieters, ist von je die Herrschaft
 Wie mein, des Allbelebers, alle Götter,
 Die Ew'gen folgen Varuṇas Verlangen.
 Bin König übers Volk der höchsten Hülle.²⁾

¹⁾ *Tad dhi Vāruṇam yat kṛishṇam*, „Varuṇa gehört alles Schwarze an“ oder: „varuṇahaft ist das, was schwarz ist“, erklärt Çatap.-Br. V, 2, 5, 17. Auch der (Mutter) Erde werden vielfach schwarze Opfergaben dargebracht, in Āpast.-Çr. XX, 13, 6; Vāj.-S. 24, 10 usw. schwarze Böcke.

²⁾ Bei dieser, der natürlichsten Bedeutung von *vavri*, sollte man bleiben. Varuṇa herrscht über die Götter der höchsten, verborgensten, geheimnisvollsten Welt. Es wird dieselbe gemeint sein, über die laut R̥gv. X, 14, 7 neben Yama Gott Varuṇa gebietet und von der der Fromme in IX, 113, 7—11 fleht:

Wo unvergänglich ist der Glanz,
 Die Welt, in die das Licht gesetzt,
 In diese bringe, Soma, mich,
 In unsterbliche, ew'ge Welt.

Ich bin der König Varuṇa, mir bleiben
Fest diese höchsten, ältesten Herrschertümer.
Die Götter folgen Varuṇas Verlangen.
Bin König übers Volk der höchsten Hülle.

Ich, Varuṇa, bin Indra. Die zwei Größen:
Die weiten, tiefen, festgefügteten Welten —
Klug wie der Bildner schuf ich alle Wesen,
Und hielt die Erde und den Himmel aufrecht.

Ich ließ die netzenden Gewässer schwellen,
Den Himmel macht' ich fest am Sitz der Ordnung.
Durch Ordnung hat Aditis ordnungsreicher
Sprößling die Welt dreifältig ausgebreitet.

Dann verkündet Indra seine eigene Wichtigkeit, erschöpft sie aber in zwei Strophen, und sie nimmt sich neben Varuṇas uralter Obergöttlichkeit recht fadenscheinig aus, besteht eigentlich nur in Räuberheldentum und Rauschberserkerschaft. Ebenso heißt in VII, 82, 2 Varuṇa *samrāj*, Allkönig, Oberkönig, Indra nur *svarāj*, Selbstherr, unabhängiger König. Selbstverständlich wird dann öfters auf Indra durch das Wachstum seines Kultes und die Begeisterung oder den Schmeicheleifer seiner Verehrer sowohl *rājan* wie *samrāj* ausgedehnt. *Rājan* bleibt als Varuṇas Beiwort auch nach vedischen Tagen (z. B. Mānavagṛihajas. I, 21, 6; 10; II, 11, 17; 14, 26; Hirany.-Grih.

Wo König ist Vivasvants Sohn
Und wo des Himmels Heimlichstes,
Wo jene ewigen Wasser sind,
Da mache mich unsterblich du.

Wo man nach Wunsch sich regt und lebt,
Im dritten, höchsten Himmelreich,
Wo lichterfüllt die Räume sind,
Da mache mich unsterblich du.

Wo Wunsch und Sehnsucht sind erfüllt,
Wo roten Sonnenrosses Höh,
Behagen ist und Sättigung,
Da mache mich unsterblich du.

Wo Wonnen wohnen, Freuden viel,
Die Lust und volle Seligkeit,
Wo man des Wunsches Wunsch erlangt,
Da mache mich unsterblich du.

2) Ganz richtig werden die Aeneas auf *puerum deus* die in ihm älteren
Götter die *puerum* genannt. So in Matzsch. 138, 6: *puerum deus*,
ca. *deus* ca. *puerum deus* *puerum* (in der *Offenb.*).

I, 6, 19, 7; MBh. III, 63, 11; XVI, 4, 16 usw.). In Jaim.-Br. III, 152 wird er zu *rājya*, *vairājya*, *svārājya*, *sāmrājya*, *sārva-vaçya*, *pārameshthya* über die Götter geweiht. In Çatap.-Br. XI, 4, 3, 9—12 ist er *samrāt*, *samrātpatiḥ*, Soma nur *rājā*, *rājapatiḥ*, Indra bloß *balam*, *balapatiḥ* (in Anlehnung an den Rigv.).

Varuṇa ist der Vornehmste der Asura, eines Göttergeschlechtes, das offenbar älter ist als die *devās*.¹⁾ Daß aber die Asura ebenfalls *devās* sind, erhellt schon daraus, daß wir im Rigv. auch *devā asurās*, „die Götter Asura“, finden¹⁾. Das hindert natürlich nicht, sie auch *asurā adevās* zu schelten (VIII, 85, [96], 9). Ebenso werden bestimmte *devās* gelegentlich auch *asura* oder asurisch genannt, ganz davon zu schweigen, daß gewisse *devas* das *asurya* zugeschrieben wird. So Indra (I, 174, 1; VIII, 79, [90], 6); Rudra (V, 42, 11), dieser ist sogar *divo asura* in I, 122, 1; II, 1, 6; die Marut (I, 64, 2); die Rodasī als deren Braut (ist *asuryā* in I, 167, 5); die *matī* der Marut (I, 168, 7); Savitar (I, 35, 7; 110, 3; IV, 53, 1, er sogar *asuraḥ sunīthaḥ*); Pūshan (V, 51, 11); Soma (IX, 74, 7); Brihaspati (II, 23, 2); Parjanya (V, 83, 6, er sogar *asuraḥ pitā naḥ*); Agni (V, 12, 1; VII, 2, 3; 6, 1; Ath.-V. 27, 1), dieser ist *āsuro garbhaḥ* (III, 29, 11) und *asurasya jaṭharād ajāyata* (III, 29, 14), ihm als *apāṇ napāt* ist *asurya* eigen (II, 35, 2), ebenso als dem *vaiçvānara* (VII, 5, 6). *Asurya* besitzen Rudra (II, 33, 9), Rudra-Soma (VI, 74, 1) usw., vor allem natürlich Indra (I, 174, 1; VI, 20, 2; 30, 2; VII, 21, 7; 22, 5; VIII, 79, [90], 6; X, 50, 3). Sogar Indras Wagen ist *asura* (I, 54, 3), auch der Gebetsruf, der die Götter zwingt (X, 74, 2). In III, 55 lautet der Refrain: „Die große Asuraschaft ist allein der Götter.“ VII, 21, 7 rühmt von Indra: „Die früheren (alten) Götter sind deinem *asurya*, ihre Kräfte deiner Fürstenschaft (*kshattra*) gewichen.“ Und VI, 36, 1: „Als du das *asurya* unter den Göttern an dich nahmst, wurdest du ganz und gar der Verteiler wertvoller Güter (*vāja*).“ Damit vergleiche man I, 131, 1; II, 16, 4; III, 46, 2; IV, 17, 1; 19, 2; VI, 22, 9, und man sieht, daß *asurya* (n.) Gebietermacht, Herrschertum, Königschaft bedeutet. Danach wäre das Adj. *asurya* fürstlich, königlich, mit häufiger Besonderung: gottköniglich, götterfürstlich. P. v. Bradtke hat also die richtige Bedeutung von *asura* ans Licht gestellt. Weil *asura* eben in erster Linie einen überragenden Fürsten bezeich-

¹⁾ An aller Anfang waren sie freilich keine *devās*, d. h. Himmlische. Davon später mehr.

net, nennt der reich beschenkte Dichter Kakshivant den Bhāvya, den Sindhukönig, *asura* (I, 126, 2), ebenso der bescheidener bedachte Poet in V, 27, 1 den Triarūṇa. Trotz aller Überschwenglichkeit der vedischen Dichter dürfen wir da kaum an die *Asura* denken, oder besser: nur nebenher; denn der berühmte König Trasadasyu bringt es in IV. 42, 8 nur zum „Halbgott“ (*ardhadēva*). Vor allem heißen bekanntlich die Āditya Asura, namentlich Varuṇa und Mitra; diese sind *devānām asurāḥ* in VII, 65, 2, und ihrer ist das *jyeshtham* (älteste, höchste) *asuryam* (ib.). So spielt immerhin in *asurya* n. an manchen der genannten Stellen die Bedeutung Asuraschaft herein, d. h. eine Stellung, wie die Asura sie inne hatten: die erste, beherrschende unter den göttlichen Mächten. Meines Wissens ganz vereinzelt steht da: *Asuryāt pāsi dharmanā*, „Du (o Vāyu), beschütze in der gehörigen Weise vor der Asuramacht“. Damit aber stimmt eine Reihe anderer Stellen, wo die Asura schon im R̥g̥v. als Götterfeinde erscheinen, entweder einzelne oder ihre Gesamtheit, und wo sie von den *devās*, namentlich von Indra, in Schlachten bekämpft, überwältigt oder getötet werden (I, 108; VII, 99; VIII, 86, [97], 1; 85, [96], 9; X, 138, 3; 53, 4; 57, 4 f.). Auch in einer Stelle, wie VIII, 14, 14: „Mit Listen (*māyābhir*) schlichen die Dasyu empor, wollten den Himmel ersteigen, Indra aber hat sie hinabgeschüttelt,“ ist wenigstens nebenher an die Asura gedacht¹⁾. Natürlich fehlt auch in diesem Krieg nicht der Lügenfeldzug; wie später so oft, in schreiendem Widerspruch gegen das erzählte Verhalten der Deva und der Asura, brandmarkt schon der R̥g̥v. die „Widergötter“ als treulos und die Götter als die frommen Redlichen: „wie die Devās den schrecklichen (*ugra*) Asurās Vertrauen schenkten“ (X, 151, 3).^{m²}

Vom Rangstreit des Varuṇa und des Indra gibt der R̥g̥v. mehrfach Bericht, und in X, 124, 5 klopft Indra dem Varuṇa gönnerhaft herablassend auf die Schulter: Machtlos (*nirmāya*, gewiß zugleich: um die Truglist gebracht) sind jene Asura geworden²⁾, auch du. Wenn du mich liebst, dann tritt du in

¹⁾ So schleudert der Götterkönig Zeus das vorolympische Göttergeschlecht: die Titanen, die Söhne der Erde, nach langem Kampf hinunter in den Tartarus, genau wie die altindischen Götter die Asura. Diese, vor allem Varuṇa und Bali, sind die „Könige“. Und was bedeutet „Titan“? „König“ (Hastings, ERE. XII, 346 b).^X

²⁾ Gewiß die in der vorhergehenden Strophe Genannten: Agni, Soma, Varuṇa, von denen es heißt: sie wanken, (stürzen, *cyavante*).

eine Oberherrschaft meines Reiches ein, als der, der da Recht und Unrecht scheidet.“ Also eine Unterbeamtenschaft bietet er ihm an: Varuṇa, der ja von altersher eine außergewöhnlich oft gerühmte Begabung, Erfahrung und Tüchtigkeit auf dem genannten Gebiet besitzt, soll das Ressort der öffentlichen Sittlichkeit in Indras Reich übernehmen, soll als Censor morum weiterleben¹⁾). Es scheint aber doch lange gebraucht zu haben, bis der Emporkömmling mit der fabelhaften Trinkfestigkeit wirklich so anerkannt wurde, wie der R̥igv. uns das überhäufig glauben machen will. Vgl. da z. B. II, 12, 5; ja noch so späte Stellen wie X, 108, 3; 48, 7 ff., wo Indra sich in die Brust wirft: „Wie Garben dresche ich die indralosen Feinde“ und dann sich als harmlos verträglicher, neueingekaufter Bürger, als Konservativer vorstellt: „Ich verletze als Gott nicht die Ordnung der Götter: der Āditya, der Vasu, der Rudra“ (d. h. der alten Patrizier, die in Götteraufzählungen des Veda und später öfters an erster Stelle genannt werden). „Sie haben mich zu glücklicher Kraft zubereitet, denn nie Besiegten, nie Niedergeworfenen, nie Überwundenen²⁾).

So erscheinen denn Götter, die vereinzelt sogar Asura tituliert werden, auch als „Asuratöter“ (*asurahan*): Indra in VI, 22, 4, Agni in VII, 13, 1, ebenso ist das Sonnengottes Licht *asurahan* (X, 170, 2). Die Asura werden zu Gewalten der Finsternis gegenüber den „Lichtgöttern“ (*deva*, ursprünglicher: den „Himmlichen“). Und so sind also die Āditya, vor allem Varuṇa, im R̥igv. die alten Könige der Welt, die dann gestürzt werden, genau wie Bali der König *κατ' ἐξοχήν*. Sollte da nicht vielleicht Varuṇa wie Bali auch ein Vegetations- oder gar ein chthonischer Geist sein? Leider habe ich viel zu spät auf diese

¹⁾ Sogar seine Oberherrschaft über die Wasser hätte er nach X, 124, 6—7 an Indra verloren; denn *aprabhūti Varuṇo nir apah srijat* muß doch wohl heißen: „Aus Unvermögen ließ Varuṇa die Wasser fahren“ (gab sie aus seiner Gewalt).

²⁾ Auch hier also Indra als der starke Kriegsgott eingereicht, wie öfters, namentlich im Gegensatz zu dem Friedens- und Rechtsfürsten Varuṇa (IV, 42; VII, 82, 5 f.; 83, 9; 85, 3; X, 66, 2). Denn: „Die Schlacht ist ein Fest der Kraft“ (I, 100, 8), und: „Du, o Indra, bist aus der Gewalt (*bala*), der Macht (*sahas*), der Kraft (*ojas*) geboren; du Stier bist fürwahr ein Stier“ (X, 153, 2). Bestimmte Fruchtbarkeitsgottheiten sind sonst in Indien und sind in Ägypten, Babylon, Germanien, Amerika zugleich Kriegsgottheiten. Bei Indra steht andres wenigstens im Vordergrund. Auch ist er ja nicht eigentlich Kriegsgott, sondern Schlachtgott (wie Wotan, während Ziu [Tyr] Kriegsgott ist).

Frage geachtet, obwohl ich schon in den Altind. Rechtsschr. S. 383, Anm. 1 von Varuṇa als Totenseelenkönig rede und hinzufüge: „Seelengötter nun sind auch Fruchtbarkeitsgötter, und Varuṇa wird als Kinderspender verehrt. So in der bekannten, offenbar uralten Çunaḥçepalegende, so im weit jüngeren Divyāvad. (S. 1; 400). In der buddhistischen Erzählung steht er neben Çiva, Kubera, der Gottheit des Gartens, des Waldes, des Kreuzweges, also neben lauter Totengeister- und Fruchtbarkeitswesen. Werden daneben auch Indra und Brahma genannt, so ist ja Indra wohl ebenfalls ein Fruchtbarkeitsgott und Brahma der Schöpfer überhaupt. Ja, in meinem Kaut. (654, 16—18; 37 ff.) verriete sich sogar eine Spur, daß Brahma in der Volksreligion auch phallische Züge trug. Doch mag sie irreführen.“ Jetzt zeigt es sich, daß sie nicht irreführt, und haben wir klar erkannt, daß Indra ein Fruchtbarkeits- und Vegetationsgenius ist. Zu den Stellen, die ich mir für Varuṇa angemerkt habe, ließen sich gewiß gar manche weitere auffinden.

Will man Bäume pflanzen, dann soll man sich den Gott, der den Pfau zum Emblem hat (d. h. den Fruchtbarkeitsgenius Skanda) als Vanapāla (= Vanaspati, Baumgenius) vorstellen (vgl. Bhavishyapur. II, 3, 5, 22, wo Vishṇu als Vanaspati gedacht werden soll), ihm, sowie dem Mondgott und dem Varuṇa (*Nāgarājan*) opfern, dann den Samen mehrfach herrichten und pflanzen. Bhavishyapur. II, 1, 10, 23 ff. Vishṇudh. II, 30, 4 und 9 (woher dann Agnipur. 282, 5 a b) verordnet bei Gelegenheit der Anpflanzung von Bäumen die Verehrung zunächst der Bäume selber (vgl. Bṛihats. 55, 8), dann der Brahmanen, wo man vermuten möchte, daß vielleicht trotz des *dviḥjan* von 9 *Brahmānam ca* statt *brāhmaṇāṃç ca* in der Vorlage gestanden habe, und des Çiva¹⁾, sowie des Varuṇa, Vishṇu und Parjanya. Zwar wird in Çl. 9 die Verehrung der drei letztgenannten eigentlich nur für die Anlegung des bei der Baumanpflanzung nötigen Gewässers vorschreiben, aber schon die Stelle Bhavishyap. II, 1, 10, 23 zeigt, daß Varuṇa dann auch die Bäume gedeihen macht. Beim Baumfest (*vṛikshotsava*) oder bei der Baumweihe (*pādapapratishṭhā*) sollen die Bäume aus Krügen, in die man die sieben Arten Getreide getan hat, unter Rezitation von Sprüchen aus dem Rig-, Yajur- und Sāmaveda,

¹⁾ Agnipur. 282, 3 b, das doch aus Vishṇudh. 4 d zurechtgemacht ist, hat den Mondgott statt Çiva.

die Varuṇa gewidmet sind (*Vārunais*), gebadet werden. Matsyapur. 59, 12, woher Agnipur. 70, 4 c—5 b verballhornt ist. Als Gottheiten der Baumweihe nennt Bhavishyap. II, 3, 7, 2: Brahma, Mondgott, Vishṇu und Vanaspati¹⁾, als die der Weihe eines Parks (*ārāma*) II, 3, 1, 3: Brahma, den Schlangenfürsten Ananta und Varuṇa. Bei der Weihe eines Bilvabaumes, der bekanntlich Çiva heilig ist, werden verehrt: Çiva, Vishṇu, Brahma, Vanapāla, Mond, Sonne, Erde, Yakshas und Planetengeister (*graha*). Ebenda in II, 3, 10, 7 c ff., bei der Weihe der vishṇugeliebten Tulsipflanze: Vishṇu, Çiva, Mond (Soma), Brahma, Indra (II, 3, 15, 2). Wir sehen, wie Varuṇa und Brahma an den betr. Stellen überall Vegetationsdämonen sind, genau wie der Mondgott, Çiva, Indra usw. Wenn Parjanya und die „großen Apsaras“ zu Varuṇas Gefolge gehören (Matsyap. 274, 47 = Bhavishyott. 175, 57), so wird wohl auch hier Varuṇa mehr der Wachstumsgott sein, ebenso wie die Apsaras Genien der Fruchtbarkeit sind, und wird Parjanya neben ihm

1) Wegen des Baumgenius Vanaspati oder Vanapāla s. meine Anm. auf S. 60 der Festschrift Moriz Winternitz. Bei Baumritus (*pādapānam vidhi*) oder Baumfest sollen die Brahmanen dem Vanaspati ein Feueropfer darbringen (Matsyap. 59, 10 = Agnipur. 70, 4). Bei verschiedenen Tieropfern empfängt er Opfer, Spenden oder Verehrung (Pārask.-Gṛih. III, 8, 7; Āpast.-Çrautas. VII, 25, 15; XIV, 7, 10; XXIV, 4, 18; Hillebrandt, Ritualit. 123 unten). Mit Rudra wird er in Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; Maitr.-S. II, 9, 3; Kāth. 17, 12; Kap.-Kathas. 27, 2; Vāj.-S. 16, 18 verselbigt (als *vanānāni pati*; in Taitt.-S. IV, 5, 3, 1; Kāth.-S. XVII, 12; Kap.-S. 27, 2; Maitr. II, 9, 3; Vāj.-S. 16, 20 als *araṇyāṇam pati*). Außerdem heißt Rudra als Vegetationsdämon hier, im Çatarudriya, *Harikeça* der Grünhaarige, genau wie da die Bäume selber (Vāj.-S. 16, 17; Maitr. II, 9, 3; Kāth.-S. XVII, 12; Kap.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1), sowie *vrikshāṇam* und *kakshāṇam pati* (Vāj.-S. 16, 19; Maitr.-S. II, 9, 3; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 2) und *vanya* und *kakshya* (Taitt.-S. IV, 5, 6, 1; Maitr.-S. II, 9, 8; Kāth.-S. 17, 14; Kap.-S. 27, 4; Vājas.-S. 16, 34), auch *çashpiṇjara* gelblich wie junges Gras (Vāj.-S. 16, 17; Maitr.-S. II, 9, 3; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2) und *çashpya*, grashaft, im (jungen) Rasen wohnend (Taitt.-S. IV, 5, 8, 2; Vāj.-S. 16, 40; Kāth.-S. XVII, 15; Kap.-S. 27, 5; Maitr.-S. II, 9, 8). Auch in der älteren Literatur ist aber die Gleichstellung des Vanaspati mit dem Mondgott häufiger. Kāth.-S. 36, 3; Maitr.-S. I, 10, 9; Çatap.-Br. XII, 8, 3, 19 erklären kurzerhand: *Somo va; Vanaspatir*. Dem Soma Vanaspati wird ein *caru* (Mus) aus *çyamāka* (*Panicum frumentaceum*) geopfert (Kāth.-S. XV, 5; Maitr.-S. II, 6, 6; Çatap.-Br. V, 3, 3, 4; 4, 3, 16; Taitt.-S. I, 8, 10, 1). *Çyamāka* ist den Manen besonders liebe Spende (Matsyap. 15, 34 f.) und aus Somatropfen entstanden (Vāyupur. 78, 6—8; Hcat. III 1, p. 537 f.). Nach Aḥval.-Gṛihyas. I, 2, 1 soll jeden Morgen und Abend dem Soma Vanaspati ein häusliches Opfer dargebracht werden. Ein *svāhā* ertönt ihm in Kāth.-S. XV, 8 usw.

stehen, weil es eben des Regens für das Gedeihen der Pflanzen bedarf, und wenn in *Bṛihats.* 24, 8 der Astrolog die mantischen Samenkörner, die er zum Keimen in seinen Krug tut, mit Gold, Darbhagras und Wasser übergießt und dabei Mantras an die Marut, an den Mondgott und an Varuṇa rezitiert, so wird Varuṇa mindestens ebenso sehr als Vegetationsdämon, wie als Regengott in Betracht kommen. Am Vollmondtag des Āçvina findet der „ständige“ Roßritus (*dhruvāçvakalpa*) statt. Dabei wird unter einem Açvattha- oder einem Nyagrodhabaum¹⁾ oder an einem Gewässer auf einem an den vier Ecken mit Baumzweigen besteckten, mit samenkorngefüllten Körben, Ullopiḱā-Kuchen usw. belegten Altar (*vedi*) dem Pferdegenius Uccaiḱravas, dem Varuṇa und dem Viṣṇu geopfert. Die Bäume und Baumzweige, die Körbe mit Korn und die Gesellschaft des schon aus dem *Rigv.* als Fruchtbarkeitsgenius bekannten Viṣṇu deuten auf Varuṇa als Vegetationsgeist, ob schon er ja auch hier, wie z. B. in *Gobh.-Gṛih.* III, 6, 13 f., zugleich Pferdegott ist (*Mānavagṛihyas.* II, 6, 4). Beides zugleich ist er auch in *Kāṭh.-S.* (d. h. *Kāṭhakasamhitā*) 28, 4: „Varuṇas sind die Rosse und die Bäume“ (ebenso *Kapishṭh.-S.* 44, 4).

Agni, den Mondgott, Varuṇa, Skanda und Khaḱga, einen Geist im Gefolge des phallischen Gottes Skanda (*MBh.* IX, 45, 67), soll man am Vollmondtag des Kārttika, also an dem großen Erntefest, von dem wir im „Bali“ so viel gehört haben, verehren. Bei Anbruch der Nacht werden über den Türen Dekorationen mit Orangen und Korn, gewiß Kornähren, angebracht. *Smṛitisāroddhāra*, S. 131. Diese Verehrung Varuṇas beim Erntefest entspricht der Angabe der *Samhitās*, die den Herbst dem Varuṇa und Mitra zueignen. Ebenso deutlich bekundet sich Varuṇa als Getreidegenius im *Adhhutabrāhmaṇa*: „Wenn in seinem auf dem Feld oder im Hause befindlichen Getreide (*dhānyeshu*) Heimsuchungen (*īṭayah*) erscheinen oder (genauer): Heimsuchungen verschiedener Art: Mäuse (*ākhu*), Falter (*pataṅga*), Ameisen, Bienen (*madhvaka*), Maulwürfe, Papageien, Heuschrecken (*çarabha* = *çalabha*, vgl. *Kauṭ.*, Zus. 328, 15), kleines Gewürm (*saukshma*) u. dgl. mehr, das alles sind Portenta (*adbhuta*), die den Varuṇa zur Gottheit haben“ (*Weber, Omina und Portenta*, S. 323). Die Bienen und die

¹⁾ Wie wir hören werden, ist der *nyagrodha* dem Varuṇa heilig, der *açvattha* wird von *açva* verursacht sein, ist aber auch schon als Totenseelenbaum am Platz.

d) Lerkam fließt Some der großen Gasse der
Pflanzm. Aber auf sie sind Varuna im
Höringhieser Aussicht haben. Will man eine
zu breiten Pflanzm. anpflanzen, dann muß
man zunächst die Grundstücke, die
von der Pflanzm. befreit sind, abzu-
wandern, um sie fortzuführen und dabei
fließen: „Wenn du die Qualität der Sämling
best, so kaufst du sie von Some der
König lob. Wenn du Varuna der Lö-
we best, so kaufst du sie von Varuna
der König lob. Klausur. 33, 7-16.
k) das gleiche Lied haben wir in Vishnu
II 47, 15: Am 15. der dunklen Hälfte der
Ära ist die Ganti für die Pflanzm. dabei
in der Ära und Varuna, und
beim Pamyas Karmen für die Pflanzm.
in 47, 37 der Ära, der Mondgott und
Varuna.

2) Große ist die den besten Menschen eine glück-
seligere Große, wenn mit der Begründung
und der Frucht zusammen und die heiligen
alle Großen und großen fassen. Die Haupt-
sache ist überaus großer Großen = alle Menschen =
best zu sein - glaubt man sich in. falls
die Große für sich selbst Grund. Felice
Felice Belovic in Aufpropheta VIII 123. Yava
mala ist eine Glückseligkeit der Erde von Jethronen.
Chandira Nath Bose, Principles of Indian Cosmology p. 24

Falter sind magisch unheilvoll, wie eingehend dargelegt worden ist, ebenso nebenher auch die Ameisen, Mäuse und Maulwürfe, die in Verbindung mit der Erdtiefe stehen und schon deshalb dem chthonischen Varuṇa angehören dürften. Sendet Varuṇa Unheil ins Getreide, so ist schon dadurch klar, daß er auch den Segen: das Wachstum und sonstiges Gedeihen ihm verleiht, wie wohl Hunderte von Entsprechungen zeigen. Brandähnliches Glühen des Horizontes (*digdāha*) im Westen, der Weltgegend des Varuṇa, bringt Not den Ackerbestellern. Bṛihats. 31, 4 und Utpalas Kāçyapazitat.

Die älteste Gabe unter den Getreidearten, die von der Erde und der Erdengottheit den Ariern gespendet wurde, war wohl die Gerste (*yava*)¹⁾ Ihre zauberische und religiöse Wichtigkeit geht durch das ganze altindische Schrifttum hindurch. In Çatap.-Brāhmaṇa III, 6, 1, 8—10 wird ihre gewaltige Macht und Heiligkeit so begründet: Beim Streit der Himmelsgötter (*deva*) und der Asura gingen alle Pflanzen zu den Asura über, nur die Gerste blieb den Himmlischen treu und half ihnen siegen. Zum Dank legten sie Saft und Kraft (*rasa*) aller Pflanzen in die Gerste. „Deshalb wächst die Gerste, wenn die andern Pflanzen welken, fröhlich weiter¹⁾.“ Dieser letzte Satz wird erhellt durch Kāth.-S. 36, 6; Maitr.-S. I, 10, 12: „Wenn Varuṇa die Wesen packt, dann packt er nicht die Hülsenfrucht und die Gerste; Varuṇa ist nämlich der Winter. Durch diese beiden, die nicht von Varuṇa gepackt werden, löst man sie von Varuṇa. Varuṇa fürwahr ist die Gerste, Varuṇa ist ihre Gottheit — durch sein eigenes ihm gebührendes Teil (*svenaiva bhāgadheyena*) löst man sie (die Geschöpfe) von Varuṇa“ (bezw. „findet man V. ab“). Das Gleiche hören wir im Yajurveda und in den Brāhmaṇa öfters von der Gerste, wo sie immer wieder als Opfergabe an Varuṇa erscheint, sowie auch, daß sie von Varunas Fessel oder Schlinge befreie²⁾. Ihre Einwirkung auf die Fruchtbarkeit tritt z. B. in Baudh.-Gṛihyas. I, 8 (S. 19) zutage. Da bewerfen die Hausgenossen Braut und Bräutigam bei der Ankunft im neuen Heim mit *tokmāṇi*. Damit werden in den Ritualschriften gekeimte Gerstenkörner bezeichnet. Vielleicht sind es hier die besonders aus Kālidāsa's Epen be-

1) Auch dieser Mythos stellt die Sache auf den Kopf. Die Kulturpflanzen, vorab die Gerste, gehören den Asura an. Über diesen Punkt bald mehr.

2) Also auch hier, wie so oft in der Religionsgeschichte, wird die Gottheit selber sich selber geopfert.

kannten *yavānkura*, von denen ich in dem Aufsatz über die Korngöttin Harikālī rede (Wien. Zschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, Bd. XLII, S. 111). Obschon sie namentlich aus Weizen oder Reiskörnern gezogen werden, heißen sie doch Gerstensprößlinge. Der Ausdruck „zeigt, daß ursprünglich die uralte heilige Gerste dazu benutzt wurde und deutet auf ein hohes Altertum des Brauches“ (ib.). Die *yavānkura* gehören mit den „Gärten des Adonis“ zusammen, wovon mehr schon in dem eben genannten Aufsatz (bes. S. 111, vgl. Indra S. 197), und rücken ebenfalls Varuṇa in die Reihe der Korn- und Zeugungsgenien. Ein überraschendes Licht gewinnen wir da aus einem offenbar urtümlichen Brauch bei den Rājput. Col. Tod schildert in seinen *Annals and Antiquities of Rajasthan*¹ (1829) I, p. 570 das neuntägige Fest der Gaurī, die er mit Recht „the Ceres of the Rajpoots“ nennt (S. 565), und von der er meldet, ihre Bilder seien die einer Matrone, in Gelb gemalt, in der Farbe des reifen Kornes (S. 570). Auf S. 570 beschreibt er die rajputischen Gärten des Adonis: Wenn die Sonne in Aries eintritt, wird ein kleiner Graben gemacht, Gerste gesät, bewässert und durch künstliche Hitze getrieben. Wenn sie aufgegangen ist, tanzen die Frauen um die Pflanzen herum, bitten Gaurī um deren Segen für ihren Gatten, ziehen die Pflanzen heraus und geben sie den Männern, die sie in ihren Turban stecken. Diese Adonisgärten sind also der Gaurī geweiht, der ursprünglichen Gattin des Varuṇa. Ihr Geliebter, Varuṇa, die Gerste, der begrabene Vegetationsgenius, kommt verjüngter Gestalt in den Kornsprößlingen hervor, ihr zur Lust und zum Segen dem Land — Belti-Aphrodite (Astarte) und Adonis in Indien. Die meist rote künstliche Färbung der „Gerstensprößlinge“ (*yavānkura*) fügt einen bedeutsamen Zug hinzu, als die typische Farbe der Vegetationsdämonen. Mit „Gaurī“ vgl. Virgils *Ceres rubicunda* und die gelbe Gaurī der Gaurī (Frazier, Golden Bough³ VII 44f.)

Also die Gerste ist Varuṇa und Varuṇa die Gerste und mit ihm heilig, Varuṇa, der „Winter“, verschont sie und verschont die Menschen, wenn sie ihm als die ihn selber vertretende oder verkörpernde Opfergabe gespendet wird. Deutlicher könnte seine Natur als Getreidegott, und zwar als Getreidegott aus nördlicherer Heimat, nicht ausgesprochen werden. Aber auch die Hülsenfrucht, ebenfalls uralte indogermanisches Ackererzeugnis, wird von Varuṇa nicht versehrt und ist wie die Gerste ihm heilig und versöhnendes Opfer. Von der Wichtigkeit der Bohne für Totendienst und Fruchtbarkeitsriten haben wir gar manches

in Kāma, S. 121—124 und im Bali, S. 42—44 vernommen. Vor allem kommt hier die Māshabohne (*Phaseolus radiatus*) in Betracht. Von ihrer Verwendung als Totenspende finden wir ein interessantes Beispiel in Taitt.-S. V, 1, 8, 1; Kāth.-S. 20, 8; Āpast.-Çr. XVI, 6, 2—4. Der in das Agnicayana eingemauerte Menschenkopf wird da so gewonnen: Man geht mit sieben oder mit einundzwanzig¹⁾ Bohnen in der Hand, um den Kopf eines Menschen zu holen, eines Vaiçya oder eines Kshattriya, der durch einen Pfeil (d. h. wohl in der Schlacht) oder durch einen Blitz getötet worden, also mit Zauberkraft geladen ist. Die Bohnen wirft man zu der Leiche hin und haut ihr dann den Kopf ab mit dem Mantra: „Du, der du hier bist, du, dem dieser Kopf angehört, durch dieses Haupt sollst du in jener Welt im Besitz eines Hauptes sein“ und legt an die Stelle des Kopfes einen siebenfach durchlöcherten Ameisenhaufen hin (*saptadhā vitrinṇām valmikavapām prati ni dadhāti*)²⁾. Deshalb wohl sind die Bohnen, vor allem die Māshabohnen, untauglich für das Opfer an die Himmlischen, unrein, unheilvoll (*amedhya, ayajñiya*). Taitt.-S. V, 1, 8, 1; Kāth.-S. 20, 8; 32, 7; Maitr.-S. I, 4, 10 usw. Wenn der Pravargyakessel zerbricht, soll man die Risse mit verkittenden Substanzen verschmieren, ausgenommen Fleisch und Bohnen. Āpast.-Çrautas. XV, 17, 8. Der Pravargyakessel gilt wohl mit Recht als ein Sonnensymbol.ⁿ Jupiters Priester, der flamen dialis, durfte Bohnen und Ziegen, die zum Totendienst gehörten, nicht einmal mit Namen nennen (Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer², S. 116).^δ Andererseits aber erlangt man durch das Opfer der wilden Bohne *garmut*, das man den Fruchtbarkeitsgottheiten Prajāpāti, bzw. Soma und

1) Nur dies in Taitt.-S. und Kāth.-S. Vgl. z. B. die 21 Gerstenkörner und Darbhagrashbüschel bei Heilungszauber (dreimal sieben!). Āpast.-Çrautas. XIV, 20, 8; Maitr.-S. IV, 8, 7 Mitte.

2) Die sehr oft erscheinende magische Natur des Ameisen- (wie des Maulwurf-)haufens kommt, wie schon angedeutet, von seiner chthonischen. Denn: „die Maulwürfe (oder: Erdmäuse, *ākhu*) kennen die Essenz (*rasa*) der Erde“ (Çatap.-Br. II, 1, 1, 7 und Eggelings Anm.). Der Ameisenhaufen ist das Ohr der Erde. (Taitt.-S. V, 1, 2, 5.) Die Erde aber ist Prajāpāti (ib.). Und: „Der Ameisenhügel gehört Prajāpāti an“ (Kap.-S. 48, 17). Darum wird als *prāyaçcitti* Milch in einen Ameisenhaufen geschüttet, mit einem Mantra an Prajāpāti (Āpast.-Çr. IX, 2, 4). Auch hier wird durch Prajāpāti Varuṇa verdrängt worden sein. Übrigens bilden jedenfalls an unserer Stelle die Bohnen den Ersatz für den Kopf des Toten; der Ameisenhügel schiene eher dem „Doppelhältbesser“ zu genügen. S. Kāma, S. 123 f. (hier: In den Bohnen sind Totenseelen verkörpert. Die Bohne ist = Kopf eines Toten). ^Λ ^ε

Pūshan, darbringt, Nachkommenschaft und Mehrung des Viehs. Taitt.-S. II, 4, 4, 1—3 und Parall. (s. Caland, Altind. Wunschopfer, Nr. 108 und 109). Die Totenseelen wirken eben Zeugung und die Bohnen schon durch ihre Hodengestalt besonders die Entstehung von Knaben (Hirany-Gṛihyas. II, 1, 2, 3; vgl. Čāṅkh.-Gṛih. I, 22, 5). Weil die Zeugungsgötter Agni, Prajāpati und Varuṇa mit dem Agnicayana eng verbunden sind, werden die Ziegel dazu in einem Bohnenfeuer gebrannt (Āpast.-Çrautas. XVI, 13, 7). Gemeint ist wohl ein Feuer aus Bohnenstroh; denn „die Blätter von Hülsenfrüchten bringen Heil“ (Kāth.-S. 36, 6; Maitr.-S. I, 10, 12). Vgl. das Bohnenstrohfeuer der Palilien und dazu Mannhardt, Myth. Forsch. 190 f.; Frazer II 324 ff. Varuṇas innige Beziehung zur Hülsenfrucht bildet also einen weiteren Hinweis auf sein chthonisches Wesen.

Wie wir schon gehört haben, werden Ullopiḱā-Kuchen gewöhnlich Toten-, Vegetations- und Fruchtbarkeitsgeistern geopfert. So in Vishṇudh. II, 96, 7 den schon genannten fünf: Agni, Skanda, Mondgott, Varuṇa und Khaḍga. Bezeichnenderweise soll da der vollziehende Brahmane nach Hcat. II 2, p. 598, in einem aus dem gedruckten Text des Vishṇudh. verlorenen Çloka, schwarzes Gewand und rote Kränze tragen, sowie eine rote Schnur um den Hals. Rot ist die kennzeichnende und sinnbildliche Farbe der männlichen, schwarz die der weiblichen Scham, und beide Farben sind im hohen Grade erotisch sowohl in Indien wie anderwärts. Davon mehr ist „Kama“. Diese zwei Farben schon beweisen die im Geschlecht wirkende Wesenheit all der Genannten, und schon dadurch, daß Varuṇa mitten unter lauter solchen Göttern erscheint, verrät sich, daß er ihre Natur teilt. Rot ist in der genannten Verbindung weit häufiger, weil eben der Phallus für die Vegetations- und Fruchtbarkeitsgebräuche und deren Mächte wichtiger ist als die Kteis. Auch den Toten schützen die beiden, wie wir gehört haben oder erzeugen ihn neu. Daher werden rote und schwarze Ringe bei den Madana, einem Stamm der Kayan im Innern Borneos, auf den Sarg gemalt (Frazer³ XI, 175). Geschlechtlicher Abwehrzauber ist es, daß gar manche Primitive, wenn sie im Krieg Feinde getötet haben, sich rot oder schwarz, oder rot und schwarz bemalen, die Wagogo mit rotem Kreis um das rechte Auge, mit schwarzem um das linke (Frazer III, 178; 181, 185 f.). Krapprot ist das von Varuṇa der Indrastandarte gespendete Schmuckstück (Bṛihats. 43, 44 u. Devīpur.).

Bhaviṣhyapur. I, 138 behandelt die *dhvaja* und *pātākā* der

b) Das Kubera ist überaus Kotak genannt. Bharatya.
(Benares) II 41; 75

d) Lyallkot ist Loafna immer auf Bali. P. de Nat
Angelino u. Tyra de Kleen, Mudras auf Bali
(Salkwang. Verlag 188) S. 31

k) Vagya ist Vanna. Vagya was oder braunrot in den Ritualen -
Pfeifen in. Brahmanes. Vagya brandt. Ved. Mythol. II 29 (Singe, Singsala,
aruna). Mudras. Vagya in Vishnuh. II 30, 34 - ~~64~~ ~~mit 35, 1, 5, 10, 15~~
37 ~~10~~ & gaure für die (Rozh. 37, 100)

a) In Ath. - Veda II 26 spricht Brahmanes über
das Götter, die den Mädesen einen Götter
Pfeifen haben. Ob es nicht auch das Brahman
in IV 1, 54; 64 nicht aber das göttliche Wort
oder Apselph, sondern das göttliche, was gebildet ist -

Tempel, d. h. deren Fahnen und Fahnenstangen, und enthält wertvolle Aufschlüsse und Parallelen. Rot ist die Fahne des Kubera¹⁾ und die des Kāma (çl. 50 und 52), rot die Fahne der Gauri und *tāmra* kupfern, also rot, die Fahnenstange (çl. 59). Brahmas Fahnenstange nun soll ebenfalls *tāmra* sein und seine Fahne *padmavarṇā*, d. h. rot. Nach Bhāratīyanāṭyaç. 23, 74 (Kāvya.-Ausg. 21, 60) wäre *padmavarṇa* hellrot; denn da entsteht *padmavarṇa* durch Mischung von weißem und rotem Farbstoff. Auch hier also bekundet Brahma seine Urnatur, der, der nach Kauṭ. (Übers. 654, 17) ein männliches Glied wie ein Kuçabaum hat und sich dadurch also den bekannten klassischen Gottheiten, dem Fricco des Adam von Bremen, d. h. dem alt-schwedischen Freyr, altmexikanischen und anderwärtigen Fruchtbarkeitdämonen als Bruder an die Seite stellt¹⁾. Erinnern wir uns auch, daß in Bhavishyott. 139, 21 das zehnte Schmuckstück des Indrabaumes wie ein Penis gestaltet und Brahma, Viṣṇu und Çiva heilig ist. Für Fahne und Fahnenstange des Varuṇa nun enthält Bhavishyap. I, 138 nichts. Es unterscheidet nämlich den „Oberherrn der Wasser“ (*jalādhipa*) von Varuṇa bei der Angabe der Abzeichen oder Vehikel (çl. 38 und 40), bei der Beschreibung der Fahnen aber nennt es nur den *jalādhipa*, dessen Tier in 38, wie sonst öfters des Varuṇa (z. B. in Bṛihats. 58, 57), der *haṃsa* ist. Natürlich ist die Fahne dann weiß (oder: weiß und bunt, *sarvataḥ çvetā vicitrā ca*), was etwa der des Indra entspräche, die *bahuvārṇa* genannt wird. ²⁾

Als Varuṇas Emblem und Vehikel nun nennt Bhavishyapur. I, 138, 40 die Schildkröte (*kacchapa*). Sie kommt ihm da zu wie der Garuḍa dem Viṣṇu, der Stier dem Çiva usw. Auch hier sei bemerkt: bekanntlich stammen diese Tiere daher, daß der Garuḍa eben ursprünglich Viṣṇu, der Sonnenvogel, selber ist, der Stier eine Urform des Çiva usw. Eine Schildkröte (*kūrma*) aus Gold ist wichtig bei der Weihe eines Teiches oder Tanks (*taḍāga*) in Bhavishyott. 127, 24 f.; Matsyap. 58, 19; 25, neben anderen Wassertieren wie Fisch, Frosch usw. aus anderem Material, ebenso bei der eines länglichen Teiches (*vāpī*) und eines Brunnens wichtig: Fisch, Frosch und *kamaṭha* (Schildkröte), wie nicht minder Fisch, Frosch, *kūrma* usw. bei der Gewässerweihe in Matsyapur. 58, 19; 25. In Bhavishyap. II,

¹⁾ In einem Ritus, der die Gattin schwanger macht, werden Brahma und Prajāpati als Gottheiten der Begehung herbeigerufen. Baudh.-Gṛihyas., p. 240. ²⁾

Die vorkaufte Komposition als freier Freund gesamt
wird. Die das man soll in 54. reaktion und
negativ ist damit soll auf für 64.

kröte hinsetzt, kommen die Tiere (d. h. eine Menge Haustiere), weil sie ihren eigenen Verstand erblicken, zu ihm (als sein Eigentum) . . . Dadurch, daß er eine lebendige Schildkröte hinsetzt, wird er zu einem, der eine Nicht-Leichnamstätte (also eine Stätte des Lebens) errichtet (*açmaçānacit*); der festen Wohnstatt heilig, das ist die Schildkröte.“ Ähnlich, zum Teil wörtlich gleich lautet Kāth.-S. 20, 7; Kap.-S. 32, 9; Maitr.-S. III, 2, 7.

Nun ist die Schildkröte auch dem Inder, wie sogar dem Tierenthusiasten Brehm, sonst ein niedriges, dumpfes, stumpfes Geschöpf, eine Verkörperung des *tamas* (Manu XII, 42 usw.). Woher da diese Vergötterung? Aufschluß gewährt z. B. Çatap.-Br. VII, 5, 1, 1 ff.: In die Schichtung des großen Feueraltars (*agnicayana*) wird eine mit Dickmilch, Honig und Schmelzbut-ter gesalbte lebendige Schildkröte niedergesetzt und mit eingemauert. Auf die rechte Seite des Ashādhā genannten Backsteins wird die Schildkröte¹⁾ gelegt. Die Ashādhā ist ja weiblich, ist die königliche Hauptgemahlin (*mahishī*) unter den Backsteinen des Baus, und auf der rechten Seite des Weibes liegt der Mann (VII, 5, 1, 6 und oft in Yajurveda und in den Brāhmaṇas). Dabei werden die Mantra gesprochen: „Setze dich nieder in der Tiefe der Wasser, (so) soll die Sonne dich nicht verbrennen, noch Agni Vaiçvānara. Schau hin über diese Geschöpfe, deren Fittiche (dann) unversehrt bleiben²⁾. Der himmlische Regen möge dich begleiten. Über die drei am Himmel befindlichen Meere ist sie (die Schildkröte) weggekrochen³⁾, der Wasser Gebieter, der (befruchtende) Stier der Backsteine. In die Erde⁴⁾ dich kleidend, geh du zur Welt der guten Tat (*sukṛitasya loka*), dorthin, wohin die früheren hingeschieden sind,“ d. h., wie 9 am Schluß erklärt, „wohin die früheren Schildkröten durch dies Opferwerk (*karmaṇā*) hinüber-

¹⁾ Backstein ist im Skt. weiblich, Schildkröte männlich.

²⁾ Das Çatap.-Br. zitiert die Sprüche nach Vāj.-S. 13, 30 f. Mit einigen Verschiedenheiten erscheinen sie auch in Kāth.-S. 39, 3; Maitr.-S. II, 7, 16; Āpast.-Çrautas. XVI, 25, 2 (hier: „in Erde, deinen Ursprung, dich hüllend“) usw. Die Maitr.-S. hat *acchinnapattraḥ* (st. *acchinnapatrāḥ*), „du (selber) mit unversehrten Fittichen“, was besser schiene und andern Fassungen mehr entspricht. *Acchinnapatrāḥ* heißen die *janayo devīḥ* in Çatap.-Br. VI, 5, 4, 8.

³⁾ Āpast.-Çrautas. hat den Imperat. „krieche“.

⁴⁾ *Purīsha* bedeutet Schutt, lockere Erde, Kot, Mist. Beim *agnicayana* ist an die Erde, aus der die Backsteine gemacht sind, gedacht (vgl. *Agni purīshya*).

gegangen sind.“ In die „Tiefe“ oder die „Mitte“ der Wasser wird die Schildkröte dadurch gesetzt, daß die Sumpf- und Wasserpflanze *avakā* (*Blyxa octandra*) unter und über sie gebreitet wird. Diese ist auch die Heimpflanze des Sumpf- und Wassertiers: der Schildkröte. Auch bedeutet diese Pflanze hier, wie oft anderwärts, einen Regenzauber oder eine Verstärkung des in der Schildkröte liegenden Regenzaubers¹⁾. Nach der Meinung der Ritualisten soll sie die Schildkröte vor der Glut des Feueraltars, der ja als Feuergott selber gilt, schützen.

Diese lebendige Schildkröte gehört zu den 98 Bestandteilen der ersten Schicht (*prathamā citi*) des mystisch-sinnbildlichen Feueraltars, der den Agni, den Kosmos, den Gott der Zeugung und des Kosmos: den Prajāpati und schließlich den Opferer selber darstellen soll. Sie nimmt sich für den unaufgeschlossenen Blick höchst sonderbar, ja vollkommen unverständlich aus. Alle übrigen Bestandteile sind leblos und von ganz anderer Natur. Einigermaßen ähnlich wären nur die Schädel der fünf Opfertiere: Mensch, Roß, Rind, Schaf, Ziege, die ebenfalls eingefügt werden. Ganz deutlich kommt der Schildkröte eine eigen- und einzigartige Bedeutung zu. Der Text selber sagt uns unmißverstehbar, worin sie besteht: Die Schildkröte ist der Herr der Wasser, zunächst des Himmelsmeeres, ist jene Schildkröte (*kaçyapa*), von der alle Wesen stammen, der große Zeugungsgenius, ist Varuṇa, der Urgott. Ungezählte Male nennt das Brāhmaṇa Prajāpati als das große, das kosmische Opfer beim *agnicayana*. Aber hier, wie so oft anderwärts, hat Prajā-

¹⁾ Ein anderer mit dem *Agnicayana* verbundener Regenzauber ist gewiß folgender Ritus. Der *Adhvaryupriester* streicht mit einem langen Bambusrohr (*vetasa*), an dessen Ende er einen Frosch, eine *Avakā*pflanze und einen *Vetasazweig* befestigt hat, über den geschichteten Altar hin, unter Rezitation der sieben oder acht Strophen: *Samudrasya tvāvakayā* usw. (*Vāj.*-S. 17, 4 ff.; *Taitt.*-S. IV, 6, 1, 1 ff.; *Kāth.*-S. 17, 17; *Maitr.*-S. II, 10, 1 usw.). Siehe *Maitr.*-S. III, 3, 5; *Kāth.*-S. 21, 7; *Taitt.*-S. V, 4, 4, 2—3; *Çatap.*-Br. IX, 1, 2, 20—31; *Āpast.*-Çrautas. XXVII, 12, 7. „Der geschichtete Hochaltar steht nämlich da, wenn entzündet, als *Varuṇas Zorn*“ (so *Kāth.* und *Maitr.*), „und diese Zornglut wird durch den Wasserzauber gelöscht, so daß er weder Haus-, noch Waldtiere schädigt.“ Diese letzte Erklärung, sowie die dort ebenfalls erscheinende, daß *Agnis* Glut besänftigt werden solle, was auch die Strophen aussprechen, ist natürlich unursprünglich, wertvoll aber der ja auch sonst bezeugte Gedanke: Der geschichtete Hochaltar ist *Varuṇa*. Seine Kraft als Spender von Regen und damit schon von Fruchtbarkeit wird verstärkt durch den Wasser- und Regenzauber in Frosch, *avakā* und *vetasa*. „Der Wasser Blüte (*pushpam*, auch *rūpam*) ist der *vetasa*, der Wasser Rahm (*çaras*) die *avakā*“, sagt hier der *Yajurveda*.^{h)}

Vgl. N. S. don
Vedic
Mythology, 151
153

pati den Varuṇa verdrängt, was hier durch die Schildkröte bewiesen wird. So muß diese, die Urgestalt des Varuṇa, zugleich mitsterben, mitgeopfert werden — Varuṇa ist der große alternde und sterbende Vegetationsgenius, der uns aus andern Mythologien gut bekannt ward, und auch das Einmauern im *agnicayana* letzten Endes nur eine Umbildung seiner Opfertötung (oder vielleicht ursprünglicher: seines Verschwindens in der Erde, während der Winterschwäche). In Gattenlage wird der Schildkrot (*kūrma*) neben die *Ashādhā* getan. Dieser Backstein (*ishṭakā*, weiblich), versinnbildlicht die Erde, wie die indischen Quellen angeben, und die weibliche und erotische Natur dieser *ishṭakā*, sowie ihre Bedeutung als *mahishī* wird dadurch verstärkt, daß die Gattin oder die Hauptgemahlin (*mahishī*) des Opferers ihn herstellen muß (Çatap.-Br. VI, 5, 3, 1)¹⁾. So liegt der Erd- und Zeugungsgott Varuṇa neben seiner Gattin, der Erde. Daß die Erde (*Aditi*) auch als seine Mutter erscheint, entspricht einem nicht seltenen Zug der Mythologien. Nach Westen, nach Varuṇas Weltgegend, schaut die Schildkröte, wie die verschiedenen Texte angeben. Wenn dies damit erklärt wird, daß die Schildkröte die Sonne sei, so wird das keinen Kenner beirren. Mit Dickmilch, Honig und Schmelzbutter oder in anderen Quellen, wie z. B. in *Taitt.-S.* V, 2, 8, 6, auch nur mit den zwei erstgenannten wird sie eingeschmiert. Alle drei sind Stärkungsmittel der Geschlechtlichkeit und Fruchtbarkeit, der Honig wird durch die bei der Salbung gesprochenen Verse als besonders wichtig hervorgehoben und wohl als ältester Bestandteil des Ritus gekennzeichnet. Vgl. z. B.: „Somahaft ist der Honig, Soma (aber) der Samenhineinleger“ (Schwängerer, *retodha*). *Kāth.-S.* XI, 2. *m*)

„Die Schildkröte ist diese Welten: ihre untere Schale die untere (die irdische) Welt, die obere der Himmel (*dyaus*), das dazwischen der Luftraum“ (*antariksha*). So Çatap.-Br. VII, 5, 1, 2. „In Gestalt der Schildkröte schuf *Prajāpati* die Wesen; *kaçyapa* (Schildkröte) ist gleich *kūrma* (Schildkröte). Deshalb sagen sie: „Alle Geschöpfe kommen von *Kaçyapa*““ (ib. 6). Etwas anders gewendet: Der Saft aus der von *Prajāpati* zusammengepreßten Schale des Ureis, die zur Erde geworden war, spritzte weg und wurde zur Schildkröte. So ib. VI, 1, 1, 12 und ähnlich VII, 5, 1, 1. Als Lebenssaft der Welt verleiht die einge-

¹⁾ *Ashādhā* heißt „die Unbesiegte, Unbesieglige“. Aber der Name wird zugleich Regenzauber wirken, *Ashādhā* ist das Sternbild des Monats *Ashādhā*, in welchem die Regenzeit beginnt.

mauerte Schildkröte dem Agni, d. h. dem mystischen Altarbau, Lebenssaft (ib. VII, 5, 1, 1). Mit anderm Ausdruck heißt es in 7: „Die Schildkröte (*kūrma*) ist der Lebensodem (*prāṇa*), so tut er den Lebensodem in Agni.“ Die Schildkröte, dies Urwesen und Urleben, bildet also die Lebensseele dieses kosmischen Baus, der immer wieder als Agni bezeichnet wird. In IX, 4, 2, 15 nun hören wir ausdrücklich von diesem Agni: „Der ganze Agni ist jetzt vollendet. Dieser ist hier die Gottheit Varuṇa.“ Also: die Schildkröte im *agnicayana* ist Varuṇa und der ganze Bau ist Varuṇa, die Urgottheit. Daher auch wird öfters Kaçyapa (die „Schildkröte“) als göttliches Wesen genannt und mit Prajāpati identifiziert (Stellen im PW.).

Für Varuṇa als Schildkröte besitzen wir ein wertvolles Zeugnis auch in Kauṭ. (Übersetz. 326 f.): „Bei Regenmangel soll er (der König) Indra, die Gaṅgā, die Berge und die ‚Große Schildkröte‘ verehren lassen¹⁾.“

Die Verselbigung des *kacchapa* und des Varuṇa offenbart sich auch in recht entlegener Weise: bei der Weihe eines Agvatthabaums soll man ein „Handschildkrötchen“ machen, d. h. eine Hand- und Fingerstellung von Schildkrötenform und sich dabei Varuṇa denken. Bhavishyapur. II, 3, 4, 10²⁾. „Die Schildkröte ist Herr der Wasser“ (Vāj.-S. III, 31), genau wie Varuṇa.

¹⁾ Wie Indra, so waltet auch hier Varuṇa als Regengott. Im Kauṭilya-text steht nun *mahākacchapūjā*. Aber entweder ist *kaccha* da ein altes Schreiberversehen für *kacchapa*, gefördert durch das folgende *p*, und die ind. Lex., die da sagen *Mahākaccha* sei = Varuṇa, hätten dann hier — aber nicht nur hier — ein durch einen Fehler entstandenes Wort aufgenommen. Ähnlich wäre *çashpiñjara* = *çashpapiñjara* in Vāj.-S. 16, 17; 58; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; 8, 1; Kāth.-S. 17, 12; 16; Kap.-S. 27, 2; 5; Maitr.-S. II, 9, 3; 9. Oder *Mahākaccha* ist = *Mahākacchapa*. Nach Durga (s. PW. unter *kaccha*) bezeichnet nämlich *kaccha* die Schildkrötenschale, anscheinend auch den Kopf und Hals der Schildkröte. „Der mit dem großen *kaccha*,“ ergäbe dann „die große Schildkröte“. Oder *kaccha* könnte vielleicht unmittelbar = *kacchapa* sein. Auf jeden Fall wäre „die große Schildkröte“ ein vollkommen natürlicher, mehrfach gestützter Name für Varuṇa, während *mahākaccha* = Varuṇa von anderen Erklärungen des *kaccha* aus rätselhaft bliebe. — Wegen der regensendenden Berge bei Kauṭ. vgl. auch Rgv. V, 85, 4: „Wenn Varuṇa Regen gibt, dann umhüllen sich die Berge mit Wolken.“ Als Wasser- und Regenbehälter haben wir sie ja schon kennenlernen. Auch wohnen in den Bergen Totenseelengeister, also Wachstumsgenie.

²⁾ Skt. *pāṇikacchapikā*. Auch *kacchapikā* allein (Kālikāpur. 70, 28). Wie diese mit den zwei eigentümlich zusammengelegten Händen zu machen sei, lehrt Kālikāpur. 55, 8c—13b (hier *pāṇikacchapa*). Der Rücken der rechten Hand ist dabei wie ein Schildkrötenrücken.

vgl. Dargoff
über Schildkröte

k) Der aevattha ist Getreide, welches in der 1. Regel unter
aevattha

Ist Varuṇa aber sowohl ein Befruchtungsgenius wie eine Schildkröte, so verstehen wir, warum die Frau einen Sohn bekommt, wenn man ihr (beim *pūṃsavana*) ein *kūrmapitta*, d. h. die Galle einer Schildkröte auf den Schoß setzt (Pārask.-Gṛihyas. II, 14, 5)²⁾ die Galle, weil diese Feuer (*tejas*) und *tejas* = männlicher Same ist, wohl auch weil der Feuergott Befruchtungsmacht und weil er die Galle der ja befruchtenden Wasser ist (*Agne, pittam apām asi*, Traitt.-S. IV, 6, 1, 2; Kāṭh.-S. 17, 17; Maitr.-S. II, 10, 1; Vā. 17, 6; Ath.-V. XXVIII, 3, 5; Çatap.-Br. IX, 1, 2, 27). Siehe den Schluß meiner Anm. S. 63 in der Festschrift für Winternitz. Die Komment. freilich faseln, *kūrmapitta* sei eine Schüssel mit Wasser!³⁾ Der Glückszauber, der der Schildkröte innewohnt und von dem in Bṛihats. Kap. 64 zu lesen ist, wird ebenfalls in ihrer Verbindung mit Varuṇa, dem Wachstumsgenius, begründet sein.⁴⁾

Der Vegetations- und Geschlechtsgenius Varuṇa als Schildkröte steht auch nicht vereinzelt da; die aztekische Fruchtbarkeitsgöttin Marganel reitet auf einer Schildkröte genau wie Varuṇa, ebenso die Geburtsgöttin Ayopechtli (Hopkins im Journ. Amer. Orient. Society 37, p. 81). Vermutlich waren auch sie ursprünglich Schildkröten. Doch kann ich der Sache nicht nachgehen. Als Totenseelenverkörperung hoch verehrt finden wir die Schildkröte bei den Zuñi-Indianern (Frazer³ VIII, 175 ff.). Als Fruchtbarkeitsgott ist Varuṇa ebenfalls ein Schafbock (*mesha*) wie Indra im Ṛigveda, und zwar noch in MBh. XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47; Vishṇudh. III, 301 = Agnipur. 209, 43, vgl. Vishṇudh. III, 306, 60. Da ihm, wie wir bald sehen werden, ein schwarzer Schafbock mit weißem Fuß geopfert werden soll, wird er sicherlich ein solcher Schafbock sein.

Varuṇa als Befruchtungsgott für die Menschen finden wir auch in Mānava-Gṛihyas. I, 11, 2: Bei der Hochzeit werden Reis- und Gerstenkörner dem Aryaman, dem Pūshan und dem Agni — alle drei sind ja Ehegottheiten —, sowie dem Varuṇa geweiht, dann besprengt und geröstet. Ebenda in 16—13 opfert die Braut zusammen mit ihrem Bruder oder einem Vedaschüler im Getreideworfelkorb mit Çamiblättern gemischtes und der Braut in die Hände gestreutes geröstetes Korn den gleichen Gottheiten. In Āçval.-Gṛihyas. I, 7, 13 werden beim Kornopfer durch die Braut Verse an Aryaman, Varuṇa und Pūshan gerichtet. Indra, die Açvin, Mitra und Varuṇa machen im Leib der Frischvermählten ein männliches Kind wachsen. So Çāṅkh.-

2) Die süßflüssige Bräutigamsmutter geht in
den Tag vor, nicht Saffor, bei Bräutigams in
den Bräutigam damit nur in der Holzzeit
einmal grüß. Jasna Belovic, in Silber
flüssig 184

hasta wie Çiva in Bhavishyap. III, 4, 17, 71 *liṅgahasta*. Siehe wegen dieses Punktes „Kāma“, S. 30, Anm. Die gleiche Anschauung spiegelt sich in Baudh.-Grihyas., Grihyageshas. I, 4 (p. 366—368). Da wird das *mṛttikāsnāna*, eine Art der oft vorkommenden Riten der „Waschung mit Erde“, beschrieben. Ein Vedaschüler, Hausherr, Waldsiedler oder Wanderasket nimmt unter gewissen Zeremonien eine Erdscholle an einem Flußufer, tut mit dem Spruch: „Erde, vernichte mir das Böse!“ *Dūrvāgras* auf die Scholle, legt mit sechs Mantra, die alle, mit Ausnahme des letzten (d. h. der Strophe Rgv. X, 18, 1), an Indra gerichtet sind, sie rechtsum nach den Weltgegenden hinaus, hebt sie empor und zeigt sie mit einem Mantra an den Sonnengott (Rgv. I, 50, 1) der Sonne dar, bewegt sie mit dem Spruch: „Mein Glück möge zu mir kommen, mein Unglück (*alakshmi*) verschwinden“ um seinen Kopf und bestreicht („salbt“, *ālīpya*) dann mit der Scholle die verschiedenen Glieder seines Leibes vom Schädel (*çiras*) und dem Gesicht an bis hinab zu den Füßen, natürlich jedes mit einem bestimmten Mantra. Die Lenden bestreicht er mit der fünften Strophe aus dem Indralied Rgv. X, 89, die schon vorher gebracht wurde:

Durch den man Mut trinkt, den man Zagen vorsetzt,
 Der dranggewaltig braust, mit Pfeilen hinstürmt
 Durch alle Bäum' und Büsche, hier ist Soma;
 Da schaden Gegner nicht von vorn dem Indra¹).

Der Penis aber wird bestrichen mit dem Spruch: „Du bist der Pfeiler des Varuṇa“ usw.²), und das Hodenpaar mit dem

¹) In der Waschung mit Erde, die am König bei seiner Krönung und vor einem Feldzug verrichtet wird, reiht man seine Lenden (*kaṭi*) mit Erde von der Haustüre einer Lustdirne ab, natürlich um seine Geschlechtskraft zu feien und zu stärken. Vishṇudh. II, 21, 6 (daher Agnipur. 218, 16); Yogay. VII, 12—15. So scheint mir auch hier Indra und der Soma nebenher die besprochene aphrodisische Nebenbedeutung zu haben.

²) Vgl. *kāmasṭambha*, Pfeiler des Liebesgottes = Penis. Die Stellen mit *Varuṇasya skambhanam asi* (und *Varuṇasya skambhasarjanam asi* usw.) führt Bloomfields Konkordanz an; vgl. Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, 37—39. Das Hineinstecken und Herausziehen des Zapfens oder der zwei Zapfen (*çamyā*) in Āpast.-Çrautas. X, 28, 1 und X, 29, 9 und in Çatap.-Brāhm. III, 3, 4, 25 scheint mir phallischen Hintergrund zu haben. Das gilt auch von Āpast.-Çrautas. X, 28, 1: mit der nämlichen Formel steckt der Priester die *çamyā* in das Loch des Jochs (vgl. Taitt.-S. I, 2, 8 i und k). Vergessen wir nicht, wie stark das Ritual von dem Gedanken der Begegnung durchzogen ist, so stark, daß z. B. irgend ein Paar von Dingen

Mantra: „Meine Wonne und Lust, meine zwei Hoden“ usw. (Kāth.-S. 37, 4; Maitr.-S. III, 11, 8; Vāj.-S. 20, 9; Taitt.-Br. II, 6, 5) ^A

Wie in gar manchen andern Riten übt also auch in diesem die Erdscholle eine zauberische Segenswirkung aus — von der Erde mit ihren Pflanzenkindern kommt dem Menschen Nahrung, Kraft, Leben, auch das Geschlechtsleben und die Geschlechtskraft¹⁾. Von ihr kommt auch der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott Varuṇa. Als Erdgott verrät er sich in mehrfacher Weise. Die Erde ist der Lieblingsort des Varuṇa, der Himmel des Mitra, erklärt Pañcav.-Br. XIV, 2; 4. Seine nahe Verwandtschaft mit ihr bekundet auch der Umstand, daß der Erde wie ihm schwarze Tiere geopfert werden (Vāj.-S. 24, 10; Āpast.-Çrautas. XX, 13, 6; 14, 6 usw.). ^dDer in der Erde wohnende Maulwurf (*ākhu*) wird wie der Erde (Vāj.-S. 24, 26;

regelrecht die Paarung (den Koitus) versinnbildlicht, oft in unnatürlichster Weise. *Çamyā* und Penis werden auch sonst parallelisiert. So z. B. stellt der Pflock das männliche Glied dar, wenn man beim Pravargya aus den Geräten des Opfers die Figur eines Mannes formt (Āpast.-Çrautas. XVI, 15), und wird die Leiche verbrannt, dann wird als mystisch gleichbedeutend die *çamyā* auf den Penis gelegt (Çatap.-Br. XII, 5, 2, 7; Āpast.-Çrautas. XXI, 2, 21 usw.). Gemäß der Entsprechung von Zeugung und Vegetation vertritt wohl der Zweig des fruchttragenden Baumes, den die Braut vor der Fahrt zum neuen Heim mit dem Spruch Rgv. VIII, 80, 7 in jedes Pflockloch (*çamyāgarta*) des Wagens steckt, den Penis (Çaṅkh.-Gṛih. I, 15, 6). Dieser ist eben Urquell der Fülle und des Gedeihens: Weil die Vaiçya aus Gott Prajāpatis membrum virile entstanden sind, nehmen sie nicht ab, obgleich Priesterschaft und Adel von ihnen zehren (Pañcav.-Br. VI, 1, 3—10). Den Ten'a- oder Tinneh-Indianern (in Alaska) dagegen stellt das Menstrualblut „das zeugende und lebengebende Prinzip“ dar. Es wird daher als Talisman und Zauber (*charm*) gebraucht. Jetté in Anthropos, Vol. VI, p. 703. Seine zauberische Natur wirkt auch darin, daß es andern, namentlich jungen Männern, Unheil bringt. Nach dem Glauben dieser Indianer tritt die Menstruation des Mädchens als Folge von Geschlechts- umgang ein (ib. 699 ff.). Den Kiwai-Papua ist die Vulva Quelle allen Zaubers, des segensvollen und des verderblichen. G. Landtmann, The Kiwai-Papuans, S. 238, zit. von Winthuis, Einführung usw., S. 62. Nachbildungen von Penis und Vulva stellen bei bestimmten westaustralischen und süd- afrikanischen Stämmen das größte Heiligtum dar. Ib. 173 f.; 182 f.; 196. ^m

¹⁾ Ja die nepalesischen Buddhisten glauben: die zuerst völlig reinen Menschen, anfänglich im Himmel wohnende Wesen, aßen eines Tages beim Besuch auf der Erde Erde und von den Früchten der Erde, da konnten sie nicht mehr zum Himmel zurückfliegen, erwachte in ihnen die Geschlechts- begierde und begatteten sie sich. Oldfield Sketches from Nipal II, 125. Das erinnert sehr an die bekannte der Bibel selber direkt widersprechende rabbinische und vielerorts sonst vorgetragene Lehre, Sündenfall und Verlust des Paradieses geschehe durch die geschlechtliche Vereinigung.

1; Āpast.-Çrautas.
IV, 3, 12

Mal. - Inpremanj
F. Schmidt pos. 8.

14. bei den Indi, aber die Indi sagt nicht von der Frau

a) Ngl. Trikadaranyakop. II 4, 11: Das Gupfkräft-
glaß ist der Feinigkeit oder (ausmalen) oder
des Murnu (sarvesham amandantam
& upastha ekayanam).

d) Tisraja Tisra geförm der Antoindeffau.
Z. A. VII 1445 mit einer Anzahl Manipulagen
in Ann. 153; 1452, in der; 1446.

k) Magist gleichbedeutend sind Pflanz und Harz-
von Jamb auf in Kancikas. 10, 15. Auf einen
Pflanz (mayutka) gibt sich der potryberrige
Namen, indem er die Infusa (Pflanzteil)
der gross potryberrigen Pflanzungen Nucina
Jambit und Calamus fasciculatus in frischer
Milch brüht. Das hat dann die frische Milch
Milch sein man zu dem Frischman man
nach zugegebenen Drogen, mit das Drogen man
Jambit man sich auf das Gupfkräftglaß
legt damit nicht über 10 Pfund werden (15).
Ngl. Ath.-Veda II 101, 2. Pariyada oder
Calamus fasciculatus mit in Car. II 8 27 zu
einem Drogen- oder Pflanzmittel des Drogen-
man in 8. Monat manandot.

m) Mühlstein für den roten Stein Litzpats: „Das Drogen
man das Pflanzman ist von Pflanz ganz befrucht“

(Myl. Ath. - Kult des Feingit 107) und: „An die Dicht-
gilde der Pflanzengötter ist der Satz zu stellen: „Nur
Götter der Pflanzengötter ist nur allein ein ge-
schicktes Dichten“ (das einzige Pflanzengit 14).
Und die vorzüglichste Fabelwelt ist die von der
die griechische Götterwelt Belovic schreibt: „Die Un-
fähigkeit der Pflanzengötter, sich Dinge anders als
in der dem geschicklichen Göttergötter Dicht-
gen können, zeigt ja das ganze Leben und
Götter übersehen, denn es gibt keine Götter
die ein größeres oder kleineres Dicht-
gen nicht geschicklich sein... Aber die
blatte Welt. Dichten gilt als primäre Tat, denn
nachher kommt wieder der Dichtgötter
geschickliche Dicht“ (Anthropogogica VIII 140).

1) Myl. Ath. - Veda III 12 9 (die Dichtgötter auf jeden
denkbar Tag und Nacht, ohne Unterlass). Ath-
lif VI 23/1.

2) Coatlicue, die Erdgötter der Azteken, trägt
einen Rock aus grünen Schlange.
National Geographic Magazine, Juni 1937,
S. 72 ff. Die Dichtgötter „schlingt“ ist
als eine Schlange am ihren Leib läge. A. G. Kauter
Dichtgötter Dichtgötter 7.9

Maitr.-S. III, 14, 7), so auch dem mit Varuṇa innig verbrüder-
 ten Mitra dargebracht (Taitt.-S. V, 5, 14; Kāth.-S., Aṣvam, 7,
 4). Am häufigsten freilich ist der *ākhu* wohl das Tier des
 Rudra (Taitt.-S. I, 8, 6, 1; Kāth.-S. 36, 14; Maitr.-S. I, 10, 20;
 Ṣatap.-Br. II, 6, 2, 10; Hillebrandt, Ritualit. 118 unten), eines
 andern Vegetationsgottes von chthonisch unheimlichem, mehr-
 fach zusammengesetztem Wesen. Der Nyagrodhabaum, „der
 nach unten Wachsende“, ist Varuṇa heilig (Gobh.-Gṛihyas. IV,
 7, 24¹⁾), wohl deshalb, weil seine Äste hinab zur Erde gehen
 und da hinunterwurzeln. Stehendes Wasser gehört Varuṇa an,
 obwohl nur fließendes auch in Indien opferrein ist (Taitt.-S.
 VI, 4, 2, 3 usw.). Ja, „stehendes Wasser ist leibhaftig Varuṇa“,
 sagt der Yajurveda (Maitr.-S. IV, 8, 5; Kāth.-S. 29, 3; Kap.-S.
 45, 4). Warum das? Die richtige Antwort wird sich wohl aus
 Jaimin.-Br. II, 67 ergeben: „Alle Wasser fließen²⁾“, die still-
 stehenden fließen nach unten“, d. h. sie fließen hinab in die
 Erdtiefe, zu Varuṇa hinunter. Der erste Manenkloß, der für
 den V a t e r, ist der Gott Varuṇa, der zweite, der für den Groß-
 vater, ist Prajāpati, der dritte, der für den Urgroßvater, ist
 Agni. Nun aber sitzen die V ä t e r in der E r d e (*prithivīśhad*),
 die Großväter in der Luft, die Urgroßväter im Himmel. Siehe
 z. B. Gobh.-Gṛih. IV, 3, 10; Āpast.-Ṣrautas. I, 9, 6; Vi. 73, 17
 bis 19; Vishṇudh. I, 140, 29 f.; Ath.-Veda XVIII, 4, 48—80;
 Heat. III 1, p. 1440—1443. Vgl. auch den Schluß der Anm. 2
 von S. 205. Gewiß weil die Schlangen in der E r d e wohnen,
 sind sie die Kinder Varuṇas (Pārask.-Gṛihyas II, 14, 4³⁾). Nun

1) Wie wir gehört haben, stehen unter dem Namen des *Ṣiva* im MBh.
 auch *Nyagrodha*, aber neben *Bakula* und *Candana*, einfach weil das hervor-
 ragende Bäume sind. Anders gewiß bei Varuṇa. Von dessen enger Ver-
 bindung, ja Identität mit der Gerste haben wir gehört. Blüht und gedeiht
 nun der Nyagrodha, dann gibt es reichlich Gerste. So die Mantik. Bṛihats.
 29, 3. Vgl. aber auch 29, 4.

2) „Alles auf Erden geht zur Ruhe, sogar der Wind, nicht aber das
 Wasser, das fließende.“ Ṣatap.-Br. III, 9, 2, 5.

3) Die Erde heißt oft die Königin der Schlangen (*sarpajāñī*), z. B.
 in Taitt.-S. VII, 3, 1, 3. Auf der im Mithraskult der altrömischen Welt
 häufigen Darstellung der vergötterten vier Elemente erscheint die Erde
 unter dem Bild der Schlange, das Feuer als Löwe usw. F. Cumont, Die
 Mysterien des Mithra, Leipzig 1911, S. 104. So sind die *Nāga* zuerst das
 Volk des Erdgottes Varuṇa und (erst wohl) dann des Wassergottes
 Varuṇa, *Nāgarāja* und Regenspenders. Die chthonische Natur der Schlangen
 im klassischen Altertum ist bekannt. Vgl. z. B. Rohde, *Psyche*³ I, 196;
 Hastings, *ERE*. V, 6b; Birger Mörner, *Tinara* 43—47. Aber auch Wasser-
 dämonen sind öfters Schlangen. (Frazer³ II, 155—157).

erscheint aber Varuṇa am häufigsten als Wassergott. Wasser und Erde verbinden sich auffällig in der Insel. So bildet diese einen natürlichen Wohnort des Varuṇa. Daher die Strophe: *Dvīpe rājño Varuṇasya grīho hiraṇyayo mitaḥ. / Tato dhṛitavratō rājā dhāmno dhāmno (= dāmno) vimuñcati* (oder *vimuñcatu*⁵⁾. „Auf einer Insel ist König Varuṇas goldenes Haus gebaut. Von dieser Wohnung aus löst (oder: löse) der ordnungstreue König von seiner Fessel“ (oder nach anderen Stellen: „Von da aus löst... von Fessel um Fessel“). So Kāth.-S. III, 8; Kap.-S. II, 15; Āpast.-Çrautas. III, 6, 24. Daher die Vorschrift: Wer lange krankt, soll Varuṇa einen schwarzen Schafbock mit weißem Fuß opfern, und zwar auf einer Insel; denn die Wasser sind leibhaftig Varuṇa, und die Insel umfließen ringsum die Wasser, so daß die Unholde (*rakshas*) nicht nachkommen und rauben können (*rakshasām ananvavāyāya*). Kāth.-S. XIII, 2; Maitr.-S. II, 5, 6; vgl. Taitt.-S. II, 1, 2, 1 f.¹⁾ Von dem Lieblingsgott der Brāhmaṇaschriften, dem Sondergott der Zeugung Prajāpati, lesen wir, aus Furcht vor dem Tod habe sich seine sterbliche Hälfte in Erde und Wasser aufgelöst (Çatap.-Br. X, 1, 3, 2 f.). Ursprünglich galt der Mythos gewiß dem Varuṇa. Das gleiche wird zutreffen vom *Prajāpati visrasta*, dem zerfallenden Prajāpati, der namentlich das Çatap.-Br. viel beschäftigt. Als Prajāpati zerfiel, verließ ihn sein *vīrya* (Zeugungskraft, dann Kraft überhaupt). Mit einem Opfer an Varuṇa und mit einer Strophe an ihn (mit Vāj.-S. 18, 49) stellten die Götter ihn wieder her und legten sein *vīrya* wieder in ihn (Çatap.-Br. IX, 4, 2, 16 f.). In IX, 5, 1, 55 fliegt dem zerfallenden Prajāpati sein Same (*retas*) davon. Als die Götter ihn wieder herstellten, taten sie den Samen durch eine Milchspende an Mitra und Varuṇa wieder in ihn hinein. Auf diesen impotent gewordenen Gott wird bald mehr Licht fallen.

Varuṇa waltet eben auf oder in der Erde als Vegetationsdämon und in den Wassern, den Fruchtbarkeitsspendern, als deren Gebieter, Beseeler, Durchwirker. Wie die Insel, so wäre der Sumpf seine ureigenste Stätte. Und das ist dieser auch, wenn *kacchapa* wirklich „Hüter, Bewohner des *kaccha*“ bedeutet, wie in der Tat der Fall sein dürfte; denn so verlockend die

¹⁾ In Ath.-V. VII, 83, 1 ist der gewöhnlichen Anschauung zuliebe der Beginn umgemodelt in: *Apsu te, rājan Varuṇa*.

²⁾ Schwarz der Schafbock, weil die Erde und das Erdinnere, die Wohnung des Varuṇa, schwarz ist, weiß der Fuß von den lichten (leuchtenden, weißen) Wassern, Varuṇa also Erde- und Wassergott.

e) In Kauçikas. 14, 22; 16, 25 f. läßt der Purahita
 ein weißfüßiges Mißverfaß (Citißadi)
 zu werden, welches Ganges gegen das feind-
 liche Ganges laufe. Im Übrigen ist es
 gewiß schwarz. Haben wir auch ein
 einigespaltiges Varunas zu sehen? Vgl.
 Ath. V. 2. 10, 6; 20. auf III 29 (für das
 weißfüßige) das Opfer an die Taten =
 gottfried. Was steht in Rgv. I 35, 5; Taitt. S.
 VII 3, 17, 1.

2) Varuna ist Brahmagott und König per excel-
 lence. Er ist nicht nur ein Götterkönig,
 sondern in den ersten Veda diejenige, die die
 Obrigkeit zu unterwerthen seines Schwanz
 weiß gestalt sein müssen (Ath. VII 90 f.)

Ableitung von *kaçyapa* auch aussehen mag, lautgesetzlich könnte ich sie nicht rechtfertigen. Freilich wird *kacchapa* unter dem Einfluß von *kaçyapa* entstanden sein. *Kaccha* nun bedeutet „morastiges Land an den Ufern von Flüssen und anderen Gewässern, Marschland“ (PW.), also Sumpfland. Auf jeden Fall ist die Schildkröte sowohl Land- wie Wassertier. Wie natürlich ist also *Varuṇa* als Schildkröte! Denken wir auch an verwandte indische Vorstellungen: Auf der Schildkröte ruht die Welt: Land und Wasser, und *Vishṇu*, der Sonnen- und Befruchtungsgott, ist zuerst als Fisch, als das Tier des Lebensurschoßes: des Wassers, dann als Schildkröte „herabgestiegen“. Auch von unserm Standpunkte aus sind die Schildkröten Urwesen, „zählen zu den uralten Bewohnern unserer Erde. Unzweifelhafte Überreste von ihnen finden sich bereits in den zur ältesten Sekundärzeit gehörenden Trias“ (Brehm). Endlich wird die Schildkröte in der Erde von der Sonne ausgebrütet: sie ist erdgeboren, Kind der Erde (vgl. *Āpast. Çrautas. XVI, 25, 2, Schluß*, wo ein Mantra die Erde [*purisha*] den Ursprung der Schildkröte nennt).

Genau das, erdgeboren, ist auch *Varuṇa*, wie alle seine *Āditya*-brüder. Der *Yujurveda* und die *Brāhmaṇas* sagen ausdrücklich immer wieder: *Aditi* ist die Erde, und „Schoß der *Aditi*“ ist öfters „Schoß der (Mutter) Erde“ (z. B. *Āpast. Çrautas. I, 5, 2; II, 2, 6; XXX, 15, 47*). Nur diese Deutung hat Sinn und Verstand. Woher wäre es denn nur denkbar, daß *Aditi* „das Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit“ bedeute, wie *Hillebrandt* meint, oder etwas ähnliches Reinbegriffliches, wie andre glauben. *Aditi* ist doch schon im *Rigv.* eine alte, eine Urgottheit (siehe z. B. *X, 72, 4 f.; 8 f.*), also eine Schöpfung des primitiven Denkens, nicht philosophischer Klügelei, rein geschichtlich betrachtet könnte der Name *Āditya* von *ādi*, Anfang, kommen. Was der *Rigv.* von ihr sagt, paßt auch vorzüglich zur Mutter Erde, der Schützerin und Hegerin, der heiligen, großen, die sittliches Verhalten fordert, wie ihre Söhne ¹⁾. Dagegen entspräche es ganz dem urtümlichen, ja jedem natürlichen.

¹⁾ *Macdonell, Vedic Mythology, S. 120 f.*, zeigt, „her motherhood is an essential and characteristic trait.“ Wächter des Rechts und Rächer des Unrechts sind ursprünglich die chthonischen Gewalten, nicht die himmlischen. So im alten Griechenland *Hermes* (z. B. *Äschylos, Das Totenopfer V. 722 f.; 806 ff.* und sonst öfters, die Totenseelen: *Eumeniden* usw. Vgl. *Schrader in Hastings, ERE. II, 50*. Da ist auch die Wurzel von *Varuṇas* ethischer Bedeutung.

etwas höher entwickelten Denken und Gefühl, die Erde die „Unabgeschnittene“ oder nach der gewöhnlichen Herleitung: die „Ungebundene“, also nach beiden (die aber beide verkehrt sein können): die „Grenzenlose“, weit, weit Ausgestreckte (vgl. *prithivī*, „die Breite“) zu nennen. Dafür hätten wir auch Zeugnis im Rīgv. selber. In V, 84, 2 heißt *Prithivī* die Erde *uruvrajā*, „die weithin Gehende“, genau ebenso aber die Aditi in VIII, 67, 12; daneben ebendort Aditi *urūcī*, „die Weitreichende“, und in V, 46, 6 *uruvyacas*, „die Weitausgestreckte“, wie die Erde in X, 18, 10¹⁾.^{a)} Freilich ist V, 46, 6 weniger wichtig, weil nicht nur Himmel und Erde, sondern auch Indra *uruvyacas* betitelt wird. Aber was wird nicht alles auf den von anderswoher übertragen! Ähnlich werden Varuṇa und Aditis andere Söhne *uruçamṣa évovxείων* genannt, ganz vereinzelt und gewiß von da aus auch Soma und natürlich wieder Indra.

Auch die großen Epen kennen den unterirdischen Korngott Varuṇa. Gaurī, die Getreidegenie, ist auch im Epos seine Gattin, und das liebevolle, treue Verhältnis der beiden erscheint als Musterbild (siehe z. B. MBh. V, 117, 9; XIII, 146, 5; 165, 11). Gaurī gehört Varuṇa an, ehe sie Çiva zugeteilt wird. Diese Zuwendung wurde vielleicht dadurch gefördert, daß Çiva auch Gaura der Lichtfarbene, Weiße heißt (MBh. VII, 80, 39). In MBh. III, 231, 47 zählt Gaurī erst zur Gefolgschaft der Pārvatī, ebenso wie Gāndhārī und Sarasvatī, während in Viṣṇudh. III, 346, 1, Satz 6 alle drei als Formen der Pārvatī oder Umā erscheinen. In MBh. V, 108, 12 hören wir, daß Varuṇa sich in die Unterwelt begeben und da Glück und Herrlichkeit erlangt habe (*Pātālam āçritya Varuṇaḥ çriyam āpa ca*). In V 98 gehen Mātali und Nārada, Varuṇa besuchen. „Nachdem die beiden in die Erde hinuntergetaucht waren, sahen die Hochherrlichen den Welthüter: den Gebieter der Wasser“ (6). Mit Varuṇas Erlaubnis streifen sie nun in Nāgaloka, der Welt der Schlangendämonen und ihres Fürsten Varuṇa, umher. Aus Pātāla, aus Varuṇas Welt, schöpft Airāvata, der Elefant des Indra, kühles Wasser in die Wolken hinauf, und von da regnet es Indra herab (V, 99, 7). Rāvaṇa dringt auf seinem Götterbesiegungszug auch in die Unterwelt Pātāla ein, in das Reich, „das wohl beschützt wird von Varuṇa und bewohnt von Daityas und Schlangengeisterscharen“ (Rām. VII, 4). In Çl. 16 schweift er da in der Unterwelt Rasātala umher, indem er Va-

1) Diese selber und die Göttin Erde ist mit dem gewöhnlichen Namen schon im Rīgv. *prithivī*, „die Breite, Weite“.

Handwritten note: *Handwritten note: H. H. H. VII 10 21*

x) die erste Schrift über das Meer. *Miffignos*
als das Meer ist, terra, cuius terminus
mare tenetur. *Basilius, die Kunst*
186 a; 213 a unten; 309 b.

ruṇas Stadt sucht. In 20 findet er sie. Sie ist wie eine weiße Herbstwolke, leuchtet wie der Berg Kailāsa, erfüllt von frohem Volk (20: 25). Ein heftiger Kampf entbrennt zwischen dem gewalttätigen Rākshasakönig und den Söhnen und Enkeln Varuṇas. Rāvaṇa siegt (28 ff.). Varuṇa selber ist gerade zu einem Konzert in Brahmas Himmel gegangen (49 f.). Es fragt sich bei diesen Stellen: Lebt hier der alte unterirdische Varuṇa fort, oder ward Varuṇa hier deshalb in die Unterwelt versetzt, weil auch nach dem MBh. Varuṇa von Indra besiegt wurde und Asurakönig ist? Die Asura aber mußten bekanntlich nach ihrer Niederlage in die Unterwelt wandern. Ebenso wohnen die Nāga unter der Erde, mithin auch ihr Fürst Varuṇa? Auf festerem Boden stehen wir wohl, wenn Varuṇa auf dem Berg des Sonnenuntergangs seine Residenz hat, wie wir in MBh. III, 163, 10 f.; Rām. IV, 42, 42 c—45 hören. Er ist da nicht nur Gott des Meeres, sondern gehört auch dem Lande an, obschon unter dem Druck seiner Beherrschung der westlichen Weltgegend einem solchen im Gebiete des Sonnenuntergangs.

Ist aber Varuṇa eine Erdgottheit, so muß es natürlich erscheinen, daß er auch Erdbeben verursacht (Bṛihats. 32, 21 f.). Solches Erdbeben schadet zwar den auf Meere und Flüsse Angewiesenen, also denen, die in Varāhamihiras Zeit oder Vorstellung oder der seiner Vorlagen zum besonderen Gebiete Varuṇas als Gewässerkönigs gehören, spendet aber viel Regen und läßt Feindschaften schwinden, das letzte ein Segen, den im R̥g̥v. Mitra bewirkt. Auch Indra nun erzeugt Erdbeben, diese haben zwar ebenfalls Regen im Gefolge, sonst aber nur Schlimmes (ib. 17—19). Wenn ein Erdbeben zu der Zeit eintritt, wo das Mondhaus dem Indra, die Tageszeit aber dem Varuṇa angehört, dann ist die Frucht Nahrungsfülle, Wohlfahrt (*çiva*) und Regen, und Zufriedenheit herrscht in der Welt, die Kühe geben reichlich Milch und die Könige lassen von Feindschaft ab (ib. 29). Diese guten Dinge werden wenigstens zum größten Teil einer Wirksamkeit des Varuṇa entspringen, nicht der des Kriegsheldenpatrons Indra.

Als Gebieter über die Erde ist aber Varuṇa dann eo ipso auch wieder Herr über deren Gewässer — in dem großen Lied an die Erde Ath.-Veda XII, 1 gehören zur Erde auch Fluß und Meer (Str. 9), und in Kāṭh.-S. XXXII, 7 (Schluß); Maitr.-S. I, 4, 10 (Schluß) ist die Erde das Gefäß (*pātra*) der Wasser —; ^ℓ) und als Wassergott gebietet er auch über den Regen. Wir haben schon das schöne Lied vernommen, in welchem sogar die

doch mit einem alltäglichen Wort für Erde bezeichnete Gottheit, die Prithivī, die Wolken zum Himmel emportreibt und regnen macht. Warum nun nicht auch der Erdgott Varuṇa? Auch ist Varuṇa ja der König *κατ' ἐξοχῆν* über die ganze Erde und all ihre Erscheinungen (*viçvasya bhuvanasya rājan*), schon als die „Große Schildkröte“ dem Land und dem Wasser angehörig.

Diesen beiden angehörig ist auch eine andere Form des Varuṇa: das Pferd, von dem schon Rgv. I, 163, 4 rühmt: „Wie Varuṇa bist du mir erschienen, in welchem, wie sie sagen, deine höchste Geburtsstätte ist“ (gegenüber den in der ersten Hälfte der Strophe genannten „Zusammenhängen“ oder „Verwandtschaften“, *bandhanāni*), = Taitt.-S. IV, 6, 7, 2; Vāj.-S. 29, 15. Die erste Strophe des Liedes nun erklärt, das Roß habe sich erhoben aus dem Meer oder aus lockerer Erde (*purishāt*¹⁾), und Çatap.-Br. XIII, 1, 6, 1 nennt als des Rosses Mutter die Erde. Viel häufiger freilich lesen wir, das Roß sei aus dem Wasser oder: aus dem Meer geboren (z. B. in Rgv. I, 163, 4 = Taitt.-S. IV, 6, 7, 1; Taitt.-S. II, 3, 12, 2; IV, 2, 10, 1; V, 7, 25; Kāth.-S. XII, 6; ib. Açvam. 5, 10; Maitr.-S. II, 3, 3; III, 15, 10; Çatap.-Br. V, 1, 4, 5; VI, 1, 1, 11; XIII, 2, 7, 10; 3, 1, 3). Öfters wird ausgesagt: „Das Pferd ist Varuṇa“ und: „Varuṇa ist das Pferd,“ oder: „Des Pferdes Gottheit ist Varuṇa.“ Es genüge Çatap.-Br. V, 3, 1, 5: „Das ist Varuṇa, was das Pferd genannt wird,“ oder Maitr.-S. II, 3, 3: „Das Pferd fürwahr ist Varuṇa und hat Varuṇa zur Gottheit. Wer ein Pferd annimmt, ... soll mit roßentsprechender Opferdarbringung (*açvahaviṣhā*) opfern, sich von Varuṇa zu lösen“ (das häufige *nirvaruṇatvāya*). Vgl. Kāth.-S. XII, 6; Taitt.-S. II, 3, 12 (so viele Pferde wie einer annimmt, so viele Opfer soll er dem Varuṇa darbringen; das Pferd ist Varuṇas *bhāgadheya*). Siehe auch Caland, Altind. Wunschoffer, Nr. 166 und 167?²⁾ Sogar auf Varuṇas häufigen Thronerben ist diese Identität übergegangen: „Prajāpati war einstmals ein Roß“ (Kāth.-S. 24, 8). Das Roß ist „die große Kraft“ (*bṛihad vayas*) und „des Hengstes Sperma ist der Soma“. Taitt.-S. VII, 4, 18; Kāth.-S., Açvam. 4, 7; Maitr.-S. III, 12, 19; Vāj.-S. 23, 12; 62; Çatap.-Br. XIII, 5, 2, 21. Offenbar ist da Varuṇa das Pferd. Des Pferdes öfters gerühmte

¹⁾ In den Ritualschriften ist *purisha* ausgehobene Erde, vor allem die aus der ausgegrabenen *vedi*. Hier freilich (in Rgv. I. 163, 1) läge die gewöhnliche Auffassung „Dunst, Feuchtigkeit (Naß) in der Luft“ näher.

g) Das rote Pferd springt, Papirtonn Gebat zu
Lofan, aus der sein fromm. Laufan, Mut.
Ankunft 20b.

k) Das Pferd ist das "Mullerapf"; Im Augapfel
des Hufes raumben die Pferde "im göttlichen
Zirkel", des Wasser Licht, des Gottes Symbol
"LITTON" u. d. d. Nonnus 41, 299. Laufan
Gebat-symbolik. Das reuende Wasser soll
da nach die Pferde symbolisch zu einem
reinen. Das Pferd ist der grünen Wasser
Licht (Mullerapf 4b), ist das Licht der im
Himmel zu sehen die "jede besondere
Wasserkraft" (ib. 20b). "Das Kopf der
papirtonn zugehörig mit dem Licht
ib. 29b.

m) Auf der (Ankunft) Wasser ist ursprünglich
ein Pferd (Bild 10, 1613). So galten dem
Pferde von dem Wasser (ib. 1614) u.

als das Pferd Habsburgern (ab. 1611 ff.), ein Kaiser-
griff (ab. 1634-1636) und geschickter, also wichtiger
Herr (ab. 1619 ff.). Das alte Reich ist dem
Habsburgern.

m) Auf bei den Tritten gefügt das Blut der
Habsburgern an. Deshalb fließt es beim
Opfer in eine Grube, die sich am Fuß des
Hainswals fand und noch in der Zeit
des jordanischen Tempels erhalten
blieb." H. v. Stengel, Waldsch. II 155.
Anderer bei den Tritten, da war das Blut der Habsburgern
am Opfer, es rührt in die Grube oder Grube, auf der Seite
mit dem Blut, das zum Opfer auf dem Altar des Habsburgers
oder die zum Opfer auf dem Altar, das zum Opfer
Waldsch. Waldsch. et. d. 100 ff.

Einzigartigkeit leuchtet auch darin hervor, daß sein Blut den Göttern geopfert wird. So setzt z. B. Çatap.-Br. XIII, 5, 3, 8; Pañcav.-Br. XXI, 4, 6 auseinander: Das Blut anderer Tieropfer ist nicht Opferanteil der Götter, wohl aber das des Rosses¹⁾. Die Opferanteile werden bei anderen Tieren südlich von der Vedi hingelegt, beim Roß nördlich, die von anderen Tieren auf Matten von Plakshazweigen, des Rosses auf solchen von *vetasa* oder Calamus Rotang (*vaitasa kata*; *vetasa* ist ja wassergeboren wie das Pferd, Taitt.-S. V, 3, 12, 2; Çatap.-Br. XIII, 3, 1, 3 usw.). Näher darzulegen, welche wichtige Rolle das Pferd bei einer ganzen Reihe von Riten und Opfern spielt, wie es durch sein Beschnupfern, Vorgehen, bloßes Dabeisein, Betreten eines Ortes, seine Fußstapfen, den Rauch seines in Brand gesetzten Mistes heiligt, reinigt, entsühnt, die bösen Mächte bannt usw., das gäbe einen langen Abschnitt. Woher diese magische Gewalt? Die Antwort ist schon gegeben: Das Pferd, eine bekannte indogermanische Verkörperung des Vegetations- oder Korndämons²⁾, auch Seelentier, ist Varuṇa. Das geht z. B. auch aus Āpast.-Çrautas. XV, 3, 17 hervor; da wird der Pravgyatopf mit dem trockenen Mist eines Hengstes geräuchert und dabei der Mantra gesprochen: „Des Hengstes Exkrement bist du; Varuṇa der Gesetzestreue soll dich aräuchern“ usw.

und mit Verden
 geopfert nur
 (vgl. Bal 250,
 Anm. 1)

Wie sehr aber Roß und Varuṇa eins sind und wie stark phallich Varuṇas Wesen, das zeigt am anschaulichsten das Roßopfer (*açvamedha*). Dies ist ja öfters beschrieben worden. Hier nur einige für unsere Frage wichtige Einzelheiten. Im Frühling wird es unternommen, im (folgenden) Frühling abgeschlossen, wenigstens nach den meisten uns vorliegenden Be-

¹⁾ Das Blut der Opfertiere ist sonst der Unholde (*rakshas*) Teil. Çatap.-Br. I, 9, 2, 35; Īīī, 8, 2, 14; Taitt.-S. VI, 3, 9, 2; Āpast.-Çr. VII, 18, 14; Schwab, Altindische Tieropfer, S. 112; 132. Das Blut des Spießstiers (*çūlagava*) wird den Schlangen geopfert (Āçval.-Çrīh. IV, 8, 27 f.) oder dem Rudra und seinen Scharen (Pārask.-Çrīh. III, 8, 11). Das Blut des Roßopferpferdes wird zunächst aufbewahrt und dann gekocht und in drei Svishṭakritspenden (Spenden an den das Opfer glücklich zu Ende bringenden Agni) dargebracht, und zwar sollen nach Çatap.-Br. XIII, 3, 4, 3—5 alle drei das Vieh vor Schädigung durch Rudra schützen. Sofort wird man an das Blut des römischen Oktoberpferdes erinnert. Erstickt wird das altindische Opfertier, damit nicht sein Blut auf die Erde falle und die im Blut wohnende Seele (vgl. z. B. 3 Mos. 17, 10—14) als Rachegeist daraus erstehe (vgl. 1 Mos. 4, 10). Vgl. Frazer³ III, 239—251.

af. In. Tabern
 sein

²⁾ So wird denn der letzten Garbe im Stuttgarter Gebiet und in Shropshire die Gestalt eines Pferdes gegeben. Hastings, ERE. VI, 522 b.

stimmungen. Nach einigen, vielleicht ursprünglichere Sitte spiegelnden Autoritäten freilich im Sommer¹⁾. Das für den Beginn genannte Mondhaus Citrā ist das des ständig von den göttlichen Zeugungsfrauen umgebenen Gottes bildnerischer Zeugungsmacht, des Tvashtar. Wie wir bei einer Varuṇafeier erwarten dürfen, ist wichtig das Wasser, die lange Reihe von Sprüchen an Gewässer verschiedenster Art, schon vor der Freilassung des Pferdes die ungemein umständliche und vielfache Besprengung des Rosses, und zwar in stehendem Wasser, also in solchem, das Varuṇa angehört usw. Das Roß in dieses Wasser hinein und darin vorwärts zu schieben, wird ein Besen aus Rohr mit einem daran gebundenen Vetasazweig gebraucht; denn *vetasa* (Calamus Rotang) hat, was wir öfters hören, seine Geburtsstätte im Wasser wie das Pferd²⁾. Während da das Pferd im Wasser ist, tötet der Sohn einer Hure mit einem Mörserkolben aus Sidhrakaholz einen „vieräugigen“, d. h. mit einer Blässe über jedem Auge versehenen Hund) und spricht den Spruch: „Wer den Renner töten will, gegen den geht Varuṇa vor. Weg der Mensch! Weg

¹⁾ Çatap.-Br. XIII, 4, 1, 2 f. nennt zuerst den Sommer als die Lehre einiger; denn der Aṣvamedha sei ein Opfer des Kshattriya und dessen Jahreszeit der Sommer, fährt aber fort, nein, im Frühling solle man beginnen; denn das sei die Jahreszeit des Brahmanen. Da in der ersten Vorschrift alles auch damit stimmt, daß Varuṇa als Urbild des Kshattriya gilt, so scheint schon der Grund für den Frühling diesen höchst verächtlich zu machen. Doch ließe sich für ihn anderes anführen.

²⁾ Mit einem Vetasazweig wird später das Roß zum Opferpfahl getrieben (Āpast.-Çrautas. XX, 13, 11), auf einem Vetasazweig wird es getötet (ib. 17, 8), auf einem Vetasazweig sein gebratenes Netz niedergelegt (ib. 19, 1), auf einer Vetasamatte es selber zerschnitten (Çatap.-Br. XIII, 2, 2, 19; 3, 1, 3), auf einer Vetasamatte die Gesamtheit seiner Glieder aufgereiht (Āpast.-Çr. XX, 21, 1). Der Besen nun ist bekanntlich im abendländischen Aberglauben von überragender Wichtigkeit. Friedr. S. Krauß hat wohl Recht, wenn er diese darin begründet sieht, daß er ein Penissymbol sei (Geschlechtsleben des japanischen Volkes² I, 263). Schon das Reiten der Hexen auf ihm ist dafür ein starker Beweis; denn sie sind bekanntlich umgewandelte alte Fruchtbarkeitsgenien. Eine Bestätigung der Deutung, die Krauß dort den Träumen der zwei jungen Damen gibt, schiene mir Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 576, zu bieten: „Entkleidet sich (am Christabend) um Mitternacht ein Mädchen ganz und gar und fegt während der Christnacht ihre Schlafkammer aus, so erscheint ihr der Schatten des Zukünftigen, um ihr zu helfen.“ Sollte beim Besen des Roßopfers der gleiche Hintergrund hervorschimmern, obschon meines Wissens im alten Indien der Besen nicht seine abendländische Rolle spielt? Wohl aber findet sich mancher Anhalt im heutigen. Siehe Crooke, Popnl. Rel. & Folk-Lore etc. I, 81; 133; II, 190. Daß auch in Indien Hexen auf Besen reiten, haben wir schon gehört.

g) Minräugigs Kind bis zum beendeten Haarkam
"Fitz" (siehe Briefe (Hdb. IV 475 f.) Auf
Vollst. folgen beendete Haarkam und beend.
min. ab. 477. Ist sind ~~mit~~ ja, wie
gelber Haut über den Augen

der Hund!“ (Taitt.-S. VII, 4, 5, 1.) In südlicher Richtung muß der Leichnam unter dem Pferde wegschwimmen. Der Sohn der Hure, d. h. des Inbegriffs der Geschlechtlichkeit oder der Begattung, kommt wohl daher, daß auch dieser Teil der Feier ein Fruchtbarkeitsritus ist. Der Hund erinnert sofort an Yamas Hunde in Rgv. X, 17, 11. Er soll nach indischer Priesterauslegung beim Aṣvamedha des Opferers „böses Geschick, seinen Nebenbuhler“ vorstellen. Aber er könnte höchstens ein Schädiger des Fruchtbarkeitstieres, des Rosses, sein, also ein Geist des Mißwachses, des Todes. Der Spruch: „Wer den Renner zu töten begehrt,“ spräche deutlich dafür. Aber noch ursprünglicher dürfte der Hund ebenfalls ein abgeschlachteter Vegetationsdämon sein, vielleicht gar eine Form von Varuṇas Bruder Yama, der ursprünglich ein Vegetationsgeist sein wird.²⁾ Zusammen mit hundert abgelebten Kleppern läßt man das Roß ein Jahr lang frei laufen. Nach Ṣatap.-Br. XIII, 4, 3, 5 sind sie obendrein *nirashṭa*, d. h. verschnitten. Sie stellen wohl Vertreter des alt, schwach und zeugungsunfähig gewordenen Wachstumdämons vor, der so häufig bei solchen Riten und Festen getötet wird. Varuṇa in eigener Person als impotent Gewordenen werden wir bald antreffen. Der Hengst darf während des Jahres keine Stute bespringen; offenbar soll alle Fruchtbarkeitskraft in ihm aufgespeichert werden, damit sie an allen von ihm betretenen Orten ausströme und im zukünftigen Opfertod und in der Begattung mit der Königin mit aller Macht wirken könne¹⁾. Noch weit schwerer hat es der König, sein Mitarbeiter: jede Nacht während des Jahres muß er zwischen den Schenkeln seiner Lieblingsgemahlin liegen, ohne sich mit ihr zu begatten²⁾. Die ganze Nacht auf den wichtigsten zweiten Somatag müssen die 36 Adhvaryupriester auf 36 Bänken aus Aṣvatthaholz — der Name verbindet natürlich den Baum mit *aṣva*, Pferd, könnte aber auch als Totenseelen- und Fruchtbar-

Musw.

¹⁾ Nicht nur wildeste Erotik, sondern andererseits auch strenge Keuschheit fördert oder erzeugt Erntewuchs und andres Glück. Vgl. besonders Frazer³ II, 117 (Frazer in One 138): Either he may infer etc. und weiterhin über die sogar zu wichtigen Zeiten des Feldbaus nötige geschlechtliche Enthaltsamkeit Frazer³ II, 104—117; Hastings, ERE. III, 481 b—482 a; Malinowski, Geschlechtsleben usw. 339; Schweiz. Arch. f. Volksk. 33, 128—131A

²⁾ Die gleiche Askese wird dem Opferveranstalter auch beim Somaopfer vorgeschrieben, aber meines Wissens nur auf eine Nacht. Sie könnte, wie so manches andere, von Varuṇa her zu Soma gekommen sein.

*Oh! halt das
in
in
90a. 105. 11. 69.*

keitsbaum wichtig sein — Spenden von Schmelzbut-
 ter, Gerstenmehl (*saktu*), geröstetem Reis (*lāja*) und gerösteter Gerste
 (*dhānā*) im Feuer opfern. So nach Çatap.-Br. XIII, 2, 1, 2—5.
 Nach Taitt.-Br. III, 8, 14; Āpast.-Çrautas. XX, 10, 5 usw. be-
 stehen sie aus Schmelzbut-
 ter, Honig, Reis, breitgedrücktem
 Korn, geröstetem Reis, Gerstengrütze (*karambha*), gerösteter
 Gerste, Gerstenmehl, *masūsyā* und Fennich. *Masūsyā* ist nach
 dem Komm. zu Taitt.-Br. III, 8, 14 eine Getreideart n ö r d l i c h e n
 Landes; nach einer anderen Angabe wäre es = Linsen
 (also = *masūra*). Die Spenden könnten kaum kennzeichnender
 sein für einen chthonischen und Korngest und nehmen sich
 zum Teil recht altertümlich aus.

Wie im Rgv. Indra einstimmen soll in die frommen Lieder
 des Gottesdienstes ihm zu Ehren, so muß der heimgekehrte
 Hengst bei einem gewissen Teil der Feier statt des Udgātar
 den Udgītha singen: Man zeigt ihm Stuten (oder: eine Stute),
 und brünstig wiehert er ihnen (oder ihr) zu. Das ist sein Ge-
 sang und der Stute(n) Antwortwiehern dessen Begleitung. Wei-
 ter betont wird die geschlechtliche Bedeutung der Feier dadurch,
 daß Frauen und Mädchen, vor allem die dafür abgeordneten
 vier, bzw. drei Gemahlinnen des Opferherrn, das Roß für die
 Opferung schmücken und salben, das getötete in der eindrucks-
 vollen, zauberkräftigen Weise umwandeln, wie sonst alle Ver-
 wandten die Leiche, und zwar hier neunmal¹⁾, und an ihm die
 Einschnitte oder Einritzungen für die Zerstückelung (*asipatha*)
 anbringen. Ausdrücklich sagt Çatap.-Br. XIII, 4, 1, 8 die Betei-
 ligung der vier dort genannten Königsfrauen geschehe *mithu-
 nasya sarvatvāya*, „zwecks der Vollkommenheit der Begattung“.ⁿ⁾

In nacktester Urtümlichkeit aber tritt der eigentliche Sinn
 des Roßopfers als einer Feier, die Fruchtbarkeit von Mensch,
 Vieh und Feld hervorrufen soll, und die Bedeutung des Rosses
 als Genius und Vermittler solches Segens hervor in dem Bei-
 lager, das die königliche Hauptgemahlin mit dem toten Tiere
 hält, und besonders auch in den zotenden Sprüchen, die dieses
 Beilager begleiten, ja in Wirklichkeit zauberanalogisch aus-
 machen. Mit der beliebten Erklärung, diese seien unübersetz-
 bar, übt man Verrat an der Wissenschaft; diese hat als ersten,

¹⁾ Dabei sprechen sie: „Dich, den Gebieter der Scharen unter den Scha-
 ren, rufen wir, dich, den Gebieter der Schätze unter den Schätzen, rufen
 wir, mein Teurer.“ Nach Āpast.-Çrautas. XX, 18, 1 richtet die Haupt-
 gemahlin des Königs diesen Mantra an das Roß, wenn sie sich zu ihm
 gelegt hat.

reicht in Vishnu'sh. III 218, 22. Es heisst: Gebadet sein ge-
pfehlen ist, bestränkt, nach fließendem Maß, d. h. nach dem
in Gospihagen geschickte hat schlafen in dem Thale mit ei-
nem Strich zusammen, indem er, das, Abgeschliffene
gestrichen hat, bestränkt ist, d. h. bestränkt ist.
Die Dicht, das er nach ein gewisser Zeit (apür tam),
nach dem geküsst hat (abgeschliffen) das er alle
Licht, im abstrahirenden, d. h. im abstrahirenden, d. h. im
vraha gilt als über dem physischen ist auszuwählen 12 Jahr
lang. Daraus resultiert er die physische, d. h. physische über
die die Dicht (2. Heft. II 2 p. 826).

n) Mon Kopyffor des Yudhishtira sagt ab in Mph. XIV
89, 42: "It was zugewandt und d. h. die Frau der
Frauen und Delatunpfale, wie an Licht der
Frauen und Folgendes wird an Licht der
jungere Frau, d. h. das ist die Frau der
Frau, ja für alle jüdischen, d. h. für alle, und nicht
nur für die Frau, d. h. in allem, d. h. 344 - 352
Und in XIV 90 13 f. heisst mir das bei diesem Kopyffor, d. h. d. h. d. h.
Müssen die jüdischen Frauen (wastriyeh) für den physischen werden
Müssen, und zwar d. h. d. h. (Pancis).

5) Ambā Ambikā und Ambālikā finden in drei Texten des
Königs von Kāśī in M.Bh. I 102 ff; V 113 ff.

ja eigentlich als einzigen Zweck die Erkenntnis der Wahrheit. Auch liest ja keine Seele, die geschädigt werden könnte, Bücher wie das hier vorgelegte. Die Übersetzung ins „keusche“ Latein, die man manchmal vornimmt, dünkt mir reine Spiegelfechterei; unreife Gymnasiasten und Gymnasiastinnen haben da ungehinderten Zutritt, nicht aber minder „gebildete“ reife Menschen, ja oft können auch so alle nicht mehr rein kindlichen Leser den Inhalt erschließen. Auch weckt ja das Verhüllte und gar das Halbverhüllte die Vorstellung von Dingen, schönen und unschönen, die oft gar nicht da sind. Und wo soll man in Büchern, die notgedrungen Anstößiges bringen müssen, mit dem Latein anfangen, wo aufhören? Sodann: „Unterhosen“ ist anständig, „die Unaussprechlichen“ eine infame Schweinerei. Endlich glaube ich durch die Verdeutschung zum Verständnis auch der Sprüche selber beitragen zu können.

Die Hauptgemahlin des Fürsten (*mahishī*) geht zu dem toten Pferd und spricht: „Mamma, Mammachen, Mammali¹⁾, niemand nimmt mich — der elende Gaul schläft! — (mich), die prächtige Kleine (*subhadrikām*), die ich ein Kleid von Kämpila trage²⁾.“ Wenn sie sich zu dem Tier gelegt hat, bedeckt sie der Adhvaryupriester mit einem Tuch und rezitiert: „In der himmlischen Welt bedeckt euch beide. Der manneskräftige Hengst soll als Samenspender den Samen hineintun.“ Sie zieht des Hengstes Penis zu sich heraus und legt diesen an ihren Schoß³⁾. Dann kommen folgende Reden:

(Die *Mahishī* zum Hengst:) Ich will den Schwängerer (*garbhadhā*, den Penis) antreiben. Mögest (auch) du den Schwängerer antreiben⁴⁾. Laß uns zwei die vier Beine ausstrecken!

¹⁾ All die mir bekannt gewordenen Erklärungen vom *ambe*, *ambaly*, *ambike* gehen in die Irre. Die drei Vokative sind einfach drei Weherufe. Der Vokativ von *ambā* findet sich auch sonst im Skt. so verwendet. \wedge)

²⁾ Die Erklärung versuche ich später.

³⁾ Bei Baudh.-Çrautas. XV, 29; Āpast.-Çr. XX, 18, 4 besorgt das der Adhvaryu. Da dieser während der ganzen Zeit des Roßopfers wenigstens der Fiktion nach König ist, läßt sich auch das begreifen. Ich bin Çatap.-Br. XIII, 5, 2, 2 gefolgt: *nirātatyāçvasya çignam* usw.

⁴⁾ Diese zwei Sätze könnte sie auch zum Adhvaryu sprechen. Oder dieser zu ihr (so Āpast.-Çraut. XX, 18, 3). Dann wäre der „Schwängerer“ der Hengst, was *garbhadhā* (vgl. das vorhergehende *retodhā*) noch besser entspräche. „Die vier Beine“, obschon es ja sechs sind. Es ist wohl einfach an die gewöhnliche menschliche Begattung gedacht. Kaum aber wird die Königin sich den Hengst eigens als Mann vorstellen.

(Der Adhvaryu zum Roß:) Lege den Samen nieder in den Kanal derer, die die Schenkel aufgetan hat! Setze den Einsalber (*añji*) in Bewegung, o Manneskraftiger, ihn, der der Weiber Tausendleben (*jīvabhojana*) ist, [der ins Loch hineinrennt¹⁾, der der verborgene Geliebte der Weiber ist, der in ihrem schwarzen Merkmal den Kitzler hin- und herhaut]²⁾.

¹⁾ *Biladhāvana* kann auch heißen: „der im Loch hin und her läuft“ oder: „der das Loch reibt“. Wahrscheinlich ist der mehrfache Sinn beabsichtigt.

²⁾ Das in eckige Klammern Gesetzte fehlt in der Vaj.-S., steht aber in Taitt.-S. VII, 4, 19, 1—2 und Kāth.-S. Aṣvam. 4, 8. Das dunkle Wort *sardigrīdi* wird von abendländischen Gelehrten als obszöne Bezeichnung der Vulva verstanden und *parāvadh* als „spalten“. Dies wäre aber sinnlos. Auch in Ath.-Veda X, 6, 3, der einzigen andern im PW. für *parāvadh* angeführten Stelle, bedeutet es nicht spalten. Formenergänzend zu *vadh* ist bekanntlich *han*. *Parāhan* bedeutet natürlich zunächst: wegschlagen usw. Als zweite Bedeutung bringt das PW. betasten. Das stimmt an keiner der dafür zitierten Stellen. In Vaj.-S. VI, 3 heißt es beflecken (*Mahīdharas parāhataṃ kar* ist = *upahataṃ kar*). Das gleiche gilt von Ṣatap.-Br. I, 3, 12 und von *parāvadh* in Ath.-V. X, 6, 3. Dagegen in Ṣatap.-Br. III, 3, 2, 2 und 9, 4, 1 ist der Sinn „zerstoßen“ (das Somakraut heim Pressen). Zerstoßen, hin und her stoßen bedeutet *parāvadh* auch an unserer Stelle. Bedenken wir auch, daß im Veda, wie wir gehört haben, Somapressung und Koitus parallelisiert werden. Das *tādayāmāsa* des Komm. trifft also das Richtige. Vgl. *parāmṛṣati*, gewaltsam packen, *parākramati*, darauf los gehen. Nach dem Komm. wäre *sardigrīdi* der dritte der drei Teile des weiblichen Geschlechtsgliedes: *upastha*, *yoni* und *madhyamā*. Diese *madhyamā* erklärt er für die besondere Stelle der Samenenergieführung (*ṣukrapātasthānaviṣha*). Da die alten Inder auch das Weih Samen ergießen lassen, könnte das *ṣukrapātasthāna* sehr wohl die Klitoris bezeichnen. Denn offenbar von dieser sagt Anaṅgarāṅga IV, 32 f.: *Yonimadhye 'sti nādy ekā, kāmāṅkuṣasamā* (penisähnlich) *hi sā. // Liṅgena kshobhitā saiva madavāri* (Brunstwasser) *nirantaram // kāmātapatrāt srijati, sa syanda* (Fließer) *iti kīrtyate. / Ähnlich im Ratirahasya*, wo diese „Röhre“ *liṅgatulyā* ist (R. Schmidt, Ind. Erotik, p. 342). Das „Liebeswasser“ des Weihes ergösse sich also durch die Klitoris, den „der männlichen Rute entsprechenden Teil der weiblichen Scham“ (Brockhaus). Der Komm. definiert nun aber *madhyamā* — vgl. im Anaṅgarāṅga *yonimadhye!* — als *garbhadhārini*, was ich nicht recht zu reimen weiß. Oder soll *garbha* = weiblicher Same (*ṣukra*) sein? *Gṛīdi* schiene mit dem ebenfalls dunkeln Wort *garda* in Taitt.-S. III, 1, 11, 8 zusammenzuhängen. Da heißt es vom lärmenden Regen: *Kroṣṭi gardā kanyeva tunnā, / perum tuñjānā patyeva jāyā. // Ich übersetze: Er möge kreischen wie ein wollüstiges Mädchen, das gestoßen wird, wie die Gattin, während sie in den Schwellenden gestoßen wird durch den Gatten. Der „Schwellende“ könnte der Kitzler, wird aber der Cunnus sein. Nach morgenländischem Ideal muß dieser „vorspringend und fleischig“ sein (Stoll, Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie, S. 35). „Hoch, fleischig“ (*tuṅgaṃ, māmsalam*) fordert die vom Komm. zu Kuṭṭanimatam 733 zitierte Strophe,*

*) Mgl. Ath-Veda VI 22, 3, wo mit in Lakar &
galhā (Mat glaha) richtig ist (galhā - galbhā
Brock).

*) Mgl. japanisch fukurami, in pfundnamen
"Fukū" = Ulna. Frinds. v. Kranz, Gaffelblätter
des jap. Nakt II 110.

k) Dem Feiertag mit dieser Bedeutung. Nicht ganz
richtig laut Ath. Veda VIII 6, 9: Tam, abhadhe,
tvam haçayāsyaḥ kamalam, añjivam
"Ja, o Feiertag, o Feiertag, du bist
schön, du bist schön, du bist schön,
mit dem großen Feiertag. Das ist,
nicht aber, pflügend."

(Die Mahishī:) Mamma, Mammachen, Mammali! Niemand vögelt mich (*na mā yabhati kaṣ cana!*)

(Der Opferherr, ihr Gatte:) Strecke sie (die Vulva) hoch empor, wie man an einem Berg eine Tracht Rohr emporlehnt. Dann soll ihre Mitte sich wohl fühlen wie einer, der in kühlem Winde (das Korn worfelnd) reinigt¹⁾.

(Der Adhvaryu zur Prinzessin²⁾;) Das elende weibliche Vögelchen dort, es tummelt sich mit plitscheplatsch. Der Zumpt stößt in den tiefen Spalt. Gierig verschlingt ihn die Scheide³⁾.

„wie der Rücken einer Schildkröte emporgewölbt“ (*kūrmapriṣṭhonnata*), „wie ein Wasserkrug herausgewölbt“ (*kalaçākṛiti*) Bhavishyapur. I, 5, 31, „fett, üppig, der Frucht der *Feronia elephantum* ähnlich, ib. çl. 34 (*ka-pitthaphalasaṃkāçaḥ, pino, valivivarjitaḥ, sphītaḥ*). Die genannte Frucht ist „rund und hart“. Sodann wäre hieher wohl auch Taitt.-S. VII, 4, 19, 1; Kāth.-S., Aṣvam. 4, 8 zu stellen, wo unser Mantra so beginnt: *Ut sakthyor gridam dhehi, aṅjim udañjim anv aja*. Das gebe ich wieder: „Tu den Lustkerl an ihren Schenkeln empor, treib den Einsalber am Emporsalber (d. h. am Kitzler) entlang.“ Die Erklärung des Komm.: *añji = yoni* ist offensichtlich falsch, richtig Mahidhara zu Vāj.-S. XXIII, 21: *añji = Penis*, wie ja auch die Strophe selber zeigt. *Udañji* deutet der Komm. dann zwangsläufig als *meḍhra*. Ebenso verkehrt wie dies kommt mir „aufgerichtet und schlüpfrißig“ im PW. vor. Auch kenne ich eine solche Wortbildungsart sonst nicht im Skt. Ob nun *gudam* in dem oben übersetzten: *Utsakthyā ava gudam dhehi* richtig ist? Sonderbar genug sieht es aus, wo *guda* doch anderwärts After, auch Eingeweide, heißt. *Gudagāmin* ist ein Analerotiker (Heat. II 2, p. 552, aus dem Brahmandapur.), und *gudasprīç* in Agnipur. 294, 28 wird das gleiche bedeuten. Also muß man wohl auch in Vāj.-S. XXIII, 21 mit Taitt.-S. und Kāthaka-S. *gridam* lesen und oben übersetzen: „Stecke den Lustkerl hinein für die, die die Schenkel aufgetan hat,“ oder: „tauche ihn hinunter“ (in die Liebeswassertiefe, *gabha*) usw. Für *sardi* in *sardigrīdi* fehlt mir der Anhalt. Vermutlich ist es ein vulgärer Ausdruck für Cunnus, das ganze *sardigrīdi* also etwa V...nzumpt. ^(K)

¹⁾ Nach Baudh. richtet der König diese Strophe an seine Hauptgemahlin. Nur er oder allenfalls der Adhvaryu, sein Vertreter, schiene natürlich. Mahidhara läßt den Udgātar damit die Lieblingsfrau des Fürsten anreden. Von hier ab antwortet in der Vāj.-S. die Angeredete oder die Schar von hundert begleitenden Frauen mit je einer Schmähestrophe. Hier lautet sie: „Streck ihn empor wie einer am Berg eine Last, die er wegträgt. Dann soll seine Mitte sich regen wie ein Worfler im kühlen Wind.“ Wie diese Entgegnung, so sind die meisten andern nichtige „Retourkutschen“. In den anderen Saṃhitās fehlen sie. So lasse ich sie gewöhnlich weg. Hier müßte die Erwiderung von der Mahishī kommen und an den König gerichtet sein (oder an den Adhvaryu). So aber ginge die Lieblingsfrau leer aus bei dem Hänselfersempfang. Wie man es auch auffasse, es bleibt da Unbefriedigendes.

²⁾ Indem er laut Mahidhara auf ihre Schamgegend zeigt.

³⁾ *Nigalgalīti* (*dhārakā*) deutet das PW. gemäß einer Bemerkung

(Die Mahishī:) Mamma, Mammachen, Mammali! Niemand usw.

(Der Brahmanpriester zur Mahishī:) Dein Vater und deine Mutter ersteigen den obern Teil des Baumes (d. h. des hölzernen Bettes): „Ich setze hinüber (über das Gewässer),“ ruft dein Vater und treibt den „Griff“ im tiefen Spalt hin und her¹⁾.

Mahidharas als „gurgelnd verschluckt“. Das Wort klingt in der Tat lautmalerisch und könnte ja übertreibende Satire sein. Aber es mag sehr wohl nur durch Zufall so anmuten. *Dhānikā* in Taitt.-S. VII, 4, 19, 3 ist weniger gut als das *dhārakā* („Halterin“ usw.) von Vāj.-S. XXIII, 22 und Çatap.-Br. XI, 6, 2, 10. Schon eher läßt sich *dhānikā* (wovon übrigens *dhānikā* Prakritisierung sein könnte) in der Kāth.-S. hören. Vgl. *āṅgāradhānikā*, Kohlenbecken. Die Prinzessin (*kumārī*, wohl des Königs Tochter) antwortet in der Vāj.-S., indem sie auf des Adhvaryu Schamgegend deutet: „Das elende männliche Vögelchen dort, es tummelt sich mit plitscheplatsch“ (nach dem PW. etwa „schmatzeschmatz“, *āhalak*) „wie dein schwatzbegieriges Maul. Adhvaryu, sag du nur nichts zu uns!“ „Vogel“ für das weibliche Geschlechtsglied finde ich auch in Fr. S. Krauß, Das Minnelied des deutschen Land- und Stadvolkes, S. 127, Nr. 447 und Nr. 447 a. Weit natürlicher ist der Ausdruck (und ihm nah verwandte) für das männliche. In der Franksiedlung in Michigan, in der ich geboren bin, hieß es unter den Schulkindern, wenn ein Bub die Hose vorne nicht genügend zugeknöpft hatte: „Mach's Deerla zu, dei Dau'm (Tauben) fliegt raus!“ Vgl. Hähnchen, cock, usw. „Kuckuck“ heißen die männlichen und die weiblichen Geschlechts-teile (der Kuckuck gilt als geil). Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens V, Sp. 745. Der Kuckuck erscheint oft auf Vasenbildern bei erotischen und hochzeitlichen Darstellungen. Bötticher, Baumk. d. Hellenen, S. 484, Anm. 52. Als Kuckuck kam Zeus zu Hera und wurde so von ihr aufgenommen. Ib. S. 484. Der (weibliche) Kuckuck ist eine Form der Durgā oder Gauri. Wegen der Befleckung des Feuers durch ihren Selbstmord in diesem wurde sie so verwandelt. Daher das *kokilarata*, bei dem Durgā und der *kokila* verehrt werden. Gupte, S. 106 ff.; Underhill 20; 117; Feasts & Holidays of the Hindus 37. Es ist eine Begehung der Frauen, ebenso wie das in Bhavishyott. 11 (= Heut. II 2, p. 755—757) beschriebene *kokilā-prata*, bei dem ein Kolikaweibchen aus Sesammehlteig göttlich verehrt und ein solches mit Augen aus Edelstein und Flügeln aus Gold einem Brahmanen geschenkt werden soll. Die Frucht ist Liebesglück (*saubhāgya*). Sesam ist dabei wichtig, weil aus ihm *sneha* (Öl und Liebe) kommt und weil das Kokilaweibchen sesamfarbig ist. So wenigstens nach Çl. 14. Der Kuckuck ist die Göttin der Liebe bei den Giljaken. Leo Sternberg in Zschr. f. Religionswissensch., Bd. 8, S. 473. Der Kuckuck, nicht der Hase, legt die Oster-eier im Emmental, im Kt. Zug, teilweise im Kt. Luzern. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes, S. 150. Er sagt: „als Frühlingsbote“. Eher wohl wegen seiner geschlechtlichen Bedeutung.

¹⁾ *Pratilāmi* wird wohl mit Recht = *pratirāmi*, *patarāmi* gefaßt. Mit dem Ausdruck vergleiche man das doppelsinnige Italienische der älteren Novellisten: *navigazione di levante* (Levante). „Schiff(chen)“ = Cunnus und

Frühling
Garding
Pratilāmi
Gauri
in Michigan
10 in Michigan
ein solches
Kokilaweibchen
aus Sesammehl
Teig
Vgl. Sternberg
in Zschr. f. Rel.
1907, S. 473.
257.
I. H. d. d. V. 1329.

1329

6) In Ath.-Veda XII 3, 33 heißt das Sälgewinn *gṛhṣ*
großfuß (pātra) "Nalbbaum" ngl. Kau-
kas. 01, 43. Haupt der Rind *gṛhṣ* im
Kaukas. 01, 21; ngl. Ath.-Veda XII 3, 15)
Und *gṛhṣ*.

(Die Mahishī:) Mamma, Mammachen, Mammali! Niemand usw.

(Der Hotarpriester zur ausrangierten Gemahlin:) Wenn an das kleine Ding dieser Engspaltigen (d. h. an die Klitoris deiner Vulva) das große Ding (der Penis) ruckweise stößt, dann regen sich ihre zwei großen Schamlippen (*mushkau*) wie zwei Fischlein in einer Kuhfußpfütze¹⁾.

(Die Mahishī:) Mamma, Mammachen, Mammali! Niemand usw.

(Der Truchseß zur Pālāgalī:) Wenn der (edle) Antilopenbock die Gerstensaar abweidet, dann denkt man nicht an das (gemeine, ebenfalls daran) gemästete Dorfvieh. Wenn die Çūdrā den Arier zum Buhlen hat, giert sie nicht nach Mästung (durch Dirnenlohn)²⁾.

Ruder, Mast, Fahrer = penis erectus, erscheinen in Deutschland, Österreich, Belgien, Japan, bei den Primitiven usw. Krauß, Das Minnelied des deutschen Land- und Stadtvokes, S. 156, Nr. 721; Geschlechtsleben des japanischen Volkes II, 492—494; Winthuis, D. Zweigeschlechterwesen 7; 11; Einführung 59; 246 f. usw. Angespielt wird wohl auf die Menge des *kāmasalila*. *Mushṭi* versteht Mahīdhara, trotz dem PW. mit Recht, im Sinne von *liṅga*, *Mushṭi* ist wohl Schwertgriff oder sonst Griff eines Werkzeugs, handle, oder, wie Caland meint, der (einigermaßen faustähnliche) Kopf des Penis erectus.

¹⁾ Die Ausrangierte (die Verstoßene, *parivṛiktā*) antwortet ihm: „Wenn die Götter dem nässebeschenkten Stier mit dem Fleck (d. h. dem Penis) ein Vergnügen schaffen, dann zeigt sich das Weib (dabei) deutlich durch den emporgestellten Schenkel, wie (dies, d. h. das deutliche Sichzeigen) einer Wahrheit (einer wirklichen Sache), wenn sie vor Augen liegt.“ Diese Strophe hat ein weit besseres Seitenstück in unserem Klapphornvers:

Zwei Knaben lagen auf dem Stroh,
Vom einen sah man den Popo,
Vom andern nur die Knie,
Und dieser hieß Marie.

Lalāmagu wörtlich: „der mit der fleckbegabten Stierhaut.“ ^{δ)} *Vishṭimin* bedeutet nach Mahīdhara „mit Nässe begabt, denn wenn der Penis in die Vulva eindringt, wird er naß“. „Nässend“ im PW. ist verkehrt.

²⁾ Die *pālāgalī* ist eine Gattin von niedriger Herkunft, eine Çūdrā. Wenn nun der edle Fürst selber die Reize von so einer abgrast, dann stellt sich doch niemand vor, daß sie auch niedriges Volk sich an ihr göttlich tun lasse. Aber fehlgeschossen! Und groß ist Appetit und Zahl solcher Gäste, denn da sie einen reichen Herrn zum Liebhaber hat, kann sie andere umsonst bewirten. Der Trumpf der Pālāgalī ist der einzige gute Gegen-schlag der Frauen: „Wenn der Antilopenbock die Gerstensaar abweidet, dann achtet er nicht vieles (andere sonst daran) Gemästete. Wenn (aber) der Çūdra der Buhle einer Arierin ist, so willigt er nicht in die Mästung“ (d. h. darein, daß sich andere an ihr sättigen). Ein böser Hieb: der hohe

Alle vier Gemahlinnen des Königs sprechen nun die Strophe Rgv. IV, 39, 6: „Rühmend gedacht habe ich des Dadhikrāvan, des siegreichen Hengstes, des raschen (des zeugungskräftigen, *vājin*). Wohlriechend mache er uns den Mund, verlängern möge er unsre Lebensdauer.“ Dann waschen sich alle mit drei Strophen an die segensvollen Wasser (Rgv. X, 9, 1—3). Die letzte sollte man hier wohl übersetzen: „Für den wollen wir euch gewärtig sein, zu dessen Wohnung ihr uns antriebt und für den ihr uns gebärt.“ Das wäre am natürlichsten Varuṇa, der Gebieter und Gatte der Wasser. So könnte er als unser Erzeuger oder Vater gedacht sein. Das freilich oft bemühte göttliche Roß Dadhikrāvan — wegen des *dadhi* in seinem Namen kommt der Begleitspruch häufig gelegen, wenn man *dadhi* oder Dickmilch ißt — wird hier letzten Endes ebenfalls Varuṇa sein¹).

In den verschiedenen Teilen unserer „Trilogie“, vor allem im „Kāma“, haben wir reichlich gesehen, daß geile Zoten bei Vegetations- und Fruchtbarkeitsfesten unumgänglich nötig, religiöse Betätigung sind. Dieser Koitus in Worten wirkt kraft der zauberischen Analogie ebenso segensvoll, wie bei solchen Anlässen die rituelle oder auch die sonstige Begattung selber. Schon die Fülle und die geradezu schwelgerische Derbheit und Deutlichkeit der erotischen Ausmalungen bilden einen unwiderstehlichen Beweis, daß der Aṣvamedha eine Fruchtbarkeitsfeier ist, und zwar eine hochhervorragende. Warum nun aber klagt die Mahishī immer wieder, „daß niemand sie begatte“, und daß „der elende Hengst schlafe“? Er ist ja doch, wie wir ausdrücklich in Çatap.-Br. XIII, 2, 8, 2 lesen, durch

Herr ist gar nicht heikel, der Çūdra kriegt auch Arierinnen, er läßt sich da aber nicht zum Hahnrei machen. Nur der Text der Vāj.-S. (und des Çatap.-Br.) ist richtig, Schreibfehler aber *harinī* statt *hariṇo*. Die Sprüche weisen in Wortlaut und Anordnung eine Anzahl Abweichungen auf. Wichtig für unsern Zweck sind diese nicht. Ich bin hauptsächlich der Vāj.-S. (23, 18 ff.) gefolgt. Kāth.-S. Aṣvam. 4, 8 stimmt fast vollkommen mit Taitt.-S. VII, 4, 19 überein, Maitr.-S. III, 12, 20 und 13, 1 läßt einiges weg. Auch darin, wem die einzelnen Strophen zuzuteilen sind, gehen die Autoritäten öfters auseinander. Ich hielt mich im großen und ganzen an das Çatap.-Br.

¹) Diese Verselbigung wird gestützt durch Stellen wie folgende: Durch einen Opferkuchen für Agni, ein Körnermus (*caru*) für Varuṇa und einen *caru* für Dadhikrāvan wird gereinigt, wer eines Vergehens beschuldigt ist. Kāth.-S. X, 6; Maitr.-S. II, 1, 3; Taitt.-S. II, 2, 5, 1. Nach Maitr.-S. II, 1, 3 (S. 4, Z. 12 f.); Taitt.-S. II, 2, 5, 1 wäre Dadhikrāvan der mächtigste aller Reiniger. Die nämlichen Darbringungen verordnet Taitt.-S. II, 2, 5, 1—2, wenn jemand einen Sohn begehrt.

c) Die ästhetischen Pflanzenkulturen in Japan bei
Iwan Nin, deren den Kaiser seit einem
Jahrhundert (sein bekanntlich in Japan mit einem
großen Grunde) aufgeführt sind die seit von
1798-1863 in Tokio jetzt andern großen
Städten großen Beliebtheit erfreut
haben sollen (Krauß, Geschichte d. jag.
Kultur² II 135) fallen in für Märchen.

k) „Läuter, Tauben und Kinder werden
durch Lob von den Jambungen an der
Jagd Stufen gefördert.“ Gult. II 102. 2. f. 2. f. 2.
Lied für Pfaffen, ein der die Pfaffen werden
die pflichten Pfaffen der von dem
was er benimmt gebrauchen muß,
Jogar von Pfaffen, Galtigen etc. um
nicht Befriedigung zu empfangen. Fr.
v. Krauß, Volkstümlich und volk. Galt.
des Pfaffen 41-43. „Die pflichten Pfaffen
Befriedigung von dem Pfaffen 26. pfaffen
und pfaffen 16. äußerlich“ und die
Aesth. J. m. Pfaffen, Volkstümlich II 110 (vgl.
Hdd. V. 13914).

pumān) Strosamyuktam ca puruṣam yaj pacyati narādhami. Purat
 rasa bhāgām yā Kālasūtram māje dūhivam. *Handwritten notes in the top margin, including a reference to 'Catap. Br. XIII, 5, 2'.*

Tafel II 104
 (Yama);

empfängt sie das, um dessentwillen sie nach Catap.-Br. XIII, 5, 2, 2 des Rosses Geschlechtsglied an ihr Geschlechtsglied legt und die entsprechende Formel spricht, nämlich Vollkommenheit der Begattung (*sarvatva mithunasya*), eine Begattung durch den Fruchtbarkeitsgeist, welche Fruchtbarkeit durch das ganze Reich ausströmt. Eine Entsprechung wäre der *ἰερός γάμος*, den die Königin von Athen im „Rinderstall“ mit dem Fruchtbarkeitsgott Dionysos feiert, wobei dieser ihr offenbar in seiner Stiergestalt beiwohnt, ebenso wie hier Varuṇa der *mahishī* in seiner Gestalt als Hengst. S. Frazer³ II, 136 f.; VII, 30—32; Hartland in Hastings, ERE. IX, 828. Auch Ishtar hatte ein Roß zum Liebhaber (Gilgamesch-Epos, Tafel VI).

Bei dem Ritus ist die *Mahishī kāmṣilavāsini*, wie sie selber in Vāj.-S. und Maitr.-S. sich kennzeichnet und wie in Taitt.-S. und Kāth.-S. und anderwärts der Priester, der sie und den Hengst zudeckt, sie nennt. Soweit ich sehe, bedeutet das überall das nämliche: „vom Kāmṣilabaum Kommendes als Gewand tragend.“ Dieser Baum ist aus dem Kauçikasūtra als vielfach zaubermächtig bekannt. Kam ehesten dürfte ein Gewand aus der Rinde, vielleicht auch aus den Blättern dieses Baumes (oder dieser Pflanze) gemeint sein. Das ergäbe ein vorzügliches Brautnachtskleid für die Vermählte eines Vegetationsgenius. Besonders aus Europa hätten wir eine Fülle von Entsprechungen. Aus Altindien wären solche das Kuçagras- und das Tārpyagewand beim Vājapeya, von denen schon gesprochen worden ist.

Wie sehr die Gemahlinnen des Königs beim Aḥvamedha einzig als das Geschlechts- und Vegetationsleben des Landes fördernde Geschlechtswesen in Betracht kommen, und wie sehr die Feier selbst eine Veranstaltung ist, Feld- und Frauenfruchtbarkeit anzuregen, wird wohl auch daraus klar, daß der Fürst dabei nicht nur seine Tochter — als das verstehe ich die eine *kumārī* oder Prinzessin — und das aus 400 Schönen bestehende Gefolge der vier am Roßopfer nahe beteiligten Gemahlinnen, sondern auch diese selber als Opferlohn an die vier Priester: Brahman, Hotar, Udgātar und Adhvaryu verschenkt, eine Sitte, die mehrere spätere Autoren, so gut wie offenbar die Zotenorgie schon die Verfasser des Çatapathabrāhmaṇa, vor den Kopf stieß. Siehe Çatap.-Br. XIII, 5, 4, 27; Āpast.-Çrautas. XX, 10, 2. In noch älterem Brauch dürfte der Herrscher sie einfach öffentlich preisgegeben haben wie in Jātaka V, S. 279 ff. ein sohnloser König all seine Haremsdamen, damit

er einen Erbprinzen gewinne. Das entspräche vollkommen urtümlicher Anschauung von „Landesvater“ und „Landesmutter“. (c)

Daß dies Opfer wenigstens in seinen wesentlichen Zügen mindestens so alt ist wie Rgv. I, 163 (= Taitt.-S. IV, 6, 7; Kāth.-S., Aṣvam. 6, 3; Vāj.-S. 19, 12—24) und Rgv. I, 162 (= Taitt.-S. IV, 6, 8; Kāth.-S., Aṣvam. 6, 4—1, bis Strophe 1 von 5; Vāj.-S. 25, 24—34; Maitr.-S. III, 6, 1), leuchtet deutlich hervor; diese Strophen sind augenscheinlich für den Aṣvamedha gedichtet. Und ebenso deutlich leuchtet aus vielen Stellen hervor, daß dies Roß und Varuṇa eins sind¹⁾. Ich hebe einzig Taitt.-S. VII, 4, 16; Kāth.-S., Aṣvam. 4, 5 usw. heraus: „Verehrung dem König! Verehrung dem Varuṇa! Verehrung dem Rosse! Verehrung dem Herrn der Zeugung (Prajāpati)! Verehrung dem obersten Gebieter! Du bist der oberste Gebieter; mache mich zum obersten Gebieter. Der oberste Gebieter der Wesen möge ich werden. Pflanze mich ein (in die Stellung als oberster Gebieter), pflanze sie in mich ein! Dem Herbeigebrachten Heil! Dem Geschlachteten Heil! Dem Geopferten Heil!“ So spricht der Fürst. König und oberster Gebieter im eminenten Sinn ist Varuṇa, wie wir vom Rgv. herab immer wieder hören. Dieser himmlische *adhipati* soll als der natürlichste Bewirker den Fürsten zum irdischen *adhipati* machen. Alle die Dative in den fünf Formeln mit „Verehrung“ (*Namo Rājñe! Namō Varuṇāya! Namō 'ṣvāya!* usw.) bezeichnen natürlich nur ein einziges Wesen, eben Varuṇa. Er, nicht einfach das Pferd, ist auch der Geschlachtete und Geopferte, im Einklang mit der allbekannten Tötung des Vegetations-, Getreide- und Fruchtbarkeitsdämons. Daß der Gott, namentlich der der Fruchtbarkeit, selber sich selber, meist in einer Tiergestalt, geopfert wird, finden wir ja häufig. Vgl. z. B. Robertson, Pagan Christs 143; 303; 366; Drews, Christusmythe⁴, S. 460; Frazer³ V, 290 usw. Der der Kālī geopfert Mensch ist der verkörperte Īva. Kālikāpur. 72, 86. Da nun der Gott von seinem Opfer ißt, so ißt er in solchem Opfer sich selber, wie die alten Griechen ausgesprochen haben. Siehe Frazer³, VII, 23. Varuṇa ist der alte Prajāpati, und so hatte der jüngere, wenigstens zum größten Teil, eine Schöpfung priester-

¹⁾ Das Roß erscheint als Fruchtbarkeitsopfer auch bei den Kelten (Hastings, ERE. V, 840 b), der Reisgeist als Roß bei den Garos (Frazer³ VIII, 337—339).

licher Spekulation, es leichter, an seine Stelle geschoben zu werden. Gilt doch später Prajāpati sogar als die Gottheit, der das Roß dargebracht werden¹. Ganz richtig aber erkannte schon Eggeling, Übers. des Çatap.-Br., Part V, p. XIX ff.: „Wenn das Roßopfer in alter Zeit gefeiert wurde, dann wird es Varuṇa oder doch hauptsächlich ihm dargebracht worden sein.“ Dem Rgv. nun ist es alleingewurzelt, freilich in offenbar weit einfacherer Form. Und zwar gilt natürlicherweise das Roßopfer in hervorragendem Maße Varuṇa, dem Gott der fruchtbarkeit-wirkenden Wasser, wie die langen Gebete an die Wasser der verschiedensten Art in Taitt.-S. VII, 4, 13 und 14; Kāth.-S., Aṣv. 4, 2 und 3; Vāj.-S. 22, 25, an den Regen und mit dem Regen Zusammenhängendes (Vāj.-S. 22, 26), die Opfer an die Wasser, dann die Sprüche an die Wasser in Taitt.-S. VII, 4, 19 Schluß; 5, 11 und Parall. dartun.

Eine ähnliche Entwicklung wie Varuṇa scheint der griechische Poseidon durchlaufen zu haben. Ich lege den Artikel in Roschers Lexikon zugrunde. Dort wird verkehrterweise von Homer und dem Meergott ausgegangen. Mir schiene die Bahn etwa folgende zu sein. Ein Poseidon *χθόνιος* wird von mehreren Forschern angenommen (Roscher, Sp. 2822). Dieser Gott der Erdtiefen dürfte am Anfang stehen. Schwarze Stiere werden ihm geopfert (Sp. 2822). Öfters zählt Poseidon zu den Erdgöttern (2821 unten) und als Ackergottheit (2822). Als Poseidon *εωργός* führt er Pflug und Zweigespann (2817). Er ist Pflanzen- und Saatenernährer (2820), Gott des Wachstums und der Herden, der Weide, der Viehzucht, von Bauern und Hirten verehrt (2818 ff.). Dieses Walten in Vegetation und Fruchtbarkeit käme ihm nach Roscher zu, weil er Herr des Süßwassers ist, der Quellen, der Seen und Flüsse, also Herr der Wasser, die die Erde fruchtbar machen (2817 ff.). Das wird schon früh seine Pflanzengottschaft gefördert haben, deren Anfang aber in seiner Erdgottschaft liegen. Denn nicht nur durch Quellen, Flüsse usw. trinkt er die Erde, sondern auch als Spender des Regens (2820 unten bis 2822). Seine Acker- und Erntetätigkeit ergibt sich auch aus seiner Beziehung zu Demeter; vielfach ist er mit Demeter und sein Kult mit dem dieser Korngöttin verbunden (2848), wie ja auch Gaurī, die Getreidegenie, Gattin des Varuṇa ist. Mit Demeter begattet er sich als Hengst, und diese selbst wird auch als Weib mit Kopf und Mähne eines Pferdes dargestellt (Mannhardt, Mythol. Forsch. 244 ff.; Frazer³ VIII, 21), durch die

b) Dem nachherausgeführt ist, was beim Agnyādhya
nicht ein Pfad als Opferlohn pfunde, falls es
das unmöglich, das pi anāhitāgni. Manu
XI 38; M.P. II 165, ²³24; Ushundh. III 322, 233,
229

ganze Literatur geht er als der *ἵππιος*, er schuf das Roß, zähmt, schützt, schenkt,¹⁾ verwirrt es auch (2799; 2805; 2822 unten bis 2826). Er ist Gott auch des Binnenlandes, nicht nur des Meeres (2816), und von Homer herab der Erdbebenverursacher („Erderschütterer“, 2794; 2798; 2813). Als Fruchtbarkeitsgott hat er sich mit einer ganzen Heerschar von Weibern begattet und ward so vielfach zum Stammvater (*γενέσιος*, 2828—2831). Dabei entbehrt er nicht der überragenden Würde, er ist *ἄναξ* (Herr, Gebieter, *asura*, *rājan*) bei Homer — freilich nur wie andere Götter: wie Zeus und Apollon —, *μέγας θεός* und *ἐὐνοχρείων*, *uruçamsa*, „weithin gebietend“, obendrein bei Homer *πρεσβύτατος* „der älteste Gott“, auch der weiseste (2797; 2800 f.). Das uns namentlich aus Homer vertraute Bild entspricht also keineswegs vollkommen seinem wirklichen Wesen, ja fast so wenig wie dem Varuṇa der Meergott der klassischen Sanskritliteratur. Auch Poseidons Wildheit und die häufig wilden Mütter seiner Kinder, wie wir sie aus Homer und griechischen Sagen kennen, sind einseitige Verbildungen, hervorgerufen durch seine Gottschaft des Meeres, zu dem der Dichter einen stürmischen Beherrscher brauchte. Auch Neptunus ist ursprünglich nur der Gott der fließenden Wasser (Wissowa, *Rel. u. Kultus der Römer*², S. 226)¹⁾.

¹⁾ Unter den christlichen Heiligen erinnert vor allem Johannes der Täufer und sein Fest an Varuṇa. Schon als der „Täufer“ verrät er seine Herkunft von einem Wassergeist. Man hat ihn mit dem babylonischen Wassergott Oannes (Ea) identifiziert, Schrader, *Keilinschriften u. d. AT* 358—360; 535; Drews, l. c. 483. ~~Und zwar ist auch er eine gefährliche Wassermacht.~~ Bekanntlich fordert er an seinem Tag als Opfer einen oder mehrere „Schwimmer“ und „Klimmer“, d. h. steigt da jemand auf einen Baum, stürzt er leicht herab und zu Tode, fällt er ins Wasser, muß er ertrinken. Die Fischer und Schifferleute an der Oder und der Spree setzen hinzu, man müsse da jeden Rettungsversuch unterlassen, wolle man nicht selber das Leben einbüßen. Reinsberg-Düringsfeld, *D. festl. Jahr*², S. 240. Fällt im Magdeburgischen zu Johanni jemand ins Wasser, so darf niemand, ehe die Sonne untergegangen, also der Tag und der Opferanspruch des Johannes abgelaufen ist, ihn herausziehen, wenn er nicht selbst ertrinken will. Hdwb. des deutsch. Aberglaubens IV, Sp. 725. Vgl. die ganze Spalte und Kāma, S. 177. Varuṇa tötet durch Ertrinken. Als Vegetations-, also auch Baumgottheit ist Johannes der „Klimmer“ verfallen. Varuṇas sind im besondern auch die Bäume, wie wir gehört haben. Überhaupt haftet am Johannistag trotz alles Segens viel Unheimliches, Unglückdrohendes, und in der Johannismacht treibt böser Spuk sein Wesen, wie sonst je kaum, auch grausiges sonst nicht fliegendes Getier. Einzelnes im Hdwb. IV, 724—726. Dabei tritt uns die große Bedeutung des Johannistags für Liebe, Ehe, Fruchtbarkeit, Wachstum vielfältig entgegen. Vgl. Kāma 45 f.; 115;

Der Rigv. nun verrät meines Wissens nichts von Varuṇa dem Erd- und Vegetationsgeist. Wohl aber liefert auch der Atharvaveda ein deutliches und höchst wertvolles, nur eben bisher nicht beachtetes Zeugnis. In IV. 4, 1 lesen wir: Varuṇas Manneskraft war tot, da grub der Gandharva für ihn die potenzwirkende Pflanze *ṣepaharshinī*, „die das männliche Glied froh erregt starren machende“, aus. Über den gealterten und schwach gewordenen Vegetationsdämon und namentlich seine Tötung ist ja seit Mannhardt viel und gute Literatur vorhanden. Einzig die von Mannhardt aus Deutschland berichtete Sitte, den schwachen oder alten Feld- oder Wiesenarbeiter kräftig auf die Geschlechtsteile zu schlagen (Mythol. Forschungen, S. 146 f.), mache ich namhaft, und zwar deshalb, weil Mannhardt meint, „der Sinn sei nicht etwa die obszöne Absicht der Reizung“. Nun, „obszön“ ist da gar nicht am Platz, und durch den Schlag mit der Lebensrute soll das Glied neue Kraft gewinnen. Auch wissen unsre in Geschlechtsdingen doch wirklich nicht „unverdorbene“ Bauern und wissen die Primitiven gut genug, daß der alt und erfolglos gewordene Penis durch Schlagen und ähnliche Behandlung zur Erektion gebracht werden kann¹⁾. Der altgriechische *φάρμακος* wurde mit den ja zauberischen Meerzwiebeln, noch beblätterten Zweigen des wilden Feigenbaums und andern wildwachsenden

124 (Johannes = Adonis). An Johanni wälzen sich Paare auf Acker- und Gartenland, die Fruchtbarkeit zu erregen. Sartori III, 223, Anm. 10. In der Johannisnacht tanzen Mädchen um das Flachsfield und wälzen sich nackt darin (Hdwb. IV, 714), vgl. Knuchel, Die Umwandlung usw., S. 77. Und dgl. mehr. Wie in Ägypten und Indien gewisse Vegetationsgottheiten grün sind, so Johannes (Kāma, S. 179). Gleich Varuṇa ist er oder war doch sein heidnischer Vorgänger Schlangenkönig (Kāma ib.). Besonders auffallend ist die Hochzeit des Heiligen an diesem Tag, die wir in Europa finden, also sein *ἑρῶς γάμος*, und auf der Insel Moon fand, während das Johannisfeuer brannte, im Wald das Beilager des Johannispaares statt (Mannhardt, Baumkultus 466 ff.). Auch die Erdmännlein, die Zwerge, feiern in der Johannisnacht ihre Hochzeit (Hdwb. IV, Sp. 720).

¹⁾ Ebenso soll doch auch das Kitzeln wirken, das in Mecklenburg geradezu rituell bei Beendigung der Ernte die älteste Arbeiterin an den Zeugungsteilen des ältesten Arbeiters vornahm, wie es Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 147, und später dort noch einmal (~~ungefähr~~ S. 338) berichtet. Unter den Indianern an der Mündung des Amazonasflusses schlägt ein Mann, der seinen Penis vergrößern will, ihn bei Neumond mit der bananenähnlichen Frucht einer gewissen üppig wachsenden Wasserpflanze (Frazer³ IX, 264). Die Geißelung der Initianden bei verschiedenen Primitiven geschieht, ut membrum virile longum fiat et seminis plenum (Winthuis, Einführung 39).

an einem Unglückstag nicht zuvorkommen, dann
spätestens zu dem nachgeordneten größten Tag
deines Lebens einen Geist oder ein unsterbliches
Dinge nicht vorant, so ist es ja am glücklichsten
Tag aufzubringen. William Montgomery
McGovern, Abt. 1841 nach Lissa (Bod. 1974)
20.)

R) Fongell Wasser = ein Frühlingskorn = oder fesselt
ist Johannis in dem obersten Wissen, in
der Johannisnacht das Wasser der Mädchen in einem
Bach, besetzen das Wasser mit der Spitze
und spritzen: Du Wasser, ich bring dich,
Du heilige Jungfrau, ich bring dich, das
ist die heilige Jungfrau, die dich bring dich,
du bring dich, die dich bring dich. Geld.
11 1689.

den Pflanzen siebenmal aufs Zeugungsglied geschlagen, schließlich getötet und auf einem Scheiterhaufen von Waldhölzern verbrannt und die Asche ins Meer gestreut. Er ist nicht eine „Art Sündenbock“, belastet mit Übeln, die aus ihm als solchem hinausgeschlagen werden sollen, wenigstens das nicht ursprünglich, sondern ein Pflanzen- und Wachstumsdämon, alt und zeugungsuntüchtig geworden. Durch das Schlagen wird der Impotente geschlechtlich aufgepeitscht, gleichsam vorübergehend verjüngt, damit er schon als Bild erneuerter Kraft in die große Verjüngung durch den Tod eingehe¹⁾. Varuṇa nun hatte, mindestens im Ath.-Veda, ein freundlicheres Schicksal als so manche seiner Genossen, sei es in der Götter- oder Geisterwelt, sei es im Kreis der menschlichen Repräsentanten des Vegetationsdämons: zwar verlor auch er das Zeugungsvermögen, aber durch ein Zauberkraut, das ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsgeist für ihn fand, wurde er wieder zum vollkräftigen Befruchtungsgott. Ebenso verliert er, wie wir gehört haben (S. 233) im Çatap.-Br., seine Manneskraft, hier als der an seine Stelle geschobene Prajāpatī, und erhält sie durch ein von den Göttern dem Varuṇa dargebrachtes Opfer wieder.

Als der wohlbekannte alt und häßlich, nicht nur manneskraftlos gewordene Vegetationsdämon erscheint Varuṇa in der Brāhmaṇa- und Çrautasūtraliteratur. Ich entnehme Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, S. 27—28: Beim Roßopfer wird der Jumbaka, ein um tausend Rinder gekaufter Mann²⁾, ins Wasser geführt,

¹⁾ Mit den zauberischen Meerzwiebeln wurde von den Arkadiern auch das Bild des Pan, der als Waldgeist ja auch Gebieter des Wildes war, geschlagen, wenn die Jagd schlechten Erfolg gehabt hatte. Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 116; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 129, Anm. 4. „Gewiß auch eine seltsame Verehrung des Pan,“ meint Bötticher. Natürlich hätte Pan das Wild den Jägern zuteilen sollen, wie Waldgeister anderwärts auf Erden. Aber der bekannte Strafgrimm gegen den Gott oder Heiligen wird am Ende doch nicht zugrunde liegen, sondern der Gedanke, daß der offenbar Schwache durch die magisch kräftigende Meerzwiebel gestärkt werden solle. Also dann „Lebensrute“. Der Feigenbaum begegnet uns oft als stark phallisch. Man beachte: Der φάρμακος wurde nach dem Zeugnis der Alten nicht etwa gewählt, weil er ein Verbrecher war, sondern einzig wegen seiner körperlichen Häßlichkeit und Erbärmlichkeit. S. Hastings, XI, 221 a — also aufs deutlichste der alt, schwach und häßlich gewordene Vegetationsdämon.

²⁾ Ebenso heißt der gekaufter Soma Varuṇa und wird jener mit einem Tuch umhüllt, also auf eine Zeitlang gleichsam ins Nichtsein verschwinden gemacht. „Varuṇisch wird er dann, wenn der Soma gekauft ist,“ erklärt Çatap.-Br. III, 3, 4, 25. Ganz ähnlich Taitt.-S. VI, 1, II, 1—2:

12

3. Aufl. 172 An. 2.
III 92 p. 253

ja untergetaucht (*apsu magna*), und auf seinem Kopf werden drei Spenden dargebracht: dem Tode, der Leibesfruchtötung, dem Jumbaka¹⁾. Die alten Texte selber erklären: „Varuṇa

Varuṇa fürwahr ist der Soma, wenn er gekauft, (mit einem Tuch) umhüllt (*upanaddha*) ist. Varuṇa ist seine Gottheit.“ Dann 5, sowie Kāṭh.-S. 24, 7; Kap.-S. 37, 7: „Als Varuṇa (bzw. ‚zu Varuṇa geworden‘) naht er (der Soma) dem Opferer.“ Entsprechend Maitr.-S. III, 7, 8: „Als Varuṇa fürwahr wird der gekaufte (Soma) in des Opferers Haus gebracht.“ An all diesen Stellen erscheint Varuṇa als unheimlich, ist „unbeschwertigt (*açānta*), fähig, den Opferer zu schädigen,“ muß besänftigt werden. Durch eine Formel wird dieser varuṇische Soma sogar von Varuṇa abgetrennt und dem freundlichen Mitra zugeeignet oder zu Mitra gemacht. Daher wohl auch Maitr.-S. III, 7, 4; Kāṭh.-S. 24, 2; Kap.-S. 27, 3; Āpast.-Çrautas. X, 20, 14—18: Nicht der Adhvaryu darf aus dem Soma da hineingefallene Unreinheit herauslesen, nicht der Opferveranstalter, nicht seine Leute. Nicht einmal hinschauen dürfen sie, wenn der Somaverkäufer ihn reinigt. „Mit einem Vers an Varuṇa setzt er ihn nieder; mit seiner eigenen Gottheit begabt er ihn (so).“ Taitt.-S. VI, 1, 11, 2; Kāṭh.-S. 24, 6 (gegen Ende); Kap.-S. 37, 7 (gegen Schluß). „Varuṇa eigen (*vāruṇa*) ist der Soma“ (beim Somaopfer), sagt Kāṭh.-S. 24, 6 gegen Ende; Kap.-S. 27, 7; Maitr. III, 7, 8, *Soma eva Varuṇasya* Çatap. B. IV, 1, 4, 9. Der gekaufte und herumgefahrte Soma wird als *Varuṇa dhṛitavrata* angedredet in Taitt.-S. I, 2, 10 d; Āpast.-Çrautas. X, 30, 15; 31, 4. Den umhüllten Soma feiert man mit den Versen: „Preiset doch den erhabenen Varuṇa“ usw. ib. X, 31, 6, vgl. Taitt.-S. VI, 1, 11, 6. Wenn Soma auf dem Sessel (*āsandī*) sitzt, dann ist er Varuṇa (Çatap.-Br. XII, 6, 1, 15), und dieser Sessel wird als „der richtige Sitz des Varuṇa“ gerühmt (Āpast.-Çrautas. X, 31, 2). Vielleicht nur weil Soma Varuṇas Stelle eingenommen hat, wird auch Soma manchmal mit Vṛitra verselbigt (Kāṭh.-S. 24, 9; Maitr.-S. III, 7, 8; Çatap.-Br. I, 6, 4, 13; 18; III, 4, 3, 13; 9, 4, 2; IV, 2, 5, 15; 4, 3, 4), und sein Ehrentitel *rājan* dürfte zum Teil von ebendaher stammen. Auch beim Schlußbad des Somaopfers (*avabhṛitha*) verraten die Texte eine starke Angst vor Varuṇa und seiner Schlinge, sowie das Bestreben, von Varuṇa frei zu werden, ihn abzufertigen usw. Diese Erscheinung wird ebenfalls daher kommen, daß das Somaopfer eben ursprünglich in der Tat Varuṇa zugeeignet war. Daher wohl auch der vereinzelte Mythos, daß Varuṇa und Mitra in Gemeinschaft mit den Göttern den Soma getötet hätten. Taitt.-S. VI, 4, 8, 1—3. Vgl. Maitr.-S. IV, 5, 8; Kāṭh.-S. 27, 4; Kap.-S. 42, 4; Çatap.-Br. IV, 1, 4, 8 f. An all diesen Stellen, außer Taitt.-S., wird Vṛitra (also auch hier mit Soma verselbigt?) von Mitra getötet. Eine Art Aussöhnung, im Grunde aber wieder eine Verselbigung, wäre der schon mitgeteilte Ausspruch: „Den Soma nennen sie das Sperma des manneskräftigen Hengstes“ (gewiß des Varuṇa). Taitt.-S. III, 4, 18, 2; Kāṭh.-S. Açvam. 4, 7; Maitr.-S. III, 12, 19; Taitt.-Br. VII, 4, 18, 2; fast wörtlich gleich Vāj.-S. 23, 62. Ob Soma wohl nicht nur als Mond, sondern auch als Verdränger des chthonischen Gottes Varuṇa die Gottheit der Totenseelen („Väter“) heißt? So in Kāṭh.-S. 26, 13; Maitr.-S. I, 10, 18; II, 3, 1 usw.

¹⁾ Die Opferspenden dienen also wohl der Ablösung vom Tod, dem der Jumbaka ursprünglich verfiel.

ist der Jumbaka, dieser ist eine Darstellung (*rūpa*) des Varuṇa¹⁾.“ Und dieser Varuṇa, sowie sein Darsteller, ist nach den Texten impotent, weißhaarig, kahlköpfig, rotäugig (*piṅgākṣha*), verkrüppelt und sonst von verhäßlichem Aussehen. Was das Wort *jumbaka* eigentlich bedeutet, wissen wir nicht. Ich glaube, daß es nicht wirklich eine Bezeichnung des Varuṇa überhaupt ist, sondern eine Bezeichnung für ihn als den altgewordenen Vegetationsdämon oder für den ihn Darstellenden, daß es also im wesentlichen dem Wort *φάρμακος* entspreche. Hillebrandt irrt m. E. sehr, wenn er sagt: „Die äußere Beschreibung entspricht somit dem Schrecken, der von Varuṇa ausgeht.“ Dieser Schrecken ist aber etwas so völlig andres, daß eine Jammergestalt, wie die geschilderte, doch wahrhaftig ihn nicht einflößen könnte.²⁾

Noch ein anderes Opfer der Çrautasūtras scheint Varuṇa in unserem Sinne vor Augen zu stellen: der Varuṇapraghāsa, so genannt nach dem dabei üblichen Essen von Varuṇas Gerste (Çatap.-Br. II, 5, 2, 1). Es hat, wie Hillebrandt sagt, „mehrere auf ein Volksfest hinweisende Züge“ (Rituallit., p. 116). Dabei werden dem Varuṇa Opferspenden aus Gerste und ein Schafbock — er selber ist ja einer — aus Gerstenteig und mit so viel Hoden, wie möglich, hergestellt und geopfert, und muß die Frau des Opferers beichten, wie viele Buhlen sie hat²⁾. Allem Anschein nach ist es also eine Fruchtbarkeitsbegehung und hatte in einer älteren Form die Frau wohl die Pflicht, sich rituell anderen Männern hinzugeben, wovon dann später die sicherlich nicht selten ins Zotige ausartende und auch so dem ursprünglichen Zweck entsprechende Beichte blieb. Für diese Auffassung finde ich jetzt eine Art Stütze in Çatap.-Br. II, 5, 2, 23: „Aus dem Worfelkorb (*çūrpa*) opfert sie; denn mittels des Worfelkorbes wird Speise zustande gebracht. Die Gattin opfert; durch Begattung (*mithunād*) befreit sie dabei die Angehörigen (*prajāḥ*)³⁾ von Varuṇas Schlinge.“ Die Befreiung von Varuṇas Schlinge bezeichnet als

¹⁾ So z. B. in Çatap.-Br. XIII, 3, 6, 5: *Varuno vai Jumbakṣh... Çuklasya, khalater, viklidhasya, piṅgākṣhasya mūrḍhani juhoty, etad vai Varuṇasya rūpam.*

²⁾ Unter den Betschuanen geschieht bei einem Fest vor der Ernte eine allgemeine Lustration, hauptsächlich durch Einreibung mit dem Saft einer Gurkenart. In der Nacht darauf muß jeder Mann seiner Hauptgattin beiwohnen. Vorher aber muß sie bekennen, wenn sie während des Jahres untreu war, worauf der Zauberer sie reinigt, indem er sie mit einer verbrannten Bohnenpflanzenart räuchert. Frazer³ VIII, 69. ³⁾

Zweck auch Çatap.-Br. II, 5, 2, 1; vgl. Kāth.-S. 36, 5; Maitr.-S. I, 10, 10 usw. Der Worfelkorb wird ebenfalls daher kommen, daß es sich um eine Acker- und Fruchtbarkeitsfeier handelt, nicht minder auch die Frau als opfernde Person. Im besten Einklang mit dieser Bedeutung des Opferfestes stehen Stellen wie Maitr.-S. I, 10, 13; Kāth.-S. 36, 17: „Durch die Varuṇapraghāsas fügt man Regen zusammen (*saṃtanoti*). Karīrafrüchte sind dabei; Regen fügt man durch sie zusammen¹). Deshalb regnet es dann am meisten Regen; denn Regen fügt man (so) zusammen.“ Der Varuṇapraghāsa fällt auf den Vollmondstag des Āshādha oder auch des Çrāvana, leitet also die Regenzeit ein. Unterstützt wird die Regenwirkung der Begehung dadurch, daß der Getreideworfelkorb des Opfers aus Rohr geflochten ist (Āpast.-Çrautas. VIII, 6, 23; Hillebrandt, Ritualit. 117 Mitte), und vor allem dadurch, daß neben dem Regengott Varuṇa den hervorragenden Regengenien: den Marut geopfert wird. Aber da das Festdatum zugleich in den Hochsommer trifft, so könnte die Bedeutung für den Regen jünger oder doch minder wichtig sein als die für die Kornernte. Im Sommer ist die Gerste reif, Gerste ist besonders kennzeichnend für den Varuṇapraghāsa und Varuṇa der große Gerstengott. So mag eine uralte Anschauung abenddämmerig hervorschimmern aus Kāth.-S. 36, 3; Maitr.-S. I, 10, 8 (gegen Schluß): „Nicht soll man mit Varuṇapraghāsas opfern, wenn man nach Kindern oder Vieh begehrt, sondern mit dem Vaiçvadeva.“ In Kāth.-S. heißt es dann weiter: „Wenn man's zu tausend Stück Vieh bringt, dann mag man (ruhig) mit Varuṇapraghāsas opfern.“ Da träte also Varuṇa als Genius tierischer und menschlicher Fruchtbarkeit bei dieser Feier zurück und würde nur seine Korngottnatur betont, was aber nicht durchweg gelten kann.

Nun kann aber nichts gewisser sein als dies, daß im R̥gv. Varuṇa, der „große Asura im (oder am) Himmel“ (X, 10, 2, vgl. VIII, 29, 9 usw.), in Himmelshöhe thront. Aber es ist halt so wie R̥gv. VIII, 41, 8 sagt: „Er streute mit strahlendem Fuße Wunderkräfte hin, den Himmel (*nāka*) erstieg er,“ und zwar erstieg er ihn, wie es ebenda heißt, als „das verborgene Meer“, als der Himmelozean²). Wie poetisch schön, natürlich

¹) Nach unseren zwei Stellen sind die *karīras* der erste *rasa* (Saft usw.), der aus den Bergen floß, als sie Indra ihrer ihnen anfangs eigenen Flügel beraubte.

²) Ebenso stieg der irdische Soma als himmlischer (als Mond, als

Mythologien, vor allem die griechische und noch weniger die vedische, auf reinliche Scheidung zwischen einzelnen Gottheiten sehen, wie sie durcheinandermengen und wie die *rigvedische* dieser Sitte so sehr fröhnt, daß sogar die Lehre des Henotheismus aufkommen konnte, dann sind wir sehr erstaunt, daß dagegen die *Āditya*, d. h. die Söhne der Erde, diese Wagenfahrei nicht üben. *Mitra* mußte als Sonnengott natürlich seinen Wagen bekommen, obschon ja in dem einzigen, ihn allein feiernden und recht farblosen Lied (III, 59) kein solcher erwähnt wird, und von ihm dürfte es stammen, daß alles in allem doch etwa sechsmal *Ādityawagen* auftauchen (I, 25, 18; 122, 15; II, 29, 4; V, 62, 4; 63, 1; VII, 90, 5; unsicher X, 63, 5. Dabei ist es in vier dieser Stellen *Mitra-Varuṇas Wagen*). Aber auch wenn wir ganz von *Mitra* absehen, mutet es merkwürdig an, daß von der unendlichen Wagenmenge der anderen Gottheiten den *Āditya* nicht mehr zugeschoben wurden. Vor allem *Varuṇa* hatte offenbar niemals einen Wagen, der von I, 25, 18 ist gewiß nur entlehnt, *Varuṇa* also dem Nomadenkult fremd, Ackerbaugottheit, ebenso *Aditi* mit ihren übrigen Söhnen. Ihnen kommt eigentlich nur ein Wagen zu: der des wohl im vedischen, also auch übertragenen Sinne verstandnen Lichtes. Sie heißen *jyotīratha*, „das Licht zum Wagen habend“ (X, 63, 4). Wenn der Feuergott in I, 110, 1 und der immer wieder als flammend, leuchtend usw. gepriesene *Somatrank* in IX, 86, 45 ebenso genannt werden, so liegt da die unmittelbare, rein sinnliche Anschauung zugrunde.

Im Ritual dagegen finden wir auf Schritt und Tritt die Nachwirkung des Nomadenwagens. Hier einige Einzelheiten. *Agni* wird umhergefahren (*Taitt.-S.* V, 2, 2, 3; *Çatap.-Br.* VI, 8, 1, 1—3; *Hillebrandt*, *Rituallit.* 163 usw.), ebenso der gekaufte *Soma* (*Çatap.-Br.* VII, 3, 1, 4; IX, 5, 1, 21; XII, 6, 1,

spricht für den Morgen- und damit auch für den Abendstern. Stellen nur vom Wagen der *Açvin*, ihres Fahrens usw. ganz zu schweigen, wären: I, 34, 5; 46, 3; 9; 47, 2; 6; 7; 9; 116, 17; 157, 6; 180, 1; 9 f.; 181, 3; 182, 1 f.; 183, 1—3; III, 58, 3; 8; IV, 14, 4; 15, 1; 43, 2; 5; 44, 1; 2; 4; 5; 45, 1—3; 7; V, 34, 3; 8; 75, 1; 4; 9; 77, 3; VI, 62, 7; 11; 63, 5; VII, 67, 1; 8; 68, 3; 69; 1—5; 71, 2—4; 72, 1; VIII, 5, 10; 15; 19; 22; 28 f.; 34 f.; 8, 2; 11; 14; 10, 6; 22, 1 f.; 4 f.; 15; 26, 4; 74 (85), 7; 62 (73), 1 f.; 13; I, 20, 3; 22, 2; 30, 18; 46, 3; 7 f.; 47, 2; 3; 92, 16; 112, 2; 116, 1; 117, 2; 15; 17; 118, 1 ff.; 157, 1 ff.; X, 39, 1; 9; 12; 40, 1; 3; 6; 41, 2 f. Und das sind nicht alle. Daß die *Açvin* ursprünglich Gottheiten unbrahmanischer Volksschichten seien, wie *Hillebrandt* meint, folgt m. E. nicht aus den von ihm vorgeführten Stellen.

R) Und so der Magar, Sohn Indras (Ath-Veda, X 4, 1),
war ihm sehr ähnlich als ursprünglichem
Tannengott zu sein. Mehrerzeit heißt es
weiter: „Varuna der dritte, der Pflanze
der Luft.“

13 usw.), auf einen Karren kommt der Reis beim Totenopfer *piṇḍapitriyajña* (Āpast.-Çrautas. I, 7, 6), ebenso der Reis oder die Gerste beim Voll- und Neumondopfer (ib. I, 17, 5). Wichtig sind die beiden Karren beim Agnishtoma (ib. XI, 6, 3 f.; XII, 7, 2; 9, 1; 25, 7; 27). An einen Wagen, dessen Deichsel der Regengegend: dem Osten zugekehrt ist, wird bei der Kārīrīṣṭi das Regenzauberbündel aufgehängt (Āpast.-Çrautas. XIX, 26, 4 ff.). Besonders altertümlich nimmt sich der Brauch aus, die beim Rājasūya verwendete Milch auf einem Wagen herumzufahren und durch das Schütteln zu buttern (ib. XVII, 11, 4 f.; XXII, 2, 18 f.; das *svayammūrta* von Taitt.-S. I, 8, 9, 2). Von den Opfern in der Höhlung eines Wagenrades haben wir gehört. Der Wagen (*ratha*) ist Kraft, so erlangt einer Kraft. Ein um sein Reich gekommener König soll von seinem Wagen das rechte Rad wegnehmen und in dessen Höhlung (*nādi*) opfern. Taitt.-S. III, 4, 8, 3; Kāth.-S. 37, 12 Schluß. Doch mag hier der Streitwagen wirken. Die Wagenachse dient bezeichnenderweise als Maß beim Abmessen des Altars (*vedi*). Taitt.-S. VI, 6, 4, 1; Āpast.-Çr. XIV, 5, 10; 17. „Der Wagen ist Mittel des Opfers“ erklärt Çatap.-Br. I, 1, 2, 7, ja „Der Wagen ist das Opfer“, sagt der Yajurveda; da lesen wir nämlich: Wenn der fürs Opfer Geweihte (*dikshita*) auf einem Schiff über ein Gewässer fährt, soll er die zwei Feuerreihhölzer (*araṇi*) und einen Wagen aufs Schiff setzend überfahren. Agni fürwahr ist alle Gottheiten, das Opfer ist der Wagen (*yajño ratho*). Mit den Gottheiten und mit dem Opfer fährt er so hinüber, bis er ans Ufer gelangt (Kāth.-S. 236 gegen Ende). Fast gleich Maitr.-S. III, 6, 9 Ende mit dem Schluß: „Setzt er mit einem Wagenrad (*rathāṅgena*) über, so setzt er mit dem Opfer über.“ Vgl. Āpast.-Çr. X, 19, 13 f.

Diese Bedeutung des Wagens und zugleich eine altindische Bestätigung meiner schon lange vorher gewonnenen Anschauung, daß die „himmlischen Götter“ (*deva*) Nomadengötter, die Asura aber seßhafte seien, wird auch von Çatapathabrāhmaṇa VI, 8, 1, 1 vorgetragen: *Te devāḥ cakram acarāñ, chālam asurā āsaṃs. Te devāḥ cakreṇa caranta etat karmāpaçyaṃḥ; cakreṇa hi vai devāḥ caranta etat karmāpaçyaṃs, tasmād anasa eva pauroḍācesu yajūṃshy, anaso 'gnau.* „Die Devas zogen zu Rad umher, zuhause blieben die Asura sitzen. Diese, die Himmlischen, erschauten zu Wagen umherziehend dieses Werk (d. h. das Opfer). Weil die Devas zu Wagen umherziehend dieses Werk erschauten, deshalb gehören bei den Riten mit Opfer-

kuchen die Opferformeln dem Karren zu und dem Karren bei der Feuersichtung.“ Ebenso liegt in Çatap.-Br. XI, 1, 6, 7 f. mein Satz: Die Devas sind die Himmelsgötter, die Asura Erdgötter (natürlich von Haus aus). Da heißt es: „Er (d. h. Prajāpati) schuf durch seinen Mund (wohl: durch den Hauch seines Mundes) die Devas. Diese, die Devas, wurden zum Himmel gekommen geschaffen. Das ist das Devatum der Devas, daß sie zum Himmel gekommen geschaffen wurden. Als er sie geschaffen hatte, war es für ihn gleichsam wie Tag. Das ist ebenfalls der Devas Devatum, daß es ihm, als er sie geschaffen hatte, wie Tag war. Sodann durch den Hauch, der nach unten geht (d. h. zum Geschlechtsglied und zum Anus und da hinaus), schuf er die Asuras. Diese wurden zu dieser (unserer) Erde gekommen geschaffen. Als er sie geschaffen hatte, wurde es ihm wie Finsternis ¹⁾.“

Im besonders ist der große Asura Varuṇa ein Gott der Seßhaften, der Ackerbauer — aus dem Yajurveda haben wir vernommen: „Der festen Wohnstatt zugehörig (*vāstavya*) ist die Schildkröte“, d. h. Varuṇa. Er und gewiß alle seine Āditya-brüder, ja wohl alle Asura, sind eben Erdgötter gegenüber den „Himmlischen“, den Devas. Bei den Germanen entsprechen die Wanengötter: sie wohnen nicht im Himmel droben, sondern im Schoß der Erde, wenigstens im Winter, und fahren im Frühjahr unter die Völker, Segen und Fruchtbarkeit zu bringen. Sie sind bei einem Volk entstanden, das seine Toten begrub. So Simrock, Handbuch d. deutschen Mythol. ⁴ (1874), S. 328.

Der Landmann nun ist in jedem Sinne, im wirtschaftlichen und seelischen, also auch religiösen, eng verbunden mit einem Stückchen Erde und so mit der ganzen Mutter Erde und mit den in der Erde wohnenden und wirkenden Gewalten. Zur Erde, von der er kam, kehrt er auch selber zurück, er „geht zur Mutter Erde, der zärtlich holden, die dem Frommen ein wollig weiches junges Weib ist“ (Rgv. X, 18, 11) — bestattet wird er unter den meisten uns bekannten Ackerbauvölkern.

¹⁾ Der Text lautet: *Sa āsyenaiva devān asṛijata. Te devā divam abhipadyāsṛijanta. Tad devānāṃ devatvaṃ yad divam abhipadyāsṛijanta. Tasmai sasṛijānāya divevāsa. Tad veva devānāṃ devatvaṃ yad asmaī sasṛijānāya divevāsa. Atha yo 'yam avāṇi prāṇaḥ | tenāsūrān asṛijata. Ta imām eva prithivīm abhipadyāsṛijanta. Tasmai sasṛijānāya tama ivāsa.* „Zum Himmel gekommen“ soll heißen: 1. in ihn hineingekommen, 2. in seinen Besitz gekommen. Beides bedeutet *abhipad*.

g) In dem Ditta des Gedächtnisses hat man
Götterkultus der Maya gemerkt. J. v.
Nagelmann, Weltgesch. II 130.

h) So z. B. zeigt m. f. die Loshtaciti oder
Cmacanaciti d. h. die Gedächtnis der von
der Mexikaner übrig gelassenen Götter
und ihre Darstellung deutlich, daß sie die
von der Inca-Befehligen hergeleitete (Götter-
Befehligen) fortzuführen, und zwar in der
Form, wie sie von vielen Mauren-
Männern geübt wird, als Darstellung
Vergleichung von dem Hainfall von auf
dem Grab. J. v. I 140, Anm.

ursprünglich wohl auch wenigstens vom Ackerbauer teil der Arier, wie ja ebenfalls von den vorzarathustrischen Iraniern, in der Erde, in seiner Siedlung, beim Hause, sogar im oder unterm Hause. Die altindischen Schriften und Kapitel von der *vāstuvīdyā* oder Bauwissenschaft berichten, daß der „Geist der Liegenschaft“ oder des Hauses (*vāstupuruṣha*, *puruṣha*, *vāstu*) zuerst ein schrecklicher Unhold gewesen sei. Besonders Matsya-pur. 252 erzählt seine Geschichte sehr anschaulich. Danach muß es eine ruhelose, furchtbare Totenseele oder gar ein „lebender Leichnam“, ein Vampir, gewesen sein. Die Götter, Asura usw. warfen diesen *puruṣha* zur Erde, hielten und halten ihn da fest, hingestreckt auf den Fleck Erde, auf dem das Haus steht. Sie teilten ihm Opferspenden zu, da wurde der *Vāstu* von Freude erfüllt und blieb an Ort und Stelle. Der Mythos ist tief sinnig: der feste Wohnsitz der Menschen und das Begraben der Toten in diesem samt dem Opferdienst der Totenseelen sind eng verknüpft und z. B. auch die altklassischen Völker begruben ja ihre Toten, ehe sie Feuerbestattung einführten. Ofters finden wir zu einer bestimmten Zeit beides nebeneinander. Auch die draußen unmittelbar an der altindischen Wohnstätte hausenden Geister sind mehr oder minder deutlich als Totenseelenwesen gekennzeichnet, und Aryaman, aus der Bhagavadgītā als Haupt der Manen bekannt (MBh. VI, 34, 29, vgl. XII, 26, 9), gilt in Vishṇudh. II, 29, 15, woraus Agnipur. 247, 4 stammt, als „Herr des Hauses“ (*gṛihasvāmin*).

Ganz anders der Nomade: sein Auge haftet nicht an der Erde, seine Seele nicht an einem Fleckchen Land, seine Toten ruhen nicht um seine ständige Wohnstätte her, die hat er ja nicht, seine göttlichen Mächte weilen und wirken nicht in der Erde wie die des Ackerbauers, oder doch nicht in hervorragendem Maße. Er ist in weitgehender Weise abhängig von den Gestirnen droben am Himmel, sie leiten ihn besonders bei Nacht, ist abhängig von der freilich auch dem Ackerbauer wichtigen Sonne und von dem diesem auch kultisch noch wichtigeren Mond, denn die Sonne führt und wärmt ihn bei Tage, er ist abhängig, besonders in kälteren Gegenden, vom Feuer, das ihm auch die nächtliche Ruhe ermöglicht, abhängig von mancherlei Erscheinungen in der Luft und am Himmel, die ihm Kommen-des künden oder ihm an sich nützen oder schaden. Seine Toten werden gerne verbrannt und schweben mit Flamme und Rauch zum Himmel empor. Aṅval.-Gṛihyas. IV, 4, 8 führt als Lehre des Veda an: Mit dem Rauch der Verbrennung steigt der Tote

in die Himmelswelt hinauf¹⁾. Beide Arten der Leichenbestattung finden wir im R̥gv., aber, wie wir erwarten dürfen, mit Vorwiegen der Verbrennung²⁾. Im Yajurveda (Taitt.-S. IV, 2, 5, 3; Kāth.-S. 16, 12; Kap.-S. 25, 3) werden Nirriti die Verwe-

1) Auch die Wayana in Französisch-Guayana, die ihre Toten verbrennen, erklären, es geschehe, damit die Seele mit dem Rauch zum Himmel emporfliege (Hartland in Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. IV, p. 424, col. 2). Solche Gedanken haben gewiß mitgewirkt, die Abgeschiedenen in himmlische Höhen zu versetzen, natürlich aber nicht die Leichenverbrennung hervorgerufen. Deren Hauptgrund wird in der Absicht liegen, den Toten noch „töter“ zu machen, ihn ganz zu vernichten, damit er nicht mehr schaden könne. Für diese Annahme haben wir vielfachen Anhalt. Zwei weitere Ursachen vermutet Hartland, l. c., p. 423, Sp. 2 unten bis 424, Sp. 1: 1. Stämme ohne festen Wohnsitz fanden die Verbrennung bequem, wenn sie die Überbleibsel ihrer Toten mit sich führen oder sie vor Entweihung durch Feinde bewahren wollten, 2. viele Völker glauben, daß man mit den Leichen Zauber üben könne. Deshalb verbrannten Wanderstämme ihre Toten. Daß diesen Gesichtspunkten eine große Rolle im ertümlichen Leben und Denken zukommt und daß sie sich mannigfaltig geltend machen, namentlich in der Angst, es möge den Überlebenden so Schaden geschehen, bedarf hier keiner Ausführung. Weiter dürfte mitgewirkt haben, daß in kälteren Gegenden im Winter das Begraben, namentlich mit den unvollkommenen ertümlichen Werkzeugen, schwierig oder unmöglich ist. Will man da nicht die Leichen gefrieren lassen, was ja auch geschieht, dann wird man sie leicht verbrennen. Sogar der Holzangel der von Nomaden durchzogenen Gegenden bildet da nicht notwendig ein Hindernis; viele Stämme des ja baumlosen oder so gut wie baumlosen Nord-sibiriens verbrennen ihre Toten, wie ich Hartland, l. c., S. 423, Sp. 2 entnehme. Begraben Nomaden ihre Leichen, dann meiden sie gerne die Orte bei der Wiederkunft, oder jeder Vorbeikommende wirft einen Stein darauf wie heute noch z. B. indische Wanderstämme. Auch bei den Juden hat sich, gewiß aus Nomadentagen, diese Sitte vereinzelt erhalten. (2)

2) D. h. wie sonst im R̥gv. die Nomadenreligion mit ihrem Himmelsgöttern gegenüber den Ackerbauerkulten mit Gottheiten von vorwiegend chthonischer Herkunft die Oberhand hat, so auch in der Totenbestattung. Gewisse Teile der Arier (Stämme, Sippen) hatten Totenverbrennung, Totenheim im Himmel und wenigstens vorwiegend Himmelsgötter, andre Teile Erdgötter, oder hauptsächlich Erdgötter, Begräbnis und Totenwohnung in der Erde. Selbstverständlich ist das nicht so gemeint, daß eine irgendwie reinliche Scheidung bestanden hätte, die zwei Kreise schnitten einander vielfach, Mischung über Mischung gab es, nur daß eben im R̥gv. die Nomadenkulte mehr und mehr zu Wort und Herrschaft kommen. Die frommen Toten in den Himmel zu den Göttern emporzuheben, mußte sich um so natürlicher machen, als ja schon im irdischen Leben die den Göttern Angenehmen sich des Besuches und des Freundesverkehrs mit den Göttern erfreuten. In Indien hat auch das Klima die Totenverbrennung gefördert. Es bestehen öfters beide Bestattungsarten nebeneinander fort. Wie das kommt, dazu liefern die Puebloindianer mit Höhlenbestattung und daneben Verbrennung ein Beispiel. Grund: die Vereinigung der ursprünglichen

n) Dmitten Forderungen des Ritters des Hochstammes
in Gd. V 1102-1104.

r) Auf diese ein ähnliches Verfallsdatum sein
weiterhin aufgeben. Die Fort-
setzung der Mittelbaronen um wegen weniger
Mittel vorzüglich, verwendet worden sein
begeben aber die geschickten, Hochstammes
Begriffe geht J. v. Magdalen d. C. L. 141 in dem J.

sung und die Erde identifiziert, in Taitt.-S. VI, 3, 4, 6; Çatap.-Br. III, 6, 1, 13 f.; 7, 1, 6 f. wohnen die „Väter“ offenbar in der Erde. Usw. Z. B. auch die für die Totenopfer kennzeichnenden Furchen in der Erde (*karshū*) weisen aufs Begraben, noch deutlicher die *loshṭaciti* oder *çmaçānaciti* (beschrieben von Caland, Altind. Toten- u. Bestattungsgebräuche 129 ff.) u. dgl. mehr. Daß die Manen der letztverstorbenen Generation „in der Erde sitzende“ genannt werden, haben wir gehört. So streckt denn der Vater des Bhīṣma seine Hand aus der Erde empor, um des Sohnes Totenseelengabe zu empfangen (Hariv. I, 16, 19, sogar *hastena bhittvā bhūmim*)¹⁾.

x) Hariv. I, 231

Puebloindianer, die Höhlenbestatter waren, mit zwei Stämmen, die die Verbrennung übten (Hartland, l. c., S. 424).

¹⁾ Sehr belehrend ist da die Behandlung des Kuça- oder Darbhagrases im Totenritual. Für die Totenfeiern (*çrāddha*) muß das so unbedingt nötige heilige Gras mit den Wurzeln (*samūla*) verwendet werden, und so ist es den Manen geweiht. Hcat. III 1, 1171 (aus Hārita, Kūrmapur. und Yama). Der für das Totenmahl so bedeutsame *kutapa* besteht aus Darbhahalmern mit den Wurzeln. Hcat. III 1, p. 637 (von Kauçika). Das Taitt.-Br., Kātyāyana und Yama, zitiert von Hcat. III 1, p. 1419; 638, sagen: „Die Darbhagräser mit den Wurzeln gehören den Manen, haben die Manen zur Gottheit“ (*pitridevatya*). Daher soll man beim Heimholen sie mit der Schaufel herauslockern (Hcat. III 1, p. 632). In Brahmapur. 219, 73 lesen wir: Auf Kuçagrass mit Sesamkörnern und mit den Wurzeln sollen die Ahnenklöße, die Opferblumen usw. niedergelegt, nach Hcat. III 1, p. 1418 soll den Brahmanen Darbhagrass mit den Wurzeln und Sesamkörnern über die Hände gegossen werden. Einige Stellen verlangen nur, daß das Gras *upamūlam* (oder *upamūle*) und öfters obendrein *sakṛit* abgetrennt werde, d. h. dicht an den Wurzeln und „mit einem Ruck“. Siehe Hcat. III 1, p. 639; 1173; 1719 f.; Vāyapur. 75, 39; Gobh.-Gṛih. I, 5, 17. Warum nun das hinzugefügte „mit einem Ruck“? Das Çatap.-Br. erklärt: „Mit einem Ruck (zugleich: ein für allemal) weggeschieden sind die Manen, deshalb werden sie mit einem Ruck weggetrennt“ (I, 6, 3, 33; II, 4, 2, 9; III, 9, 1, 1). Ähnlich die Taitt.-S. (zitiert in Hcat. III 1, p. 1419). Jedenfalls aber geschieht das Wegnehmen so rasch, weil es unheimlich, gefährlich, ein Einbruch ins Totenreich ist. In dieses hinunter geht das Gras in seinen Wurzeln. Ferner beachte man: Die auf die Sitze der Brahmanen, die die Manen vorstellen, gestreuten Kuçahalmern sind so: in der Mitte gebrochen und unteres an oberes Ende gelegt, so daß also auch das obere Ende Wurzeln hat. Die Halme für die die Götter darstellenden Brahmanen aber sind *ṛiju* durchweg gerade gestreckt, nicht *dviguṇa*, *dviguṇabhagna* (zusammengedoppelt). Hcat. III 1, p. 1217 f. (vgl. 1253; 1257). Ebenso wird *ṛiju* vorgeschrieben für das *vṛiddhiçrāddha*. Bei ihm ist eben „alles wie beim Götteropfer“ (z. B. Hcat. III 1, p. 1545). Das Viṣṇupur. (zit. in Hcat. III 1, p. 639; 1585) nun verordnet: „Bis zum *sapīṇḍikaraṇa* (Aufnahme eines Toten unter die *sapīṇḍas*) findet der Manenritus mit gerade

Das mit dem Manen
zu tun ist
das ist die
Manen
Ceterum
Brahmanen
152

Vor allem diese zwei Lebens- und Kultrichtungen nun wirken, so viel ich jetzt sehe, im R̥igv. nach. Wie aber im R̥igv. die alten Ackerbaugötter: die Āditya und die Asura überhaupt unter dem Zwang der Himmelsgötterkulte teils von der Erde zum Himmel erhoben, teils tief unter die Erde hinabgestoßen und mit der Zeit fast durchgängig als ausschließlich schlimme Geister betrachtet wurden, so gewann, gefördert durch die zunehmende Leichenverbrennung, der Glaube an des Dahingegangenen „Rückkehr in die Heimat“, „Ausspannung“ und seliges Leben im Himmeldroben offenbar immer mehr Boden. Er beherrscht den R̥igv. und äußert sich vielfach in tief bewegender Schönheit (s. R̥gv. IX, 113, 7—11; X, 14, 1—3; 7—9; 17, 3—6; 18; 135). Nur etwa X, 15 und 16, 3; 13 f., sowie X, 58 reden von einem Hingang ins Wasser, in die Pflanzenwelt, wohl auch in die Erde usw. Sogar im obersten der drei Himmel, über den Sternen droben, wohnen die seligen Toten (R̥igv. X, 14, 8; Ath.-Veda XVIII, 2, 48). Selbst in Ath.-V. V, 30, 14; VIII, 2, 15 ist es unsicher, ob nur der Leib oder der ganze Tote als in der Erde weilend gedacht wird. Dagegen verlegt R̥igv. X, 18, 10—13 den Aufenthalt der Toten und Yamas Welt deutlich in die Erde, sowie man das letzte Strophenviertel mit *atrā*, „hier, d. h. in der Erde, soll Yama dir Wohnorte bauen“ (vielleicht: „bereite dir Yama seine Wohnungen“) nicht unnatürlich umdeutet. Ebenso ist nach X, 89, 1 des Toten Haus in der Erde. Schon früh finden wir auch die Lehre, daß die Abgeschiedenen in

gestreckten Halmen statt, nach dem *sap̥ṇḍikaraṇa* aber mit gedoppelten.“ Deutlich wird *dvigūṇa* durch Brahmapur. 219, 54: *ḡlishamūlāgradarbhāṃs tu* und durch das Zitat aus Devala in Hcat. III 1, p. 1418: *darbhān ekamūlān . . . str̥ṇuyat*, wo *ekamūla* gewiß „mit den Wurzeln vereint“ bedeutet. Ähnlich finden wir *ekamūla* bei R. Schmidt, Ind. Erotik, 907, Nr. 26, im Sinne von *ekaḡlishta*, *parasparaḡlishta*. In Hcat.s Erklärung muß man offenbar *ekamūlān mūlasam̥lagnabahuḡikhān* lesen. Kuḡgras aber ohne die Wurzeln auß bei Riten für die Götter benutzt werden (Hcat. III 1, p. 638 usw.). Vor dem *sap̥ṇḍikaraṇa* nun sind die Abgeschiedenen noch ruhestattlose Geister, Gespenster. All diese Besonderheiten lehren uns: Die eigentlichen Manen wohnen in einem Totenland in oder unter der Erde, wie wir ein solches, öfters ein recht freudenreiches, bei verschiedenen Völkern oder Stämmen finden. Sind doch nach einer bekannten urtümlichen Vorstellung die Menschen oder: die betr. Stämme aus einer Urheimat unter dem Erdboden einst emporgestiegen, und kehren die Toten nach einem häufigen Glauben zurück zur Urheimat des Stammes, sei diese

nun auf oder unter der Erde. Auch Varuṇas, des Asura und Erdgottes, Himmel wird wohl ursprünglich unterirdisch sein. Vgl. Bali 261.

Bali 262
 unterirdisch sein
 1411-1415

den Mond oder die Sonne gehen¹⁾. Mir scheint nun, daß auch der im Rigveda mehrfach mit Varuṇa verbrüdete Yama, wozu man auch L. Scherman, Materialien zur Gesch. d. ind. Visionslit., S. 7 vergleiche, ebenfalls ein *rājan* und Verwalter des Rechtes und der Strafe wie Varuṇa, ursprünglich ein chthonischer Gott und zuerst der Beherrscher der in der Erde gedachten Toten gewesen sei, alternd und sterbend wie der Vegetationsgenius Varuṇa, aber, ähnlich dem Pluton des späteren griechischen Schrifttums, dann losgelöst von seiner ursprünglichen Natur und allein zum Fürsten des Totenreiches, ja schließlich der Hölle geworden. Doch das nur ganz nebenbei und nur als Vermutung, für die hier nur noch erwähnt sei, daß Yama der Regent der als Vulva abgebildeten Nakshatra Bharanī ist.

Nachdem nun aber Varuṇa an den Himmel versetzt worden war, wäre auch sehr wohl denkbar, daß er mit dem Monde, dem großen Ackerbauergott in Himmelshöhen und ebenfalls oft *rājan*, zusammengerückt wäre. Osiris war ursprünglich Gott des Kornes, der Vegetation, der Fruchtbarkeit, der Unterwelt, später auch Mondgott (Frazer³ VI, 129—139). Vielleicht aber bildet der Unterweltgott, der chthonische, den Anfang der Entwicklung zum Mond. Der Mond stirbt und kehrt wieder. So bei verschiedenen Völkern. Birger Mörner, Tinara 178; Frazer³ VI, 142; Winthuis, Einführung 111; 169 f. Er steigt hinab zu dem unterirdischen Ort, wo die Toten weilen (Winthuis, ib. 51, vgl. 150; 152) und kommt natürlich wieder herauf.²⁾ Auch das verbindet ihn mit Vegetationsgottheiten. Wie aber nach dem Rigveda, so ist Varuṇa vor diesem der chthonische Gott. Wie hätte sich aus des Rigveda heiligem, strafgewaltigen Hüter der sittlichen Ordnung oder aus dem Herrn der Wasser ein Fruchtbarkeits- und Phallusgott der

¹⁾ Im Mond ist das Paradies der Toten nach dem Glauben mehrerer Stämme der Malay Peninsula, ebenso öfters in Polynesen, auch bei den Saliva-Indianern (Hastings II, 681 b—682; 686 a). In den ersten Gesängen von Dantes „Paradies“ ist im Mond ein Himmel mit geringster Seligkeit. Auch der Seherin von Prevorst ist der Mond die Wohnstatt der Halbseligen, und weilen die ganz Seligen auf den Sternen. Just. Kerner, Sämtl. Werke, hrg. von Heichen, 6. Buch, S. 247 und sonst. Nach dem MBh. gehen die gewöhnlichen Sterblichen zu einem nicht vollkommen guten Los in den Mond, in die Sonne aber die völlig erlösten Heiligen (XII, 31, 48 f.; 339, 128—130; 340, 8; 344, 13 ff.; 362, 12—18; 363, 1—5). So kommen in Praṇa-Up. I, 9—10 in die Sonne die, die nicht wiederkehren, in den Mond die, die wiederkehren müssen. (L)

dargestellten Art entwickeln können, wie aus dem Mond der finstre, ja sogar tückische, verschlagene, listenreiche Varuṇa gewisser Stellen! Erinnerung sei an Hermes: der ist der Phallus und ist ein Nachtgott, der Sünde rächt (Äschylus, das Totenopfer V. 722 f.; 806 ff.; u. sonst).

Ist aber Varuṇa ein Gott aus den dunkeln Tiefen der Erde und ein Totengott, dann verstehen wir auch, weshalb er trotz alles Charakteradels eine schreckliche, grausige Gestalt ist (*ugra, ghora*), und weshalb ihm die Nacht und das Schwarze geweiht ist, ja es von ihm sogar heißt: Varuṇa ist der T o d und das Dunkel; das Schwarze ist der Tod (Kāth.-S. XIII, 2; Maitr.-S. II, 5, 6). Denken wir z. B. an den griechischen Pluton, den ich schon als Entsprechung zum König Bali angeführt habe, an den Fruchtfüllspender: der Landmann betet zu ihm als dem „Zeus der Erde“, wie Hesiod sagt, und ährenbüschelumrahmt wird er gebildet, und doch ist er als Unterirdischer ein Fürst der Schrecken. Oder denken wir an die Korngenie und Unterweltskönigin Persephone.

Nun aber bleibt doch ein Rätsel: Varuṇa als ethische Gestalt erhebt sich zu hoch über die sonstigen Gottheiten des Ṛigv. ¹⁾. Zwar auch Aditi und andere ihrer Söhne besitzen einen kleinen Anteil seines Wesens, sei es als Familienzug, sei es als Übertragung von ihm her. Aber hinter s e i n e r sittlichen Majestät steht dergleichen weit zurück. Woher denn dieser Varuṇa? Zwar als König *κατ' ἐξοχήν* hat er ja das Amt des Wächters und Strafers in seinem Reich, und man könnte in ihm eben das Idealbild des indischen Herrschers sehen ²⁾. Aber sogar Kauṭilyas sittliche Anforderungen an den Fürsten stehen auf einer viel niedrigeren Stufe. Dürfen wir annehmen, daß die Arier schon in solch früher Zeit eine so einzigartige Auffassung vom Königtum gehabt hätten? Doch gewiß nicht. So wird es also wahrscheinlich hier sein wie sonst: große Gedanken kommen von großen Geistern, von ganz Vereinzelten. Irgend ein Auserlesener, den man etwa Bruder des andern Ariers Zarathustra nennen könnte, ein Mensch von ungewöhnlicher religiöser Seelentiefe und reinster Inbrunst zu sittlicher Voll-

¹⁾ There is in fact no hymn to Varuṇa (and the Ādityas) in which the prayer for forgiveness of guilt does not occur as in the hymns of other deities the prayer for worldly goods. Macdonell, *Ved. Myth.*, p. 27.

²⁾ Varuṇas Spione stammen schon nach Macdonell, p. 23 vom irdischen König.

In den der Religion sind Johan Berner und Maut.
Add. VI 1421 (aus Lindens out). Auf die Aufforderung
das der Maut über eine Habitation auf dem
Malen was sie findet sich in der Rubrik. d.
Nach dem fünfplumigen Volkstint in die Nacht der Feste
mit fünf der der Volkstint fort in die Maut
der Bienen gegangen. Dort ist unser Friseur und
alle Bienen der der Volkstint. Nach der Feste
Namen der Feste der der Volkstint. Nach der Feste
Haut als folgt. Dort findet die Feste der unser
Feste. Jelich Belovic, die Feste der Feste 1170.

47) Woher aber kommt das, was Sie geschildert
sind glücklich Muff als das Ergebnis
von...? Opt. Pränk. aus der Offenbar-
ungswelt von... großer...
Maltzsch. I 152.

endung, hat Varuṇa in den höchsten Adelsstand erhoben¹⁾. Das mag sehr wohl zu einer Zeit geschehen sein, wo dieser Gott schon hinter anderen, namentlich Indra, zurückzuweichen begann. Vielleicht daher um so innigere, feurigere Hingabe seines Propheten²⁾.

Nun könnte man aber durchweg von Varuṇa als Wassergott ausgehen wollen. Das und nicht einfach nur Meergott ist er auch später. Ja, öfters wird Varuṇa vom Meergott (*Samudra*) unterschieden. So in Parask.-Gṛihyas. I, 5, 10; Matsyap. 8, 3. An beiden Stellen ist Varuṇa Oberherr der Wasser (*apām adhipati*, bzw. *adhīca*), Samudra Beherrscher der Ströme und Flüsse³⁾. Der Mond und Varuṇa sind die zwei *ambunātha* (Matsyap. 176, 16; 18). Ist der Schrecken der Regenlosigkeit eingetreten oder unnatürliches Regnen, und bei unnatürlichen Erscheinungen an Gewässern, die selbstverständlich Unheil erzeugen, so wird an Varuṇa gerichtete Abwehr (*çānti*) vorgeschrieben (Vishṇudh. II, 133, 12 = Matsyap. 228, 12). Bei der Weihe von Teichen, Tanks, Brunnen u. dgl. mehr ist Varuṇa die herbeigerufene und mit Mantra bedachte Gottheit. So in Bṛihats. 54, 124; Bhavishyott. 127, 22; 29—31; 44; 46 c—49 b; 54. Ebenso soll nach Mānavagṛihyas. II, 10, 8 bei Fluß-, Meer-, Brunnen- und Teichriten dem Varuṇa, bei Baumriten dem Soma geopfert werden. Den Hauptteil der Weihe von Teichen und Brunnen bildet in Āçval.-Gṛih.-Pariç. IV, 9 ein Varuṇa und Agni dargebrachtes Opfer aus Gerste und Milch (Hillebrandt, Ritualit., S. 82). Dem Varuṇa wird geopfert bei der Weihe eines Lotusweihers (*pushkariṇī*) in Bhavishyap. II, 3, 4, 22 ff., bei der Weihe der Gewässer *nalini*, *vāpī* und *hrada* dem Varuṇa, Gaṇeça, Çiva, Vishṇu, Sūrya in II, 3, 5, 3 ff. In Bhavishyott. 127, 29—31 b, bei der Einweihung (*utsarga*, *utsarjana* für den Gebrauch) einer Wasseranlage heißt es: „Darauf ziehe er den Gott Varuṇa, den Gebieter der Flüsse, herbei (*āvāhayet*) mit dem Schall musikalischer Instrumente, mit Gesängen und mit Duftmitteln, Kränzen und Salben. Mit einem weißen Tuch aber umhülle er sich den Kopf. Er nehme ein kupferrotes Ge-

¹⁾ Oft hat man den alten Juden religiöses Genie zugeschrieben. Aber Renan macht mit Recht darauf aufmerksam, daß nur einzelne in Israel auch die ethische Größe Jehovahs geschaffen haben. (L)

²⁾ Ich freue mich, nachträglich auf Frazers Worte von der „Ungeschichtlichkeit“ Budhas und Jesu verweisen zu können (V, 311, Note 2; IX, 412).

³⁾ Dagegen ist natürlich Varuṇa auch oft Herr der Flüsse. So z. B. in Bhavishyott. 127, 27, wo in çl. 54 wieder das Meer *patir nadīnām* heißt.

fäß ¹⁾ und unter Gebetsgemurmeln gehe er bis zum Mund ²⁾ ins Wasser (des Teiches) und biete es Varuṇa dar. Mit dem Mantra: „Du, o Varuṇa“ usw., lasse er es inmitten des Wassers dahinschwimmen (*pravāhayet*). Und was anderes da ist: Gewandstoffe und Samenkörner versenke er ins Wasser.“ Die Niti-schriften stellen bekanntlich den irdischen König einer Reihe von Göttern gleich, je einem nach einer bestimmten Tätigkeit oder Pflicht, erklären ihn für deren Stellvertreter auf Erden, sagen, er sei aus diesen Göttern zusammengesetzt usw. So Kaut. Übers. 26, 3—4; MBh. III, 185, 26—30; XII, 68, 40—54; 72, 25 f.; 91, 44 f.; Manu VII, 3—5; IX, 303—311; Nārada XVIII, 26—31; Rām. III, 40, 12 ff.; Mārḱ.-Pur. 17, 21; Çukran. I, 139 bis 160; Ghoshal, Hist. of Hindu Polit. Theories, p. 183 ff.; 188 f.; 220 f.; Pañcat. I, 119—121 = Pañcākhy. I, 91—93; Viṣṇudh. II, 71, 2—10. An der letztgenannten Stelle nun heißt es: „Wenn der König mit den Wolkengüssen regnend die Erde überschwemmt (badet, *plāvayate*), dann wird er von den Kennern der Staatsführung Varuṇa genannt ³⁾.“ Wir sehen, noch so spät ist Varuṇa wenigstens da und dort der große Regenspender. Manu IX, 304 setzt aber für ihn Indra ein. Obschon jedoch Varuṇa als der Herr der Wasser und des Regens durch die ganze Literatur geht, kann von hier aus seine phallische Natur nicht erwachsen sein. Dazu fehlen alle Analogien; aus Regengöttern werden in Indien keine eigentlichen Fruchtbarkeits- und phallischen Genien. Die Entwicklung Indras hat uns deutlich gezeigt, wie aus dem Fruchtbarkeitsgott der Regengott entsteht, nicht aber umgekehrt. In den Einzelheiten der Naturseite ist Varuṇa sein naher Verwandter. Nur ist bei Varuṇa wohl keine solche Reichhaltigkeit der Beweise möglich wie bei Indra, weil halt dieser Gott den wohl älteren Bruder so sehr in den Hintergrund gedrängt hat.

¹⁾ *Tāmapātra* wäre gewöhnlich ein kupfernes Gefäß. Wegen des Folgenden aber muß das hier gemeinte etwa aus Holz sein.

²⁾ Ich lese *āpramāṇam* statt *apramāṇam* „bis zu seiner Größe“; vgl. 126, 31, wo man *āprāṇā* — statt *apṛāṇā* — setzen muß, wie denn auch in Hemādri's Reproduktion steht.

³⁾ Der Text hat zwar *dhanadhārābhīr*, der Ausfluß daraus: Agnipur. 226, 20 a b aber richtig *ghanadhārābhīr*. Auch der vorhergehende Çloka im Viṣṇudh. beweist, daß *dhana-* falsch ist. Bekanntlich läßt der König in Altindien, wie mancherorts sonst (Frazer³ I, 388 ff.), auch regnen. Ähnlich noch Çukran. I, 149: „Durch seine Wassersäfte macht Varuṇa alles gedeihen, durch seine Schätze der König.“ Hier aber dieselbe Verquickung und Verschlechterung wie in MBh. XII, 68, 46 f., herbeigeführt durch die leicht

a) Varuna ist in den Rigveda (Rigveda) ein Brahmanas, wofür er als der Gott der
Himmels- und Wassergötter, Göttergott, (Rigveda I, 1, 1) bezeichnet wird.
braunel Röp (VII 44, 3)

b) Nach Lautsamer dagegen ist das Wasser in
Sindhufließ der Träger der pflichtigen Kraft
(aber nicht in 26. Vers, jenes). Grabensymbolik
320; 324; Mathematik 26; 318; 386-399 ufm.

Endlich noch eins: Wenn ich nachvedische, ja z. T. sogar recht junge Literaturstellen so weitgehend zur Erklärung nicht nur des vedischen, sondern selbst des vorvedischen Indra und Varuṇa verwendet habe, so finde ich dazu die Berechtigung zunächst in der einseitigen, vielfach irreführenden Gestalt der arischen Religion, wie sie der Spiegel des R̥g̥v. zurückwirft, und sodann in der Zähigkeit, mit der vom Volk anderwärts, vor allem aber in Indien, uraltes Religions- und Sittengut fortbewahrt worden ist. Als richtig gölte mir der Satz: Eine Stelle, sagen wir in einem der Zusammenstellungszeit nach jungen Purāṇa oder Purāṇateil kann über eine r̥g̥vedische Gottheit Aufschlüsse geben, und zwar richtige, die wir im R̥g̥veda vergebens suchen. Aber sogar aus dem Veda glaube ich das nämliche, was uns die späteren Schriften lehren, für beide nachgewiesen haben.

Varuṇas Entwicklung wäre mir also: Zuerst chthonischer, Vegetations- und phallischer Gott unter Betonung seiner Verbindung mit den wachstum- und lebenzeugenden Wassern (Herr der Wasser und Regenspender). Wohl schon als der große Erdgott ist er der König *κατ' ἔξοχήν* und damit auch Strafgott. Im R̥g̥veda, aber vielleicht nicht erst da, „ersteigt er den Himmel“, wird im besondern zum Gebieter des Himmelsmeeres und läßt vor allem dessen Wasser als Regen niederströmen, zugleich thront er nun als der himmlische Oberkönig der Welt und als der heiligernste himmlische Verwalter der sittlichen Ordnung. Allem Anschein nach wurde er nun auch zum Mondgott, einesteils als Herr der Nacht, andernteils weil er und Soma, beide Wasser- und Vegetationsgottheiten, verselbigt wurden. Varuṇas finstere Seite und seine Totenherrschaft erwächst, wenigstens zunächst, aus seinem chthonischen Urwesen ¹⁾.

erfolgende und häufige Vertauschung von *dh* und *gh* in Devanāgarī. Matsyap. 226 fängt zwar mit Vishṇudh. II, 71, 1—3 an, fährt aber dann mit Manu IX, 303—311 fort, was nach Ausweis der Manuskripte daher kommt, daß nach Çl. 3 im Vishṇudh. eine Lücke entstanden war, die dann im Matsyapur. mit Hilfe des Manu ausgefüllt wurde.

¹⁾ Meine Ergebnisse waren alle gewonnen, ehe ich aufmerksam wurde auf die vorzügliche, tief und weit wurzelnde Abhandlung von K. F. Johansson „Über die altindische Göttin Dhishanā und Verwandtes“ (in den Skriftar udgifna af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet, Uppsala, Band 20, S. 1 ff.). In S. 108 ff. beschäftigt er sich vor allem mit Varuṇa. Er zieht die nordgermanische Mythologie heran, aus Indien nur Stellen aus dem Ritual der großen Opfer. Gar manches da Vorgetragene muß ich auf

sich beruhen lassen. Vieles ist eine weitere und kräftige Stütze meiner Anschauungen. Er faßt zusammen: „Der obenan stehende Fruchtbarkeitsgott in Indien war Varuṇa, in dieser Eigenschaft ein Gott des ganzen Volkes, resp. Gemeinwesens, und besonders der Kshattriya, selbst Inbegriff der königlichen Gewalt. Er war Wechsel- oder Jahresgott, der in zwei (oder mehreren) Aspekten vorgestellt war (Varuṇa und Dyaus, resp. Mitra) . . . Wo er nicht anthropomorphisch gedacht wurde, war er meistens als Roß vorgestellt . . . Weibliches Gegenstück ist Mutter Erde als Inbegriff aller Fruchtbarkeit (in Indien Aditi, Prithivī . . .).“ Aditi war nach Johanssons wahrscheinlicher Annahme ursprünglich die Gattin Varuṇas. Die von Hillebrandt, *Ved. Myth.*² II, 30 f. nur als „gelegentlicher Einfall der Yājñikas“ bezeichnete Verselbigung: „Varuṇa ist der Winter“ (*hemanto vai Varuṇo*) ist wesentlich für Johanssons „Wechsel- oder Jahresgott“. Einwenden möchte ich: Auch dem Bṛihaspati wird der Winter zugeeignet. *Taitt.-S.* VII, 5, 14; *Kāth.-S.*, *Açvam.* 5, 10; *Maitr.-S.* III, 15, 10. Und Varuṇa erscheint natürlicher als Gott des Herbstes (*Çatap.-Br.* XIII, 5, 4, 28; *Āpast.-Çrautas.* XX, 23, 11 usw.).

Epilog

NACHWORT.

„In Meyers Naturgefühl liegt geradezu eine metaphysische, mystische Tiefe und heilige Inbrunst. Dieser Kulturmensch der modernsten und nach unsrer Vorstellung am meisten von der Natur entfernten, durch und durch ... maschinisierten ... Großnation zeigt, daß er der Natur so nahe steht, daß er wie ein echter Naturanbeter imstande ist, in ihr aufzugehen ... Meyer ist offenbar einer jener seltenen Kulturmenschen, die sich in ihrem Innersten nie von der Natur entfernt haben ... In J. J. Meyers geistigem Wesen, wie es sich in seinen Gedichten abzeichnet, bildet einen, man möchte sagen: den zentralsten Grundzug ein ... puritanisch strenger und wahrhaft sittlicher Ernst. In dieser Hinsicht erinnert Meyer geradezu an unsre religiös erweckten Bauern im südlichen Österrichten und in Nordsavolax ... Seine Gefühle offenbaren sich in so lapidarisch kraftvollen Wendungen, daß da ... die frische, herbe Empfindung von Baumharz, Wald und Erde ist.“ Diese Bruchstücke aus einer langen Besprechung meines im Amalthea-Verlag (in Wien) erschienenen Gedichtbandes „Der umleuchtete Vogel“, die der auch durch deutsch geschriebene Werke bekannte Ästhetiker und Literaturkritiker K. S. Laurila, Professor an der Helsingforscher Universität, in der finnischen Monatsschrift *Valvoja-Aika* vom April 1931, S. 255—258, veröffentlicht hat, schulde ich dem Leser, der das vorliegende Buch durchliest. Sogar die doch streng konfessionelle Berliner „Kreuzzeitung“ redet am Schluß einer sehr lobenden Rezension von „ergreifender religiöser Verinnerlichung“ und dem „Drang zu ethischer Bewältigung des Lebens“.

Viele Jahre meines Lebens bin ich Bauer gewesen, und mehrere aus diesen waren zugleich tiefst erfüllt von den Gedanken der elf wichtigsten Upanischaden, die ich damals zum erstenmal las. Vor allem mit der Pflanzenwelt, mit Wald, Ährenfeld,

Maiskolonnen, Blumenleuchten fühlte ich mich da aufs innigste eins. Schier unvergleichlich schön ist es für mich, in uraltem Regenmantel und nicht jüngerem Hut, ohne Schirm, des Nachts auszugehen, mich auf eine Parkbank zu setzen, mitten zwischen die Bäume und Sträucher, so den Regen zu empfangen, grade wie die Pflanzen um mich her, den Hauch und Geist des Regens durstig einsaugend wie sie sein Wasser und dem wiegenliedähnlichen Rieseln, Rauschen, Raunen zu lauschen, dem geheimnisvollen, das ich so wenig verstehe wie der Säugling den Wiegensang seiner Mutter, jenem liebeblüsternden, plauderplauschigen Zwiegespräch der Naturgeschwister, das auch mich, freilich sehr unvollkommen, teilnehmen läßt an einem sich eins Fühlen, flüchtig Frieden träufelnd in all die Unruhe von außen und von innen her. Fast jedes Streichhölzchen, das ich anzünden muß, erweckt mir ein Gefühl der Scheu und der Schuld vor diesen stumm anklagenden Abgesandten gemordeten Riesenlebens. Von dem Schmerz, den mir die religiöse Anlage in ihrem fruchtlosen Kampf gegen den ungläubigen Verstand verursacht, und von dem, den mir auf dem sittlichen, vor allem auch auf dem geschlechtssittlichen Gebiete der Anblick all der Scheußlichkeiten, die da aus der Menschheit über die sieben Himmel emporstinken, all die Jahrzehnte bereitet hat, genüge diese Andeutung.

So ist dieses Buch zunächst ein kleiner Dank an die Natur, die Pflanzenwelt, das Bauerntum, die Mutter Erde, die den eigentlichen Mittelpunkt des Werkes bildet, und hoffe ich noch mit den Uranfängen des Ackerbaus und dem in sie verwobnen Seelenleben einigermassen fühlen zu können.

Dieses Seelenleben ist ein primitiv religiöses, das sich vielfach und grade in den von diesem Buch behandelten Äußerungen oft in einer für uns viel zu stark übersteigerten geschlechtlichen Richtung bewegt. Zwar auch ich halte die „physische Liebe“ in ihrer vollkommensten Erfüllung, aber in der Ehe und von der seelischen Liebe durchleuchtet und verklärt, für etwas sehr Großes, Wunderbares, ja Religiöses, auch ohne daß es bewußt von Religion emporgeadelt wird, wie z. B. in *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 3, 21; 2, 13 (vgl. *Chāndogya-Upanishad* V, 8, 1—2), wo die geschlechtliche Umarmung nach oft erscheinender indischer Art sogar als etwas Überirdisches, als der Wonne des mystischen Aufgehens im All-Einen vergleichbar, gekennzeichnet wird.

Einer der hervorragendsten lebenden Indologen hat von

2) In balinesischen Gebieten heißt das Baum "Pening des
Gluks" P. de Nat Angelino u. Tyra de Klein, Mad-
ras auf Bali (Falkwang-Verlag 1923) S. 68.

meinen „Arbeiten“ geschrieben: „Sie gehen immer in die Tiefe und zeugen von einer solchen Originalität der Anschauung, daß man seine helle Freude daran hat, auch dann, wenn man einmal nicht einstimmen kann.“ Wollte ich nun bei den hier vorgelegten Untersuchungen in die Tiefen gehen, so durfte ich nicht scheuen, was in den Tiefen ist. Und was ist, wenigstens fast immer, in der Tiefe des urtümlichen Menschen? Angst und Geschlechtsdrang. „Durch Furcht“ müssen sie „im ganzen Leben Knechte sein“ (Ebr. 2, 15), und zwar ist es wie hier in der Bibel meistens wirklich „Furcht des Todes“, der ihnen auf Schritt und Tritt von bösen Geistern oder zauberischen Gewalten droht. Ja diese Furcht hat schon an sich, durch sich selber, manchen unter den Wilden getötet. So sieht in Wirklichkeit gewöhnlich Leben, Freiheit und Glück der „freien Kinder der Natur“, der „glücklichen Otaheitier“ aus. Die Ackerbaustämme quält besonders auch die Angst, daß die Erde und die andern Feldfruchtmächte nicht willens oder nicht imstande seien, ihnen die zum Leben nötigen Erzeugnisse des Bodens zu gewähren. Zur Beruhigung geht neben dieser Angst des Primitiven, unbändig kraftvoll, der Geschlechtsdrang, „das Wunder seines Leibes“, dabei aber allzusehr ein zweiter Versklaver, einher, und da, wie wir gesehen haben, nach seiner Anschauung alles Werden namentlich im Kulturwachstum nicht nur ähnlich, sondern identisch ist mit der Geschlechtsbetätigung des Menschen, so braucht der Mensch zu bestimmten Zeiten nur sich dieser mit aller Hingebung zu widmen, und die durch sein Tun gestärkten Gewalten in der Natur werden durch ihr Tun jetzt das leisten, was er von ihnen ersehnt. Sodann sind ja Rausch und Religion für den Primitiven vielfach ein und dasselbe. Im Rausch tollen Tanzes, im Rausch des Rauschtranks, im Rausch wilden Geschlechtsgenusses glaubt der Mensch ja oft noch bei höherer Kultur zur Gottheit zu kommen. Urdranggewaltiger, orgiastischer Rausch gehört besonders für den Wilden, so gut wie zu allen seinen Festen, vor allem zu denen der Vegetation.

Bṛihadāraṇyaka-Upanishad II, 4, 11 nennt das Geschlechtsglied den „Einigungs- (oder Sammel)punkt aller Wonnen“ (*sarveshām ānandānam upastha ekāyanah!*) Das ist auch völlig die Anschauung des primitiven Menschen. Aber nur des primitiven? Il piccolo santo, den „kleinen Heiligen“, nannten die Italiener Friedrich Nietzsche. Ähnlich sprechen sich solche, die William Blake kannten, über diesen noch krassern

Antinomisten aus. Freiheit und Leidenschaft sind ihm das Höchste. So ruft er:

I cry: Love! Love! Love! happy, happy Love! free as the mountain wind!

Can that be Love that drinks another as a sponge drinks water...

With lamp-like eyes watching around the frozen marriage bed? „But silken nets and traps of adamant will Oothon spread“

(so spricht die ideale Gattin Oothon zu ihrem Gatten (Theotormon),

„And catch for thee girls of mild silver, or of furious gold.

I'll lie beside thee on a bank and view the wanton play

In lovely copulation, bliss on bliss with Theotormon,

Red as the rosy morning, lustful as the first-born beam;

Oothon shall view his dear delight, nor e'er with jealous cloud

Come in the heaven of generous love, nor selfish blighting bring.“

(Visions of the Daughters of Albion, p. 7).

Oder bequemer als solche Fallenstellerei:

She shall begin to give

Her maidens to her husband, delighting in his delight,

And then, and then alone begins the happy Female joy.

(Milton, ed. Maclagan & Russell, London 1907, p. 31).

Solche völlig selbstvergessene Liebe zum Gatten und solcher „Beginn der glückseligen Freude des Weibes“ überflügelt sogar die Güte, Versklavung oder Stumpfheit muhammedanischer und ähnlicher Frauen, von denen uns berichtet wird (z. B. bei Lane, Arabian Society of the Middle Ages, p. 246; Osman Bey, Die Frauen in der Türkei (1886), S. 15; Hartland, Primitive Paternity II, 207; Elsie Clews Parsons, The Old-Fashioned Woman 204f.), ganz zu schweigen von den zahlreichen in der altindischen Literatur verherrlichten Heldinnen übermenschlicher Hingabe an die Pflicht der Gattin. Wenn nun selbst dieser in erhabensten geistigen Welten überirdischer Gesichte verzückt dahinbrausende geniale Dichter, Maler und Mystiker in seiner großen äußern Armut und seinem überquellenden innern Reichtum solche Träume hegt, wie dürfen wir uns da über erotische Maßlosigkeiten des primitiven Menschen sehr verwundern!

Sodann sieht dieser ja von lichten Himmelshöhen bis in die dunkeln Tiefen der Erde ein einziges großes Geheimnis der

Begattung ständig sich abspielen. Davon sind auch die Theogonien und Kosmogonien, davon die Mythologie und Religion, davon die Dichtung und Philosophie der Völker voll. Äschylus läßt die Aphrodite sprechen:

Es sehnt der keusche Himmel sich, zu umfahn die Erd',
Sehnsucht ergreift die Erde, sich zu vermählen ihm;
Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Guß.
Die Erd' empfängt und gebiert den Sterblichen
Der Lämmer Grasung und Demeters milde Frucht,
Des Waldes Frühling läßt die regnende Brautnacht erwachen.
Alles das, es kommt von mir.

Die wichtigsten Mittel der Tantrareligion, die Gottheit zu verehren und mit ihr, d. h. mit Çiva und der Devi, eins zu werden, sind Weib-, Wein- und Fleischgenuß. In Kulārnavatantra VIII, 107—109 nun erklärt Çiva: „Nicht durch Tausende von Krügen des Rauschtranks, noch durch Hunderte von Mannesträgern des Fleisches werde ich erfreut ohne den Gottestrank (*amṛita*) aus Vulva und Penis. Nicht der Wurfscheibe (d. h. dem Vishṇu) zu eigen, nicht der Lotosblüte (d. h. Brahma) ¹⁾ zu eigen, nicht dem Donnerkeil (Indra) zu eigen ist diese Welt. Dem Penis zu eigen und der Vulva zu eigen ist sie und daher beseelt von Çakti (Zeugungsenergie, Devi und Weib) und Çiva ²⁾. Zu der Zeit, wo die Vereinigung von

¹⁾ Eine rote Lotosblüte ist er in Kālivilāsatantra XXI, 29—33, rot un-

²⁾ Na cakrāṅkaṃ, na padmāṅkaṃ, na vajrāṅkaṃ idam jagat, | līṅgāṅkaṃ ca bhagāṅkaṃ ca, tasmāc Çakti-Çivātmakam. // Vgl. Kāma 181, Anm. 3. Eigentlich: „gekennzeichnet durch“, wohl sogar = mit des Eigentümers aufgebranntem Mal versehen wie ein Stück Vieh.

Nun verbieten zwar manche Tantraschriften für das Kaliyuga, d. h. unser grundverdorbenes Zeitalter, rundweg alle die fünf „Gnadenmittel“ (*pañcatattva*, *pañcamakāra*), wenigstens die Begattung mit Frauen anderer. So auch das Kālivilāsatantra (VI, 24; X, 22—24). Wie überwichtig aber dies *maithuna* ist, erhellt auch daraus, daß dort X, 20; XI, 18 f. es ausdrücklich gestattet, vorausgesetzt, es finde dabei keine Ergießung des Sperma in fremden Schoß (*paranāriṣhu bindupāta*, *parayonau retakpāta*) statt. Ja X, 21 rühmt sogar: „Wenn (dabei) sein Sperma nicht in die Frauen anderer fällt, dann geht er vergnüglich als Meister aller Vollkommenheiten (*sarvasiddhiçvara*) auf dem Erdenrund dahin.“ Natürlich soll so die Schwängerung verhütet werden (vgl. auch Indra 179, Anm. 2). Sodann aber ist ja die geschlechtliche Vereinigung an sich auch hier ein Sakrament. Als solches wurde sie auch von gewissen gnostischen Sekten geübt und dann von ketzerisch christlichen, besonders mit anderm Kommunismus, bis in unsre Zeit herein, und zwar unter gleicher Ausschließung des Natur- oder Weltzwecks, also des weltlichen Zwecks, während grade dieser von den

Die Padma-Blüte
ist die Weiblichkeit
Th. 4te, 4/10
Tilak, 10. 11. 12.

Penis und Vulva (zugleich: von Çiva und Devī) geschieht, da ist die Zeit des Gebets, da verwirklicht sich die mystische Versenkung (*samādhi*).“ Vgl. V, 112. Das ist indisch konsequente Höchststeigerung eines Völkergedankens.

Urtümliche Religion — und die lebt oft auch in hoher Kultur weiter — ist in weitem Umfang Naturmystik. Wir neuzeitlichen Kulturmenschen sind stolz darauf, daß wir „die Natur beherrschen“. Den Primitiven bewahrt schon seine Angst vor solcher Vermessenheit, er will nur ein Teil der Natur sein. Er behandelt sie und ihre Erzeugnisse, wenigstens häufig, mit religiöser Ehrfurcht. Gut sind da z. B. Willa Cathers Bemerkungen über die Indianer in *Death Comes for the Archbishop* gegen Schluß des 7. Kapitels: Der Weiße hat, wie andre Tierwelt, so die der unzähligen Büffel auf den nordamerikanischen Prärien in kurzer Zeit vollständig ausgerottet, der Indianer tötete, dem wilden Tiere und dem Edelmenschen gleich, nur so viel, wie er mußte. „Killing for sport was unknown to the Lakota“ (= Sioux), bezeugt Chief Standing Bear, *Land of the Spotted Eagle* (1933), S. 69. Vgl. da bes. 165 f.; 192—195. Beachten wir nun des Primitiven Gefühl der Naturverbundenheit und seine Vorstellung: „Alles einander Ähnliche ist ein und dasselbe“, so können wir verstehen, daß ihm die Zeugungstätigkeit der Menschen und die der Natur identisch sind und aufeinander einwirken. Haben doch auch unter uns dichterische und philosophische Geister von kosmischer Wechselwirkung zwischen Menschentum und Naturgeschehen geredet. In dem eben genannten Glauben Primitiver liegt eine Urart, eine magische Form des Gedankens oder doch Gefühls der Einheit alles Seienden.

Ratlos aber irrt unser Blick dahin über so vieles in dem oft scheinbar sinnlosen Gewirr des „Aberglaubens“: über die fast zahllosen Vorstellungen, Riten, Sitten, Tabus, Gebote usw. der Religion und des Brauchs. Bei näherem Eindringen aber erstaunt man häufig über die Sinngemäßheit des „Unsinn“, so

Mormonen, die Vielehe religiös begründend, in den Vordergrund gestellt wird; nach ihrer Lehre kann die Herrlichkeit der Kinder Gottes erst dann eintreten, wenn all die vielen Seelen, die auf Verkörperung warten, als Menschen geboren worden sind, ein Gedanke auch des Talmud: der Messias wird nicht kommen, bis alle Seelen, die auf Erden leben sollen, geboren sind, oder der Apokalypse des Baruch: die Auferstehung der Toten kann nicht geschehen, ehe die ganze Zahl der bei Adams Sündenfall festgesetzten Geburtskandidaten zum Ziele gelangt ist (Hastings, *Encycl. of Religion & Ethics* VIII, 46 b; V, 380 b, Note).

wie man die primitiven Voraussetzungen in Betracht zieht, man bemerkt, daß ein in seiner Art vernünftiges System der Unvernunft voll überraschender Symbolik und gegenseitiger Beziehung in sehr vielfältiger Weise den Aberglauben durchwaltet. Dennoch bleiben allzuvielen uns tollhäuslerische oder entsetzliche Rätsel. Anders denken und schließen Primitive und Kinder, anders wir. Zwar unser Abscheu könnte oft geringer werden, wenn wir uns an der eignen Nase nähmen. So z. B. empfinden wir tiefstes Grauen beim Gedanken an die Menschenfresser. Das mit Recht. Aber diese verzehren doch meistens nur ihre Feinde, ihrem eignen Verband Fremde. Wir nun leben mit unsern Haustieren in enger Freundschaft zusammen. Die Kuh mit ihren frommen Augen spendet uns ihre Milch, der Ochse zieht geduldig, auch wenn mißhandelt, vom Morgen bis zum Abend unsern Pflug, das Zicklein spielt mit den Kindern, jagt sich, stößt sich mit ihnen in mutwillig unschuldiger Freude, und hackt seine Herrin tief gebückt im Garten, dann hüpfet es zutraulich auf deren Rücken und schaut sich lustig die Welt von diesem Berge an. So heute. Und morgen? Da liegt des abgeschlachteten Tieres Fleisch vor seinen Freunden, und sie verschlingen es mit schmatzendem Behagen. Notwendig? Ja, mag schon sein. Aber immerhin eigentlich gefühlsroher als oft das Mahl des Kannibalen.

Wie dunkel aber auch die Rätsel, sie zu lösen ist des Forschers Drang und Amt, obschon er ja weiß, sein Mittel dazu: des Kulturmenschen ratio ist ungeschickt und irreführend. Als Gehilfin bedarf sie vor allem eine möglichst ausgebreitete vergleichende Kenntnis urtümlicher Menschen und Erscheinungen¹⁾. So versuche auch ich, gar manches zu erhellen und zu erklären. Wie oft ich neben die Wahrheit oder sogar die Wahrscheinlichkeit taste, weiß ich nicht, weiß selbst nicht immer, wer von Primitiven weit mehr weiß als ich.

Solcher Forscher nun gibt es nicht wenige, vor allem wenn

¹⁾ Manchmal blitzt unter tiefer Verschüttung eine Metallader ursprünglichen Glaubens auf. So werden z. B. im Tirol, Voigtland und Fichtelgebirge drei Kreuze in den Strunk des eben gefällten Baums gehauen, damit sich die „seligen Fräulein“, bzw. die Moos- oder Holzweiblein, wenn ein Riese oder der wilde Jäger sie verfolgt, um sie zu töten, sich in den allgewaltigen Schutz dieses heiligen Zeichens flüchten können. J. M. Ritter v. Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols (Zürich 1857), S. 5. Noch der neuzeitliche Glaube aber und mit ihm der Verfasser fährt fort, die Kreuze müßten recht schnell hineingemacht werden, während der Baum noch im Fallen sei. Also hier dasselbe wie in Indra 87—94, bes. 89; 94.

oder gräbt

sie jahrelang mit Wilden eng zusammen gelebt haben, aber auch, wenn ihnen eine reiche Bibliothek völker- und volkskundlicher Natur offen steht. Zwar hat ein bekannter Indologe von mir gesagt: „Der Verfasser verfügt über eine erstaunliche Belesenheit in der Sanskrit- und in der europäischen ethnographischen Literatur, seine Befähigung, auch schwierige Texte vortrefflich zu übersetzen, ist oft erprobt, seine Kombinationsgabe hat der Forschung oft neue Wege gewiesen.“ In Chicago, ja da hatte ich wenigstens die äußere Möglichkeit, mich in dem nötigen Schrifttum umzusehen. Leider fehlte allzusehr die innere. Seit nahezu zwanzig Jahren aber bin ich von den dienlichen Bibliotheken fast ganz abgeschnitten. Sich auch nur das Allernötigste schicken zu lassen, hat mehrere Nachteile. Sogar meine engere Fachbibliothek ist sehr klein. Den Kauṭilya habe ich aus einem geborgten Text wenigstens übersetzt, bei meinem Buch über die altindischen Rechtsschriften waren mir, um bloß die wichtigsten Smṛiti zu nennen. Manu, Viṣṇu, Āpastamba, Nārada nur in entlehnten Exemplaren zur Hand. Nun aber ist im Lauf der Jahrzehnte verheerenden Nervenleidens obendrein mein Gedächtnis unglaublich schlecht geworden, so daß ich unbedingt in der Lage sein müßte, alle mir wichtigen Bücher „vollschmierem“ zu dürfen. Unendlicher Schade ist so geschehen. Auch diesmal nun hat die Privatbibliothek Adolf Attenhofers, des Dichters und Polyhistor, eines Schülers von Ernst Kuhn, hier in Chur, mir Dienste geleistet. Den Text des Rīgveda nebst Graßmanns Übersetzung und den des Śatapathabrāhmaṇa, sowie Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics holte ich mir da. Namentlich die freundliche Basler Universitätsbibliothek hat mir manches liefern können und mir vor allem Hemādriś Caturvargacintāmaṇi auf überlange Zeit gewährt. All meine tiefgefühlte Dankbarkeit aber gegen Prof. Dr. W. Printz, den Bibliothekar der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, und gegen Dr. H. N. Randle von der Bibliothek der India Office in London tut nicht Genüge. Ralph Waldo Emerson hat einen guten Essay „Compensation“ geschrieben. Und compensation kommt wirklich vor. Schon manchesmal, wenn mich der Schmerz erfaßte über unsre nach Leibniz, Voltaire, Alexander Pope „beste aller möglichen Welten“ mit ihren unzähligen Scheußlichkeiten der „guten Mutter Natur“ und des Menschen, dessen Ruchlosigkeit und Ekelhaftigkeit sich mit „fortschreitender Kultur“ allzu vielfach nur steigern, während ja schon der Wilde wahrhaftig genug das Ab-

scheus und des Grauens erweckt, und wenn ich dann daran dachte, daß in dieser häßlichen Welt so Schönes entstanden ist, wie z. B. nur Uhlands Gedichtchen auf den Tod seines Kindes:

„Du kamst und gingst mit leiser Spur,
Ein flüchtiger Gast im Erdenland.
Woher? Wohin? Wir wissen nur:
Aus Gottes Hand in Gottes Hand,“

da hat es in mir gerufen: „Daß in dieser Welt solch ein Gedicht geschrieben worden ist, schon das bildet eine Rechtfertigung ihres Vorhandenseins.“ Oder wenn ich, gequält von persönlichem Leid und von der Hydrabrut der Reue und Selbstanklagen, dahinlaufe und da die kleinen Kinder an der Straße spielen sehe, die dabei meist gar nicht bemerken, wie ich stehen bleibe und sie mit inniger, obschon wehmütiger Freude betrachte, dann kommt es mir: „Aber es gibt doch Kinder!“ Solch eine compensation habe ich während der sechs bis sieben Jahre der Arbeit an diesem Buch durch die zwei genannten Bibliothekare öfters erlebt. Hätte ich selber eine Bibliothek wie so mancher meiner Mitindologen und stünden mir obendrein die nötigen öffentlichen Bibliotheken vor der Nase, so wäre mir ja nie solch eine beglückende Entschädigung geworden, schon weil ich dergleichen nicht genug zu schätzen gewußt hätte. Das Wertvollste an der Güte der zwei Genannten war mir dies, daß ich so viele Bücher jahrelang ungestört behalten durfte. Größter Dank gebührt auch der Verwaltung der Universität Chicago, die mir bisher, seit ich mit 49 Jahren meine Lehrstelle krankheitshalber aufgeben mußte, jedes Jahr aufs Neue ein mir sehr nötiges Stipendium bewilligt hat.

Auch wegen der innern Hindernisse ist das Buch ein vielfach ungenügendes Stückwerk geblieben. Unendlich viel hätte ich eigentlich noch lesen müssen. Ja, nicht einmal aus dem leider meist kartenlosen mare magnum meiner Notatenbücher habe ich alles Dienliche heraufgetauchert. Auch ist dort natürlich allzuvielen derart, daß nur der neue Zutritt zu der dort ausgebeuteten Literatur es nutzbar machen könnte. Außer dem herangezogenen Schrifttum hätten vielleicht die Tantras den einen oder den andern kleinen Beitrag zu liefern vermocht. Aber nur vier Tantraschriften habe ich gelesen, davon das Mahānirvāṇatantra vor gar manchem Jahrzehnt in Chicago,

und meine Notizen daraus enthalten nichts Brauchbares. Sogar das Kulārnavatantra bot für meine Zwecke nichts Neues, ob schon mehrere Parallelen. Einige sind im Sachregister angedeutet worden. Hier nur eine, nämlich zu den schwarzen Muttergöttinnen. Im Indra, S. 244, Anm. wird die Durgā als Kokilaweibchen aus Sesammehlteig gemacht. Der Kokilavogel ist schwarz, schwarz das Sesamkorn. Ebenso heißt diese Göttin in Kulārnavatantra VII, 61 *çukaçyāmālā*, wofür man mindestens *çukraçyāmālā* „fleckelos schwarz“, gewiß aber *pikaçyāmālā* „schwarz wie der Kokila“ lesen muß. Und in IX, 55 finden wir: „Ein schwarzgekleidetes, schwarzfarbiges, dünnbauchiges, herzentzückendes in Jugendblüte stehendes Mädchen verehere man, indem man es als die Gottheit (d. h. die Durgā) ansieht.“ Neben der schwarzen Durgā stehen die schwarze Diana von Ephesus, die schwarze Aphrodite in Bötien und Korinth, die schwarze Demeter in Elis, die als schwarzer Stein angebetete Kybele in Phrygien und Astarte in Paphos, sowie, daher abgeleitet, die Reihe der ursprünglich schwarzen Madonnen. Schwarz ist die wassergeschwängerte, alles gebärende Mutter Erde, schwarz der ihr gleichgestellte Frauenschuß (vgl. Kāma 61). Da der tiefste Grund *Handl. Kāma 64 u. 64 r*

Erst während der Niederschrift und Korrektur der Register habe ich endlich die „Gräbersymbolik“ und das „Mutterrecht“ jenes erstaunlichen Basler Patriziers, des dem Leibe nach in Seide, dem Geiste nach „in Purpur geborenen“ J. J. Bachofen gelesen. Da fand ich eine Fülle mehr oder minder genauer Entsprechungen. Hier will ich nur auf zwei Punkte ganz kurz hinweisen. An verschiedenen Orten rede ich von der nahen Beziehung der Erde und des Weibes zum altindischen Totendienst (s. z. B. Bali 163, Anm. 1; Indra 263 f., Anm.; Bali 44, Anm., letzte Zeile bis 45). An der letztgenannten Stelle schreibe ich: „Mir scheinen Anzeichen da zu sein, daß ursprünglich der Totendienst wenigstens hauptsächlich in den Händen der Frau lag.“ Schon die von mir mehrfach betonte innige Verbindung des Weibes mit der Allmutter Erde und mit dem der Erdbestattung und der Totenverehrung so förderlichen Ackerbau spräche dafür. Bachofen nun führt an und deutet aus, daß bei mehreren alten Völkern die Männer überhaupt nicht um ihre Toten trauerten, sondern nur die Frauen, oder daß die trauernden Männer dabei Frauenkleider tragen mußten (Gräbersymbolik 391; Mutterrecht 27; 256 b). So feiern die Männer das Erntefest der Oschophorien in Weibergewand (Mutterrecht

m) Das Gm. der Faden-Infektion Mund. Hirsz-Gulyas. II 3, 8. "Tadri-Platt"
s. "Mitte-Infektion der Faden", sowie allgemein als "Mund-
Infektion" des abgepflegten durch Kaulen in der Mund in der
Antika. J. 2. Maylein, Melb. J. 2. Abzug. II 196

232 b unten bis 233 a). Sie waren halt Eindringlinge¹⁾. Besonders aber zu Varuṇa, dem Erd- und Wassergott und dem Bewohner der durch Erde und Wasser gekennzeichneten Insel und zu seinen Tieren, d. h. Urformen: Schildkröte und Pferd, sowie zu seinem klassischen Bruder Poseidon-Neptun ergibt sich aus Bachofen viel Wertvolles. So möchte ich jetzt Varuṇas ursprüngliches Wesen etwa ausdrücken: Gottheit der wassergeschwängerten Erde und des befruchtenden Wassers. Mit-hin wär auch er, wie so viele Urwesen, anfangs androgyn. Dann käme an Urtümlichkeit wohl Varuṇa als die Schildkröte, das „Urtier“, das „Sumpftier“ usw., wie ich sie genannt habe. Denn was der Verbindung von Erde und Wasser entstammt, ist ja Verkörperung der da zeugenden Macht. Daher die Schildkröte sogar als Weltschöpfer bei verschiedenen Völkern und Stämmen (vgl. etwa auch Mutterrecht 69 b—70 a; 161 a; 423 b, bes. vom Sumpfkönig Storch),^{Λ†} daher die Schildkröte als Tier, d. h. Urgestalt der Aphrodite in dem Altertümliches treubewahrenden Elis (Mutterrecht 161 b; 271 a), daher Brahma, eigentlich ein phallischer Gott, zuerst eine Wasserpflanze und dann aus der Lotosblume geboren (vgl. Bali II, 249, Anm. 1). Wegen des namentlich in der „Gräbersymbolik“ behandelnden poseidonischen Pferdes nenne ich nur Mutterrecht 90 a und das *ἑπιπλον ἕδωρ* des Nonnus (Gräbersymbolik 55), wegen Poseidon selber, der auch phallisch dargestellt wird, Mutterrecht 239; 240 a; Gräbersymbolik 164, Anm.; 320. Besonders aber Varuṇa als Mond empfinde Licht von Bachofen: Der Mond ist den Alten sowohl licht- und lebenspendend wie schwarz und Gestirn des Todes (Gräbersymbolik 118 f.), ist ihnen feucht, weiblich stofflich und eine himmlische Erde (*γῆ οὐρανίη*, Gräbersymbolik 80; Mutterrecht 37 a; 38 a; 39 a) und dem Muttersystem eng verschwistert (Mutterrecht XXX a; 22 b—23 a).^{||†} Und ebenso wie Varuṇa und Soma (der Mond) erst nachträglich „zum Himmel emporgestiegen“ sind (Indra 256 f), ist der erdstoffliche Mond „zum Himmel emporgestiegen“ (Mutterrecht 39 a). Gleicherweise hören wir vom poseidonischen Dionysos, dem *κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως* und *πάσης ὑγρότητος κύριος* (40 a; 88 a): „über die Grenzen der tellurischen Atmosphäre steigt er zum Himmel empor... Dort erscheint er als der Chorführer des himmlischen Reigens... und Beherrscher

¹⁾ Mit der linken Hand und das linke Knie zur Erde niederbiegend wird den Totenseelen gespendet. Bali 218, Anm. Die linke Seite ist den Alten die weibliche (Bachofen), und so noch heutigem Glauben.

des nächtlichen Himmels“ (Mutterrecht 239 a unten; 240 a). Mit diesen Parallelen stimmt Rigveda VIII, 41, 8 auch darin überein, daß Varuṇa als das Himmelsmeer zum Himmel emporgestiegen sei (Indra 208), er, der also zuerst unten auf und in der Erde das diese befruchtende Wasser, ja diese wassergeschwängerte Erde selber war. Und „besser als durch Erde und Wasser könnte eine Fruchtbarkeitsgottheit kaum dargestellt werden“ (Bali 90, Anm. 2; Altind. Beispiele in Bali 90; 137).

Auch die Ikonographie außerhalb der paar benutzten Sanskrittexte hätte befragt werden sollen. Ich war dazu nicht in der Lage. Ich glaube aber, für meinen Zweck wäre wenig lohnende Ausbeute zu gewinnen gewesen. Dagegen hätte sich wohl in der uferlosen Waldwildnis der Purāṇa noch das eine oder das andre Kräutlein pflücken lassen. Aber ich konnte ja nicht daran denken, auch nur da alles anzusehen. Sodann ist doch wohl die ja sowieso unmögliche Vollständigkeit des Materials von geringerer Wichtigkeit als die Ergebnisse aus dem benutzten. Freilich habe ich nur allzu oft später gesehen, daß eine bestimmte Weisheit, die ich entdeckt zu haben meinte, längst die Spatzen von den Dächern piffen¹⁾. Aber möge doch nicht von all meinen Funden oder Fündlein gelten, was Lessing von einem Buch urteilte: „Dieses Buch enthält viel Gutes und viel Neues. Nur ist das Gute nicht neu und das Neue nicht gut.“

Man suche jedoch in meinem einzig das, was es durch die Titel selber verspricht. Monographien über Bali, Kāma, Indra und Varuṇa will es nicht geben, sondern von den Genannten redet es allein als von Vegetations- und Fruchtbarkeitsgottheiten, bzw. chthonischen Genien.

Im Kāma sage ich, daß mir Frazers Golden Bough nur in der Verkürzung zu einem Band vorgelegen habe. Mir unerklärlicherweise glaubte ich nämlich, die Basler Universitätsbibliothek besitze nicht die große Ausgabe in zwölf Bänden. Erst während der Druckkorrektur habe ich dann diese durchgelesen und notdürftig verwertet. Auch J. Winthuis, „Mythos und Kult der Steinzeit“ lernte ich erst nach Abschluß des gan-

¹⁾ So sehe ich erst jetzt betreffs der Lichterschiffchen (Bali 238 ff.): Rochholz, Schweizer sagen aus dem Aargau (1856), I, 52 f., bringt nicht nur eine Parallele aus dem Glarnerland, sondern erinnert in diesem Zusammenhang auch an die germanischen Toten- und Geisterschiffe und scheint so an meine Erklärung zu streifen.

zen Buchs kennen, sein „Zweiggeschlechterwesen“ und seine „Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker“ erst während des Drucks. Um so wertvoller dürfte meine ganz unabhängige Übereinstimmung mit so manchem in diesen wichtigen Werken sein. Einige Flicker wurden sogar noch in das Sachregister eingefügt. Da hätte ich gerne noch mehr aufgenommen und das Dargebotene gern weniger lapidarisch gestaltet. Es soll nämlich das Register nicht nur dem Wiederauffinden dienen, sondern für ernstere Leser auch einen Teil der Lektüre selber bilden. Die einzelnen Artikel stellen ganz gedrängt das oft mehr oder minder Zerstreute nach logischen, genetischen und ähnlichen Gesichtspunkten geordnet vor Augen, und der denkende Leser wird grade hier recht inne werden, wie die einzelnen Fäden des Aberglaubens sich zu einem festen Gewebe vielseitigsten Zusammenspiels zusammenfinden, und wie eins sich aus dem andern entwickelt. Auch einige Druckfehler oder Versehen werden hier berichtet. So z. B. habe ich bei der Arbeit am Register auch erst gesehen, daß meine Philosophasterei über *dambhabhañjī* unten in der Anmerkung auf S. 91 des *Kāma* getilgt werden sollte. Denn das Richtige wird *damabhañjī* „Beifußbrechen“ sein (vgl. *Kāma* 48). Da *dama* Bändigung gleichbedeutend mit *damana* Bändigung ist, wird es offenbar für dieses gesetzt, wohl recht willkürlich, aus Versehen. *Damabhañjī* entspricht dem *damanabhañjikā* von *Kāmasūtrā*², p. 56. Dieses ist da eins der Spiele der galanten Welt. Man bricht dabei *damana* oder Beifuß und bekränzt damit einander den Kopf. Jedenfalls spielt da die erotische Bedeutung eine Rolle.

Die Sorge wegen Verteuerung des Drucks hat mich auch abgehalten, all die recht ärgerlichen Druckfehler ins Verzeichnis aufzunehmen. Solche im Sanskrit bessert der Fachmann selber. Auch im Deutschen wird gar manches der Einsicht und Nachsicht des Lesers überlassen. Beim Sanskrit hätte ich immer in Kursivdruck korrigieren sollen. Auch habe ich allzu viele vom Setzer, der übrigens gut gearbeitet hat, vorgenommene kleinere Änderungen (wie „eigene“, „andere“, „Baumes“ usw. für mein „eignes“, „andres“, „Baums“ usw.) stehen lassen müssen.

Ich hatte mir immer die drei Stücke als besondere Bände gedacht. Die Kostenfrage hat zu einem Band gedrängt. Wer's wünscht, kann aber dennoch jedes Stück einzeln binden lassen.

Die Seitenzählung und die Stellenangaben sind ja nach den drei Stücken gesondert.

Vor einer längern Reihe von Jahren vollendete ich eine Neubearbeitung meiner Übersetzung der Samayamāṭṛikā und des Kuṭṭanīmatam unter dem Titel Mores et Amores Indorum. Der Verleger wollte aber dann auf „bessere Zeiten“ warten. Das Werk liegt jetzt noch bei ihm. Ich hatte früher gehofft, es werde doch noch vor dem gegenwärtigen gedruckt und habe deshalb mehrere Male auf jenes verwiesen.

Zum Schluß noch ein Wort über den Mann, den ich oft nenne und dessen Andenken durch die Widmung einen kleinen Dank erhalten sollte. Wilhelm Mannhardts Bruder, Emil Mannhardt, war längere Zeit Redakteur des „Westens“, der Sonntagsausgabe der „Illinois Staatszeitung“ in Chicago. Etwa ein Jahr lang, in meinen Bauerntagen in Michigan, lieferte ich ihm Beiträge. Wegen Geldmangel mußte er mich abschneiden, und schließlich wurde auch er selber verabschiedet. Als Student in Chicago lernte ich ihn dann persönlich kennen, einen kleinen, buckligen, schier verwachsen aussehenden Mann mit grauem, etwas verwickeltem Gesicht und kleinen, ein wenig trüben, anscheinend schwachen Augen. Wie er mir mitteilte, hat man seinen Bruder Wilhelm als kleines Kind fallen lassen und war dieser stark verwachsen. Dessen Leben war ja auch voll Krankheit und Leiden und von allzukurzer Dauer, und auch in äußerer Not ging es dahin. Als Dozent an der Universität Berlin vermochte er nicht Fuß zu fassen, und er mußte zum kärglichen Tisch seiner Eltern nach Danzig zurückkehren. Allzuarm war er auch an förderlichen Freunden, ein recht Einsamer. Der Germanist Franz Pfeiffer rümpfte über ihn als einen „bloßen Notizensammler“ die Nase. Müllenhoff, dem er sich tief dankbar verbunden fühlte, hat seine „Wald- und Feldkulte“, deren erster Band ihm gewidmet war, nie durchgelesen. An ihn schrieb Mannhardt neun Jahre vor dem Tod: „Wie warm, wie innig ich Ihre Güte empfinden muß, werden Sie ermessen, wenn Sie sich meine ganz isolierte Lage vergegenwärtigen. Von der Fachpresse totgeschwiegen, von niemandem öffentlich anerkannt, von keinem hier verstanden, sieht man mich Zeit, Kraft und Ersparnisse anscheinend erfolglos einer vermeintlich ganz unnützen und unfruchtbaren Sache widmen — alles das würde mich nicht anfechten, aber ich sehe ein Mutterherz

tächlich leiden bei dem Gedanken, daß ihr doch nicht ganz unbegabter Sohn es zu gar nichts in der Welt gebracht hat, nicht einmal zu dem Einkommen eines Handwerksgesellen.“ Er hat es zum eigentlichen Begründer einer wichtigen Wissenschaft gebracht.

C h u r in der Schweiz, den 25. April 1937.

J. J. Meyer.

SACH- UND NAMENREGISTER

I bezeichnet Kāma, II Bali, III Indra.

- Ackerbau**, Sache der Frauen I, 201 f. (s. auch Frazer VII, 113—130); Einbruch ins Naturleben I, 211, vgl. III, 90 Schluß d. Anm. (wie sehr der Primitive den A. als ein Verbrechen gegen die Mächte des Bodens empfindet, zeigt z. B. die Sitte der Cham bei Frazer VIII, 56—58. Daher auch God's Little Acre: ein Stückchen Land, das man als Eigentum der Korngesteir bebaugt, Frazer VII, 233 f.); nicht pflügen in Totenseelenzeit III, 236 f.
- Açvin**, Herdengenien II, 165; inniges Verhältnis zu d. Bienen III, 83—85; 257 f.; Opfer zuerst nur Honig III, 84 f.; Gottheiten aus Nomadentagen III, 84; 258 f. Anm.; befruchten weibl. Wesen III, 157; sind Morgen- u. Abendstern III, 257; große Wagenfahrer III, 257 f.
- Aditi**, die Mutter Erde III, 233 f.
- Adonis**, Klagen um A. I, 2; Dienst des A. bes. von Frauen geübt I, 202; „Gärten des A.“ I, 36; 63; II, 92; III, 196 f.; 218.
- Agni**, durch Zauber geschädigt I, 95; II, 35; Fruchtbarkeits- und Zeugungsgott I, 116; III, 155; 182 f.; 185.; 227 (hat 1000 Hoden in Rgv. VIII, 19, 32); Ziegenbock I, 116; II, 245 f.; Eselshengst I, 116; Regenspender III, 144; 153; Genießer des Weibes III, 162; 179; Galle (der Wasser) III, 179; 227; uralt u. doch jung III, 175; Hausfreund, Bruder III, 176; Wagen III, 16 (vgl. I, 116).
- Ahalyā** III, 156.
- Ajāpāla**, König, Zauberer, demütigt Rāvaṇa II, 124 f.; führt *nirājana* ein ib.
- Alakṣmī** (vgl. Unglück, Jyeshṭhā), Genie des Unheils II, 131 ff.; ihr Aussehen II, 134; schwarz, schwarzgesichtig, rotgewandet II, 138; = Kālakarṇī, Kālarātrī II, 138 f.; Rangstreit mit Çrī II, 139.
- Allerseelen** (vgl. bes. Licht, Kaumudī, Bali), da Bohnen geopfert u. gegessen II, 42; 47; Zeiten u. Feiern II, 77; 83 f.; 222—242; Unzucht bei A. II, 113; Samstag ist A. II, 131; 233; A. in Steiermark, bei Finnen, sonst in Europa II, 233; bei deutschen Dichtern II, 233 f.; über längere Zeit hin verteilt II, 141 f.; alle Toten dürfen auf die Erde zurück II, 209; 211 bis 213; 231 ff.; 235.
- Ameisenhügel**, chthonisch, magisch III, 56; 77; 219. Vgl. Maulwurf.
- Amulette**, wann angebunden I, 11 f.; 157; II, 35 usw.; woraus gemacht II, 35 f.; 42; 118; I, 155 unten f.; aus Kampfer u. Gold I, 20; aus Traba hispinosa I, 22; mit Johanniskraut I, 39; Kāmas Açoka-A. I, 41 f.; 53; schützen u. stärken Götter u. Heilige I, 41 f.; 95; II, 35; Fest der Anbindung I, 12; 157; II, 35; mit Faden von 5 Farben II, 118; mit kuukumagefärbter Schnur II, 118; 168; Pferden u. Elefanten angebunden II, 118. Vgl. Haar.

d). Aphrodisische Mittel. Felice Salonic schreibt mir: „Von
folgender Zueberei habe ich oft wege und gesehen, aber
ich nicht für sehr oft geübt. Man nimmt drei Pfennig
sind die Samen von Minde eines Strobyden und
necht sechs den Glend, am Mondfriday, wenn
möglich. Dazu einen Fingerhut Maß von reinen
Goldene den Samen eines ganz jungen Mannes und
hochreife Frucht. Das kochst man zu ein Pfund
und giebt sie dem Mann, den man liebt.“ Dem
reicht von wegen der Lust. Des vollen Tages.
Krankheiten der Niedrigkeit und von solchen
Delikatessen kommen. Oder Männer.“

Ein Acura ist voll Weisheit (medha) Ath-V. VI 108.3.

Larsfel, iust am Pausalmanteltag in ¹⁸³⁹ Björnsgröden gefen
wider in. ¹⁸³⁹ Spritzschloßmeister Abang ¹⁸³⁹ Gorb. J. Ruffen
erkantet hat 1897.

(vgl. III, 130; Anm.); erstes Drama stellte Kampf der A. u. der Himm-
lischen dar II, 259; übergroße Zahl der A. III, 27; best. Himmlische A.
genannt III, 211 f.; A. bedeutet König usw. III, 211 f.; = Titanen III, 212.
Attis, Klagen um A. I, 2; seine Selbstentmannung I, 4; 142; Figur in Baum
gehängt I, 31; verbrannt I, 32.

Backenstreich, s. Ohrfeige.

Backsteinpulver, unheilvoll II, 134 f.

Backwerk, verschiedenes II, 107 f.; in Penis- u. Vulvaform I, 130; II, 142.

Vgl. *ullopikā*, *pūrikā*.

Bad(en), wie verdienstlich II, 68; bes. nötig in unheimlichen Zeiten II, 99;
225; im Kārttika II, 25; 99; beste Tageszeiten II, 25; Sesamölbad II, 22—28
usw.; „Feuerbad“ I, 107; B. mit Erde s. Erde u. *ṃṛittikāsnāna*; B. der
Kranken u. der Menstruierenden II, 76 f.

Balder u. Nanna I, 3; B.s Leichenstoßfeier I, 134.

Bali, sein Fest zügello I, 237; II, 5; 109 f.; Gliederung des Balifestberichts
in Bhav. II, 2; dieser Bericht selber II, 3—13; die andern Quellen II,
13—18; „Balis Reich“ II, 3; 5, 105—114; es ist Spiegel dessen, was unter
Balis Herrschaft war u. wieder sein wird II, 10; 200 f.; Balifest durch
Vishṇu eingesetzt II, 3; 18 f.; 20; die 5 Tage um das Balifest II, 57 (vgl.
Kārttika); dauert einen Tag u. eine Nacht II, 3; 18; 20; drei Tage
II, 18—20; 57; Datum II, 3; 11; 57; 224; bald Kārttika, bald Aṣvina II,
24; 27; 57 f. (vgl. Zeit); da Geister des Wachstums mächtig II, 20; Se-
gensfrucht der Feier II, 10—13; 200 f.; Mantik II, 10; 201 f.; „möge Balis
Reich kommen“ II, 30; 140; 190; Balis Verehrung durch d. König II, 8;
186—188; durch d. Volk II, 9; 188—193; Mantra an B. II, 9; 189; Bild
aus Getreidekörnern, Reismehlteig, Kuhmist II, 9; 20 f.; 189 f.; aus ge-
kochtem Mehl II, 249 f.; aus Messing usw. II, 250; zu Pferde II, 250; in
5 Farben gemalt II, 8; 187; B. chthonisch II, 182; 187—189; 242; 250;
Korngottheit II, 193; ihm bes. Lotosblumen geopfert II, 8 f.; 186—188;
193; verbrüdet mit Naraka u. Yama II, 242; als Vegetationsgeist beraubt,
in die Erdtiefen hinabgestoßen, versöhnt II, 244; durch Brahma ver-
drängt II, 246 f.; 249; sein Wagenfest II, 249 (vgl. 246—249); unter B.
goldenes Zeitalter II, 251; 256; ist Adelsgestalt II, 251; 253 f.; 256; vom
Zwerg Vishṇu gestürzt II, 3; 251 f.; 255; wird einst wieder Weltherrscher
II, 254; harrt zauberisch unsichtbar der Zeit II, 254; Musterkönig
II, 251 f.; 255; vormals Herrscher in Malabar II, 255; macht dort all-
jährlich Fahrt durchs Land II, 255; als spreufressender Esel von Indra
gefunden II, 256 (Esel phallisches Tier!); in Berghöhle ib.; B. = Saturn-
us II, 55, 250—266; sein Fest Saturnalie II, 256; Entsprechungen zu
Balifest, Saturalien usw. II, 262—266; Beschenkung an Bali- oder Lich-
terfest II, 6 f.; 154—156; 263; B. mit Luzifer verwandt II, 266. Vgl.
Kaumudī, Dīwālī, *dīpālī*, Licht.

Bananenbaum, Bild der Schwäche u. des Frauenschenkels I, 105; Vege-
tationsmacht I, 104 f.; chthonischen Mächten geweiht II, 89; 239; dem
Varuṇa I, 105; IH, 222; Wachstumszauber I, 105; III, 222; Stücke davon
an Indrabäum gehängt III, 25; 33; 96; 222; B. bei Lichterfest II, 89.

Bär, Repräsentant der Vegetationsmacht I, 81; 226, *Il. 260*

Barden, indische, Kampfbegleiter u. -besinger ihrer Götter III, 141 f.

Baum, mit Holipulver bestreut I, 16 f.; durch Fisch angeregt zu blühen
usw. I, 17; 118 f.; durch Bohnen I, 121 f.; durch Gerste II, 122; durch
Tanz I, 57; geschlechtl. Äußerungen (rammeln usw.) I, 17 f.; Schwanger-

schaft I, 17; 237; III, 222 (von d. Schwangerschaft der Gewürznelkenbäume auf d. Molukken auch Frazer II, 28; des Reises in Java ib.; in Orissa u. nördl. Sumatra ib. p. 29); mit Strohseilen umwunden I, 17; 200; mit rotem Gewand oder Faden angetan I, 22; III, 222; geküßt usw. I, 18; 73; B. mit roten Blüten erotisch u. zauberisch I, 23; 37; vor Fällung verehrt, versöhnt usw. I, 48; III, 19; 29 f.; 43; 57; 87 f.; 89; Mantra an ihn III, 19; 29; 43; 87 f.; 89 f.; Geisterwesen zu Wohnungswechsel veranlaßt I, 48; III, 19; 58 f.; 71; 87; 89 f.; Axt mit Honig u. Schmelzbutte eingeschmiert I, 107; III, 31; 59; 90 f. (vgl. III, 94); andre apotropäische Mittel III, 89; 94; fällen, wenn nachts vorher glücl. Traum III, 30 f.; 59; 90; wie zu fällen III, 59; 88; 92; Mantik dabei III, 19 f.; 31; 59; 91—93; bei abnehmendem Mond fällen III, 65; oberes u. unteres Ende kennzeichnen III, 59 f.; 93; Hereinbringen des gefällten III, 20; 31; 60; welcherlei B. für Indrabäum, Götterbild, Haus usw. unheilvoll III, 19; 29; 43; 55 f.; 66—73; 83; welcher glücklich III, 9; 19; 28 f.; 43; 51 f.; 56 f.; 63—66; 87; manche Bäume gut für einen, schlimm f. andern Zweck III, 71 f.; aus Krug begossener unkoscher III, 29; 59; B. für Götterbild je nach Stifters Kaste III, 63 f.; Farbe des Kerns je nach Kaste III, 57; B. Vegetationsmacht I, 28—53; 67; 100 f.; 106 usw.; B. mit hineingetanen Bäumchen oder Keilen androgyn I, 88 f.; Bäumen Lichter angezündet I, 99; II, 66; Baumgeister (Holzleute usw.) I, 78; 85; 153; II, 63—66 (vgl. bes. Gandharva, Yaksha); als Kinderspender I, 98; B. u. Baumgeister hassen Lärmen, Schimpfen usw. I, 135 f.; Phallus, Kten usw. in B. geschnitten III, 66; B. schenkt Kinder II, 134; Totenseele in B. I, 99; B. ist beseelt ib.; fühllos I, 99 f.; auf B. gehängte Figur des Baumgeistes I, 31 (vgl. doppelte Darstellung); Baumäste glückerzeugend II, 118 f.; 167 unten f. usw.; Baumblätter ditto II, 122; Lappenbaum I, 101; der Erdgöttin wilde B. heilig I, 213 (vgl. Pflanze); Herrlichkeit u. Heiligkeit des B. I, 214 f.; die finnische Ureiche II, 258; zu B. verfluchte Götter I, 50 f.; Baumportenta III, 67; 71; der Vegetationsfiguren Kostüm aus Rinde, Blättern usw. III, 184; 248; vgl. I, 56, Anm. 1; Maske aus Baumrinde I, 85; aufgerichteter B. = Penis erectus III, 190—195, welche Baumarten weiblich I, 208 f.; III, 195 f.; Baumzucht jünger als Ackerbau I, 202; II, 64; Baumpflanzung u. -weihe II, 64 f.; III, 214 f.; 226. Vgl. Indrabäum, Milchbaum, Julblock, Opferpfosten, Holz; *açvattha*, *udumbara*, *karañja*, Mango, Feigenbaum.

Baumwollpflanze, -samen, zauberisch II, 34; 143; III, 69.

Begraben, des Vegetationsdämons I, 100 f.; des Bacchus I, 111; des Herings I, 117; der Kilbe ib. (der Kirmes auch in Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 362 f.; 365 f.; 367; oft mit viel Wehklagen, vgl. I, 186); des alten Jahres I, 101; B. der Leiche, s. Totenbestattung.

Beifuß (*damana*), Kāma als B. I, 38—53; der Zeugungsgenie dargebracht I, 40; 110; dem Kāma I, 40 f.; 53; dem Çiva I, 40 f.; 49; 52; 103; dem Vishṇu-Kāma I, 49; den Göttern I, 51 f. (vgl. 40); „geweckt“ u. dargebracht I, 49 f.; 228; verehrt I, 48; Kāma als Beifuß verehrt u. verbrannt I, 41—44; u. so verjüngt I, 46; B. in Johannisfeuer verbrannt I, 44 f.; aus Asche des Kāma entstanden I, 43 f.; 50; der von Çiva verbrannte Kāma wiederverkörpert als B. I, 50; d. Beifuß versetzt alle Welt in Liebestollheit I, 51 f.; 158; 161; Kāma als B. schaukelt mit Gattin I, 158—162; Kāma am Fuß des B. verehrt I, 91; Fest u. Verehrung des B. I, 43; 48 f.; Frucht des B. gegessen (d. h. Kāma) I, 40; 52; B. blüht im Caitra I, 49; ist zauberisch bes. zu Johanni I, 38 f.; 44—46; Kohlen

Unter jenen am Baum Maßstab angegeben von H. Frantz
das Mineral ist das Kupfererz. H. Frantz p. 71 n. 1. 1. 1.

Löchergruppe 1. Abtheilung

Butter, s. Schmelzbutter. *Çaci* *in mīlalahita I 61h*)
Çakunikā I, 141.

Capriiicus, Nonae Caprotinae I, 153—155; III, 195.

Çaradākānta (-deça) Kaschmir I, 162.

Chthonische Genien, sind Fruchtbarkeitsdämonen I, 64; 82 f.; 185; 203; II, 114; sind schwarz I, 64; 83 f.; unheimlich II, 114 ff.; Opfer an sie II, 41 bis 47; Mist, Kot, Schlamm usw. ihnen lieb I, 185. Vgl. Fruchtbarkeitsgenien.

Çitalā, Kinderdämonin, ihr Fest I, 187 f.

Çitoshnā = Holī I, 188.

Çiva, entmannt sich I, 4; 142; hält seinen Penis mit der Hand dar I, 30; ist = Kāma I, 36; 40 f.; sein äonenlager Koitus mit Pārvatī I, 19; 50; 68; 170 f.; 181; 207 f.; Rām. I, 36, 5 ff.; Hochzeit mit Minākshī I, 132; ist blauschwarz u. rot I, 61; Hoden- und Fötuszerstörer I, 136; III, 186; vernichtet d. linke Auge des Bhaga I, 162; Kind der Prakṛiti I, 206 (vgl. Bachofen, Gräbersymbolik 28); die 7 Ṛishi seine Brautwerber I, 207; Zwiebelstengel sein Zepter I, 209; ist Baum-, Wald- und Feldgenius II, 65 f.; 172 (vgl. Rudra); Urtotenseele u. Gespensterherr II, 73 f.; erfindet Würfelspiel usw. s. Würfelspiel; weshalb er die Gaṅgā auf d. Kopf trägt II, 149 bis 151; seine Wagenumfahrt II, 199; gespenstische Form dem Sündemann ähnlich (mit 8 Beinen, 1 Auge usw.) II, 219 f.; ist = Penis erectus III, 38; 186 f. (vgl. çambhu); = Samenerguß III, 187; Ç. als Topf voll Reis II, 190; haßt ungewaschen essen I, 140.

Claudius, Matthias I, 163.

Coleridge III, 4. *Columbus (Afrika) I 96*

Couvade, woher III, 82.

Çrī, s. Lakshmi.

Çukra, Guru der Asura II, 253 f.; durch Zauber unsichtbar II, 254.

Çurcuma, erotisch I, 22—24; 49.

Çushna = Vṛitra III, 137 f.; zwei Ç. III, 138; Indra zerspaltet ihm die Hoden III, 166.

Çyāmā, die Weintraubengöttin II, 114.

Dang Diwālī II, 142 f.

Darbhagrashalm, schützt Baum bei Beilich III, 94. *Vgl. kuça; mit mir an Park abgr.
 *Wunder II 265, mit Sp. in Pārvatī q. s. Lakshmi**

Demeterfeiern I, 129 f. (unanständig).

Deukalion u. Pyrrha werfen verhüllten Gesichts Steine II, 141 ff.

Devala Kāçyapa, Ackerbaugenius III, 157.

Dhānyamālīnī, eine Getreidegöttin I, 109.

Dionysos, Baumgott, ihm d. Fichte heilig I, 32; = Penis erectus; Stier, Ziegenbock ib.; Çiva u. bes. Skanda ähnlich I, 32; Stück Holz ib.; Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 82 f.; ist mannweiblich I, 86; bes. Frauengott, Bachofen, Mutterrecht XXII—XXIV; 233—235; in griech. Komödie verspottet I, 130 f.; Dionysos Zagreus II, 49.

Diwālī (vgl. bes. Bali, Kaumudi, Licht), Fest der Vaiçya II, 1; Hexenzeit I, 226; Mistdämon da verehrt I, 82 (vgl. Naraka); zu Ehren der Lakshmi gefeiert II, 83—90; 215 (vgl. Kaumudi, Lakshmi); ist am Neumondstag des Kārttika II, 90 (Col. Tod); finsterste Nacht im Jahr II, 103; Beginn der Nacht der Totenseelen II, 103 f.; D. in Nepal II, 215; in Sindh II, 238 f.; Beschenkung am Lichterfest II, 263.

Docht, s. Licht.

Doppelte Darstellung, des Vegetationsdämons I, 29—32; 35; 42 f.; 89 f.;

III 113c

151 (vgl. Frazer II, 73 ff.); des Penis I, 231 f.; des Indra bei Indrafest III, 100—103; die Vegetationsmacht als Baum u. als Liebes- oder Ehepaar I, 31; III, 101.

Drama, welche Feste wichtig dafür I, 13; Unflätigkeit und Spott in der griech. Komödie I, 129—131; dramatische Vorführungen bei Bhūtamātarfeier I, 173—179; erstes Drama stellte d. Kampf der himmlischen u. der chthonischen Gottheiten dar II, 259; III, 50; erstes D. am Indrabaumfest aufgeführt III, 50; d. Drama führt zauberanalogisch das wirkliche Geschehen des Agierten herbei III, 50, vgl. II, 170 (in Bhāratīyanātyac. III, 173; 90—95 wird auf der Bühne ein ganz ähnliches Schauspiel aufgeführt, wie Bali S. 169 darstellt, u. zwar um für d. König im Krieg das gleiche Töten, Sengen u. Brennen usw. zauberisch zu bewirken; vgl. auch den Kopffjägerzauber in der Monatsschrift Asia, März 1930, S. 188).

Dreieck, Symbol der Vulva III, 133 (daher auch so wichtig in Tantra-religion. Sogar: Die Lampen für *ārātrika* der Durgā sollen dreieckig aus Mehlteig geformt sein, Kulārnavatantra VII 33 c—36 b).

Durchgehen, unter Baumästen, Stangen, Stricken oder Figuren aus Gras usw. II, 8; 165; unter Zauberding (*yantra*) II, 17; unter *torāṇa* II, 122; 168 (vgl. *torāṇa*, Mārgapāli).

Durchgieten, durch Wagennabe, Nase, Loch III, 171; vgl. 259.

Durchkriechen, durch Loch usw. III, 171. *Handwritten note: durchkriechen durch Loch usw. III, 171. III 113c 113d 113e 113f 113g 113h 113i 113j 113k 113l 113m 113n 113o 113p 113q 113r 113s 113t 113u 113v 113w 113x 113y 113z*

Durchziehen, durch Loch usw. III, 171. *Handwritten note: durchziehen durch Loch usw. III, 171. III 113c 113d 113e 113f 113g 113h 113i 113j 113k 113l 113m 113n 113o 113p 113q 113r 113s 113t 113u 113v 113w 113x 113y 113z*

Durgā (vgl. Gaurī), ist schwarz und braunrot I, 61; schwarz oder rot die Dämoninnen in ihrem Gefolge, Kulārnavatantra X 138—143; oft sie selber bes. in Tantraschriften wichtiger als Īva I, 209; Opfer an sie Hülsenfrüchte usw. I, 122; ihr großes Fest I, 157; 187; 236 f.; ihr Wagenfest I, 169; 220; II, 35; 197; 236; Feste der D. in Bhādrapada u. Āṣvina II, 135; 197; 235 f. (vgl. Wagenumfahrt); ihr Tier der Löwe I, 164; sie Kolikaweibchen III, 244 (d. *kokila* ist schwarz wie die weibl. Scham!); *Handwritten note: III 240*

Ehebrecher, wie bestraft I, 174; wie die Ehebrecherin I, 145; 175; wie Gattin zauberisch an Ehebruch verhindert wird III, 166.

Ei, Fruchtbarkeitssymbol I, 30; 81; 133; am Maibaum I, 133; III, 107.

Einschmieren, mit Schlamm, Exkrementen I, 28; 43; 170; 182—185; mit Holipulver I, 41; 55; 126; mit Asche und Schlamm I, 183. Vgl. Asche, Exkremente, Schlamm.

Eisen, unheimlich II, 134; Totenseelen verhaßt I, 150; kultisch Tabu I, 151; zauberkräftig ib.; Mörder mit Eisengeruch III, 4. Vgl. Schwert.

Elefanten, wie kampf toll gemacht I, 118; lustriert II, 115 f.; 117 f.; 120 f.; Königs Elefant zuerst II, 168; *ṣanti* für E. II, 120—122 (vgl. *nirājana*): wie gegen Geister zu schützen II, 120; rötelfärbt II, 198; Must einer Elefantenkub unheilvoll II, 121; acht Weltelefanten II, 122; Gottheiten der E. II, 245 f.; Portenta durch E. II, 121.

Elfen, hassen Menschenkot, Nacktheit usw. I, 140; Glocken I, 142; machen Kinder krank I, 140, 188.

Engelmann I, 151.

Enttötung, Selbst-, der Kybelepriester I, 3; des Īva I, 4; 142; des Attis ib.: = Tod I, 5.

Erde, Mutter (Göttin) E. I, 207; 213; II, 38; 64; Königin der Schlangen III, 231; ist schwarz I, 84 f.; Schwarzes ihr *geopfert* III, 209; 230; *Handwritten note: III 231; ist schwarz I, 84 f.; Schwarzes ihr geopfert III, 209; 230;*

schwarze Henne III, 151; 154; Honig, Milch, Brot III, 86; Vermählung *Handwritten note: III 151; 154; Honig, Milch, Brot III, 86; Vermählung*

Handwritten note: III 151; 154; Honig, Milch, Brot III, 86; Vermählung

Handwritten note: III 151; 154; Honig, Milch, Brot III, 86; Vermählung

Handwritten note: III 151; 154; Honig, Milch, Brot III, 86; Vermählung

Handwritten note: III 151; 154; Honig, Milch, Brot III, 86; Vermählung

Handwritten note: III 151; 154; Honig, Milch, Brot III, 86; Vermählung

Handwritten notes on the left margin:
III 113c
III 113d
III 113e
III 113f
III 113g
III 113h
III 113i
III 113j
III 113k
III 113l
III 113m
III 113n
III 113o
III 113p
III 113q
III 113r
III 113s
III 113t
III 113u
III 113v
III 113w
III 113x
III 113y
III 113z
III 240
III 241
III 242
III 243
III 244
III 245
III 246
III 247
III 248
III 249
III 250
III 251
III 252
III 253
III 254
III 255
III 256
III 257
III 258
III 259
III 260
III 261
III 262
III 263
III 264
III 265
III 266
III 267
III 268
III 269
III 270
III 271
III 272
III 273
III 274
III 275
III 276
III 277
III 278
III 279
III 280
III 281
III 282
III 283
III 284
III 285
III 286
III 287
III 288
III 289
III 290
III 291
III 292
III 293
III 294
III 295
III 296
III 297
III 298
III 299
III 300

Handwritten notes at the bottom left:
III 294
III 295
III 296
III 297
III 298
III 299
III 300

Handwritten signature: Am 9

P. II 1858

1) Die die Gewinntr. von der Besteuerung müssen bei den Kaufpreisen in
Einkaufsumme und Kosten und den übrigen Kosten 7 von 1000
nach der Abzahlung I 186. Die Malgarnung von 1000 Pfund
kann nicht mehr werden. Die Preise der
Wingeln hat, unter der Markte die folgende
By Markt Qual für die, wird durch
Pfunde gelte persikal 2. auf die
T. Jančić (Jelica Belovic) in Auftragsystem

189

des Sonnengottes und der E. I, 68 f.; III, 151; 154; die E. als Regen-
gottheit III, 146; als älteste Vegetationsmacht I, 207; wassergesättigte
E. Darstellung der Fruchtbarkeitsgöttin II, 90; 137 (vgl. Bachofen Grä-
bersymbolik 61; Mutterrecht passim); der Erdgöttin wilde Bäume heilig
I, 213, vgl. 125; E. u. Erdscholle zauberisch (lustrierend) II, 4; 23 f.; 30;
3; 38 f.; III, 229 f.; nach Verrichtung der Notdurft Reinigung mit E.
I, 181; E. von Bordelltür segensvoll II, 153; III, 229; sich auf d. Erde
setzen, sie fruchtbar zu machen I, 17; III, 182; nicht Lichter auf die
E. stellen II, 67; in Keuschheit auf d. Erde schlafen, oft bei *vrata*, z. B.
II, 216; 221; 223; III, 192; magievoll Personen u. Dinge dürfen nicht
den Erdboden berühren III, 91 f.; 185; Erdenstaub u. Schlamm heilwir-
kend I, 125 f. (vgl. Einschmieren, Schlamm); E. auf Frauen geworfen I,
101; 126; Festfeiernde von E. starrend I, 184; verselbigen sich mit d.
Acker I, 185; Hochzeit der Erdmännlein zu Johanni III, 252.

Erhängtem Backenstreich geben I, 193 f. Vgl. Ohrfeige.

Erntefeste, voll Unzucht II, 109—113; anständiges indisches II, 113 f.;
Winzerfest II, 114; bei E. Unglück ausgetrieben II, 131—141, bes. 139 bis
141; Erntefest der Santals II, 180; der Hos I, 184; II, 112; E. über
längere Zeit hin sich erstreckend II, 141 f.; am Vollmondtag des Kärttika
III, 216; Erntefeier u. Totenfeier zusammenfallend I, 83; II 232—237. Vgl.
Vegetationsfeste.

Erotische Gelegenheiten II, 194.

Ertrinkende nicht retten, s. Wasser.

Erinyen, sind Erddämonen I, 179 (vgl. bes. Bachofen, Mutterrecht 51 b
bis 52).

Esel, geil, aschenfarbig usw. I, 116; 174; II, 135; III, 163; Fruchtbarkeits-
genien reiten auf E. I, 174; 182 f.; ebenso Alakshmi II, 134 f.; Aqvin
u. Indra fahren mit E. III, 85. Vgl. Glocken.

Exkremete, (sich) damit einschmieren I, 28; 182 f.; 184 f.; Menschenkot
auf Kissen getragen I, 78; 81 f.; Kot ändern vor d. Nase gehalten I, 183;
E. zauberisch II, 94. Vgl. grumus merdae.

Fackeln, mit F. durch Felder laufen II, 95; apotropäisch II, 120.

Fahne, Mantik III, 20; F. als Maibaum I, 102; F. am Lichterbaum II, 59;
Fahnen am Indrabaum III, 95, 109 Anm.; Farben der Fahnen u. Fahnen-
stangen verschiedner Gottheiten III, 220 f.; fünf F. bei Sukharātri II, 145.

Farben (vgl. Rot, Schwarz), des Holipulvers I, 30; Rot wie Gelb galante
Farbe I, 20; F. des Penis erectus u. der Vulva I, 61; III, 220; Çiva blau-
schwarz u. rot II, 61; Schwarz u. Rot Farben der Hochzeit I, 62—64; der
Vegetationsdämonen I, 61; 73; 83—85; 177 f.; 181 (vgl. Durgā); III, 220;
der Geschlechtlichkeit I, 63; 77 Anm.; des Zaubers I, 63 f.; sind phal-
loktenisch I, 178; 181; III, 220 (auch bei Vegetationsdämonen!); als
Apotropaion III, 220; Gesicht bei Fasching rot u. schwarz bemalt I, 76;
Bedeutung von *gaura* II, 93 f.; menschl. Leib mit 5 F. gemalt II, 8;
143; 187; Faden von 5 F. für Amulett II, 118; 168; Symbolik der 5 F.
II, 168; F. der vier Kasten II, 187; III, 19; 57; 64; F. der Fahnen usw.
der verschiednen Gottheiten III, 22 f.; Mantik der Fahnenfarben III, 20.

Fasching (Fastnacht), Begraben des F. u. Wehklagen I, 2; Faschingstreiben
I, 70; 76—79; die Wurzeln der Faschingstollheiten I, 80—90.

Faunus, Verwandter des Saturnus II, 262; Entwicklung des F. Silvanus
II, 173.

Feige(nbaum, -holz), Çiva u. Vishnu als Feigenbaumarten I, 51 f.; phallisch,

Siehe Brief an eigenen Jungen Kant. P. 672 unten, finge.

Frühhautkrankheiten, indifferente und probifere in Aufzucht.
Phytia II (1909) S. 97 f. (H. 2)

Fruchtbarkeitsgenien, Selbstentmannung u. Keuschheit I, 4; II, 221; den Kindern gefährlich I, 6; 136; 140; III, 202; zu Hexen usw. geworden I, 6; 135; 221; 227; II, 227; zu Kriegsgottheiten u. weshalb I, 136 f.; halten Schlangen in d. Händen I, 179 (vgl. Schlangen). S. auch Vegetationsgenien, chthonische Genien, Erde.

Frühling, Genosse des Kāma, seine liebestoll machende Macht u. Pracht I, 162—165; = Kāma I, 41.

Frühlingsfeste, lange Reihe in Indien I, 187—189; im Abendland I, 188; erotische Gelegenheit II, 194; F. = Feste der Liebe I, 12 ff.; wichtig I, 13; an F. Angeschlossenes I, 190—201.

Frühlingssonne, ihre Wagenumfahrt I, 162—170.

Fuden, fuen usw. I, 75, vgl. Lebensrute.

Galle, ist = tejas III, 227; der Schildkröte befruchtend ib.

Gandharva, weiberlüstern I, 34; deshalb weggebannt III, 177; genießt das Weib, sowie es mannbar III, 179; ihnen Opferrosses Penis geopfert I, 98; III, 228; Kindlifresser I, 136; G. u. Fötus I, 81; Fruchtbarkeits- u. Baumgeister I, 34; 98; 153; III, 228 (als Vegetationsgeister wohl auch gekennzeichnet durch Namen einzelner wie Trinapa „Grasschützer“ u. Čaliçiras „Reisähre“ in MBh. I, 123, 56; Hariv. III, 70, 11 f.; Vishṇudh. II, 22, 59; III, 222, 17).

Gaṇeça, Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 127; II, 64; 91; 196; an seinem Tag alles rot II, 196; Elefantengottheit II, 196; sein Fest Gaṇeçacaturthi I, 127; II, 196.

Gattin, muß Totenmahl kochen II, 45; dritte G. stirbt bald III, 70 f.; 90; wie durch Tausendfüßler u. Indra treu bewahrt III, 166; ihre Teilnahme am Kult III, 178; was Gattin bei Opfer tut gleich Begattung III, 178, vgl. 255 unten; G. als Opferlohn verschenkt III, 248.

Gauri (vgl. Durgā), Getreidegöttin II, 91 f.; 196; III, 218 usw.; ihre „Adonisgärten“ II, 92; III, 218; ursprünglich Varuṇas Gattin III, 218; 234; 250; Bedeutung des Namens II, 92 f.; III, 218; Gaurifeiern I, 209; II, 91; 136 f.; 196; 235 f.; III, 218.

Geburt (Scheingeburt), neue des abtrünnig gewordenen Asketen, des Totgeglaubten usw. I, 176 f.; G. zauberisch gehemmt II, 51 f.

Geister, ihre Sprechweise I, 228; solche, die Schmähen, Fluchen, Unsauberkeit usw. nicht ertragen I, 138—140; der Vierzehnte der Gespenster II, 120; Orte der G. II, 4; 56 f.; 62 f.; 70 f.; 83; 87; 105; 115; 120; 145; 221 f.; 239 f.; wann Geisterspuk am schlimmsten I, 132; 136; 226; III, 251. Vgl. bes. preta.

Gemüse, woraus alles bereitet II, 43 f.; aus Bohnenblättern II, 42; 59 (vgl. I, 119; 121).

Georg, St., Wald- und Fruchtbarkeitsgeist III, 76.

Gerste, apotropäisch I, 116; II, 139; schützt die Götter I, 95; II, 35; regt Bäume an I, 122; fünf Gerstenkörner ganz verschluckt II, 215; den Himmlichen geopfert II, 217; ältestes Getreide III, 217; ihre relig. Bedeutung ib.; ist Varuṇa heilig III, 206; 217; = Varuṇa III, 217 f.; „Essen von Varuṇa“ (d. h. von Varuṇas Gerste), s. Varuṇapraghāsa.

Geschlechtliches u. Geschlechtssteile, überragende Wichtigkeit in d. Religion bes. in Indien, u. warum I, 7—10; 234—238; Geschlechtstätigkeit u. Vegetation e in Ding, s. Vegetation; Geschlechtsglied u. -kraft glückwirkend u. apotropäisch I, 8; 45 (wie ungeheuer häufig u. wichtig sie u. die Begattung

mit dem Kāma
(in Gāndhārva) Prof.
31. 15. 1908

und offentlich
I 34 m)

Gaṇeça? Mond 127f.

Opferung
von Fötus =
Lappi zuzub
X 118 55
Namen und Angewandte
abgeleitet aus
Jahre 1911 II
08

177 f. und
297 f. (Gandh.)

Ganzendruck des Manus. Mom natürliches geb. Nala, Säfte
Cat. No. 573:

Wie Gradual des Rasche des Lins an Pflanzen,
Wie die ungenutzte Land und Garbiff der Pflanzen,
Wie das Pflanz und Baum der Pflanzlichkeit,
So trägt sie ihre Lüftung, die Rildlichheit.

durch Zauber gezwungen I, 92; verprügelt I, 92 f.; wie vor schlimmen Mächten geschützt II, 35; des Gottes Freude u. Kraft gemehrt durch unzüchtige Taten, Reden, Bilder I, 90—92; 95 f.; Loblied Speise der Götter I, 97; auch die gute Gottheit wirkt Übel I, 136; die „tötenden“ Götter III, 204; nur die schlimmen G. u. Geister verehrt II, 131; G. Erzeugnis der Furcht ib.; G. wandlungsfähig I, 206; Entwicklung der Waldgottheiten I, 212; III, 199; 201; H, 170—174, Emblem der Gottheit ursprüngl. Form von ihr I, 231; Himmelsgötter sterblich, Asura unsterblich II, 215; die Himmlischen Nomadengötter, die Asura G. der Seßhaften III, 259 f.; der Frommen Verhältnis zu ihren G. III, 176—178; Gottheiten der verschiedenen Haustiere II, 117.; 245 f.; III, 159; die Gottheit selber sich selber geopfert III, 217; 249, vgl. Opfer; da ißt der Gott sich selbst III, 249; Gottheitsymbole in Bäume eingeschnitten (?) III, 66.

Götterbild, bei G. aus Holz obres u. untres Ende wie bei Baum III, 59 f.; dafür gebotne u. verbotne Bäume III, 63 f.; 66; je nach d. Kaste des Stifters III, 63 f.; Jahreszeit der Fällung III, 65. Weiteres bei Bild, Bali, Gras, Mehl.

Govardhana, Fest des Berges G. II, 176—179; ist ein Rinder- (also Hirten-) fest II, 176 f.; G. von Kṛiṣṇa als Regenschirm emporgehalten II, 177; III, 129; wie bildlich darzustellen II, 176 Anm. (vgl. II, 147 l. ult — 143)

Grab, bei oder in G. Phallus, Kohle, Asche usw. I, 113—115.

Gras (vgl. *grāṣa*, *kuṣa*), G. ausläuten, wachsen machen I, 49; 223; 228; Genien des Grases I, 210 f.; G. Teil der freien Natur I, 211; Strick aus G. III, 163; 165; 167; 181 f.; Mārgapāli aus G. II, 7; 160; 163; Bild des Īva II, 163, vgl. 165; des Bhairava I, 186; der Viṣṭi II, 163; Wolfsfigur aus G. II, 165; Schlange II, 246; G. apotropäisch, lustrierend II, 165; Wurzeln des G., s. Wurzeln.

Größe, des idealen Mannes, des Götterbildes usw. III, 52.

Grumus merdae I, 82; II, 50.

Gute (Fromme), ihre Nähe usw. rettet von Qualen, Hölle usw. II, 73; 75 f. Gutes u. Schlechtes auf Unbeteiligte übergehend II 76 f. Anm.; wie großer Prozentsatz II, 68; 76.

Haar, aufgelöstes oder entblößtes, bes. des Weibes, zauberisch I, 171; 186; II, 125; 177; H. Sitz der Seele I, 171 (wie die Indianer lösten auch die Skythen den Skalp ab u. gerbten ihn wie sie. Herodot IV, 69; rotes H. zauber- u. hexenhaft I, 61; 171; H. der Erde III, 168; 170.

Hahn, der Bhagavatī geopfert I, 131; weißer dem Sonnengott III, 151; 154; H. Wachstumsverkörperung I, 133; 222; Tier des Skanda u. Hermes I, 193; 225; Verkörperung u. Bild der Geschlechtskraft u. Fruchtbarkeit I, 150; 221; 225; apotropäisch I, 150; 221; II, 32; H. bei Hochzeit I, 221; H. des Svantovit u. St. Veit I, 222.

Hardy, Thomas I, 99; II, 170.

Harn, Begießung mit H. I, 28; H. = Regen II, 18; 28; sich in H. wälzen, mi H. salben I, 170; 184 f. (vgl. I, 28). Vgl. Exkreme, Umpissung (im Norden schlägt man zu Johanni einander mit Nesseln, die in H. getaucht. Hdwb. d. deutsch. Abergl. IV, Sp. 79).

Haus, wie im H. Balken, Sparren usw. schauen müssen III, 60; Mantik der Götter zu H. III, 60; glückvolle u. unheilvolle Holzarten III, 64 f.; 67; „H. des Indra“ III, 8; 100; „H. des Bhadrakālī“ III, 100; „Mann der Ranstütte“ *vāstupurūṣa*) III, 163 f.; „hute Wohnstatt, Erdbestattung u. Totendienst verbunden III, 261; Geister des Hausplatzes I, 141 f.

Handwritten notes in the right margin, including "H. des Indra", "H. des Bhadrakālī", and "Mantik der Götter".

Handwritten note: "M. des Indra" (III 460)

Handwritten notes in the right margin, including "H. des Indra", "H. des Bhadrakālī", and "Mantik der Götter".

Handwritten note: "M. des Indra" (III 460)

Handwritten notes at the bottom right, including "H. des Indra", "H. des Bhadrakālī", and "Mantik der Götter".

Hausgeist = Vegetationsgeist I, 141 f.; 213.

Haustiere, Gottheiten der verschiedenen II, 245 f., vgl. 117 f.; III, 159; Lustration, s. *nirājana*. Vgl. Elefanten, Pferd, Rind usw.

Heilige, kathol., zu bösen Geistern geworden I, 136; pflichtvergessene mißhandelt I, 92; *Handwritten: auf Gott gebaute Pfaffen auf I 201*

Heimsendung, der Totenseelen II, 213; 227 f.; 240-242; der Mārgapālī II, 7 f.; des Indra III, 41; 46 f.; 102 f.; 113; 177; der Jyeshthā II, 137.

Handwritten: 46 bei Nubia s. 248

Heirat, mit Arkastrauch III, 70; 89 f.; des Pīpal- u. des Margosahaums III, 195; des Sonnengottes u. der Erdgöttin III, 151; 154.

Handwritten: Grundgesetz über II 51 248

Hemantaka, sein Sohn am 4. Tag nach Hochzeit von Schlange getötet II, 207 f.

Herbert M., Allerseelen II, 233 f.

Herbst, Beschreibung III, 125-127; in Hinsicht auf Gesundheit II, 12; hauptsächliche Totenfestzeit II, 227-242.

Hering, Fruchtbarkeitstier I, 117 f.

Hermes, ist Totenseele u. Fruchtbarkeitsgenius I, 82 f.; chthonisch u. phalisch I, 86; 213; III, 265 f.; Strafgott III, 233; 265; vgl. II, 242; Seelenräuber I, 140; Geist des Steinhaufens auf Grab I, 140; Hahn sein Tier I, 133; 225.

Herzogsbauer I, 193.

Handwritten: prägen die Bein... fang... auf... II 248

Hexen, sind Fruchtbarkeitsgeister I, 6; 136; 221; 227; II, 227; reiten auf Besen, s. Besen; Hexe Holikā verbrannt I, 137 ff.

Himmelsgegenden, ihre Regenten III, 92; manchmal nur mit deren Namen ausgedrückt III, 102; östliche rotfarbiges Mädchen III, 152.

Himmelsmeer III, 144; 207 f. Vgl. Varuṇa.

Himmelswelt (Welt der Seligen), höchste III, 209 f.; H. im Mond, bzw. Sonne III, 264 f. Vgl. Totenheim.

Hoch hinauf springen, klettern usw., damit Feldfrucht hoch werde I, 197; III, 184 f.

Handwritten: Nimm... II 248

Hochzeit, Rot u. Schwarz dabei wichtig I, 62 f.; Körneropfer der Braut III, 227; das Brautpaar mit gekeimten Gerstenkörnern beworfen III, 217;

dem Bräutigam der Weg versperrt I, 62; sein Gesicht mit Kuhfladen beschmiert I, 82; Braut gegen schlimme Mächte geschützt I, 150; ihr Honig gegeben III, 86 (noch deutlicher der indische Brauch, das Geschlechtsglied ihr mit Honig zu beschmieren. Bachofen, Mutterrecht 154); sie wird verhüllt II, 141; sie steckt Baumzweig in Pflöckloch III, 230; Lichter bei H. II, 102 f.; Pferde mit Spiegeln geschmückt 221; andre Segens- u. Abwehrdinge I, 221; symbolische Entjungferung I, 62; Tobiasnächte u. erste Beiwohnung III, 192 f.; H. im Mai verpönt I, 189 (vgl. Monat); für H. unheilvolle Planeten III, 204; Unzucht bei H. I, 69. *Handwritten: Nimm... II 248*

Handwritten: kommt auf... II 260 163

Hoden, als aphrodisisch gegessen I, 124 f.; hodenzerstörende Dämonen I, 174 f. (vgl. Çiva, Indra); Bohne = Hode I, 123; II, 37; III, 220; Schöblingspitze des Nyagrodha mit „Hoden“ I, 37; „Pflanze mit H. dran“ II, 37; „Hoden, meine Wonne“ III, 229 f. (vgl. Brihad-Up. II, 4; 11: das Geschlechtsglied Sammelpunkt aller Wonnen).

Hofprälät (*purohita*), hat Verantwortung fürs Reich III, 111; macht regnen III, 144.

Handwritten: Nimm... II 248

Holi, Fest des Frühlings u. der Liebe I, 11 f.; zugleich der Weizenernte I, 65; der Çūdra II, 1, vgl. I, 12; da dramatische Vorfürungen I, 13; Holipulver I, 14-28; dies ist aphrodisisch I, 18 ff.; woraus hergestellt

Hoden, als aphrodisisch gegessen I, 124 f.; hodenzerstörende Dämonen I, 174 f. (vgl. Çiva, Indra); Bohne = Hode I, 123; II, 37; III, 220; Schöblingspitze des Nyagrodha mit „Hoden“ I, 37; „Pflanze mit H. dran“ II, 37; „Hoden, meine Wonne“ III, 229 f. (vgl. Brihad-Up. II, 4; 11: das Geschlechtsglied Sammelpunkt aller Wonnen).

Hofprälät (*purohita*), hat Verantwortung fürs Reich III, 111; macht regnen III, 144.

Holi, Fest des Frühlings u. der Liebe I, 11 f.; zugleich der Weizenernte I, 65; der Çūdra II, 1, vgl. I, 12; da dramatische Vorfürungen I, 13; Holipulver I, 14-28; dies ist aphrodisisch I, 18 ff.; woraus hergestellt

Hoden, als aphrodisisch gegessen I, 124 f.; hodenzerstörende Dämonen I, 174 f. (vgl. Çiva, Indra); Bohne = Hode I, 123; II, 37; III, 220; Schöblingspitze des Nyagrodha mit „Hoden“ I, 37; „Pflanze mit H. dran“ II, 37; „Hoden, meine Wonne“ III, 229 f. (vgl. Brihad-Up. II, 4; 11: das Geschlechtsglied Sammelpunkt aller Wonnen).

Hofprälät (*purohita*), hat Verantwortung fürs Reich III, 111; macht regnen III, 144.

Holi, Fest des Frühlings u. der Liebe I, 11 f.; zugleich der Weizenernte I, 65; der Çūdra II, 1, vgl. I, 12; da dramatische Vorfürungen I, 13; Holipulver I, 14-28; dies ist aphrodisisch I, 18 ff.; woraus hergestellt

Hoden, als aphrodisisch gegessen I, 124 f.; hodenzerstörende Dämonen I, 174 f. (vgl. Çiva, Indra); Bohne = Hode I, 123; II, 37; III, 220; Schöblingspitze des Nyagrodha mit „Hoden“ I, 37; „Pflanze mit H. dran“ II, 37; „Hoden, meine Wonne“ III, 229 f. (vgl. Brihad-Up. II, 4; 11: das Geschlechtsglied Sammelpunkt aller Wonnen).

Hofprälät (*purohita*), hat Verantwortung fürs Reich III, 111; macht regnen III, 144.

Handwritten: Nimm... II 302. Hol. auf 303 wegen des fünfzig in Betrachtung des... in der... II 302

Lychnis. Pfafkranz: auf in Fimland auf Ino Brant, auf alter Kiste
Klein in Fimland auf in Pfafkranz. Unto Soppänen, Marktland
Min. Gefflerst 1938/8. 118

Gouig it pinga, pingala Bukata. 68, 64; ugh. Bhevisya pur. I 26, 70

I, 19—25; geworfen I, 54; 103; 111; davon rot (gelb) gefärbt I, 25; 54 f.; damit beschmiert I, 54 f.; 126; kennzeichnend f. H. II, 195; Bespritzung mit Holiwasser I, 15; 24 f.; 28; 106; 126; 160; = Sperma- u. Regen- sendung I, 24 f.; Bespritzungsparallelen I, 27 f. (vgl. Wasser); mit Rosenwasser I, 97 f.; Regen- u. Fruchtbarkeitstanz von Mädchen I, 55—58; Holi aufzug u. -treiben I, 13—16; 54 f.; 58 f.; 65 f.; die Frauen bei Holi- unucht I, 26; 54; 58; 65—67; H. = Kāmadohana I, 111; H. verschieden von Kāmafest I, 156; 189; Festdatum I, 12; 55; 148; Holibaum u. -pflanze I, 101—106; Kṛishṇa Eindringling ins Fest I, 190; H. ist arisch I, 204 f.; an H. die eignen Übel auf Paria abgeleitet II, 247 f.; H. der Red Karens I, 102 (H. in Nepal: im März, 8 Tage, über d. Zuschauer rotes Pulver geworfen, Baum mit Zeuglampen u. Wimpeln am Darbar, in der letzten Nacht verbrannt. Olfield, Skatches from Nipal II, 341).

Holi, Holikā, Bild von ihr I, 106; am Holifest verbrannt I, 137 ff.; 156; durch Schmähung u. unzüchtiges Reden u. Gebaren getötet I, 138; 142 f.; Toten-, Wachstums- u. Kindergenie I, 140; ihre Namen I, 144; ihre Geschichte u. Tötung im Bhavishyott. I, 143—153; verbrennt sich mit Bruder I, 148; ursprünglich Baum I, 147; 151—153; ihre Abstammung I, 153; Herkunft des Namens I, 205.

Holle, Frau, ist Totenseelen- u. Fruchtbarkeitsgenie I, 82; ihre Um- fahrt II, 198.

Hölle, wann leer II, 209; 211—213; 231 f.; 235. *Nirmalharjan II 68*

Holz, an H. klopfen I, 127; H. zauberisch glücklich I, 127; II, 167 f.; H. zu Opfer II, 60; richtiges u. unrichtiges für Götterbild III, 62 f.; 66 f.; in welchen Monaten H. dafür zu schlagen III, 65; H. für Schießbogen III, 65; für Wage bei Gottesurteil III, 65 f.; für Orakelwage III, 65; für Opfer- posten III, 64 f.; für Sessel u. Bettstelle III, 65; 67; für Zahnholz III, 67 bis 70. Vgl. Baum, Haus, Götterbild.

Honig, ist erotisch, fruchtbarkeitfördernd, zauberkräftig I, 107; 125; 130; III, 78; 86; 157; 225 usw.; Grube beim Pflanzen mit H. ausgeschmiert I, 107; Beil, Baum zu sälen, mit H. bestrichen I, 107; III, 31; 59; 90; auch Opferposten III, 94; jarjara III, 52; dickes Ende des Julblocks III, 93; H. Totenseelen u. chthonischen Mächten geopfert I, 125; II, 26; 45; 232; 235; III, 85 f.; der Erde III, 86; dem Priapos III, 86; dem Pan III, 83; Baumgottheiten III, 86 f.; ältern Gottheiten III, 84—86; H. ältere Opfergabe als Milch, s. Milch; als Schmelzbutter, s. III, 94, Zeile 2—5; im Kārttika zu meiden II, 45; in Regenzeit II, 98; H. wilder Bienen nicht vor Totenfest gesammelt II, 241; H. sammeln gefährlich III, 82 f.; H. Wald- erzeugnis u. Speise aus Waldwildnis III, 82—84; Indien kennt nur wilden H. III, 82 f.; 85; H. bei Aufrichtung des Indrabaums in Händen zu halten III, 25; 91; Quintessenz der Wasser u. Pflanzen III, 85 f.; 145; bewirkt Regen III, 145; H. bei Vājapeya III, 183. Vgl. Bienen; Hochzeit.

Horn, Penisymbol u. apotropäisch, I, 42; 85; II, 52 (Cornucopia mit Phallen). Vgl. *çringāta*.

Hos, ihre Ventilritten bei Erntefest I, 184; II, 112.

Hülsenfrüchte, scheinen Toteuseelenspeise zu sein II, 42 f.; 47; daher den Menschen z. B. in Kārttika (II, 46 f.) u. Regenzeit (II, 98) verboten; ver- boten in Adventszeit u. in Zwölften II, 229; dem Sonnengott nicht ge- opfert I, 122; Fruchtbarkeitswesen heilig I, 81; Varuṇa, dem Totengott, heilig III, 217 f.; nicht von ihm geschädigt III, 217; welche H. den Manen verhaßt II, 46; Liste der H. II, 46. Vgl. Bohne.

Hummel, in Indien Butterdieb III, 75; in Deutschland Seelentier III, 75 f.
Hund, dem Bhairava heilig I, 183; II, 215; ist Korndämon I, 185; III, 239;
fruchtbares Tier u. Tier üppiger Befruchtung, der Isis usw. I, 185; Bach-
ofen, Mutterrecht I; 232 b unten; 233 b Mitte; die zwei Hunde des Yama
II, 24 f.; H. Gefährte der Feldgeister II, 171 f.; getöteter Hund bei Roß-
opfer Vegetationsdämon III, 238 f.; von Hunden gefressen ins Paradies
II, 216. *winziger H. II, 238*

Hure, s. Lustdirne.

Indra, mit Lakshmi verbunden II, 85 f.; 89; Umfahrt in Kaumudinacht II,
85 f.; 89; I. als Schwan (*hamsa*) III, 4 f.; mit Agni identifiziert III, 16;
von I. gesandtes Unheil III, 12 f.; die längre Reihenfolge der Indras
III, 2.; 27 f.; woraus Bildnis zu machen III, 44; weiht Kṛiṣṇa zum Rin-
derhirtengott (Govinda) III, 129—131; ist in späterer Zeit der Regengott
u. Götterkönig III, 1; 124; immer in Gefahr, gestürzt zu werden III, 1 f.;
ganzer Zeus in seinen erotischen Abenteuern III, 2, Liebeslager für ihn
und Gattin III, 8; 101; Regengott im Harivaṃṣa III, 124; Sonnen-, Wachs-
tums- u. Regengott I, 7; III, 2; Gottheit des Festes der Erstlingsfrucht
III, 119; 122; 130 f.; des Ackerbaus u. d. Ernte III, 132; Gott des Sommers
III, 132; 144; 152; der Schlacht III, 2; 213; der Kraft III, 213; der Früh-
lingssonne II, 95; III, 134—144; seine Vritraschlacht zur Befreiung des
vom Winterriesen überwältigten Wassers u. Lichts III, 135 ff.; diese ist
wildes Schauspiel in den Bergen III, 135 f.; 139 f.; 141; Umbildungen
dieses Mythos III, 137—139; finnische Parallelen III, 140; I. im Veda nicht
Regengott III, 144—153; als Sonnengott in d. Saṃhitās III, 151; 203; ist
rot III, 151 f.; weiß III, 152 (vgl. 151 Anm.); Trinkheld, weil Sonne?
III, 152; Vegetations-, Fruchtbarkeits- u. phallischer Gott III, 154 ff.;
schwängert den Himmel III, 155; woher seine Brunstabenteuer III, 156;
Zeuger u. Hüter der Haustiere III, 161; bei Goṅānti verehrt II, 119; seine
Tätigkeit bei Zeugung III, 161 f.; hat Schafbocks- oder 1000 Hoden (u.
1000 Vulvas) III, 163; fährt mit Eselshengst III, 163; schafft dem Sumitra
an jedem Glied einen Penis I, 89; Parisrut-Branntwein Essenz aus I.s
Penis III, 184; enge Beziehung zu männlichen Zeugungsteilen III, 163 f.;
zu Jungfernkindern III, 165; Zeugungsheld III, 165; schädigt Geschlecht-
lichkeit III, 165 f.; Keuschheitswächter III, 137 Anm.; 166; Kuppler III,
167; I. als Penis (erectus) III, 167—189; ist weiberlüstern III, 177; nimmt
verschiedne Gestalten an III, 174; gerufen u. heimgesandt III, 176 f.; ist
Sänger III, 176; Tänzer III, 163; mit Īva verwandt III, 161; drangsaliert
Bali II, 255 f.; I. u. Indrāṇī im Auge u. deren Begattung im Herzen
III, 182; ursprünglich Waldgottheit? III, 201; „Neueingekaufter“ III, 213;
Gewaltgott III, 213 Anm.; die Wörter für Indra für den Indrabaum ge-
braucht, s. bes. III, 101 f.; I.s Schnurrbart gelb (Sonnengott!) III, 147.

Indrab Baum (Indrastandarte, Indradhvaja), von Vishṇu den Himmlischen als
Asuraverwichter verliehen III, 7 f.; 17 f.; 27 f.; sein bloßer Anblick schlägt
die Asura nieder III, 8; 18; 28; 36; 51; auf Erden von Vasu Uparicara
eingeführt III, 3—5; 8; 36; 42; 61; richtige Bäume dafür III, 4;
9; 19; 28 f.; 37; 43; 48; 51 f.; 192; unheilvolle III, 18 f.; 28 f.; 43; unter
welchem Nakshatra I. entstanden sein soll III, 39; Baum u. Baumgeister
erst zur Einwilligung gebracht III, 19 f.; 29; 43; 87 (vgl. 58 f.); wie zu
fällen III, 19; 31; 42; Fällung u. Vorbereitung dazu, vgl. Baum; Mantik
3 bei Fällung III, 19 f.; 31 (vgl. 59; 91); Hereinbringen III, 9; 20; 31; 43
(vgl. 60); Mantik bei Hereinbringen, Aufrichten usw. III, 12; 20; 25 f.;

31; 34; 39; 49; Spitze bei Aufrichtung gegen des Feindes Stadt gerichtet III, 25; vorher gegen Osten III, 10 (vgl. 94); vier Fingerbreiten oben, acht unten abgeschnitten III, 10; 20; 31; 43; 105; Länge (Höhe) III, 9 f.; 22; 37; 43; 48; 105 f.; goldbeschlagen III, 9; mit rotem Tuch usw. umhüllt III, 5; 10; 20; 32; 37; 45; 49; 95 f.; mit Badegewändern III, 37; zuerst ins Wasser geworfen III, 10; 20; 31; 43 (vgl. 24); Aufrichtung u. Befestigung III, 10; 20; 22; 25; 28; 33 f.; 38; 45; 97—99; „Anfüllung“ III, 23 f.; Verehrung III, 11 f.; 29 f.; 35; 38; 40; 42; 45 f.; 49; 103 f.; keine Unheilsvögel dürfen sich drauf setzen III, 25 f.; 34 f.; 39; 47; 49; Bildnis des Indra (u. der Çaci) am Fuß III, 8; 45; 100 f.; 195; Schmuck III, 4; 10; 18; 23; 25; 28; 32 f.; 36—38; 45; 49; 54; 94—97; mit Phallen geschmückt III, 28; 38; 96; mit Glocken u. Glöckchen III, 18; 36; 45; 54; 95 f.; Wegschaffen (Heimsenden) III, 26; 35; 41; 46 f.; 112 f.; dies bei Nacht III, 35; 41; 47; 112; 114, vgl. 117; Mantra dabei III, 24 f.; 41; 46 f.; König darfs nicht sehen III, 46; wann nicht wegtun III, 47; zuletzt ins Wasser geworfen III, 11; 47; 112 f.; I, 7 (NB. An d. letzten Stelle muß „Wasser“ statt „Meer“ stehen); in Unreinigkeit niedergeworfen u. geplündert III, 54; sein Sturz u. der eines Menschen verglichen III, 53; Eindruck auf das Gemüt III, 53; „Töchterchen des Indrabaums“ III, 22; 25 f.; 32; 43 f.; 108—110; seine „Mutter“ III, 22; 32; 44; 108—110; I. des Dramas, s. *jarjāra*; I. ist Vegetationsgenius III, 134; Phallus 192; phallogenisch (androgyn) III, 194 f.; ist Indra III, 13; 24; 40; 42; 98; 101 f.; 131; dem I. ähnliche Bäume der Ureinwohner III, 196 f.; I. in Nepal III, 109 f.

Indrabaumfest, Beschreibung im MBh. III, 3—6; im Vishṇudh. III, 6—17; in d. Bṛihatsaṃhitā III, 17—26; im Devīpur. III, 27—35; im Bhavishyott. III, 36—42; im Kālikāpur. III, 42—47; im Bhavishyapur. III, 48—50; im Bhāratīyan. III, 50—52; jīnist. Erzählung III, 53 f.; Datum III, 5; 8; 10; 20; 28; 33; 36 f.; 42—44; 47; 113—118; 124 f.; 130 f.; Frucht der Feier III, 5; 6; 8; 18; 26; 35—37; 41 f.; 47; Wasserspiele III, 5; 11 f.; Mantras III, 13—17; 19; 24; 40 f.; 43 f.; 46 f.; Opfer III, 33; 103 f.; Nachtfeiern u. Rauschtrank III, 110; Schulferien III, 117; Festverlauf III, 113 f.; Zweck III, 116; Zeit III, 113—134; unserm Johannes gleich III, 192; Wichtigkeit fürs Drama I, 13. Vgl. Indrabaum.

Indumati, wunderschöne Lustdirne, muß einmal allein schlafen (Maus u. Licht) usw. II, 71 f.

Irdnes Geschirr, ist chthonisch, zauberisch I, 64; 227; irdne Glocke I, 227; in irdnem Geschirr der Gaurī geopfert I, 227; II, 196; irdnes Geschirr im Totendienst I, 227 (NB. In der letzten Zeile dieser Seite muß es heißen: Hcat. II, 674, nicht III, 1674, u. in 676 f. wird irdnes Geschirr zugelassen); d. Menstruierende muß es meiden I, 227; irdnes Bild des Vishṇu II, 255; Gaurī als irdner Topf mit Getreide II, 190.

Jäger, durch Lichterspenden in den Himmel II, 70; 73; dem J. treibt d. Waldgeist (Teufel) Wild zu II, 172 (vgl. Pan); Hase bei Pongalfest herumgejagt III, 123; dem J. soll man Unglück wünschen I, 143.

Jahreszeiten, männlich u. weiblich I, 87. Vgl. Herbst, Frühling, Sommer.

Jamblichos über Segen des Phallus I, 96.

Jarilo, Begraben u. Wehklagen I, 2; 203; wie ausgestattet I, 93.

Jayā, Form der Çrī II, 92.

Jesus, taugt nichts I, 42; seine „Ungeschichtlichkeit“ III, 267 Anm.

Jivantikā = Shashthī II, 207.

Indiāne
II/182

u. III 92/10

Johannes u. Johannes, Johannes Fest der Liebe I, 45; III, 251; Johannesbaum der Liebsten gesetzt I, 45 f.; Johanniskraut zauberisch I, 39 f.; Johannisnacht sehr zaubervoll I, 132; III, 251; Johannes der Täufer Vegetations- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 115; 124; 129; III, 251 f.; seine Hochzeit I, 129; III, 252; Wassergeist I, 177; III, 251; grün I, 179; III, 252; Schlangenkönig I, 179; III, 252; ist Varuṇa ähnlich III, 251 f.

Johanniswein aphrodisisch I, 20 f.

Julblock, Art Vegetationsgenie III, 93.

Jumbaka, der alt, häßlich, impotent gewordene Vegetationsgenie Varuṇa III, 253—255.

Jyeshthā (vgl. Alakshmi, Unglück), ältere Schwester der Lakshmi II, 131 ff.; beschrieben in II, 132; 134; 138; fühlt sich nur daheim, wo allerhand Laster II, 132; Form der Durgā II, 136; wie u. wann verehrt II, 134—137; ist Vegetations- oder Korngenie II, 136—139; woraus ihr Bild II, 137 f.; wird zuletzt ins Wasser geworfen II, 137; Getreide ihr geopfert ib.; in Flußsand verkörpert II, 137; Jyeshthāvratā I, 22; dies bes. für Frauen segensvoll II, 135.

Kālakarnī, Kalarātri II, 137 f.; Kālarātrivratā (mit rathayātrā) II, 197; 199. Kälberverehrungsfest II, 174 f.; 222.

Kalevala II, 258; III, 140.

Kalizeitalter, schreckliche Verderbnis II, 17.

Kālī, reitet auf Esel I, 182; auf Löwen I, 164; 179. Vgl. Durgā.

Kāma (vgl. bes. Aṣoka, Beifuß), als Liebesgott I, 10 f.; einer der höchsten Götter I, 11; mit solchen verselbigt I, 11; mit Çiva I, 36; 40; sein Fest in der Ratnāvalī I, 11—15; im Kuṭṭānīmatam I, 53—59; Datum seines Festes: als des Kāma oder Madana: meist der 13. der lichten Hälfte des Caitra (I, 12; 33; 91; 157); seltener der 14. (I, 33 Anm.); als des Beifuß: der 13. (I, 41; 49; 53); der 14. (I, 52; 91 Anm., vgl. 103); der 12. (I, 43; 48); als des Aṣoka: der 12. I, 29. NB. In I, S. 157, Z. 11—14 also wohl fälschlich der 14. des Phālguna; Madhu wird auch da wie gewöhnlich Caitra sein); da dramatische Vorführungen I, 13; Fest hochwichtig I, 13; Verehrung Kāmas durch die vornehme Weiblichkeit I, 28 ff.; 33 f. (als Aṣoka); K. als Aṣokabaum I, 29—38; 43; 99 f.; vgl. aṣoka; wie Bildnisse von K. zu machen I, 29 f.; 53; Gaurī bittet Çiva, den Verbrannten zu erwecken I, 33; K.s Gefolge I, 33 f.; sein Monatstag I, 33; Mantra an ihn I, 34—36; 43; 48 (bis); 187; K. in den sein Fest Feiernenden verkörpert I, 33; Segen der Feier I, 35; K. vielbewehrt I, 134 f.; gegessen (getrunken) I, 36 f.; 40; 52 f. (vgl. Theophagie); K. als Beifuß (damana) I, 38—53; 158 (vgl. Beifuß); der von Çiva verbrannte K. als Beifuß wiedererweckt I, 50; Zoten bei K.s Fest I, 90—92; K. Kinderspender I, 98 (NB. Als Yaksha Mayaṇa [= Madana] erscheint wohl K. in Hindu Tales 140 u. schenkt da Kinder); K.s Tod im Phālguna I, 132 f.; bei den Buddhisten Ceylons I, 134—136; K. als Vegetationsdämon verbrannt I, 41—44; 111; 132—134; 156; 206; dieser Dämon nicht im Veda I, 205; diese Verbrennung aber hervorragend ursprünglich I, 206; eigentümliche Form der Legende von der Verbrennung des Liebesgottes durch Çiva I, 206—208; K.s fünf Pfeile I, 207; sein Name ist „Rausch“ III, 184. Vgl. auch Māra.

Kampf, bei Fruchtbarkeitsfesten I, 154; 192—197; dadurch Regen I, 192 f. (vgl. Blut); Spaßgefechte zwischen Männern u. Frauen I, 196—202; K. zwischen Sommer u. Winter I, 199 f.; K. von Stieren u. Büffeln II, 7;

Sadga lipst' in rigam t'ingam Kant. 672 inda fuyppf; 680 Am. 2)

Brüffut einers parvialakshu uōij M.Bh. XII 104, 99ab - Vishvād. III 233
25 ad
Brüfflamu Fras an p'yan dany' et. ngl. in d'ivvāktamī m-Or. aib voco fuy-
ppad., Vishvād. II 35, 18c ff. (MS. P. 145) Phil. I 169 f.)

156 f.; von Stieren u. Hirten (bei *goçānti*) II, 119; 160; Tierkämpfe (von Stieren, Büffeln, Böcken usw.) II, 156—160; Schaukämpfe von Menschen II, 82; 156; 158 f.; 160; K. als Kraftauslösung zauberisch, religiös II, 160; 183; 190; Wettkämpfe zwischen Herren u. Knechten II, 183.

Karneval, heißt der Dämon u. die Feuerschichtung für ihn I, 103.

Kärntner Herzogs Amtseinführung I, 193 f.

Kārttika, Haupterntemonat u. Waldpicknick I, 155; im K. besonders wichtig Baden u. Lichterentzündungen II, 25; 99; was im K. meiden II, 26; 45—47; K. besonders heilig II, 98; 229; K. 12—15. *krishṇa* gefährliche Geisterzeit II, 57; 104; 123; 175; 222; 225; *nirājana* am 12. *çukla* II, 124 ff.; während des ganzen K. Totenmähler nötig II, 229; im K. die Heimsendung der Totenseelen II, 241 f.; bes. im K. äußerst viel *nirājana*, s. da u. z. B. II, 114—128.

Kārttikamāhātmya, die verschiedenen II, 13—18; puritanisch umgemodelt II, 111.

Kārttikeya, s. Skanda.

Kaste, des Vaiçya Stachelstock auch in Europa II, 103; Farben der verschiedenen Kasten II, 189; III, 19; 57; 64.

Katze, als Korn-, Fruchtbarkeits- u. sonstiger Dämon I, 6; in Hexe verwandelt I, 6 f.; zauberisches Tier I, 6 f.; 110.

Keuschheit, bei Feldbau u. Vegetationsritus nötig III, 239; wie die der Gattin erzaubert III, 166.

Kiçorī, wer „ihre Hand ergreift“ von Gewitter getötet II, 208.

Kinder, Ritus, sie zu bekommen, I, 35; 40; II, 39; 135; 137; 143; 153; 196; durch Tanzen u. Umherjagen um hl. Stein I, 57; durch Bäume I, 98 f.; durch Gehängten I, 138; Kindlifresser die Totenseelen- u. Fruchtbarkeitsgeister I, 6; 136; 140; III, 202 (und warum); Kindlifresser in Europa I, 140 f.; 153; II, 31 Anm. 2; III, 166; in Indien I, 136; 141 f.; 153; III, 166; Mantik vom Tun der Kinder II, 108; 203. Vgl. Bhūtamātar, Shashthī, Pūtanā.

Klagen, bei Tod des Vegetationsdämons I, 1—3; 33; 103; 105 f.; 184; 186; 203 (vgl. Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 362 f.; 365 f.; 367; Frazer VI, 40—48).

Kleidertausch der Geschlechter, bei Fastnacht u. andern Festen I, 76 f.; 84—90; zu erotischen Zwecken I, 96 f.; Grundzug bei Fruchtbarkeitsfesten I, 85; beim Aschestreuen auf die Saat I, 112. Vgl. androgyn.

Kleidung, aus Rinde, Blättern, Gras usw. bei Repräsentanten der Vegetationsmächte III, 184; 248, vgl. I, 56 Anm.

Kliitoris III, 242 f.

Knecht u. Magd, wie im Dienst festzuhalten I, 109.

Knoten, an Pflanzen, Jarjara soll 4 dünne Knoten haben III, 52; Stab, Pfeil, Zahnholz usw. soll ungerade Zahl haben III, 68. Vgl. Zusammenknüpfen.

Kohle (Holzkohle), von Festfeuern befruchtend I, 112—115; Johanniskohle zaubermächtig I, 47 (vgl. Beifuß); K. überhaupt segensvoll u. apotropäisch I, 113—115; K. auf u. in Gräbern I, 113—115.

Koitus, der äonenlange des Çiva u. der Pārvatī I, 19; 50; 68; 170 f.; 181; 207 f., vgl. 237; rituell bewirkt Fruchtbarkeit I, 58; 237; III, 180 f.; 185 f.; 247, vgl. 90; 188; öffentlicher von Götterpaar in Festumzug I, 59; nur möglichst schrankenlos ist Geschlechtslust I, 69; u. bes. zauber- u. segenskräftig I, 68 f.; 237; III, 30 f.; solcher bei Fruchtbarkeitsfesten

Reinsberg-Düringsfeld
11 1/2 2. m)

Reinsberg-Düringsfeld
11 1/2 2. m)

Reinsberg-Düringsfeld
I 36 51

Reinsberg-Düringsfeld
I 190 11 930
11 1/2 2. m)

bei Kopf (bana) ... I 23/100

... nötig I, 96; III, 239; so bei Balifest II, 5; 109; 112; K. als Kraftbetätigung zauberisch I, 234 f.; II, 160; förderlich für d. Mond I, 19; Massenbegattung mit Preisen I, 74; Bilder mit Koitusstellungen in Indien u. Abendland I, 74; K. bei Totenfeiern verboten I, 189; II, 47; 236 f.; ebenso im Kärttika II, 47; u. sonst öfters II, 236 f.; K. während Schwangerschaft I, 208; bei K. Mann.rechts, Weib links III, 8 f.; 100; 183; 223; K. = suonare a doppio I, 229; = navigazione di Levante (levante) III, 244; = Somapressung III, 187 f.; K. von Gott als Tier mit Weib III, 247 f.; Çivas u. Pārvatis, vgl. Kām. I, 36, 5 ff.; ... 247

König, bei Weihe geschlagen I, 194 f.; am Neujahrsfest I, 195; ist einer der großen Schrecken fürs Volk II, 129 f.; vor einem K. nicht andern rühmen I, 128; K. ehrt u. beschenkt bei Balifest II, 6 f.; 154—156; Fürstenlobhudelei segensreich II, 8; des K.s 12 nityāni karmāni II, 123 f.; K.s Insignien, Rosse usw. verehrt II, 127; Schutzmaßnahmen bei K.s nächtlichem Festspaziergang II, 129; K. hats schwer bei Festen (Opfern) III, 111; 239; vom K. kommt alles Gute u. Schlechte im Reich II, 255 f.; soll Laster heucheln III, 156; K. verschiedenen Göttern gleichgestellt III, 201; 268; wann u. wie = Mond III, 201; macht regnen II, 255; III, 268; kämpft gegen d. Adel II, 183.

Kopf, am K. beriechen I, 181; II, 149; III, 175; sich am K. nicht mit den Händen kratzen II, 52.

Köpfung, des Vegetationsgenius (des Menschenopfers) I, 56 f.; 149.

Koralle (Perlen, Edelsteine) apotropäisch I, 42.

Korn, rammelt, böckt usw. I, 17; die Geschlechtlichkeit des „Alten“, der „Kornmutter“ stark betont I, 73; 76; 84; sich auf d. erste Garbe setzen I, 17; Brand u. Rost zauberisch vertrieben I, 110; K. apotropäisch um Kopf geschwungen II, 32 (auch Reisstößel); unfruchtbares Weib mit Reisstößel gestoßen III, 188; Getreidekörner = Sperma II, 37; von Mädchen glückerzeugend geworfen II, 5; 115; Korn u. Kind II, 37; Kornährenbüschel oben auf Opferpfosten III, 184 f.; 194; als Schmuck u. Zauber für die Stadt bei Erntefest II, 107; 109; Gauri als Topf mit Getreide II, 190; ebenso Çiva ib. (vgl. Lakshmi); K. ist Teil der Kultur I, 211; aus grünen Getreide Gemüse bereitet II, 43 f. Vgl. Letzte Halme, çurpa, Wurken

Kornmutter (Getreidemutter usw.), ihr Opferkörner geworfen I, 60 (vgl. Hoffmann-Krayer, Feste u. Bräuche 70: der Schnitter wirft für sie die 3 ersten Ähren ins Getreidefeld); in Garbe verkörpert u. verbrannt I, 73; 100; 214 (Figur aus letzter Garbe verbrannt, auch Frazer VII, 135; 146; 224).

Kot (Menschen-), s. Mist, Exkreme, grumus merdae.

Krankheit, ein Stoff, auf andere abgeleitet II, 248; durch böse Geister verursacht I, 127; II, 116; Viehkrankheit eine Person II, 249.

Krieg, im K. Mord heil. Pflicht I, 69; relig. u. festl. Vorbereitung auf Kriegszug I, 158 f.; zauberisch-dramatisches ins Feindesland wirkendes Binden u. in Brand setzen II, 169 (vgl. Drama); Schlacht Fest der Kraft III, 213. Kriegsgefangener, wird wie Gestorbener angesehen I, 177; nicht der Kāli zu opfern II

Kriegsgottheiten sind zugleich Zeugungsgottheiten u. warum I, 136 f.; II, 174.

Kṛishṇa, Eindringling in die Feste anderer I, 190; III, 121; 124; 129—132; seine Keule = Phallus, seine Muschel = Vulva I, 190, vgl. 233; Streit

I 512
...
1899

7 Gebirgsarten
II 155a

...
1917

...
1240

= I 177

5. Buch in: *Die Kunst der Buchdruckerei* (4 Bände) von
Gross, Buchhändler, Altona, Altona, in *Die Kunst der Buchdruckerei*
Band 1, S. 95 f. über die "Gothische Schrift" des 17. Jahrhunderts
1904.

Die Kunst der Buchdruckerei
Litteraturgeschichte von Büchern, Faksimile, Quellenverzeichnis
in *Die Kunst der Buchdruckerei* Band 1, S. 443 oder 552; Band 693;
Band 789, Band 1. Teil, Altona, I. 1905, Band 55, S. 200; S. 1241

fest besucht werden II, 109 f.; geben altem brahmanischen Kunden Bakkenstreiche I, 175; unzüchtige Schaustellung im alten Rom I, 71 f.; die Lustdirne Lilāvati durch Lichterfestfrömmigkeit in den Himmel II, 71; die L. Indumatī u. die Maus II, 71 f.; Prostitution macht d. Acker fruchtbar III, 30 f.

Lustration, s. *nīrājana*, *ārātrika*, *çānti*, Schwingen.

Madanotsava Fest des Kāma I, 12 ff.

Mädchen, glücklicher Angang I, 9; werfen Reiskörner II, 5; 115; sind Verkörperung frischer Geschlechtlichkeit II, 115; M., das mannbar sein möchte III, 167 ff.; ist „gattenfeind“ III, 172 f.; M. im Veda geben sich gerne hin III, 165; 173.

Mahāratri II, 19.

Mahāvartī (devī) II, 63; 100.

Mahāvratageier, Çūdra u. Ārya streiten um weißes Fell II, 183; bei M. rituelle Begattung, Schmähung, Zoten III, 247; Regentanz dabei I, 57.

Maibaum, ist der Vegetationsdämon I, 100; wird verbrannt ib.; mit trockenem Feuermaterial umschichtet I, 104; bleibt längere Zeit stehen I, 105; mit Bündel Heu (Stroh) u. Stabkreuz I, 106 (mit dem „Stabkreuz wie Arme“ vgl. Oldfield, Sketchs from Nipal II, 314 vom Indrafest in Nepal: Figures of Indra with outstretched arms are erected about the city); M. beschrieben I, 106; III, 106 f.; spiralförmig bemalt I, 106 (vgl. Spirale); abgeschält I, 106; durchs Dorf gezogen u. dabei Verspottung der andern I, 128; Wettkampf um M. I, 198; M. erklettert I, 197 f.; stark modifiziert III, 106; mit gerollten Holzspänen umwickelt III, 107; phallich III, 192; androgyn III, 107 f.; Nebenbäume III, 109 f. Vgl. Indra-
baum.

Manen („Väter“), fahren in brahmanische Totenmahlgäste hinein I, 182; II, 44 („zu Luft geworden“); zeugen Kinder I, 189; II, 45—47; 236; ithyphallisch II, 46; wohnen in der Erde III, 263; sind schwarz I, 84; verabscheuen wüstes Wesen I, 139; 184; III, 78.

Mangoblüte, dem Kāma als Opfer emporgeworfen I, 59 f.; ist sein Geschoß I, 60; 62; wird verzehrt (getrunken) I, 60 f.; 148; ihr Saft entflammt Liebe I, 60 (NB. Es muß madanadīpana heißen, nicht madanādīpana); ist rot u. schwarz I, 61; Verkörperung des Kāma ib.; erster Frühlingsbote I, 60; 148; Frühling reitet auf M. I, 162; den Himmlischen u. den Manen zu opfern II, 218; Mangobaum nebst Blättern usw. erotisch, segensvoll zauberisch I, 64; 104; II, 80 Anm.; dem Kāma u. dem Mond heilig I, 64 (So verehrt denn die Prinzessin Avantīśundarī mit einer Schar anderer Schönen im Frühling den Liebesgott unter einem Mangobaum mit allerhand Opfergaben, am Anf. der 5. Erzähl. der Pūrvapīṭhikā des Daçakumāracar., S. 181 meiner Übers.); Mangoblätterzweig bei nīrājana zur Besprengung II, 117; Blätter u. Zweige bei Hochzeit I, 64; II, 80.

Mann, Größe des idealen III, 52; der „kleine Mann“ III, 180.

Männerhaus im Veda III, 173.

Männerkindbett, woher III, 82.

Mannhardt, Wilhelm I, 3, 5 usw. Vgl. Nachwort, Schluß.

Manmatha, Etymologie I, 206.

Mantik, bei Wagenumzug der Frühlingssonne I, 167; bei Balifest II, 10; 108; 201 f.; bei verschiedenen Festen II, 203; bei Indrabaumfest III, 12; 20; 25 f.; 31; 34; 39; 49; beim Seilziehen II, 181 ff.; beim Würfelspiel II, 145; 147; 151; vom Festfeuer II, 108; 175; vom Spiel der Kinder II, 108

(vgl. 203 Anm.); von Lichtern bei *nirājana* II, 175 f.; von schwimmenden II, 238 f.; Lampenorakel II, 175, Anm. 3; am Vollmondtag des Kārttika II, 240 f.; bei Prozessionsfest II, 203.

Māra = Kāma I, 134 f.; = Penis (Friedr. S. Krauss, Geschlechtsl. d. japan. Volkes² II, 157 f.).

Mārgapālī II, 7 f.; 160—174; 237; aus Gras gemacht II, 7; 160 f.; 163 f.; Spruch an sie II, 7 f.; 161 f.; 163; M. im Çabdakalpadruma II, 163 f.; Lustration der Tiere u. Menschen, die drunter hingehen II, 8; 164; die M. chthonische, Herden- u. Vegetationsgottheit II, 164; 170; dem Pūshan verwandt II, 170; dem Kshetrapāla II, 170—172; dem Lar II, 172; der Artemis II, 173 f.; Segen der Feier II, 8; 164.

Mark Twain I, 82; 176; III, 81.

Mars, Fruchtbarkeitsgott ist Kriegsgott geworden I, 136; 210; ursprünglich Gras, Grasgott I, 210 f.; II, 173.

Martinus, St., u. Martini II, 167; 237 f.; 250; sein Roß II, 267. ¹⁶⁷

Marut, sind Wind- u. Regengottheiten III, 141; 145; die Föhnstürme des Frühlings III, 141; 143; jugendlich spielerisch III, 143; Indras Barden III, 141—143; Brahmanen I, 143; *vidyuddhata* III, 149.

Masken I, 2; 73; 76; 84; 97.

Maulwurf (*ākhu*); Mitra u. Rudra geopfert III, 230 f.; Maulwurfhaufen chthonisch, zauberisch III, 77; wushalb III, 219. Vgl. Ameisenhaufen.

Maus, die Licht schneuzt II, 70; 72. ^{geht auf Wang H. aus Lampen II, 173 f.}

Mehl (Teig), verbunden mit chthonischen u. Vegetationsmächten, apotropäisch II, 61; Einreibung mit M. II, 6; 61; 154; Rinder bei Rinderfest damit geschmückt II, 179; mit Reismehl gemachte geometrische Figuren III, 120; mutke II, 30; 104; aus Reismehlteig Lampen I, 103; II, 30; 36 f.; 104 f.; 221; die 5 Lampen bei Bhīshmafeier II, 221; Untersatz der Kārttikalichter II, 61; Götterbild II, 191; Symbol des Sonnengottes II, 192; Bild des Bali II, 190; des Çiva u. der Gaurī II, 190; vgl. 92, Anm. 2; der Gaurī II, 190 f.; des Sonnengottes II, 190 f.; der Nikshubhā ib.; des Himmelsraumes II, 190; der Rātri II, 191; von Vegetationsgottheiten II, 36 f.; 92; aus Reismehlteig u. Reiskörnern d. Berg Meru mit Nikshubhā u. Sonnengott II, 190 f.; ebenso der Sonnengott II, 191; Bali II, 191 f.; d. Linga II, 192; 199; Balibild aus gekochtem Mehl II, 149 f.; *cashāla* aus Weizenteig III, 184. Vgl. Licht, *ārātrika*.

Mennig, erotisch I, 33; zauberisch II, 32; 126; Gesicht damit bemalt I, 76; 178.

Mensch, vor seiner Grausamkeit flüchtet Gott II, 131 Anm. ^{gik}

Menstrualblut, zauberisch, auch heilwirkend I, 8; III, 21; gehört zu *pittavarga*, ist feuerhaft III, 179; Menstruierende muß irdene Gefäße meiden I, 227; menstruierendes junges Weib göttlich verehrt (als Devī), Kulārnavatantra X, 39 ff.; XV, 34; Abendmahl der Barbelognostiker aus Sperma u. Menstrualblut, Leisegang, D. Gnostik 188—195. Vgl. Bad.

Meriah, seine (ihre) Tränen erzeugen Regen I, 56.

Messing II, 254.

Metall (vgl. Eisen) apotropäisch I, 227; Wasser aus Messing- u. Silbergefäßen vernichtet Potenz II, 26 (NB. jedenfalls bei Totenmahl!); im Kārttika (Totenzeit!) Messinggefäß zu meiden II, 26; bei Brautbad zu brauchen III, 171; bei Fruchtbarkeitsfeier III, 133; Bild des Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius Bali aus Messing II, 250; Messing apotropäisch II, 32.

Stabel med Sluffgøtast. (Sluffg. gættiff. 1. Kl. 2. og 3. gættiff. 2. 5f)

Milch, Hexe u. Zauberer stiehlt Milch weg, u. wie unschädlich zu machen III, 75; weshalb M. so süß III, 83; M. wird bei altem Opfer „Honig“ genannt, weil Honig ältere Opfergabe, Milch Neuerung III, 84—86.

„Milchbaum“, Milch der Caprificus bei Opfer gebraucht I, 154; III, 195; Bhütamātar wohnt unter M. I, 173; Opferscheiter von M. II, 118; M. zauberisch auch weil blütenlos III, 71; M. für Tempel zu meiden III, 72; meist auch für Zahnholz III, 69; M. milchspendende Muttergottheit III, 195 f. (wohl auch androgyn, weil nebenher auch als männlich gedacht, vgl. Brüste).

Milow, St. II, 235.

Mist (vgl. Exkreme, Grumus merdae, Naraka), Menschenkot bei Fasching umhergetragen I, 78; 81; Getreidegöttin u. Repräsentant des Vegetationsdämons in Mist eingegraben I, 81 f.; II, 50 (vgl. Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 165); mit Mist, Kot bestrichen II, 82; durch M. fruchtbar machen ist gottlos II, 50 f.; Mistzauber u. Mistbergglauben II, 50; 94; Braut um Misthaufen geführt II, 50; Vegetationsgenius aus M. gebildet II, 20 f.; 190; III, 121; Misthaufen angebetet I, 82; II, 47 f.

Monate, Caitra = Frühling I, 41; kein Fest in Vaiçakha I, 188 f.; keine Hochzeit I, 188 f.; keine im Mai I, 189; bes. heilige (eigentl. unheimliche) M. II, 225; Totenseelenmonate II, 225 f.; Māgha Unglücksmonat III, 121.

Mond (vgl. Neumond), durch Koitus anderer gefördert I, 19; durch Totenseelen u. Spenden an sie zum Wachsen gebracht I, 97; Gottheit der Totenseelen, der Vegetation u. Fruchtbarkeit I, 127; II, 230 f.; III, 154 f.; 160 f.; 202—205; 225; 254 Anm. unten; als Vorsteher der Zeugung Biene III, 78; macht zeugungsunfähig, krank usw. III, 204; schenkt Sperma III, 228; Kindern gefährlich I, 140 f.; III, 201 f.; ihn ansehen unheilvoll I, 127; III, 202; = Vṛitra III, 203; Seelengefängnis I, 141; Feindschaft zwischen M. u. Gaṇeça I, 127 f.; zwischen M. (als Hund) u. Rindern II, 177; III, 203 f.; für Hochzeit unheilvoll III, 204; Genießer des Weibes III, 178 f.; 204; grauererregend III, 202; gehört zu den „Tötern“ III, 204; abnehmender ist böser Planet III, 204; dieser = Varuṇa III, 205; gefährlich, mit Finger auf M. zu zeigen III, 202; zunehmender bewirkt Zunahme usw. III, 203; bewirkt Wachstum über der Erde ib.; M. stirbt u. kommt wieder III, 265; ist Himmel geringerer Seligkeit III, 265; Urheimat, Kraftquelle u. Himmel der Frauen III, 205 (vgl. Bachofen, Gräbersymb. 76 f.; 80; 116; Mutterr. 37 a; 38 a); wichtiger als Sonne ib.; Flüssigkeitsbehälter III, 208; Licht- u. Seelenschiff III, 207, Anm. 2. Vgl. Soma.

Mondtag, (d. h. Mondmonattag, *tithi*), welcher Gottheit die einzelnen heilig I, 169.

Muschel, Sinnbild der Vulva I, 29; 190; = Vulva I, 195; 233; Kāma mit Muscheln geschmückt I, 29; Glücksding I, 233; Amulett ib.; Vishṇus M. I, 164; 233; 190 Anm. 2; „Muschelblume“ I, 233, Anm. 2.

Mutter, Kult der „Mütter“ in Indien I, 179; II, 80 Anm.; statt M. in der Mythologie auch Schwester, Geliebte, Gattin III, 109; 225; (vgl. bes. Bachofen, Gräbersymbolik 28; 136).

Nacht, ist schlimm II, 36; III, 177; 202; 207; „Nacht der Stäbe“ II, 142 f.; Nachtfeier eines Festes z. B. II, 5 f.; 85; 91; 137; 146; III 110 f.; Fest der „angenehmen N.“, s. Sukharātri. Vgl. Wasser.

madhukāra
cakra
III 195

Milchbaum II 265

Mist = Misthaufen
Kot = Misthaufen
gebildet
I 82 Anm. 2 (2)

M. u. Gaṇeça
feindschaft

M. u. Rindern
Liebesding
II 230 (2)

M. u. Frauen
II 207 (2)

big Band
Kapitel
III 189

I 123 Anm.
2

Fest
II 103

Handwritten note: nackt, bes. der Frauen bei Zaubern I, 56; 115; 171; bei Fruchtbarkeits- u. andren Festgelegenheiten I, 70 f.; 76; 78; Schamhaftigkeit bei N. I, 70; nackte Frauen lesen Nüsse oder Kirschen auf I, 75; N. bei Luperkalien ib.; bei Fasching I 70 f.; 76; 78; bei Geisterabwehr I, 150.

Handwritten note: Name, der richtige nötig III, 186.

Handwritten note: Nanāmi, Bhillaweib, heiratet zwei Brahmanen, wird besessen II, 67—69.

Handwritten note: Naogeorgus I, 79 (die englische Übersetzung: The Popish Kingdom or reign of Antichrist written in Latin verse by Thomas Naogeorgus and Englyshed by Barnabe Gooje, 1570, ed. by C. R. Hope, Lond. 1880).

Handwritten note: Nārada, weshalb er immer wandern muß II, 149—151.

Handwritten note: Naraka, (vgl. Mist, Bali), Dämon des Mistes I, 82; II, 47 f.; ihm Licht(er) gespendet II, 4; 19; 41; 48 f.; Frucht der Lichtspenden an ihn II, 41; 48; Bad am Tag des N., auch zweimal II, 28; da Lakshmi u. Gaigā im Wasser II, 28; an seinem Tag Sesamölbad, s. Sesamöl; ist chthonisches Wesen II, 41; 47; Form des Bali II, 25; 56; 264; gottesdienstlich verehrt II, 47—49; Pluton ähnlich II, 48 f.; Sohn der Erde u. des Vishnu als Eber II, 27; 47; 51 ff. (das Schwein, bekanntlich eine Verkörperung des Korngeistes, ist das Tier der Demeter u. der Erdgottheit Frau Holda, die manchmal auch Schweinemutter heißt [U. Jahn, Opferbräuche 116]); durch malinīrati entstanden II, 51; als Fötus weltalterlang im Mutter-schoß zurückgehalten II, 51 f.; als Findling erzogen II, 53; 58; soll Menschenart bewahren, nicht Asuraart annehmen (ist also Asural) II, 51; 53—55; vorbildlicher Herrscher II, 53; 55; von Vasishṭha verflucht II, 53 f.; erhält Gnaden von Brahma II, 53 f.; bedrängt Götter u. Heilige II, 54; von Vishnu getötet ib.; u. zwar am 14. kṛṣṇa Kārttika II, 27; sein Tag Gespenstertag II, 41 f.; Asurafürst II, 264; muß lange in Erd-tiefe bleiben II, 55.

Handwritten note: Narrenbischöpfung I, 73 f.

Handwritten note: Nerthus, ihre Umfahrt II, 198.

Handwritten note: Neumond(nacht, -tag), Zeit regsten Wirkens der Vegetationsmächte II, 230; III, 160; da keine Pflanze verletzen u. warum II, 230; III, 160 f.; da kein Weib beschlafen III, 161; bei N. grādha nötig u. weshalb II, 229 f.; 235; N. Mittag der Totenseelen II, 230; bei N. kommen Mond u. Sonne zusammen II, 230; in Neumondnacht ist d. Mond in die Pflanzen eingegan-gen III, 160; in die Sonne ib.; bei N. sterben schlimm II, 121, Anm. 1.

Handwritten note: Nikshubhā, Gattin des Sonnengottes (= Erde) II, 190.

Handwritten note: Nikumbha, Verwandter Balis II, 245 f.

Handwritten note: Nimba(blätter), zauberisch II, 33; bei Totenopfer Tabu II, 43.

Handwritten note: Nomaden, Gottheiten u. Opfer aus d. Nomadenzeit II, 84 f.; Nomaden-religion im R̥igveda III, 257—263; wie wichtig Wagen für die Himm-lischen u. den Kult III, 257—260; wie verschieden die religiöse Richtung des N. u. des Ackerbauers III, 260—262.

Handwritten note: Nonae Caprotinae I, 153 ff.; 196.

Handwritten note: Nuß, = Hode I, 22; 117; Nüsse auflesen, s. Nacktheit.

Handwritten note: Ohr, Sitz der Intelligenz I, 195; erotische Bedeutung I, 195; rechtes O. d. Brahmanen entschuldigend I, 195 Anm.; Ohr = Vulva I, 195; Ohrdurch-bohrung bei Bäumen II, 64; III, 222; Ohrringe der Aditi II, 54.

Handwritten note: Ohrfeige, dem Erhängten zu geben I, 193 f.; die dem Kärntner Herzog ge-gelbe I, 193 f.; dem altind. König I, 194 f.; dem babylonischen I, 195; dem Bräutigam ib.; dem zauberisch Festgebannten ib.; der Leiche I, 195 f.; Männer u. Frauen einander I, 200; Übergangsritus I, 196

- Oleander** (roter), unheilvoll II, 218 f.; III, 69 f.
- Opfer**, in die Luft emporgeworfen I, 59 f.; Fruchtbarkeitszauber bei Somaopfer I, 63; Feueropfer nötig, daß Sonne aufgehe I, 96; die Gottheit sich selber geopfert I, 123; III, 217 f.; 249 f.; 227 (u. II, 246), verglichen mit III, 232 u. dgl. mehr; geringstes glaubensvolles Opfer der Gottheit I, 174; Opferholz II, 60; geopferter Tier geht in d. Himmel III, 30; d. Opfertier wird erstickt III, 237; kupferrotes Gefäß auf Gewässer dahinschwimmend Opfer für Varuṇa III, 267; warum mit Çūrpa geopfert II, 141 f., vgl. çūrpa.
- Opferpfosten** (yūpa), was für Baum dazu nehmen III, 64 f.; wie Baum zu bestimmen, zu salben, zu fällen III, 93 f.; Mantik vom Niederfallen III, 94; Höhe des Stumpfes III, 94; Wichtigkeit des ersten Spans III, 94, vgl. 93 Anm.; mit Spitze gegen Osten niedergelegt III, 94 (vgl. 10); ist Phallussymbol III, 184; 193 f.; Regenspender II, 62 Anm.
- Oscilla** II, 263.
- Osiris**, Klagen um ihn I, 2; Osiris u. Isis ib.; ursprünglich Fichte u. als Leiche in Fichte gelegt, verbrannt I, 31 f.; ist Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 82 f.; chthonischer u. dann Mondgott III, 265.
- Ovid**, Totenopfer bei ihm I, 119 f.; 123; II, 226.
- Pākaçāsana** III, 13.
- Pan**, gepeitscht bei wenig Jagdbeute II, 172; III, 253; Wald- u. Bienen-gottheit, ihm Honig dargebracht III, 83 Anm.; trägt Fichtenkranz I, 32 Anm.
- Pantomimiker** in Indien I, 173.
- Parfüms**, acht Prozesse bei Bereitung I, 24.
- Penis** (erectus), dessen Schautellung bei Festen I, 15 (in Indien); 71 (in Rom); von Fruchtbarkeitsgöttern mit d. Hand dargehalten I, 16; 30; 230; II, 111; III, 228 f.; ebenso von Buhen bei Balifest II, 108; 111 f.; P. e. des phallischen Gottes mit Fett (Öl, Schmelzbutter) gesalbt III, 91; ist der Flammenhaarige, macht seinen Besitzer brennen III, 155; Mann oder Gottheit mit mehreren I, 89; der riesenhafte des Legha III, 91; des Wuraka I, 94; P. e. des „Kornalten“ I, 73 (vgl. Jarilo); Indras Beziehung zum P. III, 163 f.; P. mit Glöckchen I, 230—232; der „durchbohrte P.“ I, 232; P. e. = roter Knoblauch I, 209; = Glockenklöppel I, 229; = Stößel ih.; III, 187; = Lichtstrahl IH, 150; = Agni III, 155; = Çiva III, 186; = Māra, s. da; = Indra III, 167; 180; 186; = Freyr III, 187; = bulliger Schlauch III, 164; = Männlein usw. III, 167; 180; = Rohr III, 192; = Stab I, 32; III, 192 f.; = aufgerichteter Stab oder Baum III, 192 f.; = Stange III, 194; = Holzzylinder I, 64; = Lanze (Speer) I, 130; 136 f.; 210; = hlumenumwundener Prügel I, 102; = Keule I, 190, vgl. 137; = Fisch, Feder III, 195; = Pflock (Zapfen), s. Pflock; = Horn s. da; = Schößlingsspitze des Nyagrodhahaums II, 37; = „Pfeiler des Eros“ (kāmastamha) III, 193; 229; = Pfeiler des Varuṇa III, 229; = Ruder, Mast, Fahrer III, 245; Sankt Penis I, 94; Baumnamen Namen des Çiva als P. e. III, 186 f.; P. durch Schlagen oder Kitzeln belebt III, 252; ist Urquell alles Gedeihens III, 230. Vgl. Geschlechtsteile, Phallus, Priapos.
- Persephone**, ihr wilde Tauben heilig II, 49; Heimat im Wald ib. P. u. Pluton in Indien II, 95; Verkörperung des Sommerwachstums II, 49.
- Pfau**, Seelentier, Form des Skanda, Pfauenfedern zauberisch II, 33; Bündel

Opferpfosten
Ihr 2. Buch
Mozl. 55. W

Opferoperation
II 76-77 f.
70-75; 78-81
Pellikan I 191
121; 123

Thun = Farn
I 2 54 f. e.
125 f.; 123

Opferpfosten
I 2 54 f. e.
125 f.; 123

Opferpfosten
I 2 54 f. e.
125 f.; 123

Proprietarier in diesem Land so verbreitet wie in
Japan. Die Lande da in allgumina von Profis abt
B. Pfeil, meistent Mangrophen, die sich nicht von falden
Frucht. G. Dorn, J. Pfeffer, Pfeffer, Pfeffer, Pfeffer, Pfeffer, Pfeffer
L 235

Phönix I, 46.

Pisang, s. Bananenbaum.

Pluton, chthonisch, auch segenspendend II, 48 f.; III, 266.

Polā, Rinderfest II, 165.

Pongallfest II, 126; 178 f.; 265; Sonnenfest mit Feuerstößen III, 119; Kochen des neuen Reises u. Darbietung an d. Sonnengott III, 119; Fest der Erstlingsfrucht III, 119; 122; zu Ehren Indras u. des Sonnengottes III, 121 f.; Viehpongal III, 119 f.; 123; 128, vgl. 159; P. des Viehs u. Indrafeier verbunden III, 124—132; Gleichstellung mit Dienerschaft bei P. III, 122; Hasenhetze III, 123; Weihnachten ähnlich III, 122 f.

Portenta, von Indra kommende III, 113; von den Planeten: Sonne, Mond, Mars, Jupiter, Venus, Rāhu, Ketu III, 49 f.; P. an Bäumen III, 67; 71; bei Indrafest III, 111; durch Rinder u. Elefanten II, 121.

Poseidon, Varuṇa ähnlich III, 250 f.

Positive Segenskraft wirkt apotropäisch I, 21; 46; 222; II, 38; 170.

Potenz, gesteigert I; 17; 21; 68; 94; 102; 117; 119; 124 f.; 209 Anm.; II, 42; 261 f.; III, 163, 252; durch Wasser aus Messing u. Silber bei Totenmahl vernichtet II, 42; potenziöse Tiere als Opfer II, 46; Potenzkrösusse II, 261.

Pradyumna, = Kāma I, 206—208; aus Vishnu tejas entstanden I, 206; entzündet Ćiva, wird von ihm verbrannt I, 207; Kāma als P. wiedergeboren I, 208.

Prajāpati, der Weltschöpfer III, 225; alter Vegetations- u. Zeugungsgott II, 64; III, 162; 184; 219 f.; 221 Anm.; 232; ihm gehören die Saaten II, 64; an Varuṇas Stelle geschoben III, 77; 226; 232; 236; 249 f.; 253 usw. (NB. Beim Vājapeya werden ihm schwarze u. weiße männl. Tiere geopfert, Ćatap. Br. V, 1, 3, 7 ff.)

Pratardana, N. des Indra III, 15.

Pretapa, Totenwart II, 207.

Priapos, mortis et vitae locus I, 113 f. Vgl. Phallus.

Priester, Adhvaryu während des Roßopfers König III, 241; Frauen des Königs dabei an Priester verschenkt III, 248 f.

Prostitution, macht Felder fruchtbar III, 30 f. Vgl. Lustdirne.

Prozessionsfest einer Gottheit, s. Wagenumfahrt, yātrā.

Purāṇa, Berührung von Matsyapur. u. Bhavishyott. I, 11; 35; Alter des Bhavishyott. u. Vishṇudh. I, 143; 167; II, 17; d. Brahmaapur. schreibt aus Harivaṃṣa ab, das Vishnupur. dann aus Brahmaapur III, 131; Matsyapur wohl bedeutend jünger als Vishṇudh. III, 268 Anm. (vgl. 74); die P. übernehmen Textverderbnisse eines vom andern I, 42; II, 147; 156; 187 usw.; die P. verfahren nach Laune III, 64; die längere Darstellung in P. u. sonst oft die ältere III, 131 f. Anm.; Padmapur. vishṇufanatistisch II, 56; Vishṇudh. u. Vishṇusmṛiti, z. B. II, 110 f. Anm.; Lücke in Manuskript der Vorlage wie ausgefüllt III, 269.

Pūshan II, 79; 170; III, 158; 160; 227.

Pūtanā, Kinderspenderin u. -töterin, auch Hausplatzgeist I, 141 f.

Rāghu, König, unter ihm Holi entstanden I, 144—148.

Rākā, Zeugungsgenie III, 158.

Rambhā, Apsaras, ihr Fest I, 187.

Rati, Kāmas Gattin, mit ihm verbrannt I, 133 f.; 156; will sich mit ihm verbrennen I, 133; 208; ihre Klagen um ihn I, 33; 133 Anm.; 203; ist die Beglücktheit im Koitus III, 228.

Ratha fest von Yamala I 140, Anm.

Rätselmotiv („weder bei Tag, noch bei Nacht“ usw.) I, 144; 149.

Rausch, Rauschtrank, Rausch wird verherrlicht III, 178; ist wahrer Name des Kāma III, 184; Rauschtrank trinken bei Lichterfest II, 5; 109 f.; erotisch für d. Frauen nötig II, 110; nur Brahmanen verboten II, 110 f.; bei Fest vom König gespendet III, 110 f.; Heilmittel des Katzenjämers II, 111.

*Ratha / Ratha
grasabara*

Rāvaṇa, Schreckensfürst u. gedemütigt II, 125; wird Katze (wie Indra in Kathāsarit. 17, 137 f.) II, 150; von Durgā verflucht ib.

Regen, Beschreibung schrecklichen Gewitters III, 129; ind. R. wie „Riesengardinen“ III, 157 unten f.; R. spendende Mächte III, 144—153; Gewitter u. -gott schwarz III, 152; Regen durch Schwarzes erzeugt III, 145; durch gewisse Pflanzen III, 145 (vgl. Rohr); Westwind bringt R. II, 184; Ostwind III, 145; R. kommt aus d. Sonne III, 152 f.; aus d. Himmelsmeer III, 207 f.; Sperma = R. III, 150; Harn = R. I, 18; 28; (Bambus)rohr wirkt R. III, 224, vgl. 238.

*RP. und im
vina. großen
Kauf. 178/140*

Regenbogen, nicht mit Finger auf ihn zeigen III, 202 f.; R. in d. Mantik III, 203.

*aus dem
mit
I 56*

Regenzauber I, 26; 28; 55—57; 115; 117; 121; 192 (durch Prügeln, Verwunden); durch Wassertauche I, 214, vgl. Wasser; mit Frosch u. Wasserpflanzen III, 109 Anm.; 224, vgl. 225 Anm.; durch Varuṇapraghāsa III, 256; durch nasses Gewand usw. III, 116; durch Seilziehen II, 184; durch Regenlied III, 144 f.; Kārīṣṭi III, 145. Vgl. Regen, Wasser.

Regenzeit, ist unheimlich, heilig, Tabus II, 98; Lichterspende da den Tenseelen II, 98; da deren üppiges Wirken in Pflanzenwelt II, 229; vgl. 231.

Religion, indische geschlechtlich I, 7—16; 68 f.; III, 178; geschäftsmäßig III, 177 f.; göttl. Verehrung der Mittel zu leben III, 125—127; Religionsgemeinschaften in Altindien I, 179; Nomaden- u. Ackerbaureligion im Rgv. III, 257—265; ind. Religionen modeln Vorgefundenes um II, 96; nur die schädigenden Götter verehrt II, 131.

Religiöse Pflichten, des Königs zwölf II, 123 f.

Retten, keinen in Krankheit, Lebensgefahr usw. I, 177; III, 251. Vgl. Wasser.

Revanta, Pferdegenie II, 117; 245 f.; III, 57.

Revati, Fruchtbarkeitsgenie III, 158.

Rigveda, schief, lebensarm III, 143; krempelt um III, 178; einseitig irreführend III, 269; Dichtung für Viehbarone III, 257; Ackerbau ungenügend berücksichtigt III, 189 f.; 257; Klassenpoesie u. -religion III, 189 f.; Vorrhschen der Nomadenkulte III, 262; zwei große Kultkreise III, 257—265; Volkslied im Rgv. III, 169; 189; weltliches u. geistliches Lied III, 191; Morgendlichkeit seiner Götter u. Menschen III, 177; Verhältnis der Menschen zu ihren Göttern III, 176 f.

Rigvedische Dichter, sind Barden der Großen III, 142; geschenkgerig III, 142 f.; wohl meist nicht Brahmanen III, 142 f.; stehen außerhalb des Volkes III, 143.

Rinder (vgl. Kühe, Stier), çānti für sie (mit viel Lustbarkeit) II, 119 f.; nīrājana der R. (u. wie dabei geschmückt, gejagt) II, 126—128; 178 f.; vgl. III, 119 f.; 128; Rinderfest II, 174—180; 222—224; dessen Zeit (teils Āgvinā [vgl. II, 119], teils Kārttika) II, 176; 179; 222 f.; am Lichterfest II, 223; „Rinderspiel“ (gokriḍāna) II, 177; dies Teil der Rinderverehrung (gopūjā) II, 177; 222—224; wann abzuhalten II, 177; 179 f.; 222; auch heute Teil des Lichterfestes II, 180; Rinderfest bei Erntefeier der Santal

Raja Laksmana II. Gungawarman, Civa, Bhāratīyan.
(Benares) 33, 243 (Kāvya. 34, 25 (Kāśmir, arka,
unmatta-Śāstra))

- II, 180; wie gut es Ochs bei Lichterfest hat ib.; Rinderpongal III, 119 f.; vgl. III, 120; 128; Gottheiten der R. II, 246; Rinderhirtenleben III, 124—128; Rinderhirt durch Lichterfest in d. Himmel II, 70.
- Rizinusstau, als Vegetationsdämon verbrannt I, 102 f.; bei Holi I, 103 f.; taugt nicht zu Feuer I, 103; Bild der Schwäche I, 104 f.; zauberisch I, 104; II, 30; III 69; Lichter (Lämpchen) von R. II, 125; Rizinussamen Totenspende ib. *I 141 (Pogon...)*
- Rohr (Bambus-, *vetasa, veṇu, vaṃṣa*), ist „Blüte der Wasser“ u. regenwirkend III, 224; 256, vgl. 238; zum Indrabaum genommen III, 4; 9; 52; 192 (vgl. *jarjara*); Besen aus Rohr beim Roßopfer III, 238; wie vielfach R. bei ihm nötig III, 238, vgl. 237. *I 143 (2)*
- Rohrgefäße (*veṇupātra, vaṃṣapātra*), im Dienst der Korngottheit II, 90; 92; 190. *im Dienst der Korngottheit II, 90; 92; 190. I 201 (u. 89, 94, 107, 195)*
- Roßopfer III, 237—250; Wasser u. Wasserpflanze dabei wichtig III, 238 f.; hundert abgelebte Klepper dabei (Korndämonen) III, 239; der Opferhengst darf keine Stute bespringen III, 239; Wichtigkeit der Frauen bei R. III, 240; 248; Begattung der königl. Hauptgemahlin mit dem Opferroß u. Zoten dabei III, 241—250; dadurch Begattung u. Fruchtbarkeit fürs ganze Land III, 240; 247 f.; Frauen des Königs dabei verschenkt III, 248 f.; Opferroß = *Varuṇa* III, 249; R. dem *Varuṇa* dargebracht III, 250; R. alt III, 249.
- Rot, Schwangere darf's nicht tragen I, 2; Farbe der Geschlechtlichkeit, Fruchtbarkeit, Zauberei I, 20—22, 43; 167; 226; Baum mit roten Blüten erotisch, zauberisch I, 23; rot d. Gesicht des Dionysos I, 32; 61; der I 63, u. 1; II 2 (m)
- Phallus I, 30; 61; 64; die Fruchtbarkeitsgottheiten u. ihre Embleme I, 61 (vgl. *Kubera*; *Skanda*); Fahne u. Fahnenstange von *Kāma*, *Kubera*, *Gaurī*, *Brahma* III, 220 f.; Hochzeitsfarbe I, 62—64; R. fruchtbarkeitfördernd I, 126; erotisch u. glücklich I, 64; 110; Farbe des Todes u. der Zeugung I, 83; Zeugungsgottheiten Rotes geopfert I, 122; ihnen meist rote Lichterdochte II, 100; den Toten roter Ziegenbock I, 123; rote Blüten als Opfer II, 43; 218 f.; im Totendienst verboten II, 43; roter Faden bei Manenkloß II, 92; am Tag des *Gaṇeṣa* alles rot II, 196; rote Seide am Christblock III, 93; rote Haare zauberisch I, 61; 171; R. u. Schwarz zusammen erotisch I, 61—63, vgl. Farben; Harn eines Rotbraunen erotisch, zauberisch III, 167; roter Ocker Sinnbild der männl. Geschlechtskraft III, 91; 194 f. *rot. Ocker Sinnbild der männl. Geschlechtskraft III, 91; 194 f.*
- Rudra, Genius der Waldwildnis, der Bäume II, 65; 172; auch des Fruchtfeldes u. Kornes II, 66; 172. Vgl. *Ṣatarudriya*.
- Ruta graveolens (Gartenraute), wie zauberkräftig I, 98 *die Raute ist die... I 172*
- Sägen, der „Alten“ I, 56; von Sägen zerschnittener Verbrecher I, 172 *die Raute ist die... I 172*
- Salben, der Füße durch Buhldirnen II, 152—154. Vgl. *Einschmierer, Mith.*
- Sesamöl.
- Salz, zauberisch I, 220; II, 32; 119; III, 185; = Sperma III, 185. *Salz... I 220*
- Sand, ist = Pflanzensamen u. Sperma I, 115 f.; III, 183; S. aus Fluß = Korngöttin II, 90; 137; S. ist Asche *Agnis* oder sein Same, auch Form von ihm I, 116; III, 183. *S. aus Fluß = Korngöttin... I 116, III, 183.*
- Sanskritpredigt den Barbaren II, 17.
- Sarasvatī, Fruchtbarkeitsgenie II, 247; III, 158 usw.
- Saturn (Planet), sein Bild aus Eisen in Sesamöl stecken II, 26; an seinem Tag sich mit Sesamöl einreiben ib.
- Saturnalien, Wiederaufleben des goldenen Zeitalters II, 262; dabei Gemein-

samkeit von Herren u. Dienern I, 154; II, 265; Parallelen zu Ungebundenheit II, 265 f.

Saturnus, mit Sterculius identifiziert II, 55 f.; 264 f.; alter Gott II, 259; unheimlich ih.; Zeugungsgenius II, 259; chthonisch ih.; unter ihm goldenes Zeitalter ih.; Kulturbringer II, 260; 264; hat sich verborgen II, 260; rätselhaft verschwunden ih.; als irdischer König nicht euhermeristisch II, 262; Saatgott II, 264; Erfinder der Düngung II, 264 f.; vgl. 55 f.; Bali verwandt II, 55; 250 f.

Schaukel, Sichtschaukeln des Damana-Kāma I, 157—162; II, 264; Çivas u. Pārvatī Festschaukel u. -schaukeln I, 159; Schaukelgest II des Kṛishṇa I, 160; 190; II, 264; Schaukeln Ritus u. Vergnügen an Kaumudī II, 194; wachstumerzeugend II, 263 f; Apsaras schaukeln sich II, 264.

Scheingeburt, s. Gehurt.

Schicksal, das bei Gehurt bestimmte muß sich erfüllen II, 207. ^{131 A)}
Schildkröte, Varuṇas Tier, Emblem u. Urform III, 221—227; ^{131 A)} wichtig bei Gewässerweihe III, 221 f.; ihr Fleisch macht Bäume fruchtbar III, 222; ihre Galle das Weih III, 227; Sch. ist der festen Wohnstatt heilig III, 223; Führerin zum Himmel III, 222, vgl. 223; ins *agnicayana* eingemauert III, 223; die Erde ist ihr Ursprung u. Hülle III, 223; 233; ist der Wasser Gebieter III, 223 f.; Sumpftier III, 232 f.; Urtier III, 233; Urseele der Welten III, 225 f.; die „Große Schildkröte“ III, 226; ^{131 A)} göttlich in Amerika III, 227 (die „Große Schildkröte“ ist bei den Wyandotte-Indianern ein göttliches Wesen, das Amerika erschaffen hat u. die Erde auf ihrem Rücken trägt. William Elsey Conelley, Wyandot Folk-Lore [1899], p. 31. Erdbeben entsteht, wenn die müde Schildkröte Stellung wechselt ib. p. 76); „Handschildkrötchen“ III, 182.

Schlaf, süßer der Lakshmi (*sukhasuptikā*) II, 88; 95; 143; 145 f.; der Vegetation I, 128; II, 95 (vgl. Wecken).

Schlagen, der Frauen mit Ruten usw., s. Lebensrute; sich mit Handrücken auf d. Mund, s. Bohnne; durch Schl. schlimme Gewalten ausgetrieben I, 194—196; Schl. der Männer durch Frauen I, 200 f., vgl. Kampf; Obstbäume geschlagen I, 17 f.; 200; Gott oder Heiliger I, 92 f. (vgl. Pan).

Schlamm, (sich) damit einschmieren I, 28; 43; 170; 182; 184 f.; II, 248; einander damit bewerfen I, 125 f.; 170; sich in Schl. werfen I, 170; Vegetationsgenie mit Schl. beschmiert I, 181; Häuser u. Tempel I, 184; Wichtigkeit für Vegetationsgottheiten II, 93.

Schlangen, wichtig für Çiva u. Dionysos I, 32; wie ihr Zischen hervorgebracht I, 172; als *Opferschnur* I, 175 (auch Durgā ist *nāgayajñopavitā*, *Kālivilāsatantra* V 8); chthonisch u. Volk Varuṇas III, 231, vgl. II, 100; chthonische Wesen bei ihren Tänzen damit ausgerüstet I, 172; 175; 179; Bild der Erde III, 231; Sch. zu Johanni I, 179; *Äshtart* hält Schlange in der Hand u. Lotosblüte ih.; am 4. Tag nach Hochzeit von Sch. getötet II, 207.

Schmackostern I, 75. Vgl. Lebensrute, Schlagen.

Schmähung (Verspottung usw.), bei Festen, bes. der Vegetation u. Fruchtbarkeit I, 126—132; 183; 185; 192 f.; III, 247; führt schlimme Mächte irre I, 126 f.; III, 247; vertreibt Unheil, reinigt I, 127; III, 247; tötet I, 138; Sch. der Bhagavatī v. Cranganore I, 131 f.; des vorübergehenden Fremden I, 143; bei Flachsfeld ib.; bei Nonae Caprotinae I, 154; bei Fest der Bhūtamātar u. des Bhairava I, 183; 185; des Liber I, 188; bei Roßopfer III, 247; bei Mahāvratā ib.; Geister, die Schimpfen, Fluchen, Unsauber-

Dillmanns Brieft. die rügen. Jüngere Kant. D. 672. in der Freigabe; 680. 321.
39, 7-8 u. da. (u. g.)

keit usw. verabscheuen I, 138—140; Beschuldigung magisch unheilvoll I, 138.

Schmelzbutter, ist erotisch, zauberkräftig I, 107; III, 157; 225; Axt bei Baumfällen damit eingeschmiert I, 107; III, 59; 91 (vgl. Honig); Grube beim Pflanzen I, 107; ist = Sperma III, 155; ihre Wunderkraft kommt vom *kāmasalila* III, 91; Schildkröte (= Varuṇa) damit eingeschmiert III, 225; König damit begossen II, 117.

Schmerz (Trauer) ist Unreinheit II, 262.

Schmid, Martin, Föhngedicht III, 141 Anm.

Schmuck, Schmückung der Stadt bei Fest II, 5 f., 107—109; 145; 197; 245; III, 10; 20; 32; der Menschen ib.; II, 113 unten — 114. Vgl. Pfau.

Schwarz, ist die Vulva I, 61; ebenso kokila u. Sesam, daher die Vulvagöttin Durgā als Kokilaweibchen aus Sesammehlteig III, 244; auch chthonische, Toten- u. Vegetationsgenien I, 64; 83—85; die „Vütel“ I, 84; schwarze Maske ib.; schwarze Anbaufrüchte im Totendienst u. dabei verbotenes Schwarzes II, 42 Anm.; schwarzer Lichterdocht den Schlangen II, 160; blauschwarzer dem Kāma (wegen der Vulvafarbe) II, 160; Schwarzes der Erde geopfert III, 209; dem Varuṇa III, 208 f.; Schwarz u. Rot zusammen phalloktenisch, erotisch I, 61—63; III, 220 (vgl. Farben); schwarz gemachtes Gesicht der Vegetationspräsidenten I, 73; 84 (dadurch bekommen sie auch das Weibliche, werden androgyn).

^ 118; Schwert, Penissymbol I, 62; 113; Abwehr schlimmer Mächte I, 113; II, 236; Schw. oder Eisen ebenso I, 150 f.; II, 118 f.; 236; III, 59; Holzschwert I, 145; 147; 149 f. (vgl. Holz zauberisch, glücklich I, 127; II, 167 f.).

Schwester, an Yamadvitīyā bei Schwester essen II, 209—215; Bruder u. Schwesterfest II, 215; inniges Verhältnis von Sch. u. Bruder II, 244 f.; III, 173.

Schwingen (vgl. bes. Licht, *ārātrika*), um Kopf, seltener Person: apāmārga u. andere Pflanzen II, 3 f.; 23 f.; 29 f.; Lampe aus Reismehlteig u. mutke II, 30; Stachelpflanzen II, 4; 30 f.; Nimbablätter II, 33; Bündel aus Pflanzenstoffen II, 30; Zweig durch Herakles II, 33; brennenden Besen II, 34; Feuerbrand II, 57; 88; 105; 107; Licht II, 34—38; 99; 127; 180 usw., Holzschale (mit Licht?) II, 127; Licht an Baumast II, 5; 114 f.; Kesselstange II, 34; Ackerscholle II, 4; 23; 30; 33; 38; ganze Anzahl Dinge II, 32 f.; wie oft dabei Mantra II, 24.

Schwirrh Holz, voll Fruchtbarkeitszauber u. mit *kāmasalila* bestrichen III, 91.

Scott, Walter I, 177; II, 226 (vgl. Wasser).

Seilziehen, zwischen Männern höherer u. niedriger Kaste II, 181 f.; wenn Cūdra gewinnen, siegt König ib.; warum dies II, 183; S. hei verschiedenen Völkerschaften II, 183—186; die Siegerpartei erlangt gute Ernte II, 184 f.; ist Fruchtbarkeitszauber II, 184; 186; Strick aus Kuça- oder Kaṣagra II, 181 f.

Sesam, Sesamöl, Bad mit Sesamöl bei Balifest II, 20—24; 26—28; 87; 148; auch am Tag des Saturn II, 26; da dessen Bild in S. gesteckt ib.; wie oft Naraka zu Ehren Bad mit S. II, 24; solches in der Nacht II, 25; Wichtigkeit dieses und des Bades im Kārttika II, 25; 99; Einsalbung mit S. II, 58 f.; 148; wann diese segensvoll II, 58 f.; wann S. meiden II, 25 f.; in S. Gebackenes am Rinderfest meiden II, 175; S. in Allerseelenlampen II, 62 f.: 70; 86; 99; 101; in Lampen für Bhīshma, da roter Docht u. um Sesampflanze gewickelt II, 221; Sesamkörner in Docht II, 99; 127;

Sesam den Totenseelen geweiht II, 26; 45; 101 f.; 217; 219 usw.; all-
wichtig bei Totenseelenmahl II, 102; des Sesams kriegerische Kraft ib.;
bei verschiedenen *vrata* II, 99—101; gegessen II, 165 (vgl. *shatīlavrata*).
Shashthī, Kindergenie, u. die Katze I, 7; bei Açokashashthipūjā verehrt
I, 36; in der 6. Nacht nach Geburt abgeweiht I, 150; schreibt Schicksal
auf Stirn des Neugeborenen II, 207.

Siddhārtha = Mahāvīra (?) II, 4.

Silvanus, s. Faunus.

Skanda, zuerst Begattungsheld I, 4; keusch I, 4; 140; zu ewiger Keusch-
heit verflucht II, 150 f., vgl. 142; dem Dionysos verwandt, bes. in Ge-
hurt I, 32; Ziegenbock ih.; rot seine Fahne, Glocke, Rosse usw. I, 61;
225; ihm Bohnen geopfert I, 122; ist Totenseelen- u. Kindergenius I,
141; Fruchtbarkeitsgott, lanzenhewehrt, Kriegsgott I, 136; Baumgenius
III, 224; trägt Keule (?) III, 14; Bedeutung seiner Namen Guha, Skanda,
Viṣṅkta III, 186 f.

Sohnzeugung (*pūmsavana*) II, 37; III, 162.

Soma, Pflanze durch Kauen ausgepreßt III, 172; 176; Steine, Stöbel „kauen“
sie III, 172; lautes Getöse des Saftes dabei III, 175 f.; Preis des Saftes
III, 229; Somapressung = Koitus III, 187 f.; Somaft = *kāmasalila*
III, 180; 188; S. (Mond), phallischer Gott III, 154 f. Anm.: 161; 164 f.;
166; 254; Genießer des mannbarren Weihwesens III, 179; S. Totenseelen-
gottheit, s. Mond; S. zum Himmel aufgestiegen III, 256 f.; Somatrank
unheimlich III, 204; varuṇisch u. = Varuṇa u. dieser dabei gefährlich
III, 253 f. (vgl. III, 204); = Vṛitra III, 254, vgl. III, 203; Mond =
Vṛitra; Somaopfer ursprünglich dem Varuṇa zugeeignet III, 253 f. Anm.;
ist Fruchtbarkeitsritus III, 188; 231 Anm. 2. Vgl. Mond, wo auch die
Stellen vom Zeugungsgott Soma.

Sommer, Kampf mit dem Winter I, 199; 226 (vgl. auch Reinsberg-Dürings-
feld, D. festl. Jahr² 106—108; Usener, Rhein. Museum XXVIII, 189 ff.;
LIII, 358 ff.; Archiv f. Religionswissensch. VII, 297 ff.; Frazer IV, 254
bis 261); Sommer weiblich I, 200; mehrere Weidengerten mit Bändern
so genannt ih.

Sonne, Sonnengott (vgl. Frühlingssonne), Sonnenzauber I, 5; 7; S. ist
Wachstumsmacht I, 7; phallisch III, 163; eifrig geschlechtstätig I, 19;
Fruchtbarkeits- u. Regengenius I, 164; saugt Wasser auf, regnet, schneit
III, 152 f.; Wagenumfahrt I, 165—169; II, 198 f. (vgl. Wagenumfahrt);
durch Feueropfer usw. zum Aufgehen (Leuchten) gebracht I, 5; 96 (die
Sonne wird durch Zauber usw. gezwungen ihren regelrechten Lauf zu
verfolgen, s. Hastings, ERE. III, 658 b—659; Frazer II, 262. Ob aber
Frazers Bericht von dem Natchez-Häuptling nicht einen Irrtum darstellt?
Vgl. Chief Standing Bear, Land of the Spotted Eagle 156; 201 unten);
S. ist Feuer I, 96; geht nachts ins Feuer ein I, 5; 97; ist rot (auch weiß)
II, 61 ganz unten; 100 f.; 199; III, 151; dem Sonnengott keine Bohnen
T. 122 f.; sein Vermählungsfest mit d. Erdgöttin I, 68 f.; III, 151; 154;
Verehrung bei Pongal, s. da; Sonnentanz der Arapaho mit Geschlechts-
orgie I, 97; III, 186; Sonnenmythen (Simson, Sampo) III, 140; Sonnen-
gott = Pferd II, 159; Sonne Licht- u. Seelenschiff III, 207 (vgl.
Totenheim).

Speer (Lanze) Phallussymbol, für Mars u. Skanda bezeichnend I, 210, vgl.
130; 136 f.; Storfer, Marias jungfräul. Muttersch. 102; Krauss, Geschlechtsl.

- d. japan. Volkes² II, 31 ff. usw.; mit Speer Haar der Braut zugerichtet I, 210.
- Speichel**, Spucken, segenskräftig I, 130 f. (eine große Zahl Beispiele auch bei Crooke in Hastings, ERE. XI, 100—104, vgl. VII, 234 a; H. Schurtz, Urgeschichte d. Kultur 1900, S. 186; J. N. Ritter v. Alphenburg, Mythen u. Sagen Tirols 264; 380); bes. erotisch bedeutungsvoll III, 172. (NB. In III, 131, Mitte der Anm. muß 350 statt 305 stehen.)
- Speise**, aus grünem Getreide usw. II, 43 f.; zu best. Zeit verbotene, da den betr. Gottheiten oder Geistern zugehörig I, 209 Anm. unten; II, 46 f.; 175; 236 f.; Speisung der Armen usw. bei Festen II, 107; 145.
- Sperma**, hat auch das Weih II, 259; III, 161; 182; 242; Samenkraft von einem Mann auf den andern übergeleitet III, 182 f.; Sperma = Regen III, 150. Vgl. Sand.
- Spiegel**, an Festbäumen I, 46; am Maibaum ib.; am Indrahaum III, 25; 45; 95 f.; an Damana-Kāmas Festschaukel I, 159; an Wagen u. in Hand von Gottheiten I, 220; an Hochzeitspferden I, 221; glückszauberisch u. apotropäisch I, 220 f. Anm.; im Spiegel wohnt die große Göttin. (NB. Die Stelle aus Hcat. ist II 1, 423 u. die folgende II 1, 290.)
- Spirale**, spiralförmig, Maibaum spiralförmig abgeschält oder bemalt I, 106; III, 107 f.; hl. Stecken mit spiralförmigen Schnitzelspänen I, 201^{Anm.}; III, 89; 94; 107; Maibaum mit spiralförmigen Holzspänen III, 107; schwarze Spiralen als Schönheitszauber III, 108; die Spirale Vulvasymbol III, 107 f. (Verdanken die Çalagrāmasteine ihren Spiralwindungen [ZDMG. 90, 435 f.] als Vulvasymbolen ursprünglich ihre Verehrung?)
- Spitteler** II, 256.
- Spritze**, bei Frühlingsfest einem Penis erectus ähnlich I, 15 f.; 26. Vgl. Holi, Wasser.
- Stab**, des Zauberers II, 125; des Hermes St. Phallussymbol I, 32; St. = Penis erectus I, 32; III, 192 f.; die „eiue Nacht der Stäbe“ II, 142 f.; der Stachelstock des Vaiçya in Deutschland II, 103 Anm. unten.
- Stachelpflanzen**, zauberisch, apotropäisch II, 4; 24; 30 f.; 84; 141; Stachelstock, s. Stab. Vgl. Weißdorn, *nipa*, *çalmali*.
- Standartenfest**, des Indra, s. Indrabaumfest; andre III, 132—134.
- Stange**, der Vegetationsmacht, umkämpft, erklettert usw. I, 197; = Penis erectus III, 194.
- Stehlen**, des Fest- oder Zauberzubehors I, 104 f.; 198—200; Diebe tragen Kohle bei sich als Zauber I, 113; beim Stehlen erappter Aussätziger kommt in den Himmel, II, 97. Vgl. grumus merdae.
- Stein**, erzeugt Fruchtbarkeit I, 57 (rot bemalte Steine auch deshalb in Indien in Feldern aufgestellt, nicht nur um sie zu beschützen. S. Hastings, ERE. XI, 866 f.); Braut tritt auf St. I, 57; St. im Sexuakult I, 57; Kinder bekommen durch Umherjagen um Menhir ib.; Steine auf Nachbars Dach geworfen I, 127 f.; ins Heiligtum der Bhagavati I, 131.
- Sterculius** (Stercutus) II, 48; 50; 55 f.; 265.
- Stier**, Zuchtstiere vom König verschenkt (an Fruchtbarkeitsfest) II, 155; Biene aus Aas eines Stiers entstanden III, 77, vgl. 79—80; Zugochsen mit Kränzen u. Diademen an Hörnern geschmückt (vgl. Pongal) III, 159; Stierverehrung III, 159; Stier Kuchen ans Horn gehängt, durch ihn abgeschüttelt III, 123; Kämpfe von Stieren, s. Kampf; „Entsendung des Stiers“, s. *vrišhotsarga*.
- Stoff**, ein St. ist die Beschuldigung I, 138; die Reinheit, Unreinheit,

Lactiflor (Crotalaria) am Markstein, auf. Fruch. D. Rheinl. Molkengleich u.
solig. Brauf in Pflanzg. 150 fl. Bei den Nuten in Belgien, Dänien,
Mehrbunges. Belgien findet in Oppenheim am Grab (mit Wassergraben
Haden u. Brandenburg) am 3. Tag nach der Beschreibung „immer in
den spätern Marksteinpflanzen (Halt. 131). Pohl. I. 58. A)

Tod, „Austragen des Todes“ I, 2; 30; 203; verbrannt I, 31 (Wie sehr der „Tod“ ein Vegetationsdämon ist, erhellt bes. aus Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 105 f.: Im Troppauer Kreis wird am toten Sonntag eine Mannsfigur aus Stroh gemacht, mit weibl. Kleidern schön angezogen, mit Bändern, Halsgeschmeide, Kränzen behängt, an einer Stange unter abwechselndem Frohlocken, Wehklagen, Liedersingen aufs Feld getragen; dort ausgezogen und zerrissen, jeder sucht etwas von dem Stroh zu erhaschen, weil es, an die Krippe gebunden, das Gedeihen des Viehs fördern soll; dem jemand bestimmten Tod kann er nicht entgehen II, 207; Sterbende auf Asche gelegt I, 115; ihnen nicht Honig geben III, 77.

Handwritten note: *Handwritten note: 792*

Tote, „toter Mann“ auf Tuch geprellt I, 78; 80; Tote und Totengenien sind Fruchtbarkeitsmächte I, 80; 82 f.; 192; 203 usw. (vgl. Chthonisch); Tote phaloktenisch geschützt I, 113 f.; durch Bienen III, 79; durch Asche und Kohlen I, 113 f.; als tot Gesagter oder Betrachteter unheimlich, ausgestoßen usw. I, 176 f. (vgl. Dubois-Beauchamp², p. 485, Note 2: Wenn jemand, zum Leichenstoß gebracht, wieder auflebt, kommt Unheil über d. Dorf und wird er ausgestoßen; auch Fr. S. Kraus in Zschr. d. Vereines f. Volksk. I, 154: Wird ein schon zum Tod Bereiteter wieder gesund, dann ist er wie Gespenst). Vgl. Leiche.

Handwritten notes: *Handwritten notes: 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000*

Totenbestattung in Erde, durch Feuer, auf Bäumen II, 204; in d. Erde bei Ackerbauvölkern u. wenigstens bei Teil der vedischen Inder III, 260—263; diese trägt bei zu Totendienst III, 261; Nomade verbrennt gern seine Toten III, 261 f.; woher Verbrennung III, 262; wiegt im Rgv. vor III, 262; wohl gegen Wirklichkeit III, 262 f. (vgl. 231); Bestattung des in d. Fremde Gestorbenen II, 90; Brandopfer bei T. I, 114 f.

Totendienst (vgl. *grādha, pretā*) bei Totenfeiern Geschlechtsumgang verboten I, 189; II, 47 usw.; da Gebotenes u. Verbotenes II, 42—45; 47; im indischen Totendienst Unheimliches zurückgedrängt II, 43; stammt aus Waldtagen, s. Wald; da beste Speisen aufwarten II, 44; Totenscenen speisen II, 42—47; 226; 232 usw.; Totenopfer das wichtigste II, 44; Figur des in d. Fremde Gestorbenen am Lichterfest verbrannt II, 90; bei Totenfeier für einen noch nicht unter d. regelrechten Manen aufgenommenen kein Licht usw. II, 103; Lotosblumenarten, die den Toten zu opfern II, 188; Totenfeiern fröhliche Feste II, 262; Totendienst und feste Wohnstatt eng verbunden III, 261; Frauensache II, 45 Anm. III, 261 f.; 264 (vgl. 231); in Mond und Sonne II, 264 f.; III, 205; wann Totenwelt leer II 209; 211—213; 231 f.; 235; 242. *102046*

Handwritten notes: *Handwritten notes: 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000*

Totenseelen (vgl. chthonisch, Tote), sind die ältesten Gottheiten II, 44 unten; III, 79; 199; chthonische Mächte II, 242 f.; Wachstumsgeister I, 80; 82 f.; 192; 203 f.; Windgeister II, 44 (vgl. Marut); Waldgeister II, 62; spenden Fruchtbarkeit des Ackers, des Viehs, Kinder I, 78; 80; 82 f.; 189; 227 f.; II, 47; 242 f. usw.; innige Beziehung zwischen Toten- und Korng Geistern II, 235—237; zwischen Toten- u. Erntefeiern II, 237 f. T. im gereiften Korn sterbend u. gekränkt II, 244; aber da auch gefeiert und versöhnt ib.; in den 3 Erntemonaten auf Erden weilend, da Totenstadt leer II, 232 f.; 235; sonstige Zeiten, wo sie freigelassen umherschwärmen II, 209; 211—213 (vgl. Totenheim); die schlimmen über die Zeit hinaus II, 213; Allerseelen II, 213 usw. (s. da); verehrt in den Zeiten, wo man sie fürchtet II, 225; Totenzeiten u. -spenden im klassi-

Handwritten notes: *Handwritten notes: 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000*

Handwritten notes: *Handwritten notes: 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000*

II 2428
schen Altertum II, 226—228; bei Slawen und Litauern II, 227; Totenmonate I, 189; II, 225 f.; 232; 235—238; auch Regenzeit Totenseelenzeit II, 98; 229; 231; bes. die dunkle Hälfte des Āçvina und die helle des Kārttika II, 226; 231; 234; im Kārttika 12.—15. kṛṣṇa, s. Kārttika; jede Neumondzeit II, 229—235; beimgesandt ins Totenreich II, 213; 227 f.; 240—242; weggetrieben II, 227 f.; da gebeten, nicht Felder usw. zu schädigen II, 227; Totenfeste von Michaelis bis Weihnachten II, 227 bis 235; wie begierig die T. nach Spenden II, 231 f.; 235; wie durstig II, 60; 230; 262; Totenmähler, s. *çrāddha*; den T. Licht, s. Licht; in Totenseelenzeiten nicht pflügen II, 236; Totenseelenspeisung aus Kult der Erdgöttin II, 235; aus Totenseelenglauben Lichterfest II 204; Orte der Toten, s. Orte der Lichter unter „Licht“; T. wiederverkörperter II, 243, vgl. 235 (Milow); u. zwar als Blumen II, 243 f.; Gefährlichkeit gewisser Totenspenden II, 103; 236; T. hassen lautes, wüstes Wesen I, 139; gestaltete und ungestaltete „Väter“ II, 213. Vgl. Manen.

Tötung, auch des Feindes, verunkoschert III, 12 f., vgl. I, 113.

Traba bispinosa, s. *çrīṅgāṣa*.

Tränen, unheimlich II, 262; je mehr Tr., desto mehr Regen I, 56.

Transferrer (der Indianer) III, 186.

Transvestitismus, s. Kleidertausch.

Träume, glückhafte III, 30 f.; Baum fallen, wenn man solche gehabt hat III, 30; 59; 90.

Twain, s. Mark Twain.

Udakasevikā = Bhūtāmātar I, 170; 172; 181 f.; 184 f.

Udalākāçyapa, Ackerbaugenius III, 157.

Umfahrt (Besuch), alljährliche einer Gottheit usw. durchs Land II, 83—87.

Umpissung des Knechts I, 109.

Umtanzung, Umwandlung, in Zauber, Ritus usw. I, 57.

Umzug, bei Frühlingsfest I, 58 f. Vgl. Wagenumfahrt.

Unglück, verbrannt I, 44 f.; 103; abgewehrt durch Schmähung, s. Schmähung; durch *apāmārga* usw. vertrieben, s. Schwingen; durch Spruch II, 33; 127; 140 f.; 190; 229 (vgl. 'Εξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον. [Nahrungsfülle] bei den Thargelien; auch Krauss, Geschlechtsl. d. jap. Volkes² II, 19); U. (böse Geister, durch Ritus ausgetrieben II, 6; 131—142; bes. auch bei Erntefest II, 139—141; dem Jäger U. wünschen I, 143; eigenes Unheil usw. auf Paria abladen II, 247 f.; die Unglücksschrecken für das Land II, 129 f.

Unsauberkeit (Harn, Kot usw.), Bäumen u. Zeugungsgeistern verhaßt I, 140. Vgl. aber Exkreme, Schlamm.

Unterwelt, ist unterirdisches Paradies II, 261; durch Selbstverbrennung erlangt ib. Vgl. Totenheim.

Unzucht, bes. bei Vegetationsfesten I, 28; 68 f.; 184; II, 112 f.; beim Frühlingsfest I, 15 f.; 54 f.; 58 f.; 68; bei Holi I, 101; 106; bei Kāmadahana I, 111; die Frauen u. d. Holiunzucht I, 54 f.; 58; 65—67; U. bei ähnlichen Feiern anderwärts I, 67; bei Sonnentanz der Arapaho I, 97; III, 186; bei Hochzeiten u. kultischen Begehungen I, 69; U. der altröm. Satyrchöre I, 71; bei Floralien I, 74 f.; bei Fest der Kotyto I, 86; des Liber I, 188; bei Narrenbischöpfung usw. I, 73 f.; bei Fasching I, 70; 76 bis 79; 80 Anm.; bei Hörnerfest I, 85; beim Einholen des Maibaums I, 90; beim Fest der Bhūtāmātar u. des Bhairava I, 183; 185; beim Lichterfest II, 5; 109—112; beim Seilziehen II, 184—186; bei christl.

Allerseelen II, 113; bei Martini II, 113; Festunzucht wirkt Heil II, 203; des Gottes Kraft, Gunst usw. gemehrt durch unzüchtige Taten, Reden, Bilder I, 90—92; 95 f.; unzüchtige Darstellungen in u. an indischen Tempeln I, 95. Vgl. Koitus, Nacktheit, Prostitution.

Urwesen (-eber, -stier) II, 54 f.; androgyn s. da.

Vaiçya, sein u. des mittelalterlichen Bauers Treibstecken II, 103 Anm. unten.

Valentin, hl., als Vieh- u. Vegetationsgenius I, 101.

Valita (Brahmane mit böser Gattin, gewinnt im Wald Glück durch Würfelspiel) II, 84 f.

Varuṇa, bei *nirājana* verehrt II, 118; Gottheit der Pferde, Schafe, Büffelkühe II, 246; ist Schafbock II, 246; III, 227, vgl. II, 245 f.; ihm schwarzer Schafbock mit weißem Fuß geopfert III, 232 (NB. Beim Vājapeya dem Prajāpati schwarz und weiße männl. Tiere geopfert, Çatap.-Br. V, 1, 3, 7 ff.); ist Pferdegott III, 216; ist Pferd u. d. Pferd ihm heilig III, 236 f.; 250; ist das Roß des Roßopfers III, 249; dies Roß ihm geopfert III, 249 f.; ist Schildkröte u. diese sein Emblem III, 221—227; sie dem V. getötet III, 226; ist Gott des Nachthimmels, Himmelsmeeres, Mondes III, 201; 207 f.; 256 f.; der Wasser III, 206—208; 214; 235; 267 f.; 281

Regenspender III, 208; 226; 235 f.; 256; 268; ist stehendes Wasser III, 231; ihm mit kupferrotem auf Gewässer schwimmenden Gefäß geopfert III, 267 f.; ist Erdgott III, 207; 230 f.; verursacht Erdbeben III, 235; Sohn der Erde III, 233 f.; Schlangenkönig III, 231; 234 f.; wohnt auf Insel III, 232; ist chthonische u. phallische Gottheit III, 201; 207 unten; 228—230; 236; 265; ihm Schwarzes heilig II, 43; III, 208; 230; 266; hält seinen Penis dar III, 228 f.; mit Kāma verselbtigt u. wie dieser

Kuppler III, 228; Zeugungsgott III, 218; 221 Anm.; 227 f.; Fruchtbarkeitsgott auch beim Varuṇapraghāsa III, 255; Vegetations- u. Baumgott II, 64 unten f.; III, 214; 216; 222; der Nyagrodhabaum ihm heilig III, 216; 231 (vgl. *nyagrodha*); bringt die mantischen Samenkörner zum Keimen III, 216; Korngott III, 216—218; 240; auch im Epos unterirdischer Korngott III, 234 f.; ist die Gerste u. sie ihm heilig III, 206; 217 f.; sein Volk die Gandharva III, 228; V. der altgewordene u. sterbende Vegetationsdämon III, 225; löst sich auf, zerfällt, wird impotent III, 232; 252 f.; 255; ist der Jumbaka III, 253—255 (s. da); Totengott III, 209; 214; finsterer, schädigender Gott III, 205—207; 266. III, 253 f. Anm.; der Winter III, 217; der Mond III, 265; der abnehmende (Dunkel-) Mond III, 205 (vgl. Mond); Vornehmster der Asura III, 211; Rangstreit des V. u. des Indra III, 209 f.; 212 f.; Indras „censor morum“ III, 212 f.; König κατ' ἐξοχὴν III, 209—211; 236; 269; woher seine ethische Größe III, 266 f.; Gott der Ackerbauer III, 260; hat den Himmel erstiegen III, 256 f.; 269; sein Himmel ursprünglich unter der Erde III, 264; V. dem Poseidon ähnlich III, 250 f.; Johannes dem Täufer III, 251 f.; V.s Entwicklungsgang III, 269.

Varuṇapraghāsa, Fruchtbarkeitsfest für Varuṇa III, 255; Regenzauber III, 256; Gattin muß sich rituell andern Männern hingeben III, 255.

Vasantotsava, Frühlingsfest I, 12 ff.

Vasu, Uparicara, führt d. Indrabaumfest ein III, 3—5; 8; 36; 42; 61; auch das Standartenfest des Frühlings III, 133; hat durch die Luft gehenden Wagen III, 3 f.; 61; durch Rishi auf die Erde gestürzt III, 4.

„Väter“, s. Totenseelen; Manen.

Voranzfl.
192

V. rat III 221 f.

2132

281

V. rat III 221 f.

V. rat III 221 f.

228

I 287/2
A III 89/10
Befragung

Vegetation, V. u. Zeugung (geschlechtliches Tun) ein Ding I, 8 (NB. Das Zitat in der Anm. muß heißen: A. Dieterich, Mutter Erde², S. 99, vgl. 101). Dazu kämen die vielen Zeugnisse, daß die Griechen Saat u. Ernte „mit Zeugung u. Geburt in eins geschaut haben“, ib. S. 46 f.); 17—19; 68; 83; 87; 231; 237; II, 37 usw.; Anregung der V. durch geschlechtliches Tun u. Ding I, 8; 17—19; 68 f.; 93; 96; 237 (vgl. bes. *kāmasalila*, Koitus); bei Vegetationsfest muß tüchtig Koitus geübt werden I, 96; 237; II, 5; 109—112.

Vegetationsfeste, s. Erntefeste, Fruchtbarkeitsfeste, Indrabaumfest, Bali-fest, Holi, Bhūtamatar.

Vegetationsgenien (-mächte), sterbende u. wiedererstehende I, 1—3; 30; 46, Anm. 2; 83; II, 49, Anm.; 95; Wehklagen um sie I, 1—3 (vgl. „Klagen“, „Tod“ im Register); werden begraben, s. „Begraben“; verbrannt, s. „Verbrennung“; verbrannt oder begraben I, 100 f.; warum sie sterben müssen I, 4; 100; III, 253; wie getötet I, 4; 213 f.; V. im alten Mexiko I, 4; tierische Verkörperungen I, 6; 77, vgl. I, 231, Anm. 2; V. halten mit der Hand ihren Penis dar I, 16; 30; 230; II, 111 f.; III, 228 f.; sind schwarz u. rot I, 61 (vgl. Farben); durch geschlechtliche Betätigung der Menschen erfreut u. gestärkt I, 68 f.; III, 185—188; durch Zoten I, 90—92, vgl. bes. III, 246—248; ihre Repräsentanten mit großen Geschlechtsteilen ausgerüstet I, 73; 93; Vegetationsdämon als „toter Mann“ geweckt I, 80; sein Schlaf u. Erwachen II, 94 f.; ursprünglich androgyn I, 84; 87; auch 73 (vgl. androgyn); verbrannt zuerst weiblich? I, 207 bis 212, vgl. III, 195 f.; als Baum I, 151—153; 214—216 usw. (vgl. III, 186 f.: Namen des Çiva); als Lappenbaum I, 101; als Wollbaum ib.; als Baum mit Fahnen u. Strohwischen I, 102, vgl. Indrabaum; als Rizinusstaude I, 102 (vgl. Beifuß, *açoka*); warum wild wachsende Pflanze I, 211 f.; III, 252 (vgl. Pflanze); Kāma hervorragend ursprünglicher Vegetationsdämon I, 206; V. der „arme Mann“ I, 211; ins Wasser geworfen, s. Wasser; = Frühling (Sommer), I, 12; 41; 200; gewisse Vegetationsgeister hassen Harn, Kot, Fluchen usw. I, 139 f. (vgl. aber chthonische Genien); zu ihren Zeiten die Luft geschwängert mit Fruchtbarkeitskraft I, 147, vgl. 132; 136; sind = Totengeistern I, 82 f.; Kostüme aus Rinde, Blättern usw. bei ihren Darstellern III, 184 (vgl. I, 56, Anm. 1 u. Pfingstl.). Vgl. Chthonische Genien, Fruchtharkeitsgenien, doppelte Darstellung.

Ventilsitten I, 184.

Verbrechen u. Verbrecher, zaubermächtig I, 138 f.; Hingerichtete als Schutzheilige I, 139; wie zur Richtstätte geführt I, 174 f. Vgl. Stehlen.

Verbrennung, des Vegetationsgenius I, 2; 4—6; 31 f.; 46; 73; 100—104; 106; 111; 151; 213 f. (Figur aus letzter Garbe verbrannt, s. auch Frazer VII, 135; 146; 224); V. des Kāma I, 111; 132—134; 156; 206; als des Beifuß, s. da; der Holi I, 138; 147 f.; 151; 156.

Verschwinden, der Vegetationsmächte II, 49; 260 f.; der Totenseelen II, 260 f.

Viçākha = Skanda III, 186 l. ult. f.

Viehzucht, ist Männersache I, 202 (vgl. Hastings, ERE. X, 460 b); Vieh weidet im Wald I, 210; 218.

Vijayā, Form der Çri II, 92.

Vishnu, seine 3 Schritte II, 3; 19; 252; finnische **Parallele** II, 258; begattet sich als Ureber mit Göttin Erde II, 51—53; opfert Auge als

- Lotosblume II, 82; V.s Schlaf u. Erwachen I, 228 f.; II, 94 f.; 98; *V. V. = der Welt*
 wird betrügerischer Würfel II, 149 ff.; ist heuchlerischer Schwindler *50 f. Pan*
 II, 253; Sonnengott II, 258; gepriesen durch die Götter III, 7; seine
 Verehrung durch d. König in der Regenzeit II, 158. *Waldgeist*
- Vögel, unheilvolle III, 25 f.; 34 f.; 39; 73, vgl. 56; *kapota* dem Varuna-
 geopfert (als Totenvogel) III, 206; Wasservogel *hanṣa* ist Brahmas
 Tier III, 27; u. des Asura Subala III, 26; Schutzgott der V. III, 92.
- Vulva, Darstellung bei Indianerfesten I, 28; schwarz dargestellt I, 61;
 Çiva in V. verkörpert I, 61; V. mit Lebensrute geschlagen I, 75 f.;
 N. der letzten Halme oder Garbe u. der Urgöttin I, 76; 84; V. ver-
 schlingt den Penis III, 181; ist „unheilbare Wunde“ (auch für den
 Piçācageist) I, 171; wie ideale V. beschaffen I, 232; III, 242 f.; ist wie
 Blatt der *Ficus religiosa* gestaltet I, 232 (ebenso in Bhavishyapur. I,
 5, 31); ist nach rechts gewunden I, 233; V. durch V.symbol geschützt
 I, 231 f.; V.besitzer ist der Subincidierte I, 88; V. = „Haus der Liebe“
 III, 180; = Muschel I, 233; = Ackerfurche I, 201; = (heiße) Asche
 I, 112; = gebogene Feuerflamme ib.; = Zwiebel I, 209; = Mund I, 234;
 = Nasenloch II, 37; = Ohr I, 195; = fließendes Auge III, 181; = freß-
 begierige Kehle III, 181; = Wasserloch ib.; = saftige Feige III, 181;
 = Fett III, 91; = Spirale III, 107 f.; = Dreieck III, 133; = Mörser I,
 229; III, 187; = Kelch, Topf usw. I, 229 (vgl. Winthuis, Einführung-
 164; Topf = Weib); = Schiff III, 244; = Vogel III, 181; = Kuckuck III,
 244; Vogel-daunen Sinnbild d. V. III, 194. *V. ist M.D. ist
 9. 11. 1900
 1/2 in G. 11. 1900
 1/2 in 2. 11. 1900
 1/2 in 2. 11. 1900
 1/2 in 2. 11. 1900*
- Waden, unheimliche Wesen haben hinaufgeballte I, 172.
- Wagen, knarrende Achse unheilvoll III, 200; 206; Wichtigkeit des W.s für
 die Himmlischen im Rgv. u. für den Kult III, 257—260; zauberische
 Bedeutung des „Wagenlochs“, der Nabe usw. III, 168; 171 f. Vgl.
 Nomaden. *W. ist M.D. ist
 9. 11. 1900
 1/2 in G. 11. 1900
 1/2 in 2. 11. 1900
 1/2 in 2. 11. 1900*
- Wagenumzug, -fest, der Frühlingssonne I, 157; 162—168; II, 198 f.; wie
 da der Wagen sein soll I, 165 f.; 168; 220 Anm.; des Sonnengottes im
 Māgha (gegen Ende Jan., *rathasaptamī*) I, 168 f.; vgl. II, 198 f.; W.
 ander Gottheiten I, 169; 220; 223; bes. Vegetationsgottheiten eigen I,
 224; Wagenfest der Nerthus II, 198; der Frau Holle ib.; des Freyr II, 198 f.;
 der Durgā II, 197 f. (mit Unverletzlichkeit aller Wesen *rāshṭre*, mit
 Lichterbäumen), vgl. I, 220 Anm.; mit Tanz kleiner Mädchen II, 199;
 des Vishṇu-Kṛishṇa II, 199; des Phallus II, 192; 199, vgl. I, 220 Anm.;
 des Çiva ib.; des Brahma II, 199; 246 f.; 249; des Bali II, 249; beim
 Kālarātrivrata II, 199; Frucht des W. II, 199 f.; Musterbeispiele I, 165
 bis 169; II, 199 f.; III, 9, Anm. 1.
- Wagner, Christian II, 243.
- Wahrheit, nur W. sprechen als Strafe I, 176.
- Wald, ist Götterursprung I, 212; II, 44; 64; aus d. Wald der Mensch u.
 seine Numina I, 212 f.; II, 172 f.; III, 199; Entwicklung der Wald-
 numina ib.; Totenseelendienst aus d. Wald II, 44; 62; 214; III, 199;
 Walderzeugnisse für Totenopfer II, 44; III, 199; W. Wohnung der „Vä-
 ter“ II, 214, vgl. III, 199; Walderzeugnis nicht den Himmlischen III,
 84; W. u. Waldtiere unheimlich III, 83; Waldfrau II, 212; 214; III,
 199 f.; W. allen 3 göttlichen Reichen angehörig III, 200 f.; Auszug in
 den Wald III, 19; 28—31; 52—61; Waldpicknick I, 155; II, 212; 214
 (vgl. *vanabhojana*, *dhātri*); Waldgeist treibt Jägern Wild zu III, 172
 (vgl. Pan).

SANSKRITREGISTER.

I bezeichnet Kāma, II Bali, III Indra.

a

akāmapuṅya II, 76. *akālamūla* (*kalaça*) II, 80 Anm.
aṅgaracanā II, 93.
aṅgavidyā III, 71.
aṅgasaṅlagna (*padāti*) II, 154 f.
añji Penis III, 243.
Aḍāḍā = *Holikā* I, 45 f.
aṇḍaja Seide III, 32.
ativāda Schimpfrede I, 144.
ato'rtham daher, deshalb II, 70; 117.
adevamārika III, 29.
adhyaṇḍā II, 37.
anaḍudyajña III, 159.
anāryā unehrliches Frauenzimmer, Dirne I, 54.
antipushkarīṇī, *antya* — II, 82.
andolaka Schaukelfest I, 169.
apāmārga, *Achyranthes aspera*, zauberisch II, 3 f.; 23 f.
amṛita Art Räucherwerk III, 7.
araṇyashashthī I, 187.
arka Preislied auch außervedisch? III, 16.
arka *Calotropis gigantea* zauberisch, unheilvoll II, 219; III, 69-71; macht den Penis groß III, 163. *arkodvāha* III, 71; 89 f.
arcā Götterbild III, 59.
aviyogavrata II, 92.
ashṭāṅga III, 120.
açoka *Jonesia Asoka* Roxb., ist = Kāma I, 29-38; 40 f.; 53; Açokaknospen u. -blätter von Frauen verzehrt I, 36 f.; Açokablüten Göttern u. Manen zu opfern II, 218, vgl. I, 40 f. S. auch Amulett, Kāma.

açokashashṭipūjā I, 36.

açokāshṭamī I, 36 f.; 187; II, 196.

açvatthi (vgl. *pippala*) *Ficus religiosa*, Totenseelensitz I, 99; II, 133; Totenseelen- u. Fruchtbarkeitsbaum I, 99; II, 78 f.; III, 239 f.; schenkt Kinder I, 99; II, 133 f.; hochzeitlicher Schmuck II, 80 Anm.; Sprengwedel von *a.* II, 119; Fruchtbarkeitsdüten aus Açvatthablättern III, 185; in *a.* wohnt Genie des Unglücks II, 132; am Samstag auch Genie des Glücks II, 132 (weil die Totenseelen am Samstag als Allerseelentag ausgeflogen?); soll nur da berührt werden II, 132; von Männern umwandelt, Einfluß des Saturn abzuwehren II, 131; unheimlich II, 133 f.; Baum des Kshattriya III, 63; 71 Anm.; 72; *a.* (*pippala*) wie herrlich, heilig, wichtig II, 133. Vgl. *udumbara*.

ā

ākāra Bild, Götterbild III, 59.
ākāçadīpa II, 59; 67; 83; 104.
ācāra, in „Balis Reich“ nicht beachtet II, 110; 266.
ādimāsa vorzüglichster Monat? II, 59.
ādhmāta angefüllt III, 7.
āptisukhadā wohl = Lakshminacht II, 247.
āmalakī, *āmardakī*, s. *dhātri*.
āyudha Werkzeug I, 135.
ārātrika (vgl. *ārtikya*), wie vollzogen I, 103; 220; II, 34 f.; an wem I, 34 bis 36; am Sonnengott I, 220 Anm.;

an Vishṇu, II, 123; besonders durch Frauen II, 36 f.; 99; 127; dazu Lampen aus Reismehlteig gebraucht II, 37 f.; 105; Wirkung I, 34 f.; vertreibt Anstürme böser Geister II, 129; die verschiedenen Arten ā. II, 116 (vgl. II, 35, Anm. 1.).
ārūḍhapatita reuig gewordener Asket I, 175.
ārtikya = *ārātrika* II, 20.
Ārdrā Gattin des Damana I, 158.
ālāsa = *vilāsa* I, 165.
ālīnganadāna II, 248.
āvalibhojana = *vanabhojana* I, 155.
ācāra, sam - Schuppen II, 167.
Āshādhi III, 225.
āhalak III, 244.

i

indukshaya II, 18; 58.
indra m. Penis I, 186; III, 186.
Indrakriṣṭa wildwachsend III, 29; 39.
Indrapāda = *Çakrapāda* III, 38; 97 f.; 101.
Indraprayāna Auszug, den Indrabaum zu holen III, 62.
Indrasthāna, *Indrasthānamūla* III, 37; 100 f.
Indrālaya = *Indrasthāna* Standort des Indrabaums III, 37.
Indrāvasikta von Indra erzeugt III, 155.

Daçcīla I 104/12

ii

ukta gesprochen habend (?) II, 149.
uccasthāna II, 72.
utsaṅga Nichthängenbleiben usw. III, 26.
utsarga, *utsarjana* „Weihe“ III, 267.
utsarjayati „aufstecken“ II, 83.
udañji Klitoris III, 243.
udāsa Anwurf I, 183.
udumbara (*uḍumbara*), *Ficus glomerata*, Totenseelensitz I, 99; Wohnung u. Verkörperung des Yama II, 41; 133; unter ihm gottesdienstl. Verehrung des Rudra, des Brahma u. der Sarasvatī an Yamadvitīyā II,

210; Beziehung zu Totenseelen u. Zeugung I, 152; II, 78 f.; III, 185; 192; Zeugungsbaum III, 192 f.; wirkt Söhne I, 99; bei Lustration gebraucht II, 117; 167; Zweig als Besprengungswedel I, 201; II, 117; Blätter Hochzeitsschmuck II, 78 Anm.; 80 Anm.; Sessel aus Holz des u. III, 185; auf ihm immer Mücken I, 155. Vgl. *açvattha*.

uddashṭa = *udduṣṭa*? III, 35.

upadrava, *upasarga* Unheil durch Geister usw. II, 129 f.; 131; 200 f.; III, 41.

uruvrajā III, 234.

uruçamṣa III, 234; 251.

ullopikā Art Kuchen III, 57; 88; 111; 216; 218; 220.

ulmuka Feuerbrandscheit II, 168.

ū

ūrdhvabhāga u. *adhobhāga* von Gift I,

46. *ūrdhvabhāga* III 66

e

ekamūla III, 264 Anm.

ekaliṅga II, 63; 70 f.

ekavriksha II, 63.

ekaçliṣṭa III, 264 Anm.

ekāksha einäugiger Würfel II, 149.

ekoddiṣṭa, da der Verstorbene noch

preta u. gefährlich II, 103.

eshṭavyā bahavaḥ putrā usw. II, 225.

ai

Aindra von Indra kommend (*Aindra toya* Regenwasser III 39, Anm. 4).

aindra n. wildwachsender Ingwer III, 155.

Aindranakshatra = *Jyeshṭhā* III, 39.

Aindrayava „Indras Korn“, *Wrightia antidysenterica* III, 155.

k

kakkola I, 20.

kacchapa, Etymologie III, 232 f.

kandukālābu I, 182, Anm. 3.

kaṇṇināras plur. III, 180; 185 f.

Kākalī it vājīkarana in Suṣrūta
I 26, 38

kaṛaṅja Pongamia glabra, wirkt Kinder I, 99; 153.

karapīḍana = *hastagrahaṇa* Vermählung I, 30.

karkeṭa Rakete I, 167.

kardamakrīḍā, -*līlā* II, 55.

karbura Curcuma Zerumbet? II, 125 (Vishṇu geopfert).

karshū = mundus (Grube des klassischen Altertums im Totendienst) II, 228.

kalaça, weshalb heilig II, 60.

kalushā II, 208.

kāncanapurīvrata II, 100.

kāntārapati II, 60; 63 f.

kāmasalila (vgl. „Liebeswasser“) macht Felder fruchtbar III, 91; Fett, bes. Schmelzbutter Vertreter des *k.* III, 91; große Menge *k.* III, 245.

kāminī = *veçyā* I, 13.

kāmpīla III, 184; 241; 248.

kārīrīshṭi ein Regenzauber III, 145.

kāça, Grasart (Saccharum spontaneum), stark, weißblühend, dem Agyastya heilig, zauberisch II, 181 f.; zu Stricken verwendet ib.; zu Mārgapālīfigur II, 7; 160; 163; *k.* gilt = *kuça* II, 181 Anm.

kuṅkuma, Safranblütenpulver, erotisch, hochverdienstlich, wenn geopfert I, 21 f.; 29; 160; 183; II, 196; 210; 223; bei Balifest II, 5; 7; 108; zu Amulettchnur gebraucht II, 118; mit *k.* eingerieben bei Fest der Zeugungsgegnen I, 183; Stier des *Vṛishotsarga* damit (hochzeitlich) gezeichnet II, 78; nötig zu Frauentoilette passim.

kundacaturthī II, 196.

kumārī = *tuḷā* Querbalken III, 45.

kumbhī, *kumbhikā*, *kumbhikā* N. einer Pflanze; deren Verehrung u. Heiligkeit II, 136 f.

kumbhīvrata II, 136 f.

kuça hl. Grasart (*Poa cynosuroides*), mit Büschel davon Lustrationswasser gesprengt II, 120; Gewand aus *k.* III, 184; 248; Stricke II, 182; *k.* mit den Wurzeln nötig für Manendienst, verboten f. die Himmlichen III, 263 f. Vgl. Darbhagras.

kushmāṇḍa (*kūshmāṇḍa*) Gurkenart (Benincasa cerifera), mit chthonischen Wesen verbunden, unheimlich II, 11; *Jyeshthā* hat so gestaltete (Hänge-)Brüste II, 137 (viell. auch weil beide chthonisch). *kuṭāgara* II 4, R)
kūpamūla II, 72.

kokilāvrata III, 244.

kojāgara, *kojāgati*, ein Fest II, 84 bis 86; ist am Vollmond des *Āçvina* in II, 84 f.; 87, nach 84, Anm. 1. im *Kārttika*.

koṭihoma, wie segensvoll II, 159.

kaumodini = *kaumudī* II, 21 f.; 59; 87.

kaumudī, ein Fest (= Lichterfest) II, 3; 85 usw., wie segenswirkend II, 9; Etymologie II, 9 f.; 193 f.; da *Lakshmi* (u. *Indra*) zu verehren II, 85; 89; *k.* = Nacht des Vollmonds im *Āçvina* II, 85 f.; 87; 94; des Neumonds II, 87 f.; 90; des Vollmonds im *Kārttika* II, 194; Zeit der *k.* II, 194—197; = *Yaksharātri* II, 194 f.; = *Frühlingsfest* (*Holi*) II, 194 bis 196; = *Kāmafest* ib.; = Fest der *Çrī* am 5. *çukla Māgha* II, 195; = Fest üb., bes. großes, fröhliches II, 197; *Mantik* II, 201 f. Vgl. bes. *Dīwālī*.

kshiprā Reisbrei I, 173.

kshetrapāla Feld- u. Viehgottheit II, 170 f.; bildl. Darstellung II, 171.

kshetrasya pati (*patni*) II, 171 f.

kh

khaṇḍa Schwert I, 145; 147.

khidra III, 146.

g

garda wohlüstig (?) III, 242.

garbha = *çukra* des Weibes (?) III, 242.

gīrmalā II, 208.

guggulu Bdellion, magisch III, 68.

gudagāmin, *gudasprīç* Analerotiker III, 243.

grīda Penis III, 243.

grihastambhacatusṣṭaya III, 11; 98.

grihasvāmin ist Aryaman III, 261.
gokṛīdana II, 177.
gopūjā II, 174 177; 222.
govatsadvādaçivrata Verehrung von
Kuh mit Kalb II, 223.
gaura hell, rotgelb usw. II, 93.
graha = Ketu = Indradhvaja? III,
33.
glāyati = glāpayati II, 26.

gh

ghaṭaprasika III, 29.
ghura Biene? I, 163.
ghṛitīn „Buttervogel“, Hummel III,
75.

c

caṅkṛadolā Girandole I, 167; III, 38.
catushka Viereck I, 146.
candraḡriha = *karkaṭaka* (im Zodiak)
III, 115.
cashāla III, 184 f.; 193 f.; Kornnähren-
büschel als c. III, 184 f.; 194.
ciccika III, 200.
citrāyudha mannigfach bewehrt I,
134 f.

ch

chādana (Decke) = Auflegung? II,
126.
chardi Abfall? II, 126.
cheda = *bhakticcheda* aufgemalter
Schmuckstreifen II, 127.

j

jana = *janapada* Bauerngegend I,
57 f.
jambhasuta III, 172.
jarat = *jara* wilder Dattelbaum? I,
173.
jarjara der Indrabaum des Dramas III,
51; vernichtet alle dämonischen
Hindernisse III, 51; welche Gottheiten
in den fünf Knoten des Rohrs
ib.; wie das Gewand der Knoten-
stücke gefärbt ib.; Mantra an d.
jarjara III, 51; welch eine Art Bam-
busrohr dafür zu nehmen III, 51 f.;
Länge III, 51.

d

ḍamara = *ḍamaruka* Pauke I, 167.
ḍombī Dombafrau I, 178.
ḍova, *ḍoya* Art Schmuck des Indra-
baums III, 54; 97.

dh

Dhondhā (*Dhondhā*, *Dhaundhā*) =
Holikā I, 144; 188.

f

tarpana, wie, wann u. wem zu verrich-
ten II, 40; Formel dabei ib.; wie
sehr ersehnt II, 41 Anm.

talaçabda Schallen der Backenstreichs
III, 33.

tāpikāpaka II, 223.

tārpya III, 184.

tithi, s. Mond(monat)tag.

tiladvādaçivrata II, 101.

tīrthayātrā Badeausfahrt eines Götter-
bildes I, 220.

tumbi Flaschengurke, zauberisch II,
23.

tailapāyin, *-pāyika*, *-paka* Falter („Öl-
wegtrinker“) III, 75.

tailābhyaṅga = *tailasnāna* II, 25; 225.

tokman I, 63; III, 217.

torana, drunter durchgehen zur Lustra-
tion II, 122; 168; 179 (bis); 247.

trikaṅṭaka = *trikoṅa*? II, 120.

Tripurīpūrnimā II, 73–76.

tryakshā vidyā II, 149.

tryak Oberfläche (der Erde) III, 170.

tryak Oberfläche (der Erde) III, 170.

d

damana(ka), s. Beifuß; Fest des d. I,
169.

damanakārohaṇavidhi (wohl richtig:
damanakāropanavidhi) I, 149.

dambhabhāñjī I, 91 (NB. Es ist *damb*
abhāñjī zu lesen. S. im Nachwort).

dāman Laubgewinde III, 103.

dārupātrikā Holzbehälter mit Licht
II, 127.

dikpālasnāna II, 39; 153.

dinakshaya II, 59.

divābhāge in der Taghälfte, am Tag III, 46.

dīpamālikā = *dīpāvalī* II, 96.

dīparājan II, 62.

dīpālī, *dīpāvalī* Lichterfest I, 82; da Ackerbauarten I, 82; 203; Fest der Vaiçya II, 1; woher der Name II, 58.

dīpotsarga II, 75. *divābhāge* I 189/35

devamātrika regenbewässert III, 29.

devaveça Hetärenschaft der Götter? Tempeldirnschaft? I, 183.

devāgāra Götterbild? III, 59.

dyūtapratipadā II, 89.

drākshā Traube, Etymologie II, 114.

dvidala definiert II, 46.

dh

dhasra hinschmelzend (Weib) III, 165.
dhāṅikā, *dhānikā* weibl. Scheide III, 244.

dhātṛī Myrobalanenbaum, dessen Heiligkeit, Pickenick darunter I, 155 f.; II, 11 f.; 212; wie entstandenen I, 156; II, 11 f.; macht wieder jung I, 156; bei Kārttikafeiern wichtig II, 221.

dhārakā Scheide des Weibes III, 243 f.

dhvajā Penis (erectus) III, 38.

dhvajadharmā III, 38.

dhvajahasta mit d. Hand seinen Penis darhaltend III, 228.

ṅ

Nandinivṛata II, 179. *maṅgalatāpāṅ*

Nārakī = *pretacaturdaçī* II, 41. *ṅ* 107/35
nikuṭṭaka l. *nikūjaka*? I, 160.

niṅgalitī III, 243 f.

nimba, Blätter zauberisch II, 33; bei Totenopfer Tabu II, 43.

nirbhakti II, 70; 73.

niçākara Kampfer? rotes Pulver von *Rottleria tinctoria*? I, 20.

nishkuṭa II, 4.

nishkrīta Stelldichein III, 187.

nishtigri III, 180 f.

nīpa *Nuclea*, *Cadamba*, stachelig, unkoscher III, 67 (*kadamba* unheimlich, darf nicht beim Haus stehen, Heat. II 2, p. 635; dennoch gut für

Götterbild, *Vishnudh.* III, 89, 10; die „stacheligen“ Blüten oft genannt, aber nicht unheilvoll).

nirājana Lustrationsritus II, 5 f.; 7 f.; 35; 57 f.; 102; 105; 114—128; 136; 148; 162—164; 167—170; 175 f.; 178 f.; 199; 222; 236; 247 f. usw.; an Götterbildern vollzogen II, 35; 122 f.; 125 f.; 199; an Menschen II, 123; 127 f.; 175; an Rindern II, 126—128; 175; 178 f.; III, 126 bis 128; an Rindern, Büffeln usw. II, 126; 247; an Göttern, Brahmanen, Elefanten, Rossen usw. II, 125—128; 176; am König, seinem Heer usw. II, 125—128; 167—170; 245; an Elefanten II, 115 f.; am Vieh II, 116; an Rossen II, 115 usw. (s. *Pferd*); *Sprengwedel* dabei I, 201; II, 117; 119 f.; Pflanzen dabei, z. B. II, 116 f.; 122 f.; 167—169; Feuer dabei II, 116; im Wald, an Gewässern vorgenommen II, 117; *Nirājanatage* II, 247; von König *Ajāpāla* erfunden II, 124 f.; Etymologie II, 116; *nirājanavidhi* II, 117. Vgl. *ārātrika*, *çānti*.

nīlajyeshthā N. einer *tithi* II, 136.

nīlavṛisha, *-khaṇḍa*, *-shaṇḍa*, *-kaṇṭha* II, 81.

netrapaṭa, Frauenschleier I, 166.

Neshṭar ritueller Begatter der Frau des Opferherrn III, 182—184; in ihn geht vom *Agnidh* Samenkraft über III, 182 f.; gießt beim *Vājapeya* den Branntwein III, 184; mit Transferer verglichen III, 186.

nyagrodha (*vaṭa*) *Ficus Indica*, Banyan-Baum, Spitze seiner Schößlinge (mit „Hoden“) = *Penis erectus*, der sich in d. Erde bohrt II, 37 Anm.; ist *Çiva* heilig II, 133; 138; dem *Varuṇa* III, 216; 231; ist phalisch wie beide u., weil zugleich „Milchbaum“, d. h. Mutterbaum, wohl auch androgyn; Baum des *Çūdra* III, 71 Anm.

pañcarāṅga II *pañcarāṅga* 8. 56
paṭavāsa (*piṣṭhātaka*) 81, 16 ff.; s. *Holipulver*.

patra = *gandhapatra*, erotisch I, 25.
padmaka Art Baum III, 9; 56.
padmavarṇa III, 221.
padmaka Art Baum III, 9.
parāvadh, *parāhan* wegschlagen, zerstoßen, beflecken III, 242.
parisrut Art Brantwein, ist Essenz aus Indras Penis III, 184.
paryagnikaraṇa II, 105 f. Anm.
paryayaṇa Umwandlung des Ackers III, 157—159 f. I 50
palāca (*kiñcuka*), erotisch I, 23. Vgl. *brahmavriksha*.
pāṃṣulaṅghanaṅgī eigenes Übel auf Paria Abwischen II, 247 f.
pāṇikacchapa, *-kaccapikā* III, 226.
pāṇipīḍana = *hastagrahaṇa* Vermählung I, 30 Anm. (vgl. *karapīḍana*).
pādatorāna des Indrabaums III, 25; 98.
pāpapurusha, s. Sündemann.
pārijāta Erythrina Indica, erotisch I, 23; 161.
piṭaka Art Schmuck des Indrabaums III, 4 f.; 23; 26; 32 f.; 34; 36—38; 96 f.
pippala (vgl. *aṣvattha*) *Ficus religiosa*, Wichtigkeit II, 68; 133; schenkt Kinder II, 133 f.; wird vermählt mit Margosabaum III, 195; auf (an) *p.* Totenseelenlicht getan II, 68; 221.
pishātaka = *paṭavāsa*, s. Holipulver.
puṇya Bedeutung II, 133; *puṇyajana* = *Yakshas* usw. II, 123; *Puṇya-bhūmi* II, 17.
purīsha III, 223; 233; 236.
purohita, s. Hofprälat.
pushkariṇī 13. bis 15. *Vaiçākha çukla* II, 82.
pushyasnāna II, 116—118.
pūjā = *arcā* Götterbild III, 49.
pūraṇa, *prapūraṇa* = *adhivāsana* I, 100; III, 23 f.; 113.
pūrikā Art Kuchen („Füllkuchen“) II, 107.
pūrṇa in *pūrṇa Āçvina* II, 60.
peru wohl = *cunnu* III, 242.
pratipattiga den man gerade zu best. Zweck bekommen kann II, 209.
pratīlati = *pratīrati* hinübersetzen (über Gewässer) III, 244 Anm.

pratisara II *guyun* 5721-55
pradīpavidhi II, 60—62; 101.
pramatha Elben III, 58 f.; sollen durch Traum Zeichen geben ib.
pravargya, Ritus stammt aus alter Nomadenzeit III, 84 f.
prāyothita I, 176.
prīya n. Liebenswürdigkeit (?) I, 160.
priyaṅguka III, 28.
preta Gespenst II, 28 f.; 206 f.; wo durch jemand *p.* wird I, 176; II, 28; 226 f. (vgl. Hastings, ERE. XI, 570 a: im alten Babylon auch die unverheiratet oder an Hunger u. Durst Gestorbenen); Riten für *p.* gefährlich II, 103; 236; wohnen auch in Aborten I, 185; *p.* = *Manen* („Väter“) II, 208.
pretacaturdaçī, *pretākhyā* II, 29; 123.
pretasaṅcarā (*-saṅcārā*) der 2. *çukla Āçvina*, wo die Toten umgehen II, 208; *pretasaṅcarās* (*-saṅcārās*) umherschwärmende Totenseelen II, 209.
preraṇa Pantomime? I, 173.

ph

phaliga III, 137; 166.
phalgu *Ficus oppositifolia*, Totenseelen- u. Fruchtbarkeitsbaum I, 146; 152 f.
phūtkārapūritāmbara I, 172.

b

baddhakarmastha Gefangenaufseher II, 124.
balīyati Spenden bekommen II, 69.
bāhyā u. *bāhya* n. königl. Hetäre(n) II, 194 Anm. 12 (alp. 124)
biladhāvana III, 242.
bilvadvara II, 71.
budbuda Art Zierart III, 36; 95.
bodhayati, *prabodhayati*, *prabodha(na)* usw. „wecken“, anzünden I, 18; 24 f.; II, 97.
brahmavriksha, jedenfalls = *palāca* *Butea frondosa* (dieser ist das *brahman* in Çatap.-Br. I, 3, 3, 19; V, 2, 4, 18; VI, 6, 3, 7; VII, 1, 1, 5; XII, 7, 2, 15 u. sonst öfters; in II,

6, 2, 8 das Blatt = *brahman*. Er-
scheint oft als hochzauberisch
usw.); ist magisch III, 69.

bh

bhāṇḍa(ka) Geschlechtsglied I, 180.
bhūtatihi, bhūtā Gespenstertag (d. 14.
der dunkeln Monatshälfte) I, 29;
= *bhūtacaturdaṣi* II, 42; da Boh-
nenblätter gegessen ib.

bhoktar Gouverneur III, 37.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

bhṛātibhāṇḍā I, 172, 180.

mudrāṅkitakara I, 172.

mushṭi Penis erectus III, 244 f.

mūrti Form eines Gottes, Götterbild
I, 34.

Mūla (nakshatra), für Geburt unheil-
voll II, 23.

mṛittikāsnāna III, 229 f.

moksha (u. *mukti*) himmlische Selig-
keit II, 69 f.; 72; 96 f.; 98 u. oft.

y

yajñavarāha II, 54.

yantra Zauberding, Zauberschwamm-
mittel II, 17.

yavānkura I, 63; III, 218.

yashṭi = *veshṭikā, varatrā* II, 181.

yashṭikarshaṇa Seilziehen (s. da) II,
181.

yātrā Festumzug, Fest I, 58. Bei *Yātrā* *Māṅgalya* *Yātrā*

Yāmyā, Yāmyakā der 2. *ṣukla Kārti-*
tika II, 208.

yūpa, ist Phallussymbol III, 193 f.
(vgl. Opferpfosten, *cashāla*).

r

raktacūrṇita III, 37.

rakshābandhapūrṇimā Fest der Amu-
lettenbindung I, 157.

rathayātrā, s. Wagenumzug.

ravaṇa Biene I, 163.

rākshasa, sind Toten- u. Fruchtbar-
keitsgeister, Kindlifresser I, 136.

rājakiya Statthalter? Baron? III, 45.

rājamāsha II, 42; 46. Weiteres bei
Bohnen.

rāsa Art Tanz I, 182.

Rudrasnāna II, 39; 153.

rūpasattravrata II, 99 f.

retovasikta III, 155.

Rohiṇicandravrata I, 121.

l

lakshasampanna = *lakshāṇasampanna*
III, 31.

lambaka II, 7.

lalāmagu III, 245.

lāpayati einreiben, einsetzen, hinein-
stecken, anstecken II, 148; 175.

liṅgapīḍaka, liṅgahasta mit der Hand

den Penis darhaltend I, 30; III, 229.

lokakashṭavivarjita I. **lokakriṣṭavivarjita**? III, 66.

lokakriṣṭavivarjita III 261 f. 2
loma lomaca gutt. f. Goll-Gilgys.

vajra Pflanzennamen, Donnerkeil, Penis erectus II, 246 f.; III, 38; 150; Bedeutung von Indras v. im Rgv. III, 189 f.

vaṣa Ficus Indica, Baum des Ćiva II, 133. Vgl. *nyagrodha*.

vaṣaka Art geschmorter Klößchen, neun Arten davon II, 223.

Vanapāla II, 64 f.; 214; III, 214 (hier = Skanda).

vanapraveṣa, -*sampraveṣa* III, 55 bis 72.

vanabhojana Waldpicknick I, 155; II, 212.

Vanaspaṭi Gottheit des Waldes, der Vegetation II, 63—65; 171; 214; III, 215; ihm häusliches Opfer III, 215; = Rudra III, 215; = Mondgott ib.; = Viṣṇu III, 214; *devī vanaspateḥ* II, 65.

vanāṅganā heißt der Lichterbaum in II, 62.

Varadācaturthī II, 196.

vastramaṇḍapikā Festpavillion aus Zeug III, 44.

vākpradāna II, 7.

Vājapeya, ist Vegetationsfest I, 197; III, 184 f.; Bedeutung der Opferpfostenersteigung dabei I, 197; III, 184 f.; Schlagen mit Aschesäcken u. andres dabei I, 111; III, 185.

Vālukārṇava Wüste II, 245.

vāsa = *paṭavāsa* II, 195.

vāsanti Frühlingsfest II, 195; **vāsanti** Fest des Liebesgottes ib.

viddhā, **veddhita**, **vedhin** usw. „geschnitten“ II, 23.

viddhaprajanana, -*ṣiṅna* „der einen durchbohrten Penis hat“ I, 232.

vidhi Ereignis III, 27.

vibhītaka Terminalia bellerica, ist verderbenbringend III, 56.

viṣṭokadvādaṣvra II, 90.

viṣṭimīn mit Nässe begabt III, 245.

vīra Totenseele I, 203; II, 261.

viracaryā Umgehen der Totenseelen I, 178; 250.

virapratipadā „Heroenfeiertag“, gew. Totenseelentag II, 250.

virisharava III, 200.

vriṣhotsarga II, 77—81; Zeit II, 77 f.; 81; Frucht ib.; wie der Stier gebrandmarkt II, 78; Beziehung zum Ćivakult II, 77 f.; 81; ist des Stiers Hochzeit II, 78—80; seine Farbe II, 80 f.; Ort des v. II, 79 f.; wie nötig im Totendienst II, 79; nicht Gemeindegottstier II, 79 f.

vedhastha usw. s. *viddha*.

Vaiṣṇuṭhacaturdaṣi II, 82 f., vgl. 159.

vairapaksha III, 49.

vaṇḍa Baumwolle III, 32.

vyatipāta (astrol. Yoga) II, 58.

vyomadiṣa II, 67; 83.

Ć

Ćakrakumārī, -*jananī*, -*mātrikā* III, 101; 108 f.

Ćakrapāda = *Indrasthānamūla* III, 37 f.; 97 f.

Ćakrasthāna = *Indrasthāna* Standort des Indrabaus III, 37; 97; 98.

Ćakrotthāna Aufrichtung des Indrabaus III, 42.

Ćaṅkhaṣṭapī „Muschelblume“, *Andropogon aciculatus* I, 233.

Ćatagranthī II, 168 f.

Ćatapāṣi II, 168 f.

Ćatarudriya II, 65 f.; 172; III, 215 Anm.

Ćamyā Pflock, Zapfen, Sinnbild des Penis erectus III, 229 f. Anm.

Ćambhu Penis erectus III, 28.

Ćānti (vgl. *nirājana*), **Ćāntyudaka** II, 116; Ć. für Rinder II, 119; 121; 160; 179 (NB. Dort fehlerhaft S. 84, statt 119); für Pferde II, 119; 121 f.; für Elefanten II, 120; 122; Ort für Ć. II, 121; Ć, dadurch, daß man Kühe auf die Erde (Leichenstätte) hinabmilkt II, 159.

Ćālmali Wollbaum, erotisch u. zauberisch I, 23; 102; als Holibaum I, 101; Beschreibung I, 101 f.; präch-

R), die Totenfürer zum Grab
(cf. Kap. 55, 66 etc.) sind nämlich
hier nur in der späteren Zeit.
Auch hier, im Kap. 55, 66 etc. D. Bräuf.
Waldgl. 20. an. Bräuf. der D. d.
Kap. 55, 66 etc. 151. 152. 153.

tig, rasch wachsend, stachelig III, 72.

çighru Moringa pterygosperma, ist zauberisch III, 68.

çibira Residenz des Königs III, 100.

çiva Penis (erectus) III, 38.

çignadeva III, 188 f.

çukrapātasthāna, im weibl. Geschlechtsteil III, 242.

çuklataṇḍala II, 9.

çuddha = *avidha* (astrol.) II, 83.

çūrpa, ç. mit Getreide usw. als Lakshmi verehrt II, 90; ç. v. Gauri II, 91; mit ç. geopfert, bes. Getreide II, 91; 147 f.; 196; III, 255; darin Spende an Gaṇeça II, 91; ç. segenwirkend u. unheilbannend II, 141; mit ihm Unglück ausgetrieben II, 6; 139 f.; 141; seine Zauberkraft kommt vom Korn II, 141 f.; Neugeborenes hineingelegt I, 142; Tanz in Getreidewanne ib.; Hochzeitskuchen darin ib.; getreidewirkendes Wasser darin empfangen III, 154.

çriṅgāta(ka), *çriṅgamūla*, *çriṅgakan-da*, *çriṅgaruha* *Traba* *bispinosa* I, 21; ist aphrodisisch I, 21 f.; *çriṅga* (Horn!) = *çriṅgamūla* I, 23; Manenspeise ib.

çepaharshinī III, 252.

çrāddha (vgl. Totendienst), dabei Gebotenes u. Verbotenes II, 42—45 usw.; Charakter des ç. II, 43 f.; ç. am 13. der dunkeln Monatshälfte II, 206; dann sterben aber d. Söhne jung ib.; ç. für vorzeitig Gestorbene am 14. II, 206; Hauptzeiten f. ç. II, 229 f.; ç. beim Lichterfest II, 4 f.; ç. muß fröhlich gestaltet werden II, 262; Hauptspeisen des Totenopfers, bes. Bohnen I, 119 bis 124; wie heftig die „Väter“ nach Totenmahl begehren II, 235 Anm.

Çripañcamī(vrata) II, 92; 196.
çlišṭabhāshin I, 228.

sh

shaṭṭilaikādaçi II, 101.

s

samvatsaragranthi II, 124. *sakridgrihitā* etc.

satyavat ehrlich II, 148; 151. III 268

saptamīvrata II, 38.

sarjana Baumharz? Versenkung II, 146.

sardi III, 243.

sardigrīdi II, 242 f.

sāraṅga Biene, Bienenschwarm III, 74.

sukhakāla II, 180.

Sukharātri I, 34; II, 6; 89; 142 bis 147; wie gefeiert II, 143—147; wie die Genie verehrt II, 143 f.; Frucht der Feier II, 143 f.; = *Sukhasuptikā* II, 143; 145; = *Yaksharātri* II, 194.

Sukhasuptikā II, 88 f.; 105 f.; am Neumond des Āçvina II, 88; des Kārttika II, 89.

sudarçanashashṭhīvrata II, 99; 127.

subhagā Lustdirne (vielgeliebt, mit schöner Vulva) II, 122, vgl.

subhagaganikā II, 153.

suvasantaka Frühlingsfest II, 194.

skambhana Varuṇasya III, 229.

sthālipakva II, 175.

snehapāna Fettrank II, 158.

spandana Baumart III, 56.

syanda („Fließer“), Klitoris III, 242.

svayaṇmūrta III, 259.

h

haṃsa Sonne III, 5 f.

hiraṇyagarbhāsambhūta I, 176.

hṛidaya Inneres (f. Vulva) I, 181.

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft