*J. J. MEYER*

TRILOGIE ALTINDISCHER MÄCHTE
UND FESTE DER VEGETATION
Zweites Stück

# BALI

*Gott Saturnus,*
*sein Fest und Allerseelen in Indien*

# KAPITELVERZEICHNIS

---

# VERZEICHNIS
## der wichtigsten Druckfehler.

Seite
18, Mitte, l. *evārthabhogārthaṃ*, ferner: *kṛishṇapakshasya* und *yatheshṭaceshṭaṃ*.
20, Mitte, l. „in eigner Gestalt" und *pratipattiḥ*.
21, letzte Z. l. *Satyabhāmovāca*.
23, Anm., Z. 2 l. *vedhastha*.
24, Text, Z. 7 v. unten l. *Apāmārgaṃ*.
29, Text, Z. 8 l. ἔωρος.
34, Text, Z. 7. Vor „Sp. 1144" füge I ein.
35, Anm. 1, Z. 6 l. *yava-* (statt *yavā-*).
51, Text, Z. 15 l. vorgehalten (st. vorgetragen).
71, Anm., Z. 4 l. Çivas Stier (st. Stier des Çiva).
72, Text, Z. 10. Das Komma gehört hinter „beiderseits.
78, Anm. 2, Z. 3 v. u. Hinter „statt" füge ein: nach Art der Hochzeit.
79, Anm., Z. 9 v. u. l. *piçācatva*.
86, Text, Z. 4 l. bringt (statt gibt).
126, Anm. 4, Z. 2 l. *hambhārāvāḥ*.
140, Text, Z. 13 v. u. l. über den Korb.
161, Text, Z. 8 l. *ghaṇṭikotkaṭāḥ* (st. *ghaṭikotkatāḥ*).
169, Anm. 2 (u. sonst) l. Oldenberg (st. Oldenburg).
170, Anm., zweitletzte Z. l. Oman (st. Omen).
173, Text, Z. 12 v. u. l. Fruchtbarkeitsgott (st. Fruchtlosigkeitsgott).
175, Text, Z. 12 v. u. l. wenn die Flamme nach rechts steht (st. nach Süden). Vgl. z. B. in Bṛihats. 43, 32; Vāyupur. 75, 65; Raghuv. IV, 25; Hcat. III 1, 1335 unten.
213, Text, Z. 15 l. so heißt dieser.
218, Anm., zweitletzte Z. l. Mookerji.
226, Anm. zweitletzte Z. l. Queries.
235, Text, Z. 7 l. Δημήτριοι.

Vier große Feste hat nach dem Glauben der Inder Gott seinem Volk gegeben, je einer der vier Kasten eins. Siehe B. A. Gupte, Hindu Holidays and Ceremonies[2], p. 36; M. M. Underhill, The Hindu Religious Year, p. 63. Am interessantesten und wohl in jedem Betrachte wichtigsten sind die zwei letzten der vier: die Dīpāli, Dīpāvali, Dīwāli oder Dewali der Vaiçya und die Holi der Çūdra. Freilich werden auch diese Feste keineswegs allein von dem Teil der Bevölkerung gefeiert, den man unter jene bekanntlich nicht einwandfreien Kastennamen einreihen könnte, sondern mehr oder minder vom ganzen Volk. Immerhin aber ist wenigstens heutzutage und in manchen Landesteilen die Holi, das meistens recht ausgelassene Frühlingsfest, vor allem Sache der niedrigen Klassen. Und daß die Dīpāli oder das Lichterfest dem Urwesen nach wirklich so recht eine Feier der Vaiçya genannt werden darf, wenn wir gemäß der alten Überlieferung als Berufe des Vaiçya namentlich Viehzucht und Ackerbau annehmen, das wird sich bald zeigen. Sie bietet in vielfacher Hinsicht sehr Fesselndes und Belehrendes dar, eröffnet mancherlei Einsicht und Ausblick, sodaß eine eingehendere Behandlung lohnt.

Die beste mir bekannte Beschreibung in der Sanskritliteratur gibt Bhavishyottarapurāṇa Kap. 140 in den Bombayer Ausgaben des Bhavishyapurāṇa (von 1897 und 1910). Der Text stimmt in den beiden leider nur zu genau überein. Für verderbte Stellen hätte man gerne die Wahl wenigstens zwischen zwei Übeln. Zum Glück aber wird auch dieses Kapitel wie eine Menge andrer des Bhavishyapurāṇa von Hemādri in seinem Caturvargacintāmaṇi wiedergegeben (Hcat. II 2, p. 351—359) und wird das Fest auch von andern Sanskritschriften, nämlich den Kārttikamāhātmyas oder Lobpreisungen des Monats Kārttika geschildert, und zwar größtenteils übereinstimmend, oft wörtlich gleich.

Bhavishyott. 140 (gewöhnlich von mir mit Bhav. bezeichnet) ließe sich folgendermaßen gliedern:

§ 1. Einleitung: Ursprung des Balifestes (çl. 1—4).
§ 2. Frage nach den verschiedenen Einzelheiten des Festes (çl. 5—6).
§ 3. Das Sesamölbad von Narakas wegen am Morgen des 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika und die Lustration durch das geschwungene Pflanzenbündel (çl. 7—9).
§ 4. Die Libation an den König der Toten (çl. 10).
§ 5. Das Licht für Naraka (çl. 11 a b).
§ 6. Das Entzünden der Lichter am Abend des 14. der dunkeln Monatshälfte des Kārttika (çl. 11 c—13).
§ 7. Das „Reich des Bali" am 15. oder Neumondtag des Kārttika (çl. 14—21).
§ 8. Lustration *(nīrājana)* der Menschen am Abend des Neumondtages (çl. 22—24).
§ 9. Des Königs Spaziergang durch die Stadt, das Fest zu betrachten, in der auf den Neumondtag folgenden Mitternacht (çl. 25—28).
§ 10. Austreibung des Unheils kurz nach dieser Mitternacht (çl. 29).
§ 11. Glücksumgang der Lustdirnen am Morgen nach dem Neumondtag (çl. 30—31).
§ 12. Einreibung mit Mehl und Beehrung und Beschenkung durch den König und das Volk am Tag nach dem Neumond (çl. 32—37 b).
§ 13. Tierkämpfe, Aufführung von Schauspielen und Tänzen, Gesangvorträge im Beisein des Königs (çl. 37 c—40 b).
§ 14. Die Mārgapālī mit Lustration des Königs und der Tiere (çl. 40 c—47 b). Auch dies wohl noch am Tag nach dem Neumond.
§ 15. Verehrung des Bali durch den König in der Nacht vom ersten auf den zweiten Tag nach dem Neumond (çl. 47 c—55).
§ 16. Verehrung des Bali durch das gewöhnliche Volk (zu der gleichen Zeit), Lohn der Verehrung und der Schenkungen und noch einmal Bericht von der Einsetzung des Balifestes (çl. 56—61 b).
§ 17. Etymologische Erklärung des Festnamens Kaumudī (çl. 61 c—64 b).
§ 18. Segen der Feier für König und Land (çl. 64 c—67).
§ 19. Mantik des Festes (çl. 68—70 b).
§ 20. Art des Festes, Preis der Feier und Segensspruch (çl. 70 c—73).

Hören wir nun Bhav. selber. Ich verbessere manchmal stillschweigend verderbte Stellen nach Hcat. (d. h. Hemādris Caturvargacintāmaṇi) und nach den Kārttikamāhātmyas. Die einzelnen Emendationen werden dann meistens bei der Erörterung der betreffenden Abschnitte genannt.

§ 1. „Seine Herrlichkeit Kṛishṇa (Çrīkrishṇa) sprach: Einst erbat sich Hari (d. h. Vishṇu) in Gestalt des Zwerges diese Erde beim Opfer des Bali, und mit drei Schritten durchmaß er das All[1]). Er gab (da) Indra die Herrschaft (über Himmel und Erde), und nachdem er den Bali zum Bewohner der Unterwelt gemacht hatte, verlieh er ihm hinwiederum einen Tag und eine Nacht (hier auf Erden) zu weilen, o Fürst (2), nur einen und eine, zum Genuß (wohl: der Menschen) bestimmt und als „Balis Reich" *(Balirājya)* bezeichnet. Dies geheimnisreiche[2]) will ich dir, o Bester der Menschen, künden (3). Im Kārttika (Mitte Oktober bis Mitte November), am 15. der dunkeln Hälfte beim Anbruch der Nacht, dürfen die Daitya[3]) sich nach Wunsch regen, ist ihr Reich auf Erden (4).

§ 2. Yudhishṭhira sprach: Restlos, o Hṛishīkeça, berichte mir die Kaumudīfeier, o Herr. Weshalb werden da Geschenke gegeben? Wer ist an ihr die Gottheit? (5). Und was soll ihr da dargebracht, welche Menschen sollen da beschenkt werden, o Janārdana? Welche Freude wird da zuerteilt, welches Vergnügen da für angemessen erklärt? (6).

§ 3. Seine Herrlichkeit Kṛishṇa sprach: Im Kārttika, und zwar in der dunkeln Hälfte, am vierzehnten, beim Aufsteigen des Tages, muß unbedingt von denen, die Naraka fürchten, das Bad genommen werden[4]). Apāmārgapflanzen oder Schößlinge[5]) soll man über dem Kopf (des Badenden) umherschwingen und dabei soll er den Mantra sprechen: „*Apāmārga*, der du mit einer Scholle von der Ackerfurche zusammengetan und mit Blättern

---

[1]) In Wirklichkeit und nach den gewöhnlichen Fassungen dieses oft erzählten Mythus bat er nur um so viel Land, als er mit drei Schritten durchmessen könne.

[2]) Oder wohl eher: „Dies mit seinen Geheimnissen" *(sarahasyam)*. Die Purāṇas künden ja unzählige Male die bekanntesten, oft die nichtigsten Dinge so an, als seien es Geheimnisse, die vorher niemand offenbart worden seien.

[3]) Die Daitya, Dānava oder Asura („Widergötter" nach späterer Anschauung) sind das in die Unterwelt gestoßene alte Göttergeschlecht, jetzt böse Geister.

[4]) Naraka bedeutet gewöhnlich Hölle, ist hier aber zugleich der Name eines Dämons.

[5]) Nach Hcat. II 2, p. 352 sind solche von Milchbäumen gemeint.

von Stachelpflanzen verbunden bist, nimm du, indem du wieder und wieder umhergeschwungen wirst, das Böse hinweg. Nimm ganz und gar Unglück und Sünde von mir hinweg. *Apāmārga.* Verehrung dir! Reinige du meinen Leib (von allem Übel, magischem und religiös-sittlichem) (7—9).

§ 4. Danach soll eine Labelibation (*tarpaṇa*) an den König des Rechts (d. h. an den Gott der Totenwelt) stattfinden mit den Namen: „(Dir) dem Yama, dem König des Rechts, dem Tode, dem Endemacher, dem Sohn der Sonne, dem Genius der Zeit (*Kāla*), dem Vernichter aller Wesen (10), dem Geiste im Udumbarabaum (Ficus glomerata), dem rasch Gehenden, dem Schwarzen, dem Oberherrn, dem Wolfsbauch, dem Vielfältigen, dem vielfältig Verborgenen Verehrung[1]!"

§ 5. Und dem Naraka muß ein Licht gespendet werden, nachdem man die Gottheiten verehrt hat.

§ 6. Dann zur Zeit des Zunachtens soll man herzerfreuende Lichter aufstecken (11) an[2]) den Tempeln des Brahma, Vishṇu, Çiva usw. und an Klöstern (*maṭha*), an Dachzimmern, an Totenmälern (oder: an heiligen Bäumen, *caitya*), an öffentlichen Hallen (*sabhā*, hier wohl besonders Spielhallen) und an Flüssen (12), an Mauern, in öffentlichen Gärten, an Teichen, an Torwegen (*pratolī*), in Lustwäldern[3]), bei Häusern, an Heiligtümern des Siddhārtha Buddha[4]), der Cāmuṇḍā und des Bhairava, an einsamen Pferdeställen und Elefantenschuppen (13).

§ 7. Wenn so der Morgen angebrochen ist, am Neumondtag (am fünfzehnten), o Menschenoberherr, soll der König, nachdem er die Götter und die Manen in liebender Hingabe verehrt und sich vor ihnen verneigt (14) und das für den Mondwechsel vorgeschriebene Totenmahl[5]) mit saurer Dickmilch, süßer

---

[1]) Der Çloka: *Audumbarāya, Dadhnāya, Nīlāya, Parameshṭhine / Vṛikodarāya, Citrāya, Citraguptāya vai namaḥ* ist in Bhav. verloren, bewahrt aber von Hcat. und den Kārttikamāhātmyas.

[2]) Oder: In.

[3]) *Nishkuṭeshu.* An sich schiene „Baumhöhlungen" gut zu sein. Aber weil *nishkuṭa* auch sonst zusammen mit *pratolī* erscheint und da wie im PW. verstanden werden muß, geht das kaum.

[4]) Wahrscheinlicher: „des Siddhārtha, des Buddha". Siddhārtha heißt auch der Vater des Mahāvīra, ja vermutlich Mahāvīra selbst. Es wird also neben dem Heiligtum des Buddha wohl auch ein Jainatempel gemeint sein.

[5]) *Pārvaṇaṃ çrāddham,* das Totenmahl, das mit dem Vereinigungspunkt der dunklen und der lichten Monatshälfte zusammenfällt, d. h. das *çrāddha,* das an jedem Neumondtag obligatorisch ist. So Caland, Totenverehrung, S. 41, und so gewiß hier.

Milch, Schmelzbutter, usw. zugerichtet, mit verschiedenartiger Speise die Brahmanen gefüttert und sie gnädig gestimmt hat (15), dann am Nachmittag in der Stadt umziehen lassen: „Heut, ihr Leute, ist das Reich des Bali. Freut euch auch Herzenshegehr" (16). Und das Volk soll sich der Lust ergeben in der Stadt, deren Häuser (für das Fest) gesäubert sind, die Hof vor Haus mit Matten (vyūkha), Sandel, Kränzen u. dgl. sehr bedeckt ist (17), die dadurch das Herz entzückt, daß Männer und Frauen übermütig in Glücksspiel, Rauschtränkeschlürfen und Begattung tollen, die durchhallt ist von Tanz und Instrumentalmusik und erhellt von entzündeten Lichtern (18), während die Bevölkerung, freudig erregt von gegenseitiger Liebe, einander Liebeserweisungen verwendet, ihr Mund sich am Betel ergötzt, und sie, vom Pulver von den zarten Blüten des Safrans (kuṅkumakesara) bedeckt (19), in Gewänder aus feinem Tuch gekleidet und mit Gold und Edelsteinen geschmückt sind (20).

k) Kūṭāgaresku. Kūṭāgāra „Spitzenhaus" ist wird hier nicht auch Bedeutung u.ä.l. ratna „Juwel" haben. In Vishṇudh. I 206 f läßt Bharata Rāmas Brüder, als er auf einem Rundgang an der Gaṅgā gelangt, Kūṭāgārān pramāṇa rātrau dīpānīvecatāham. In 16 frischen sie dīpavṛikshās, also „Lichtbäume", und in 15 u. 16 werden sie ~~in der~~ an das Wasser der Gaṅgā „vorgeworfen" (kship) oder „vorgeworfen", also wohl vorgesetzt (vorsetzt), und zwar indem sie mit Lichtbäumen (= Leuchter) ausgestattet sind, „sodaß die Gaṅgā mit ihren Lichtern (oder Leuchtern) Sternen, vom Ufer aus betrachtet, ~~[illegible]~~ der Gaṅgā das Gewand (d.h. wie die Milchstraße am Himmel)". Damit sind wohl Kūṭāgāras von Vishṇudh. III ~~141, 10~~ f. 117, ~~10~~ Vers 10. Da wird bei einer Prozession (yātrā) das Götterbild in seinem tragbaren Kūṭāgāra auf seinem gewaltig geschmückten Glückselephanten Mayūra und frohen Menschen. Wir dürfen das Gleiche mit dīpavṛikshas im Bhavishyapur. I 55, 44 vergleichen. In Vishṇudh. III 341, 54, 56 ist Kūṭāgāra ein (besonders mit Fahnen versehener) Turm an einem Tempel.

Milch, Schmelzbutter, usw. ausgerichtet, mit verschiedenartiger Speise die Brahmanen gefüttert und sie gnädig gestimmt hat (15), dann am Nachmittag in der Stadt ausrufen lassen: „Heut, ihr Leute, ist das Reich des Bali. Freut euch nach Herzensbegehr“ (16). Und das Volk soll sich der Lust ergeben in der Stadt, deren Haushöfe (für das Fest) geweißt sind, die Haus um Haus mit Maien *(vṛiksha)*, Sandel, Kränzen u. dgl. mehr bedeckt ist (17), die dadurch das Herz entzückt, daß Männer und Frauen übermütig in Glücksspiel, Rauschtranktrinken und Begattung tollen, die durchhallt ist von Tanz und Instrumentalmusik und erhellt von entzündeten Lichtern (18), während die Bevölkerung, freudig erregt von gegenseitiger Liebe, einander Liebkosungen zuwendet, ihr Mund sich am Betel ergötzt, und sie, vom Pulver aus den roten Blüten des Safrans (*kuṅkumakshoda*) bedeckt (19), in Gewänder aus feinem Tuch gekleidet und mit Gold und Rubinen geschmückt ist, ihr Vergnügen an wunderbarem, üppigem Putz zeigend (20), durchschwärmt von jungem Frauenvolk und kleiderprächtig spazierend, beim Anbruch der Nacht, dem lieblichen, der dicht erfüllt ist von Lichterreihen und dessen Finsternisansammlung (durch sie) zerstreut wird, beim Beginn des Dunkelns ohne Dunkel und Schädigung, heim heilvollen Nahen des preis- und glückvollen Abends (21).

§ 8. Und während von Mädchen mit Vollmondgesichtern Reiskörner hingeworfen werden, soll die Lustration *(nīrājana)* stattfinden, indem dann an Baumästen angebrachte Lichter (22) am Kopf der Menschen umhergeschwungen werden, o Volksoberherr[1]), und man geht dahin dank der ausgestrahlten Helle der an den Enden der Baumäste befindlichen Lichter[2]). Die dadurch hier (geschehende) Lustration wird siegverleihend genannt (23). Deshalb sollen die Leute sie, die die Gefahr des Schadens durch böse Geister *(rakshas)* abwehrt, ins Werk set-

---

[1]) Ich lese: *Nīrājanaṃ prakartavyaṃ vṛikshaçākhāsu dīpakaiḥ / bhrāmyamānais tato mūrdhni manujānāṃ, narādhipa* statt ... *bhrāmyamāno nato mūrdhni manujānāṃ narādhipaḥ.* Graphisch näher stünde *bhrāmyamānair nate mūrdhni,* „am geneigten Kopf der Menschen“. Vgl. Gupte 36 unten; Underhill 62, unten usw.

[2]) *Vṛikshaçākhāntadīpānāṃ nirastād darçanād vrajet,* wörtlich: „infolge des hinausgeworfenen Sichtbarwerdens (Beschienenwerdens?)“. Das sieht sehr verdächtig aus. Natürlicher klänge schon, obgleich noch immer nicht unbedenklich: *nirastādarçanād,* „infolge des von den ... Lichtern beseitigten Nichtsehens“. Gen. statt Instr. beim p. p. p. findet sich öfters. Leider ist Çl. 22—24 in Hcat. verloren.

zen, indem sie beim lustwandelnden Umherschweifen des Festes rufen: „Siege du! Lebe du!“ (24).

§ 9. Darauf zur Zeit der Mitternacht, in welcher Anfälle von seiten schlechten Volks beseitigt worden sind und die Furcht vor dem König und vor Dieben und Räubern hinweggetan ist, und die Freunde, die eigene Familie, die Anverwandten und guten Bekannten von Liebe zueinander erglühen (25), soll der König selber die Stadt durchwandeln, die Ergötzlichkeit *(ramyam)* zu betrachten, zu Fuße, langsam, langsam (26), unter großem Instrumentenschall und flammenden Fackeln. (So) beschaue er die Stadt, die prächtig gemacht und von seinen Leuten mit Schutzmitteln (gegen irdische und dämonische Gefahren) ausgerüstet worden ist (27). Wenn er dies große Wunderfest (*āçcaryam*) gesehen hat und seine eigene glückhafte Herrlichkeit und die Freudenlust des Balireiches, soll er nach Hause gehen (28).

§ 10. Ist so die Mitternacht vergangen und hat das Volk vor Schlaf die Augen nur noch halb offen, dann wird von den Frauen der Stadt unter den Tönen der Getreideschwinge *(çūrpa)*, die sie zur Trommel machen, voll Freuden das Unglück (*Alakshmī*) vom eigenen Haus und Hof hinausgetrieben (29).

§ 11. Wenn darauf am folgenden Tag die ganze Bevölkerung, der das große Fest zuteil ward, erwacht ist und sie Kränze und Lichter in den Händen hält, die Augen überströmt von zärtlicher Liebe (30), so geht eine Lustdirne (*veçyā*), zusammen mit (andern) Koketten, von Haus zu Haus, Glück und Segen wirkend und Salbe für die Füße austeilend (31).

§ 12. Indem nun alles damit beschäftigt ist, sich mit Mehl (*pishṭaka*) einzureiben, den Respektspersonen Dienst zu erweisen, die Brahmanen zu begrüßen und die Sukharātri [1]) zu betrachten (32) und während der noch im Hause des Vaters wohnenden jungen Weiblichkeit in freiem Belieben Geschenke gegeben werden, soll der König, sowie sich die Nacht gelichtet hat, die der Beehrung würdigen Leute zu sich bescheiden (33). Nur durch liebevolle Gesinnung sollen die Götter, die vorzüglichen Männer (*satpurusha*) und die Brahmanen (von ihm) erfreut werden und die anderen mit Speise und Rauschtrank, die Ge-

---

[1]) *Sukharājyābhivīkshaṇe* hat der Text. Ich lese *sukharātryabhivīkshaṇe*. Von der *sukharātri* dann später. Hcat. II 2, p. 354 unten, hat *sukharātryādivādini*, „indem man einander ‚Glückselige Nacht!‘ usw. zuruft“. Aber das wird eine durch das vorhergehende *dvijābhivādana* veranlaßte Verderbnis sein.

lehrten (*paṇḍita*) durch Ansprache[1]) (34), die Schönen des Harems durch Kleider- und Betelspenden, Blumen, Kampfer und *kuṅkuma* (Safranpulver, Pulver aus den roten Blüten des Safrans), durch Gebäck und verschiedenartige Speisen (35). Der König erfreue selber seine Leute und seine Diener, jeden einzelnen: die Vasallenfürsten durch Dörfer und Gebietsschenkungen, durch Geld die Fußsoldaten, die immer um seine Person sind, durch Halsketten und Armspangen seine eigenen Verwandten (36—37 b)[2]).

§ 13. Hat er sie aber (so) nach Verdienst erfreut, dann soll er, selber auf einem Schaugerüst sitzend, die Ringkämpfer, Schauspieler und Soldaten (37 c d), die Stiere und die Büffel, die mit andern kämpfen, die Elefanten und die Pferde und die Krieger zu Fuß, die geschmückten, beaugenscheinigen (38) (und) die Schauspieler, Tänzer und Wandersänger. Zornig machen und vorführen soll man Kühe und weibliche Büffel usw. (39). Die Stiere setze man in brünstige Erregung durch Kühe, indem sie einander Ruf und Antwort zubrüllen.

§ 14. Darauf am Nachmittag, o Bhārata, befestige er nun in östlicher Richtung (von der Stadt) (40 c d) die Mārgapālī an einem hochstämmigen Baum[3]), die göttliche, die aus Kuça- und Kāçagras gemacht und mit vielen Schmuckgehängen bedeckt ist (41)[4]). Nachdem man die Elefanten und die Rosse verehrt hat, führe man sie am Abend unter ihr hin, (ebenso) die Kühe und die Stiere, die männlichen und die weiblichen Büffel, die (alle) geschmückt und mit ungeheuer viel Glocken behängt sind (42) [5]). Durch hervorragende Brahmanen aber befestigte er, nachdem von ihnen das Feueropfer dargebracht worden ist, die Mārgapālī. Mit einem Mantra an die Durgā aber geschieht das Feueropfer, und so verleiht es aller Welt Lust und Glück. Darauf erweise man (der Mārgapālī) verehrende Huldigung, o du Frommer: „Mārgapālī, Verehrung sei dir, die du aller Welt Wohler-

---

[1]) Oder: durch Erteilung des Wortes, durch Unterhaltung *(vākpradānena)*, was im Sinn auf das gleiche hinausliefe? Kaum: durch Geschenke in Worten, d. h. durch Versprechen von Schenkungen.

[2]) So muß wohl der Text übersetzt werden. Er kann kaum durchweg richtig sein. Über ihn später mehr.

[3]) Oder: „an einem hohen Pfosten oder Baum“ (oder: „an einem hohen Pfosten oder an einem Baum‘).

[4]) Statt des verderbten *sambhave* lese ich mit Hcat. und den drei Hauptparallelen *lambakair*. Auch das *saṃskārair* des Çabdakalpadruma ginge an.

[5]) So mit Hilfe des Hcat. und der Parallelen. Der Text ist verdorben, aber im Sinne klar.

gehen schenkst. Komm du (nächstes Jahr) wieder zu mir, indem ich (auch da) von Sinnengenüssen, von Söhnen, von der Gattin usw. umgeben sei[1]." Durch die (der Mārgapālī) dargebrachte Speise seines Bauernlands, tausend oder hundert (43) oder auch je nach seinem Vermögen, durch die Nahrungsmittel der Dörfler, soll er sie sich gewinnen. Die Familie seiner Mutter, die Familie seines Vaters und sich selber samt den angeheirateten Verwandten (44), alles wird in jener Welt der erretten, der die Mārgapālī stiftet. Und die Lustration (*nīrājana*) soll eben da veranstaltet werden, da sie dem Reiche Sieg verleiht (45). (Und zwar) so: unterhalb der Mārgapālī (gehen hin) die Rosse, Kühe, Elefanten, Stiere, Fürsten und Fürstensöhne, Brahmanen und Leute von der Çūdrakaste (46). Hat man die Mārgapālī passiert, so wird man immer krankheitslos und glücklich sein (47 a b).

§ 15. Wenn der Fürst das alles hier ausgeführt hat, dann soll er in der Nacht dem Daityabeherrscher Bali (47 c d) in leibhaftiger Gestalt Verehrung darbringen, nachdem er in einem auf die Erde hingezeichneten Kreis den Daityakönig Bali mit Farbstoffen in den fünf Farben hingemalt hat (48), bedeckt mit allen Schmucksachen, zusammen mit (seiner Gattin) Vindhyāvalī sitzend, umgeben von den Dānava Kūshmāṇḍa, Bāṇa, Jambhoru und Mura (49), mit vollem, freudigem Gesicht, mit Diadem und übermächtigem, überprächtigem Ohrringpaar, zweiarmig. Nachdem der Menschenhirt den Daityafürsten also hat malen lassen (50), verehre er ihn darauf selber drinnen im Hause (*gṛihasya madhye*) in einem weiten Saal, zusammen mit seinen (des Fürsten) Brüdern, seiner Mutter und seinen Leuten, frohen Sinnes, gepriesen von den Lobsängern (51)[2], (und zwar verehre er ihn) mit Taglotosblumen und Nachtlotosblumen, mit weißen und mit roten Wasserlilien, mit Wohlgerüchen, Räucher-

vgl. Bali 143; 187

---

[1]) Die Verse: „Mit einem Mantra an die Durgā" bis „umgehen sei" sind im Text verloren, erhalten aber in Hcat. und verkürzt von Padm. 124, 43 c—44 h; SkM. 15, 83 c—84 h; Skand. 10, 36 (über diese Ahkürzungen Näheres später). Sehr ähnlich lautet z. B. die Heimsendungsformel an die Totenseelen heim *çrāddha* (Atharvaveda XVIII, 4, 63; Hir.-Gṛihyas. II (4), 13, 2. Vgl. auch Bṛihats. 48, 79; Hcat. II 2, p. 617 unten: Vishṇudh. II, 161, 37 c—38 h usw.

[2]) Da das Wort zauberisch das ihm Entsprechende erzeugt, so schiene morgenländische Fürstenlobhudelei einen volksfreundlichen Sinn zu haben. Und wie die Götter gleich den Menschen zauberisch geschützt werden müssen, so wird durch die preisende Herzählung ihres Heldentums, ihrer Güte usw. solche Tugendfülle zauber-analogisch in ihnen bewirkt. Natürlich gewinnt man so auch ihre Gunst.

werk und Darbringungen aus gekochtem Reis [1]), mit unenthülsten Körnern, eingedicktem Zuckerrohrsaft (*guḍa*) und Kuchen (52), mit Opfern von Rauschtrank, Fleisch, Surālikör, Leckspeisen und Lampendochten (also Lichtern), begleitet von seinen Ministern und seinem Hofprälaten, und mit folgendem Mantra, o Fürstenoberherr (53): „König Bali, Verneigung dir, Sohn des Virocana, Herr, zukünftiger Indra, Götterfeind, nimm diese Verehrung entgegen" (54)! Wenn der Fürst also die Verehrung vollbracht hat, soll er dann in der Nacht eine Nachtfeier (*jāgaraṇa* Vigilie) veranstalten, Aufführungen (*prekshaṇīya*) usw. mit Mīmen, Tänzen und Erzählungen (55).

§ 16. Und auch das gewöhnliche Volk soll im Hause drinnen auf einem Ruhebett den König Bali aus weißen Getreidekörnern [2]) herstellen und ihn mit Früchten und Blumen verehren (56). Die Gaben, o Kurusprößling, die im Namen des Bali (da) gegeben werden, die nennt man unvergänglich (in ihrer Belohnung). Das ist von m i r vor Augen gestellt worden (57). Die Gabe, die an diesem Tag gegeben wird, sei sie nun sehr klein oder groß, die wird unvergänglich sein, da sie Vishṇu Freude macht und vorzüglichst ist [3]) (58). Von Vishṇu wurde die Erde erlangt, und voll Freude gewährte er hinwiederum dem Bali das diesem eine Liebe erweisende große Fest der Asura (59). Von da an, o Oberherr der Könige, kam hinwiederum die Kaumudīfeier in Gang, sie, die alle Anstürme wegstürmt (*sarvopadravavidrāvin*), alle Hindernisse vernichtet (60), das Leid der Leute (*lokaçoka*) wegnimmt, Wünsche erfüllt, Reichtum, Gedeihen und Lust herbeiführt (61 a b).

§ 17. Unter dem Wort *ku* ist die Erde zu verstehen, *mudī* bedeutet Freude. Daher das Doppel (Das Kompositum) (61 c d). Deshalb ist er (dieser Tag) von den Wortwurzelkundigen und den Erklärern der heiligen Schriften Kaumudī genannt worden [4]). Weil auf Erden (*kau*) an ihm die Leute mit verschiede-

---

[1]) Oder: aus Speisekorn *(anna)*?

[2]) *Çuklataṇḍula*, d. h. vom Abfall befreite Körner. Oder: „aus hellem Korn", im Gegensatz zu dunklem? Beim Totenseelenmahl ist alles schwarze Getreide *(kṛishṇadhānyāni)*, außer Sesam, Mudga- und Māshabohnen, verboten (Hcat. III 1, p. 544).

[3]) Nach den Entsprechungen im Padmapur. und im Skandapur. „glückbringend" (faustus, *çubha*) statt „vorzüglich" *(para)*, was vielleicht ursprünglicher ist. Doch hat auch Hcat. II 2, p. 357 *param*.

[4]) *Kau* ist der Lokativ von *ku*, Erde; *mud* und *mudā* bedeuten Freude. Für *mudī* geben die Lexikographen Mondschein an, ob auch sonst *mudī*

nen Gefühlsbekundungen aneinander sich freuen (*modanti*, Hcat. *mudanti*) (62), froh erregt, zufrieden, der Lust gehorchend, deshalb heißt er Kaumudī. Weil dem Bali an ihm Lotosblumen (*kumuda*) dargebracht werden, o Yudhishṭhira (63), um irdische Güter zu erlangen, o Pṛithāsohn, und auf Erden, deshalb heißt er Kaumudī (64 a b)[1].

§ 18. Wenn ein Fürst, o Volksgebieter, Jahr um Jahr den einen Tag und die eine Nacht (64 c d), die dem Dānavakönig wie ein Spiegel (dessen, wie sein Reich einst gewesen ist und in ferner Zukunft wieder sein wird) auf Erden gewährt worden ist, feiert, woher sollte da in seinem Reich Schrecken von Krankheit kommen (65)! Woher hier ein Schrecken durch Landplagen! Da gibt es nicht einmal vom Tod kommenden Schrecken. Überfluß an Nahrungsmitteln, Friede, Gesundheit wird ihm und die höchste Vollkommenheit und Fülle der Feldfrucht (66). Und der Schmerzen ledig, von allen Heimsuchungen verschont, so werden hier auf Erden seine Untertanen, o König, infolge der Feier der Kaumudī (67).

§ 19. In welcher Verfassung (*bhāva*) jemand sich an diesem Fest befindet, o Yudhishṭhira, in so gestalteter (Verfassung) der Freude, der Trauer usw. wird ihm das Jahr dahingehen (68). Weint er, dann weint er das Jahr durch, ist er fröhlich, wird er das Jahr durch fröhlich sein, steht er in Genuß, dann wird er das Jahr durch ein Genießer sein, ist er körperlich und seelisch gesund (*svastha*), dann wird er es das Jahr durch sein (69). Deshalb sollen die Menschen fröhlich und zufrieden die Kaumudī feiern. Dem Vishṇu, den Dānava (oder: dem Dānava, d. h. dem Bali) und den Manen geheiligt ist dieser Tag, o Yudhishṭhira (70).

§ 20. Der Tag der Lichter (*dīpadina*), der dem Rāmāyaṇa gleicht, indem an ihm der Wolkendonner zur Ruhe gekommen ist, das Antlitz der Dochte (also: der Lichter) aufflammt, sich die Frauen freuen und Glück erblüht (zugleich: in welchem Meghanāda zur Ruhe gebracht ward, der Zehngesichtige emporloderte, Rāma erfreut wurde und welcher voll beglückender

---

Freude, vorkommt, weiß ich nicht. *Kaumudī* ist also „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen".

[1]) *Kaumudī* ist in der Tat das ganz richtige Fem. des von *kumuda* abgeleiteten Adjektivs *kaumuda*, bedeutet aber den in den *Kaumuda*, d. h. den Kārttika, fallenden Vollmondtag, wohl auch Neumondtag. Der Monat freilich hat seinen Namen davon, daß in ihm die Kumuda-Lotosblumen so reichlich blühen.

nen Gedächtnisdemonstrationen aneinander sich freuen, [illegible] (62), froh erregt, zufrieden [illegible] deshalb heißt er Kaumudī. Weil dem [illegible] (*kaumudī*) dargebracht werden, [illegible] um irdische Güter zu erlangen, [illegible] deshalb heißt er Kaumudī (64 [illegible]).

§ 18. Wenn ein Fürst, o Yudhiṣṭhira, [illegible] einen Tag und die eine Nacht (64 c d), die [illegible] wie ein Spiegel (dessen, wie sein Reich einst gewesen ist und in ferner Zukunft wieder sein wird) auf Erden gewährt worden ist, feiert, woher sollte da in seinem Reich Schrecken von Krankheit kommen (65)! Woher hier ein Schrecken durch Landplagen! Da gibt es nicht einmal vom Tod kommenden Schrecken. Überfluß an Nahrungsmitteln, Friede, Gesundheit wird ihm und die höchste Vollkommenheit und Fülle der Feldfrucht (66). Und der Schmerzen ledig, von allen Heimsuchungen verschont, so werden hier auf Erden seine Untertanen, o König, infolge der Feier der Kaumudī (67).

§ 19. In welcher Verfassung (*bhāva*) jemand sich an diesem Fest befindet, o Yudhiṣṭhira, in so gestalteter (Verfassung) der Freude, der Trauer usw. wird ihm das Jahr dahingehen (68). Weint er, dann weint er das Jahr durch, ist er fröhlich, wird er das Jahr durch fröhlich sein, steht er in Genuß, dann wird er das Jahr durch ein Genießer sein, ist er körperlich und seelisch gesund (*svastha*), dann wird er es das Jahr durch sein (69). Deshalb sollen die Menschen fröhlich und zufrieden die Kaumudī feiern. Dem Viṣṇu, den Dānava (oder: dem Dānava, d. h. dem Bali) und den Manen geheiligt ist dieser Tag, o Yudhiṣṭhira (70).

§ 20. Der Tag der Lichter (*dīpadina*), der dem Rāmāyaṇa gleicht, indem an ihm der Wolkendonner zur Ruhe gekommen ist, das Antlitz der Dochte (also: der Lichter) aufflammt, sich die Frauen freuen und Glück erblühen [illegible] Meghanāda zur Ruhe gekommen [illegible]

m) 1 Kūṣhmāṇḍa ist zu vergleichen bei Jacobi Kathas. (Kat. II 2 p. 1032 unten): bei Heilung eines (von Vināyaka besessenen (Jāj̄ñ. I 284 Mānavagṛhyas. II 14, 2 ff. [Dabei immer: Kūṣhmāṇḍarājaputra). Kūṣhmāṇḍa wird auch als Gottheit besessen Jājñav. I 270–293 wird [illegible] von Viṣṇudh. II 105. Bhavishyott. 32 v. 144. In den zwei letzten Lehrbüchern Yāj. 284 [illegible] Kūṣhmāṇḍarājaputra wie in Mānavagṛh. II 14, 2, 27–29.

Schönheit ist), er möge euch die Widerwärtigkeit hinwegnehmen. (71) [1]). Der Tag der Lichter, der wie der Herbst ist, lieblich dadurch, daß der Kürbis Benincasa cerifera verschenkt wird (daß er den Kürbis B. c. spendet), durch Land, Armreife und Stückchen Zucker (die da verschenkt werden) gut wie eine Amme (zugleich: durch Lotosblumengruppen und die Myrobalanenbäume erfreulich), und wo der Schlaf um Haris willen davongegangen ist (zugleich: wo Haris Schlaf vorüber ist), er möge euch die Widerwärtigkeit hinwegnehmen (72) [2]). Die da am

---

[1]) Diese und die nächste Strophe sind voller Wortspiele. Meghanāda, der Sohn Rāvaṇas, ist einer der hervorragendsten Helden des Rāmāyaṇa. Der Zehngesichtige ist Rāvaṇa, der Beherrscher der Rākshasa in Laṅkā. Rāma soll an diesem Tag gekrönt worden sein. Die Strophe hat folgende Fassung: *Upaçamitameghanādaṃ, prajvalitadaçānanaṃ, ramitarāmām / Rāmāyaṇaṃ iva subhagaṃ dīpadinaṃ haratu vo duritam. //*

[2]) Die Strophe lautet: *Kūshmāṇḍadānaramyaṃ, kuvalayakhaṇḍaiç ca dhātukābhadram / çarad iva Harigatanidraṃ dīpadinaṃ haratu vo duritaṃ.* Schon das Metrum gebietet, *kūshmāṇḍādānaramyaṃ* zu lesen, und ich habe außerdem *dhātṛikā-* (richtiger *dhātrikā-*) *bhadram* gesetzt. Die Kūshmaṇḍafrüchte sind im Herbst reif, wie es scheint von Bhādrapada (Hcat. II 2, p. 496 f.) bis Kārttika. Als Opfer an Kālī sind sie so wertvoll wie Stier und Mensch und insbesonders wie der Ziegenbock. Kālikāpur. 72, 23. Kūshmāṇḍī ist in Bhavishyott. 29, 33 ein Name der Durgā. Beim Beginn des Herbstes wird Agastya unter anderem mit ihnen verehrt. Vishṇudh. I, 213, 26 = Hcat. II 2, p. 895; Bhavishyott. 118, 64 = Hcat. II 2, p. 898; auch in Hcat. II 2, p. 902 (aus Brahmapur.). Verschenkt werden sollen sie besonders am 9. der lichten Hälfte des Kārttika. Da ist nämlich der Daitya Kūshmāṇḍa (oder Kushmāṇḍa) von Vishṇu getötet worden. Aus seinen Haaren entstanden die Ranken der Pflanze. SkM. 19, 1—3 = Skand. 31, 1—3. Essen aber darf sie der Fromme nicht im Kārttika. Padm. 96, 6, 14; 19; Skand. 6, 50 usw. Auch dies ist darin begründet, daß der Kārttika ein Totenseelenmonat ist; bei den Manenspeisungen oder -opfern *(çrāddha)* gehört *kushmāṇḍa* zu den verbotenen Dingen (Vi. 79, 17; Vishṇudh. I, 141, 22; Brahmapur. 220, 175; MBh. XIII, 91, 39; Hcat. III 1, p. 559, aus Çaṅkha; 560, aus Bhāradvāja; 564, aus Kūrmapur.). Als zauberisch-ominöse Pflanze darf der *kushmāṇḍa* nicht am Ort des Pushyasnāna stehen (Kālikāpur. 89, 7). So wird nun *kushmāṇḍādānaramyam* auch heißen: „lieblich wegen der Tötung (‚Zerschneidung', ‚Abschneidung') des Kushmāṇḍa". Nach Gupte 36 unten zerstampft am Dīwālifest der Hausherr mit dem linken Fuß eine Frucht der Gurkenpflanze Chirāt. Das geschieht gewiß zum Gedächtnis der Tötung des Kūshmāṇḍa und zum Schutz gegen dessen Tücke. Der Baum *dhātrī (āmardakī, āmalakī)* wird namentlich in den Kārttikamāhātmyas begeistert gepriesen und offenbart seine Wunderkraft der Heiligkeit vor allem im Kārttika. Er ist entstanden aus einem zur Erde gefallenen Speicheltropfen des betenden höchsten Geistes (wohl des Vishṇu). Padm. 47, 8 f.; Hcat. II 1, p. 1216 (aus Mārk.-Pur.; das Ganze = Padm. 47). Skand. 12, 12 läßt ihn aus einem Freudentränentropfen von ihm entstehen (die Verse sind sonst gleich Padm.). Er

Auf näheres über Kūshmāṇḍa (Kürbis) und Vishṇu (Hanf) in Kūrmapur. (Bhāradvāja), Vishṇudh. III 218, 4 (Stoffl. 38, 59)

Lichterfest, das allen Menschen Freude erzeugt, die Verehrung des Königs Bali heitern Sinnes verrichten, denen, o Erdenfürst,

---

ist der Anfang der Schöpfung und der erste der Bäume. Wenn man in seinem Schatten die Manenklöße spendet, gehen die Väter in die Seligkeit *(mukti)* ein. Padm. 123, 1. Gottesverehrung, das Aufpflanzen von Lichtern, das Speisen im Schatten eines Dhātrībaumes oder in einem Dhātrīwald, namentlich im Kārttika, ist unendlich verdienstvoll. Von solchem *vanabhojana* haben wir in Kāma Näheres gehört. In diesem Baum wohnen während des Kārttika alle Götter, Geister, heiligen Pilgerorte usw. Er ist das Vaterhaus der Lakshmī oder Glücksgöttin. Die übergewaltige Heiligkeit der *dhātrī* wird geschildert von Padm. 47; 123; Skand. 12 (hier in 135 Strophen) und anderwärts. Daß der Baum da göttlich verehrt wird mit Opfern, Gebeten, nächtlicher Feier unter dem Baum, mit Gesang, Instrumentalmusik und Tanz, versteht sich von selber (z. B. Padm. 47). Haupttag für seine Verehrung ist in Padm. 47 und im Mārk.-Pur. der 12. der lichten Hälfte des Phālguna, in Skand. 12 aber der 14. der hellen Hälfte des Kārttika. — *Khaṇḍa* gehört zu den fünf Formen des Zuckers, die Kauṭilya (Übers.) 140, 12 ff. aufzählt. Ganz die gleichen nennt Vishṇudh. II, 60, 9 als Darbringungen an die Gottheit. Nun hat aber der Text *dhātukābhadram.* Vom Herbst könnte ich das so verstehen: „ziemlich erfreulich durch den Zustand der Grundsäfte (des menschlichen Körpers)". Der Herbst gilt den indischen Medizinern natürlicherweise als eine ziemlich gesunde, aber nicht als die gesundeste Jahreszeit. J. C. Oman, Indian Life, p. 225 spricht von der „malaria-laden air of autumu". Er wohnte in Lahore. Das stimmt mit Maitr.-Saṃh. I, 10, 20; Kāth.-Saṃh. 36, 14: „Die Herbstzeit fürwahr ist Rudras Schwester Ambikā. Hinter ihr her dringt er ein. Deshalb tötet er am meisten im Herbst." Rudra wird vom Ṛigveda herab als Sender von Krankheit gefürchtet, wie Apollo schießt er sie mit seinen Pfeilen unter die Menschen. In Atharvaveda, IX, 8, 6; XVIII, 34, 10 scheint *takman* besonders, obschon nicht allein, Herbstkrankheit zu sein. Immerhin ruhen im Herbst die Krankheiten, die vom humor Wind erregt werden. Suçruta I, 6, 14 (Ausg. der Nirṇaya Sagara Press). Doch droht Gefahr vom humor Galle, besonders wenn man sich der Sonne zu sehr aussetzt. Caraka (Nirṇ. Sāg. Press), I, 6, 41; Suçr. I, 6, 39; VI, 64, 17; 21). Suçr. VI, 64, 18 gebietet sogar, im Herbst Nachtwachen und Beischlaf zu meiden. Was aber *dhātukābhadram* in Beziehung auf das Lichterfest heißen könnte, kriege ich nicht heraus. — Vishṇu erwacht von seinem viermonatigen Schlaf am 11. der hellen Hälfte des Kārttika, also um die Zeit des Lichterfestes. An diesem muß sich der Schlaf davonmachen „um Haris willen", weil die Menschen da in der Nacht wachen und das Fest vorgeblich Hari oder Vishṇu zu Ehren feiern.

Nun aber enthält die Reproduktion von Bhav. in Hcat. II 2, p. 351—359 diese und die vorhergehende Strophe, die im Āryāmetrum geschrieben sind, so wenig wie Padm. 124. Schon an und für sich macht stutzig, daß nicht einfach eine einzige Strophe in einer vom Çloka verschiedenen Versart den Kapitelabschluß bildet. Aber gelegentlich finden wir bei unseren Autoren auch mehrere in solcher Verwendung. Sodann fällt die Wortspielerei ganz aus der Purāṇaweise hinaus, und klingen diese zwei Segenssprüche im Tone der Nāndīs hier wunderlich. Also wird man das Fehlen der zwei Āryās in Hcat. nicht auf Textverlust zurückführen können, sondern sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach ein späteres Einschiebsel.

geht in Freude das ganze Jahr dahin, indem sie überreich sind an Schenkungen, Genüssen, Lust und Mehrungen zu Hunderten (73).

## *Die andern Quellen.*

Die Schriften nun, in denen das gleiche Fest oder: die gleiche Festfolge dargestellt wird, heißen, wie schon erwähnt, Kārttikamāhātmya, etwa „Herrlichkeit und Seligkeit des Kārttika". Auch andere Monate erfreuen sich solcher Hagiologien, die in den Purāṇas erscheinen und wohl auch alle einzeln gedruckt worden sind. So enthält schon das zweite oder Vaishṇava Khaṇḍa des Skandapur. außer dem Māhātmya des Kārttika noch ein solches des Mārgaçīrsha und des Vaiçākha. Dieses Khaṇḍa liegt mir in der Ausgabe der Bombayer Veṇkaṭeçvara Press vor, im Druck von Saṃvat 1966 oder Çāka 1831 (= 1909). Das Kārttikam. umfaßt hier 36 Kapitel. Ich bezeichne es mit Skand. Ein anderes 1856 in Bombay separat gedrucktes Kārttikam. gehört der Sanatkumārasaṃhitā an. Dies zitiere ich als SkM. Daneben steht eine verschiedene Version, die ebenfalls aus der Sanatkumārasaṃh. zu stammen behauptet. Sie ist aber nach dem Urteil Dr. H. N. Randles von der Bibliothek der India Office von geringem Interesse. Im Uttarakhaṇḍa des Padmapur. bilden ein Kārttikam. die Kap. 90—125. Dieses Khaṇḍa und sein Kārttikam. nenne ich kurz Padm. Ich konnte es in der Ānandāçrama-Ausgabe benutzen.

Skand. (d. h. das Kārttikam. von Skandapur. II) ist in einem „Auszug des Wesentlichen" *(Sāroddhāra)* in 24 Kapiteln bearbeitet und 1905 (1904) in Belgaum mit einem Kommentar in Kanaresisch gedruckt worden. Freilich nur der Kolophon von Kap. 16 und der von 24 verraten, daß es ein Sāroddhāra sei, sonst nennt sich das Werk einfach Skandapurāṇakārttikamāhātmya. Ich bezeichne es mit Sāroddh. Eine durchgehende Vergleichung zeigt, daß es wirklich auf Skand. beruht. Daß die ganze lange Partie von Jalaṃdhara (oder Jālaṃdhara) und seinem Kampf mit den Göttern (Skand. 14—22), die auch im SkM. nicht erscheint, weggelassen wird, begreift man sehr wohl; sie handelt ja von ganz anderem und ist nur an einem Pflock in die Schrift hineingehängt. Dagegen bleiben auch Skand. Kap. 23; 26—31; 33 und 35 links liegen, deren mehrere recht wichtig sind, und von einer Reihe anderer Kapitel bekommen wir

nur Fetzen, wohingegen eine beträchtliche Anzahl Kapitel des Sāroddh. vollkommen Neues bringen. Freilich sind das meist solche, die erbauliche Legenden, auf die Skand. nur anspielt, wirklich erzählen. In nicht wenigen Fällen wird die Vorlage im Wortlaut mehr oder minder geändert, während andererseits wieder lange Strecken wörtlich übereinstimmen, alles aus Indien wohl bekannte Dinge.

Skand. selber ist hauptsächlich aus Padm. (d. h. aus dem Kārttikam. des Uttarakhaṇda des Padmapurāṇa) und aus SkM. zusammengestellt. Da der Kompilator vielfach kürzen muß, läßt er eine ganze Reihe von Kapiteln und Kapitelteilen, auch Çlokas, ganz weg, namentlich aus dem SkM., während er befremdender Weise die ganze lange Erzählung vom Asurafürsten Jalaṃdhara ungekürzt aufnimmt (Kap. 14—22 = Padm. 98 bis 106), Das Bestreben zu kürzen bewegt ihn wohl auch recht häufig, auf Legenden nur anzuspielen, die im SkM. ausführlich berichtet werden. Vielleicht setzte er sie aber auch als bekannt voraus. Die in SkM. 9 und 17 mitgeteilten erwähnt Skand. gar nicht. Die zweite ist eine Gestaltung der kṛishṇaitischen Herzenserquickung, wie Kṛishṇa den Berg Govardhana als Regenschirm über die Hirten und ihre Herden hielt. Die erste, die vom Brahmanen Valita, wird später berichtet werden [1]).

Nun gibt aber Skand. auch selber Auskunft über seine Quellen. Wie das in Purāṇas Sitte ist, kommt zuerst die Unterredung zwischen dem Sūta und den Ṛishi. Diese Einleitung wird wohl aus SkM. 1 zurechtgemacht sein. Dann spricht der Sūta: „Was ihr mich gefragt habt, das fragte der Muni Nārada, Brahmas Sohn, den Brahma, den Guru der Welt, ebenso fragte Satyabhāmā, zu hören begierig, den Kṛishṇa, den Herrn der Welt, nach der Herrlichkeit *(vaibhava)* des Kārttika, was auch von den Vālakhilya, den Ṛishi, in der Versammlung der Ṛishi dargelegt worden ist in Gestalt der Unterredung zwischen dem Sonnengott und Aruṇa, dies überaus herzentzückende. Und auf dem Kailāsa ist die hohe Macht *(vaibhava)* des Kārttika von

---

[1]) Merkwürdig ist es, daß nach der Anspielung in Skand. 9, 21, der Sohn des Hemantaka vor vorzeitigem Tod gerettet wurde, was doch laut der nicht nur in SkM. 12, sondern auch anderwärts erzählten Legende nicht geschah, und nach dem ganzen Charakter solcher Erzählungen gar nicht geschehen durfte. In Çl. 22 sprechen da auf einmal die *dūtās*, von denen wir sonst nichts hören, obschon wir aus dem Folgenden schließen können, daß die Abgesandten des Yama gemeint sind. Dergleichen ließe sich noch mehr nennen.

Çiva geschildert worden vor dem Sechsgesichtigen (d. h. vor Skanda), ausgestattet mit verschiedenen Erzählungen. Auch von Nārada ist dem Pṛithu die Großartigkeit *(māhātmya)* des Kārttika vorgetragen worden, nachdem er sie ehedem aus Brahmas Mund vernommen hatte. Eines Tages (nämlich) kam Nārada nach Satyaloka und fragte den Urvater aller Welten" usw.[1]). Ähnlich berichtet am Schluß der Schrift Kap. 36, Çl. 51 ff. von den Quellen, und in 55 heißt es da: „Nach dem Studium aller Çāstras ist (hier) gleichsam der Rahm der Milch abgenommen worden. Es gibt kein Çāstra, das dem Vishṇu so viel Freude schüfe und so heilvoll wäre."

Diese Angaben werden fast alle bestätigt durch Padm. und SkM., aus denen sie ja größtenteils stammen. Im Kārttikam. des Padm. spricht zuerst Kṛishṇa selber zu Satyabhāmā, aber in 92—113 fügt er seiner Rede die Belehrung des Königs Pṛithu durch Nārada ein. In Kap. 114—116 geht der Vortrag des Kṛishṇa weiter, in 117 und 118 nimmt der Sūta wieder den Faden auf, führt aber dann im 1. Çloka von 119 aufs neue Kṛishṇa als Unterweiser der Satyabhāmā ein. Dieser sagt jedoch sofort, den Gegenstand ihrer Frage habe einst der Sūta dem Çaunaka auseinandergesetzt, und zwar mittels des Vortrags, den Çiva dem fragenden Skanda gehalten habe. Von 119, 5 an haben wir also fast durchgängig die Fragen des Skanda und die Antworten des Çiva, bis zum Schluß von Kap. 123. In 124 ergreifen aufs neue Satyabhāmā und Kṛishṇa, der vorher schon in kurzen Stückchen dreingeredet hat, das Wort. Gleich in 125 aber spricht ohne weiteres wieder Çiva zu Skanda bis çl. 87, worauf Vishṇu den Epilog zum ganzen Kārttikam. liefert. In 126, 1 sagt dann plötzlich Pārvatī zu Çiva: *Çrutaṃ Kārttikamāhātmyam* usw., d. h. es wird jetzt die den Kap. 90—125 vorausgehende Unterredung zwischen Pārvatī und Çiva fortgeführt und zugleich angedeutet, daß das ganze Kārttikam. eigentlich ein Bestandteil dieser Unterredung sei. Also Einschachtelung um Einschachtelung, ähnlich wie wir sie besonders in den Purāṇas recht allgemein antreffen, und so auch hier die Verarbeitung einer ganzen Reihe von ältern Schriften.

Ein gleichartiges Bild bietet SkM. dar. Es gibt sich als Lehrvortrag der Vālakhilya, verweist aber sofort auf die Unterwei-

---

[1]) Es fehlt da besonders, daß in Skand. 12 (zum großen Teil = Padm. 47) auch eine Belehrung Çaunakas durch den Sūta erscheint.

sung des Aruṇa durch den Sonnengott. Diese scheint die Hauptvorlage zu sein, denn die Anrede an Aruṇa (Khaga, Kāçyape usw.) ist nicht selten stehen geblieben mitten in dem den Ṛishi gehaltenen Vortrag der Vālakhilya. Auch werden ja bestimmte Partien ausdrücklich als Unterredung des Sūrya und des Aruṇa gekennzeichnet (so Kap. 2; 5; 8). In den zwei letzten Çlokas von Kap. 24 spricht dann Sanatkumāra im eigenen Namen zu Ātreya, indem er darauf hinweist, daß er das von den Vālakhilya Vernommene vorgetragen habe, und daß diesen ihre Kunde durch den Sonnengott zuteil geworden sei. Zum Schluß, in Kap. 25 und 26, fragt dann Ātreya und antwortet Sanatkumāra, wie es sich für eine Schrift der Sanatkumārasaṃhitā geziemt. Besonders merkwürdig ist SkM. 16, 9 und 10. In Çl. 9 gebrauchen die Vālakhilya sowohl die Anrede *munivarās*, wie Yudhishṭhira, was natürlich ein Unding ist, und Çl. 10 hat ebenfalls Yudhishṭhira und lautet = Bhavishyott. 140, 68 (mit Umstellung von *tasya varsham* in *varshaṃ tasya* und mit dem *harshadainyādirūpeṇa* von Bhav. statt *-ādibhāvena* von Padm. 124, 68 und von Skand. 10, 55). Ähnlich ist die plötzlich und nur einmal im SkM. auftretende Anrede *rājan* in 24, 13 c bis 14 b. Auch hier reden die Vālakhilya zu den Ṛishi. Ob in der Vorlage, die hier durchschimmert, ebenfalls Yudhishṭhira oder etwa Pṛithu angeredet wird, läßt sich nicht sicher entscheiden. Doch ist Yudhishṭhira wahrscheinlicher. Denn auch Padm. scheint Abhängigkeit von Bhavishyott. zu verraten. Das Bhīshmapañcakavrata, von dem später die Rede sein soll, wird von Bhavishyott. 72, Padm. 125, 27—82 und Skand. 32 behandelt. Alle drei stimmen in den meisten Strophen wörtlich überein. Sie könnten jedoch alle einfach auf einer gemeinsamen Vorlage beruhen. Aber schon der engere Zusammenschluß von Padm. und Skand. gegenüber dem Bhavishyott. macht stutzig. Nun spricht im Bhavishyott. durchweg Kṛishṇa zu Yudhishṭhira, in diesem Kap. des Padm. aber Īcvara (d. h. Çiva) zu Kārttikeya. Auf einmal hören wir in Padm. 81: *Tad etat te mayākhyātaṃ dushkaraṃ Bhīshmapancakam, / dhanyaṃ, punyaṃ, pāpaharam, Yudhishṭhira, mahāvratam.* Das ist genau Bhavishyott. 46 a b und 51 c d. Das Dazwischenliegende fehlt sowohl in Padm. wie in Skand. Schon diese frappierende Einzelheit beweist wohl, daß Padm. aus dem Bhavishyott. abschreibe [1]). Auch in Skand. taucht Yudhishṭhira zweimal auf, wo er nicht hingehört.

[1]) Oder sollte eine gemeinsame Vorlage der beiden schon eine dem Yudhishṭhira erteilte Belehrung enthalten haben?

Unsere älteste Quelle ist zweifellos Bhav.[1]), jünger, jedenfalls weit jünger, Padm., und wahrscheinlich, aber nicht sicher, SkM. jünger als Padm. Über die Abfassungszeit von SkM. gibt vielleicht folgendes einen Anhalt. In 22, 37—48 hören wir: „Wenn 900 Jahre des schaurigen Kalizeitalters verflossen sind, geht Çiva mit allen Liṅga von Benares in die Unterwelt (Pātāla). Hierauf nach zweimal so viel hundert Jahren verschwinden die Gaṅgā und Benares, „und das ist das Schlimmste". Die schreckliche und ruchlose Zeit, die jetzt eintritt, wird geschildert. Nach 4000 Jahren wandern die Götter zum See Mānasa aus. Sind 10,000 Jahre des Kaliyuga dahin, dann verschwindet die vedische Lehre. „Aber die Brahmanen in Dekhan werden Vedakenner sein. Sie wird der Gründer der Çākaära *(Çākakartar)* herbeiholen und so den Dharma (wieder) aufrichten (48)." In dem sehr jungen 4. Teil des 3. Buchs des Bhavishyapur., in welchem wohl sogar die Königin Viktoria (*Vikaṭāvatī* geheißen) vorkommt, hören wir im 21. Kap. selbst von einer brahmanischen „Heidenmission" in Miçradeça, bei der der hl. Kaṇva den Mleccha in Sanskrit predigt und Zehntausende von ihnen bekehrt. Sogar zu Brahmanen mit Scheitellocke und hl. Schnur und zu Vedalesern werden sie. Als das Kalizeitalter 1700 Jahre geherrscht hatte, sandte Kali den Asura Bali auf die Erde als den Lehrer Gautama Çākyasiṃha (Buddha). Der stellte an allen heiligen Stätten *(tīrtha)* Zauberdinge *(yantra)* auf, und alle, die darunter hingingen, wurden zu Buddhisten. Durch die Kraft des Veda verließen 40 Kshattriya aus dem Geschlecht Agnis *(Vahnivaṃça)* die Buddhisten. Sie weihten 5 Lakh treugebliebener Arier, die sie südlich vom Vindhya hingesetzt hatten, und dort siedelten sie alle Kastenmenschen *(varṇarūpa)* an. Die dort befindlichen 5 Lakh waren nun Āryāvarta, das heilige Land *(Puṇyabhūmi*, Bhavishyap. III, 4, 21, 29 c—35). Den Tatsachen entspricht diese Kunde ja vollkommen: Südindien hat vielfach altindische Religion und Kultur besser bewahrt, als das von so vielen Horden der Barbaren und der Andersgläubigen immer wieder heimgesuchte Nordindien. Trotzdem ist meines Wissens diese Erkenntnis im

[1]) Da es, wie so viele andere Kapitel des Bhavishyottarapur., von Hemādri reproduziert wird, und zwar fast durchweg wörtlich gleich, war es um 1200 n. Chr. in seiner jetzigen Gestalt vorhanden. Das Bhavishyott. reicht aber offensichtlich eine ganze Reihe von Jahrhunderten weiter zurück. Vgl. meinen Aufsatz „Textchronologie aus Schreibfehlern in Altindien" in der Zeitschrift f. Indol. u. Iranistik, Bd. X, S. 257 ff.

indischen Schrifttum selten, und immerhin dürfte die Verwandtschaft zwischen der genannten Partie des Bhavishyap. und der des SkM. in eine recht späte Zeit weisen, wobei aber auch dann zu bedenken bliebe, daß der Kompilator des SkM. ebenfalls aus älterem Schrifttum zusammenstellt und dieses wieder aus älterm.

## § 1. *Ursprung des Balifestes.*

Kehren wir nun nach diesen notdürftigsten textkritischen Bemerkungen zurück zu den Gefilden des Bhav. und betrachten wir den Text auch im Lichte der Parallelen. Der Text von Bhav. 1—4 lautet: *Purā vāmanarupeṇa yācayitvā* (Hcat. *prārthayitvā) dharām imām / Baliyajñe Hariḥ sarvaṃ krāntavān vikramais tribhih. // Indrāya dattavān rājyāṃ, Baliṃ Pātālavāsinam / kṛitvā, Daityapater vāsam* (1. *dattaṃ* mit Hcat.) *ahorātram punar, nṛipa* (Hcat. *ahorātratrayaṃ, nripa), // ekam eva hi bhogārrthaṃ* (Hcat. *evārthabhogārthaṃ) Balirājyeticihnitam). / Sarahasyaṃ tad etat te kathayāmi, narottama. // Kārttike kṛishnapakshasya pañcadaçyām niçāgame / yatheshṭaceshṭā* (Hcat. *yatheshtaceshtaṃ) Daityānāṃ rājyaṃ teshāṃ mahītale. //* Die Einsetzung des Festes durch Vishṇu in seiner Gestalt als Zwerg stimmt mit den andern Berichten, nicht aber die nur auf einen Tag und eine Nacht *(ahorātram ekam)* eingeschränkte Dauer und nicht immer die Kalenderzeit. Zwar sagt der Text in Hcat. II 2, p. 351 unten: *ahorātratrayaṃ . . . ekam* „e i n e Dreizahl von Tagen und Nächten.“ Aber das läßt sich nicht gut mit dem Folgenden vereinbaren und wird eine Schlimmbesserung sein. In SkM. 13, 20—37 = Skand. 9, 48—64 lesen wir: „Am 14. der dunkeln Hälfte des Āçvina (Mitte Sept.—Mitte Okt.), auch am Mondtag des Mondverschwindens *(indukshayatithi,* d. h. an der Kuhū, wo der Neumond noch nicht sichtbar ist) und an dem Tag, wo der Neumond zuerst sichtbar ist (an Sinīvalī), wo die Sonne in Svāti steht, da soll die Dīpāvali sein [1]). Und zusammenhängend soll man diese drei Tage des Lichterfestes feiern. (In der dunklen Hälfte des Āçvina, an den drei Tagen vom 13. an, wurden der Reihe nach mit nur drei Schritten die drei

[1]) Derselbe Çloka wird in Nirṇayasindhu II, 8, 14, als von Nārada stammend und im Jyotirnirbandha enthalten, zitiert, aber mit *ūrjādau* statt *darçādau.* Das macht wieder Schwierigkeiten.

Welten [von Vishṇu als Zwerg] in Besitz genommen)[1]. Der Großkönig Bali wurde vom erfreuten Vishṇu da also angeredet: „Bitte um eine Wahlgabe *(vara)*, wenn's gefällig ist, was auch immer dir am Herzen liegt.“ Als Bali solchergestalt die Rede des Vishṇu vernommen hatte, sprach er die Worte: „Was sollte ich mir um meinetwillen erbitten können! Ich habe dir ja alles gegeben. Um der Menschen willen aber will ich bitten. Bist du's imstande, dann gewähre mir dies: Jetzt habe ich dir in deiner trügerischen Gestalt als Zwerg die Erde gegeben. Und weil sie mit drei Schritten an drei Tagen von dir durchmessen worden ist, deshalb soll auf Erden drei Tage lang dies „Reich des Bali“ sein, o Hari. Im Hause der Menschen, die auf Erden während meines Reiches Lichter spenden, soll dein Weib (die Glücksgöttin) immer und treuverharrend wohnen. In wessen Haus während meines Reiches Verdunklung einbricht[2], in dessen Haus soll Verdunklung des Glücks und der Nachkommenschaft einbrechen. Und all die Manenscharen derer, die am 14. (der dunkeln Hälfte, hier des Āçvina) dem Naraka Lichter *(dīpān)* spenden, brauchen nicht in der Hölle *(naraka)* zu wohnen. Woher, o Keçava, könnten Leuchten im Hause derer emporflammen, die keine Lichterreihe *(dīpāvali)* herrichten, wenn sie in mein Reich eingetreten sind! Wenn aber Menschen während des Balireichs dem Kummer und der Schlaffheit *(anutsāha)* nachhangen, so wird auf immer Kummer in ihr Haus fallen, daran ist kein Zweifel. In den drei Tagen um den 14. soll das Reich des Bali sein.“ So hat er (lies: *ity ayācayat*). Einst gab der Gast (*atithir*, d. h. Vishṇu; als Gast kam er zu Balis Opferfest), nachdem er in seiner Gestalt als Zwerg diese Erde erlangt hatte, sie dem Indra. Als er den Bali zum Bewohner der Unterwelt gemacht hatte, gewährte Hari dem Daityaherrn diese drei Tage[3]. Deshalb soll man da auch durchaus ein großes Fest ausrichten lassen. Die „große Nacht“ (*Mahārātri*, Name einer Çakti, d. h. Energie oder Gattin des Çiva) ist am 14. geboren, o Erlesene unter den Muni. Deshalb soll das Fest von denen gefeiert werden, die der Verehrung der Çakti (oder: der Çaktis)

---

[1]) Das Eingeklammerte nur in SkM. 13, 21 c—22 b (in Skand. entweder verloren oder im Bestreben zu kürzen weggelassen).

[2]) D. h. keine Lichter brennen.

[3]) *Purā vāmanarūpeṇa prārthayitvā dharām imām / dadāv atithir Indrāya. Baliṃ Pātālavāsinam / kritvā, Daityapater dattaṃ Hariṇā tad dinatrayam.* Danach wird wohl der Text in Hcat. II 2, p. 351 unten, zurecht gemacht sein, was die Abfassungszeit von SkM. vor 1200 hinaufschöbe.

ergeben sind. Wenn sie in das Reich des Bali eingetreten sind (d. h. dieses Fest erlebt haben), dann freuen sich und tanzen im Beginn der Nacht alle Yaksha, Gandharva und Kiṃnara, sowie auch die Pflanzen und die Piçāca und die Mantra und die Edelsteine. Darum haben ihre Mantra (d. h. die Sprüche, mit denen man sie verehrt, sich zu Willen zwingt usw.), während des Balireichs Erfolg, daran ist kein Zweifel. Wie die Menschen sehr erfreut werden, wenn sie in das Reich des Bali eingetreten sind, so sollen sie sich innerhalb der (drei) Tage gewaltig freuen." Die genannten Geister, meist solche des Wachstums, haben also in diesen Tagen besondere Macht.

Skand. 10, 4c—9b berichtet: Einst am Anfang des Kṛitayuga (des goldenen Zeitalters) war der Dānavafürst, der große Bali. Der gab dem Zwerg die Erde samt seinem eigenen Kopf[1]). Damals sprach erfreut der Heilighehre in unmittelbarer Gestalt *(sākshāt)* zu Bali: „Weil du im Monat Kārttika am ersten Tag der lichten Hälfte *(çuklāyāṃ pratipadyām)* mir die Erde geschenkt hast, deshalb bin ich von deiner liebevollen Hingabe erfreut, o Makelloser. Ich gewähre dir, o König, eine Gnade ... Unter deinem Namen, o König, soll der erste Halbmonatstag in Kārttika *(Kārttikī pratipattithiḥ)* gehen. Allen, die an diesem Tag die in Ölbad usw. bestehende Verehrung[2]) verrichten werden, wird das, o König, unvergänglichen Lohn bringen, da darf man kein Bedenken hegen. Von da an wurde in dieser Welt der erste Halbmonatstag des Kārttika berühmt." Das Folgende schärft ein: Wenn diese *pratipad* des Bali vom vorhergehenden oder vom folgenden Tag einen *muhūrta* lang (48 Minuten) „geschnitten" wird[3]), dann darf der Glücksritus nicht stattfinden, sonst geht Geld und Gut verloren. Verrichtet da eine Frau das Lichterschwingen[4]), dann kommt Witwenschaft über die Frauen des Reichs und Pest über die Untertanen. Wird aber der Tag vom vorhergehenden geschnitten und reicht der erste des Halbmonats auch nicht mit einem kleinen Teil in den folgenden Sonnentag hinein, dann haftet ihm kein Fehler an. An diesem Tag, dem des Bali, soll man auf dem Hof

---

[1]) Da der Zwerg mit zwei Schritten alle Welten durchschritten hatte, blieb nichts für den dritten. Bali bot seinen Kopf für ihn dar.

[2]) Wessen Verehrung? Ursprünglich die des Bali. Hier aber ist wohl an Vishṇu gedacht, was auch zu dem Ölbad gar nicht paßt.

[3]) Von diesem Ausdruck später Näheres.

[4]) *Ārtikyam* (çl. 12 wie in çl. 16), gebildet aus dem modernen *ārti?* Richtiger ist das sonst gebrauchte *ārātrikam.*

bei der Haustüre eine Figur aus Kuhmist bilden und vor sie Dickmilch als Spende niederlegen. Das Lichterschwingen soll man, wenn man sie aufgestellt hat, an ihr vollziehen. Wer aber die Einreibung mit Sesamöl nicht verrichtet, wird das ganze Jahr durch kein Glück haben. Feire das Lichterfest während der am 13. beginnenden drei Tage." Nach den vom Kommentar zu Skand. 10, 15 beigebrachten Versen des Brahmapur. soll die aus Kuhmist gebildete Figur, die die Gestalt des Bali tragen soll *(Baler gomayamūrtibhṛit)* der jugendliche Kṛishṇa sein, eine unsäglich grobe Unterschiebung. Selbstverständlich ist die Figur Bali und wird er, wie halt die Götter alltäglich, mit Lichterschwingen geehrt und gegen Unheil gefeit. Auch das Ölbad gilt nach dem Zusammenhang sicherlich ihm. Davon später.

## § 2. *Frage nach verschiedenen Einzelheiten des Festes.*

Der Text von Bhav. lautet: *Yudhisṭhira uvāca: // Niḥçesheṇa, Hṛishīkeça, Kaumudīṃ brūhi me, prabho. / Kirmarthaṃ dīyate dānam? Tasyāṃ kā devatā bhavet? // Kiṃsvit tasyai* (l. *tasyāṃ*, Hcat.: *Kiṃ ca tatra*, wie Padm.) *bhaved deyaṃ? Kebhyo deyaṃ, Janārdana? / Praharshaḥ ko 'tra nirdishṭaḥ? Krīḍā kātra prakīrtitā? //* Padm. 124, 1—2 hat: *Kārttikeya uvāca: / Dīpāvalīphalaṃ, nātha, viceshād brūhi me, prabho* (v. l. *brūhi sāmpratam). / Kiṃ ca tatra bhaved deyam, kiṃ na deyaṃ, vada, prabho.* Das übrige wie Bhav. (nur mit *tasyāḥ* statt *tasyāṃ* im nächsten Halbçloka). Skand. 9, 1—68 ist ganz aus SkM. (11 bis 13) geschöpft, und 72 ff. fährt mit SkM. 14, 1 ff., fort. Davor aber schiebt Skand. ein: *Ṛishaya ūcuḥ: // Kaumodinyās tu māhātmyaṃ prashṭum icchāmahe, dvijāḥ. / Tasmin dine tu kiṃ bhojyaṃ, kasya pūjāṃ tu kārayet? // Kimarthaṃ kriyate sā tu* (9, 69 ff.) etc., genau wie Padm., aber mit *kiṃ na deyaṃ viçeshataḥ*. Es ließe sich mutmaßen, daß eben beide aus gemeinsamer Vorlage abschrieben. Aber das ist weder hier noch an ungezählten anderen Stellen wahrscheinlich und wird vollends unannehmbar durch das angehängte: *Dīpāvalyāḥ phalaṃ sarvaṃ vadantu ṛishisattamāḥ*. Der gute Mann fand die Frage anderwärts, wenngleich nicht in SkM., vermutlich in Bhav., obschon er dies als Quelle nirgends andeutet. Er verwandelte kurzerhand *Kārttikeya uvāca* (oder wie vielleicht schon s e i n Padm. las, *Satyabhāmovāca*) in *Ṛishaya ūcuḥ* und *dīpāvalīpha-*

*laṃ brūhi* etc. in *Kaumodinyās tu māhātmyaṃ prashṭum icchāmahe, dvijāḥ* usw., wollte nach der Sitte solcher Kompilatoren nun aber den weggedrängten Halbçloka noch ausbeuten und leimte ihn geändert dran [1]). *Kaumodinī* scheint ein jüngeres Wort zu sein; ich fand es nur noch in Sāroddh. 11, 1, d. h. in der Abschrift aus Skand. Dort aber lesen wir: *Kimarthaṃ dīyate dīpas?* Die Frage, weshalb an dem Feste Lichter gespendet werden, liegt mindestens näher als die andere. Padm.: *Dīpāvalīphalam ... brūhi. Kimartham kriyate sā tu* (scil. *dīpāvalī*) führt vollends auf die Vermutung man solle in Bhav. lesen: *Kimartham dīyate dīpas* (besser: *dīyante dīpās).* So einem brahmanisch eingestellten Leser oder Schreiber summt ja *dānam* beständig um die Nase wie die Fliege schon um die des Homer. So wäre *dānam* eine alte Schlimmbesserung. Möglich wäre jedoch, daß der Sāroddh. sein *dīpas* aus einer anderen Quelle geholt oder gar, daß er dies in eigener Kraft aus *dīpāvalyāḥ phalaṃ* herausgesponnen hätte.

## *§ 3. Das Sesamölbad von Narakas wegen und die Lustration durch das geschwungene Pflanzenbündel.*

In Bhav. 7—9 müssen wir nach dem Ausweis durch Hcat. II 2, p. 352, die Nirṇayasindhu u. die Parallelen lesen: *Kārttike kṛishṇapakshe ca* (oder *tu) caturdaçyāṃ dinodaye / avaçyam eva kartavyaṃ snānaṃ Narakabhīrubhiḥ. // Apāmārgān pallavān vā bhrāmayec chirasopari: / „Sītāloshṭasamāyukta, sakaṇṭakadalānvita, / hara pāpam, apāmārga, bhrāmyamānaḥ punah punaḥ. / Āpadaṃ kilbishaṃ cāpi mamāpahara sarvaçah. / Apāmārga, namas te 'stu, çarīraṃ mama çodhaya.“* // Die zwei letzten Halbçloka finden sich sonst nirgends, sogar nicht in Hcat. Aber hier könnten sie sehr wohl verloren gegangen sein, und *Apāmārga namas te 'stu* kann man kaum entbehren. Weit umfangreicher ist Padm. 124, 6—12b: „Im Kārttika, in der dunkeln Hälfte, am 14., muß notwendigerweise beim Aufgang des Mondes ein Bad genommen werden in Angst vor Naraka (6). Wird der 14. Mondtag *(tithi)* des Kārttika in der dunkeln

[1]) Jetzt klärt sich auch *viçeshataḥ* statt des *vada, prabho* der Vorlage auf: der Sparsame wollte *viçeshād* aus dem ersten Halbçloka von Padm. nicht verloren gehen lassen. Dergleichen leisten sich die Purāṇa-Kompilatoren ungezählte Male.

Hälfte vom vorhergehenden geschnitten[1]), dann soll man mit allem Fleiß zur Zeit der Morgendämmerung das Bad besorgen (7). Wenn ein Mensch zu anderer Zeit als beim Aufsteigen der Morgenröte an einem ‚leeren' Mondtag gebadet wird, dann geht ihm das religiöse Verdienst aus den guten Werken des Jahres verloren, daran ist kein Zweifel (8). Im Sesamöl wohnt die Glücksgöttin, in (jedem) Wasser die Gaṅgā am Lichterfest den Vierzehnten hindurch. Wer nämlich (da) früh morgens das Bad nimmt, der schaut nicht in die Welt des Yama (9). *Apāmārga* (Achyranthes aspera), sowie *tumbī* (Flaschengurkenpflanze, Lagenaria vulgaris Ser.), *prapunnāṭa* (Cassia Tora) und *kaṭphala*[2]) soll man während des Bades umherschwingen zur Vernichtung des Naraka (10). „Nimm du, o Apāmārga, verbunden mit der Scholle vom Ackerland und vereint mit den

---

[1]) *Viddha* durchbohrt, getroffen, geschnitten, ebenso *vedhita*, auch *vedhasta* oder *vedhin*, erfolgt durch Dinge, die in eine magisch schädigende Beziehung zu etwas treten. Eine Tür wird „geschnitten" durch etwas vor ihr oder in ihrer Nähe Stehendes oder Liegendes, wie einzelstehender Baum, Ecke, Säule, Mauer, Wand *(kuḍya)*, Standarte *(dhvaja)*, Brunnen, Kotpfütze, Abzugskanal, Abfallhaufen, Erdloch, Kreuzweg, Straße, Tempel, Haus, vor allem eines Paria. Ist das Betreffende aber zweimal so weit, wie die Höhe der Tür beträgt, entfernt, dann schadet es nichts mehr. Bṛihats. 53, 76 ff.; Vishṇudh. II, 29, 52 f.; III, 96, 58; Matsyapur. 255, 10; 12 f.; 270, 26 ff.; Bhāratīyan. 2, 81 (ed. Benares; in ed. Kāvyamālā 2, 69). Ferner kann die Sonne von Portentumserscheinungen geschnitten, d. h. von Figuren bedeckt sein, die wie Krähen oder ähnliche Unglückswesen aussehen, oder von Stäben, kopflosen Leibern, Keilen. Aber Unheil bringt es auch oder doch den Sturz oder Tod des jetzigen Königs, wenn es die Form von königlichem Sonnenschirm, Standarte *(dhvaja)*, Yakwedel und anderen Fürstenabzeichen sind. Bṛihats. 3, 18 f.; 47, 24. Ebenso kann eine astrologische Zeit durch Planeten oder ein Mondhaus geschnitten werden. Vishṇudh. III, 96, 57 (wo man *grahaiḥ* statt *grahaḥ* lesen muß) oder ein Mondtag *(tithi)* durch einen anderen Tag, d. h. durch den vorhergehenden oder den folgenden Sonnentag, in den er mit einem größeren oder geringeren Teil hineinragt. Von den Mondhäusern ist in dieser Hinsicht und sonst namentlich Mūla („Wurzel') gefährlich, vor allem als Geburtsgestirn (s. z. B. Bhavishyott. 143, 4; SkM. 11, 22; Hcat. II 2, p. 645—648; Hastings, ERE. VIII, 291 a unten), während es begreiflicherweise — nomen est omen — heim Baumpflanzen Segen bringt (Bhavishyap. II, 1, 10, 22; Vishṇudh. II, 30, 5; Bṛihats. 55, 31; Agnipur. 282, 4). „Leer *(rikta)* sind der 4., 9. und 14. Tag einer Mondmonathälfte. Sie bringen Unheil. S. z. B. Bṛihats. 98, 13; 100, 2; Yogayātrā 5, 9; Vishṇudh. II, 82, 10; 15.

[2]) „Ein kleiner Baum mit würziger Rinde und Frucht, die viel medizinisch gebraucht werden," also auch danach zauberkräftig sind. *Tumbī* kommt als magische Pflanze öfters vor, unzählige Male *apāmārga* („Wegwischer").

Stachelpflanzenblättern, immer und immer wieder umhergeschwungen, das Böse hinweg (11). *Apāmārga* und *prapuṇṇāṭa* schwinge man über dem Kopf (der Badenden) (12 a b). SkM. 13, 1—2 und Skand. 9, 27—28 lauten, abgesehen von unbedeutenden Varianten, vollkommen gleich Padm. 7 und 8. Aber der erste Çloka von Padm. (d. h. 6) wird einfach weggelassen, offensichtlich mit gutem Bedacht, denn es folgt: *Āçvinasya sitetare* „in der dunkeln Hälfte des Āçvina" statt *Kārttikasya sitetare* „in der dunkeln Hälfte des Kārttika". SkM. und Skand. fahren fort: „Ebenso ist ganz besonders vorzüglich die Einreibung mit Sesamöl in der letzten Nachtwache der Nacht, vor Sonnenaufgang[1]), am 14. der dunkeln Hälfte im Āçvina... Wenn jemand, außer wo ihm Gewalt angetan wird oder Not ihn zwingt, am 14. die Einsalbung mit Sesamöl nicht vornimmt, geht er in die Hölle ‚Heulen und Zähnklappen' *(Raurava)*[2])." Dann kommen in SkM. 13, 6—8 und Skand. 9, 32—35 die Çloka Padm. 9—11: *Taile Lakshmīr* usw., in SkM. aber ohne den letzten Halbçloka, und der Spruch: *Sitāloshtasamāyukta* usw. wird durch die Worte eingeführt: *Vāratrayaṃ trivāraṃ ca paṭhitvā mantram uttamam* „und indem man 3 mal 3 mal (also 9 mal) den hochvorzüglichen Spruch hergesagt". So Skand. 9, 34 c d. SkM. 13, 7 c d aber heischt: *Vāratrayaṃ trirātraṃ ca* usw. Danach fände also das Narakabad an allen drei Tagen des Bali- oder Lichterfestes statt. Ebenso lesen wir bei Gupte, S. 41: On the fourteenth day of the dark half baths are taken before sunrise to mark the death of the demon Narakāsur at the hands of Vishṇu and the same process is repeated for three days."

Padm. 124, 9 c d = Skand. 9, 32 c d: *Prātaḥsnānaṃ hi yaḥ kuryād Yamalokaṃ na paçyati* ist im Text des SkM. gewiß einfach verloren gegangen, ebenso wahrscheinlich nicht nur der schon erwähnte Halbçloka: *Apāmargaṃ prapuṃnāṭaṃ bhrāmayec chirasopari*, sondern auch das in Skand. Folgende: *Snātvārdravāsasā dadyād dīpakaṃ Mṛityuputrayoh: / „Çunakau çyāmaçabalau, bhrātarau, Yamasevakau / tushṭau syātāṃ caturdaçyāṃ dīpadānena Mṛityujau.*" Hat man gebadet, dann soll man in dem nassen Gewand ein Licht den zwei Söhnen des Todesgottes spenden: „Ihr schwarzgefleckten Hündlein, ihr

---

[1]) Statt *arkodaye, surāḥ* l. in beiden Texten *arkodayāt purā*.

[2]) Der Text lautet: *Balātkārad dhaṭhād vāpi çishṭatvān na karoti cet / tailābhyaṅgam* etc. Der Sinn muß wohl der von mir angenommene sein, der Ausdruck klingt sehr gequält und bedenklich: „Wenn man aus Überbliebenheit (Verschiedenheit) von Gewalttat oder Notwendigkeit" usw.

zwei Brüder, Diener des Yama, möget ihr Todesgottgezeugten zufriedengestellt werden durch die Lichtspende am Vierzehnten." Sowohl SkM. wie Skand. schließen den Abschnitt mit dem Halbçloka: „Zusammen mit den geliebten und den verwandten Leuten verrichte er das Bad" (SkM. 13, 9 a b; Skand. 9, 37 a b).

Hier befinden wir uns völlig im Reich der Totenseelengenien. Von Naraka, gewöhnlich Hölle, werden wir später mehr hören. Wie wir schon früher bemerken konnten, ist er dem Bali nah verwandt. Die zwei gefleckten Hunde des Toten- und Höllengottes Yama erscheinen schon in der 10. Strophe des bekannten Bestattungsliedes Rigv. X, 14 als gefährliche Hindernisse auf dem Weg ins Totenland. Ihre Beschwichtigung paßt also vortrefflich, schon im Hinblick auf die Totenseelen, die in dieser Zeit vom Totenreich auf die Erde heraufkommen, oder ursprünglicher: an diesem Fest von ihrem längeren Aufenthalt in der Oberwelt wieder zurückgesandt oder zurückgebannt werden. Noch in der Nacht, wo ja die Geister besonders machtvoll sind, noch in der Nacht, falls diese nicht astrologisch zu gefahrvoll ist, muß das Bad genommen werden, im Gegensatz zum gewöhnlichen, wo das Bad in der Morgenfrühe stattfindet. Alle Bäder in Kārttika sind außergewöhnlich verdienstvoll, d. h. sie heben die üblen Einwirkungen der in diesem Monat umherschwärmenden Totenseelen und aller schlimmen Mächte, oder doch nebenher a u c h schlimmen Mächte, auf und erzeugen alles mögliche Heil. Immer wieder reden die Kārttikamāhātmya vom Baden im Kārttika, seiner unbedingten Notwendigkeit und seinem Segen. Ja, das Frühbad und das Lichterentzünden sind die hervorstechendsten unter den frommen Werken *(vrata)* des Kārttika. Siehe z. B. Padm. 117, 3 ff.; SkM. 1, 46 = Skand. 3, 10. Dabei wird eingeschärft: „Baden im letzten Teil der Nacht *(rātriçeshe)* ist das beste, dem Vishṇu Freude machende, bei Sonnenaufgang ist das mittelmäßige. Solange das Siebengestirn nicht untergegangen ist, solange soll das Bad stattfinden, sonst ist es kein Kārttikabad." SkM. 7, 43 c—44 b = Skand. 4, 70 bis 71 b. Anderwärts hören wir, daß man in Kārttika baden solle *nāḍīdvayāvaçishṭāyāṃ* (Padm. 95, 1; Skand. 5, 19; SkM. 6, 29 usw.).

Die Einsalbung mit Sesamöl *(tailābhyaṅga)* [1]) aber wird während des ganzen Monats verboten, einzig am 14., am „Tage

[1]) *Tailābhyaṅga* wird von unseren Schriften = *tailasnāna* gefaßt. Vergleiche Skand. 10, 8 b, mit 10, 10 a.

des Naraka“ soll sie vorgenommen werden (Padm. 96, 12 = Skand. 6, 50). Im Einklang mit der zweiten Çlokahälfte heißt es in Padm. 120, 20: „Im Kārttika meide man das Sesamöl, im Kārttika meide man den Honig, im Kārttika meide man ein Messinggefäß, und besonders die Begattung.“ Oder in Skand. 6, 2: „Wenn der Monat Kārttika gekommen ist, dann soll man die verbotenen Dinge meiden: Einreibung mit Sesamöl, die Speise anderer und Nahrungsmittel mit Sesamöl.“ Ebenso darf man am Neumondtag *(amāvāsyā)* nicht Sesamöl berühren. SSud. (d. h. Smṛitisāroddhara, Chowkhambā Sansk. Series, Benares 1911), S. 2. Noch umfassender lautet z. B. Bhavishyott. 205, 127: „Am 14., sowie am 8., am 15. und an den Mondwechseltagen meide man Einsalbung mit Sesamöl, sowie Genüsse und die Weiber.“ Vgl. MBh. XIII, 104, 29; 89. Der Grund liegt darin, daß die genannten Tage, Totenseelen- oder gar Gespenstertage sind. Honig wird seit Urtagen von verschiedenen indogermanischen Völkern, besonders auch den Indern, den Toten geopfert, und Sesam ist bekanntlich vor allem den Totenseelen geweiht und wohl hauptsächlich oder ganz und gar daher zu seiner großen magischen und religiösen Bedeutung gelangt. Gefäße aus Messing gehören zu den für Totenmähler empfohlenen (Hcat. III, 1, p. 674), Wasser aus ihnen getrunken vernichtet die Potenz, ebenso wie aus den von den Manen so geliebten silbernen (Kālikāpur. 91, 63). Andererseits aber soll man sich auch am Tage des unheilvollen Saturn vor oder bei dem Bad mit Sesamöl einreiben, ja dessen aus Eisen gemachtes Bild selber in Sesamöl stecken. Bhavishyott. 114, 30 c—35; 50 = Hcat. II 2, p. 582. Nirṇayas. II, 1, 6 zitiert von Bṛihad-Vasishṭha: „Wer am Jahresanfang, zu Frühlingsbeginn, sowie auch im ‚Reich des Bali‘ keine Einsalbung mit Sesamöl vornimmt, fährt in die Hölle.“ „Im Reiche des Bali“ stimmt mit Skand. 10, 3—4 b: „Vernimm du die Hochheiligkeit *(māhātmya)* des Balireichtages der Wahrheit gemäß: baden müssen da in Sesamöl Männer und Frauen. Wenn man aus Verblendung das nicht tut, geht man in Yamas Behausung.“ Das wird von Sāroddh. 12, 1—3 b reproduziert mit der Einschaltung: „In der hellen Hälfte des Kārttika am 1. der Monatshälfte sollen in Sesamöl Männer und Frauen baden.“ Ähnlich ist 12, 27 ff. Auch hier sei auf die enge Verbindung zwischen Bali und Naraka hingewiesen. Skand. 9, 43—45 b = SkM. 13, 1—17 b nennt ebenfalls den 14. und den Neumondstag des Āçvina, den ersten (der lichten Hälfte des Kārttika und den zweiten, wenn die Sonne in Svāti

Forts. F 63, r.

Bekanntlich werden die Toten vielfach unter der Schwelle des Hauses bestattet und wohnen die Ahnen [illegible] unter der Schwelle. Daher ist die Schwelle oft heilig [illegible]. Bei Geburten muß unbedingt auch die Schwelle [illegible] und was sich der [illegible] Kind [illegible] zu [illegible] Die Neugeborenen [illegible] bei [illegible] Geburt [illegible] und [illegible] der Schwelle [illegible] Ol [illegible] Mamai von [illegible] Großrussen [illegible] Altgermanische Überlieferungen [illegible] 121. Heim, Schweizer Volksk. Ol [illegible] sind sie als indogermanische [illegible] Gottheiten [illegible] Stets apotropäisch. Mit dieser Scheu vor der Schwelle und den [illegible] hängt es auch zusammen, daß die Braut [illegible] die Türschwelle [illegible] darf. Hinderlich über sie [illegible] gebogen wird, vor allem natürlich von [illegible] Hexen [illegible] Fischlaichen [illegible] und andere Zauber (wegen Wiedergeburt [illegible]).

Jasna Belovic, die Mitarbeiterin der Zadrugen [illegible] Aus [illegible] XIII 95. [illegible] gibt sie [illegible] Brauch [illegible] von [illegible] gewicht [illegible] der Schwelle [illegible] Hoffnung finden [illegible] in Albanien. Dann wurde dem (grida [illegible]) [illegible] Bonna [illegible] die Schwelle [illegible] und dort [illegible] in den Grihyasutra [illegible] Virgny. I 22 6; Āpast. II 6, 8; Vaikhānasa III 5; danach wird sie auf das [illegible] gesetzt. [illegible] Hexen [illegible] Kinder [illegible] und [illegible] Brauch der [illegible] Hexen [illegible] Auch Grihyasutra [illegible] erwähnen nur. Dann [illegible]

angekommen, wird sie auf ein rohes Strohfell gelegt (Gobh. II 4, 6; Bhāradv. I 18; Āśvalāyan. I 15, 22 f.; Āpast. I 8, 8 f.). In Āpast. II 6, 8 ist das Strohfell mitten im Hause (madhye gārhasya) angegeben. Pāraśk. I 8, 16 nennt sagt: Tam dīkṣapuruṣa madhya prāg udag vānugupta gāra ānadukī rohite carmany upavecayati „Er (der Bräutigam) setzt sie (die Braut) auf ein Stück Rindfell, das nach Osten oder nach Norden hin auf ein rohes Strohfell gelegt wird." Er trägt sie also auf seinem Arm über die Schwelle weg ins Haus. Das Haus (agāra) ist anugupta, das heißt: vitund (māyā) geschützt (gegen die feindlichen Mächte, die bei jeder Braut und vor allem bei der Braut drohen). Wo wird in Kauśikas. 60, 25 die wasserholende Frau beim Sava-Opfer anugupta und alankṛita angesprochen. Vgl. bei das Wasserholen zur Hochzeit in Kauśikas. 75, 14–17 (1. Vorgeister Wasser-Opfer). Da es einen Stadtteil Mathurā bezeichnet, ist die Braut offenbar verwaist, wie so oft zwischen in der altind. Literatur. Dem anugupta agāra dann jungen das jungen Paar entgegen Braut, [illegible] die Vorangegangenen [illegible] das der Bräutigam nach den Beiden [illegible] Braut [illegible] Frau [illegible] Hymnen und [illegible] in dem [illegible] Dunkelkammer [illegible] (Georg Buschan, Altgermanische Weihnachtsgebräuche 1, 23 (Vgl. bei Kāma 150 Anm.); [illegible] Hochzeitsgebräuche in der [illegible] Bd. 1, 223 [illegible] Belonie die Sitten der Südslawen [illegible] Bd. 1, 103 [illegible] Anthropophyteia VIII 269 (ein bei [illegible] Brautgemach, [illegible] der [illegible] Wer die altind. Braut [illegible] auf das Stroh, so wird die Sulbar [illegible] auf das Stroh [illegible] gelegt, damit sie Mutter wird. Der Bär ist auf Dorf und [illegible] dort im Wirtshaus [illegible] Gelage, [illegible] als wichtiges Tier des Bären auf der Schwelle, also zu Lichtmeß dort begraben und [illegible] Dorf [illegible] auf [illegible] Aschermittwoch gilt. Der Bauer trägt ihn [illegible] Dorf [illegible] in die Stadt, [illegible] und der Bauer wendet [illegible] für [illegible] bringt [illegible] in die Stadt [illegible] Belonie. Vgl. Zolgiński [illegible] I 81 Anm. 2. Bei den Polaken ist der [illegible] nach Michaelis [illegible] wird da der Bär [illegible] ist Bärenhaut [illegible] Bär [illegible] Bei den [illegible] oder [illegible] Bär [illegible] auch die [illegible] Bär [illegible] wird [illegible] (Belica bei [illegible]). Dagegen der Sulbar. Der Bär ist Mahnung und auf die Pogoca das [illegible] Bär [illegible] in der Mitte der Tragen [illegible] Bär). Die Pogoca wird aus Mehl, Wasser und Salz zusammengemischt, aus Teig, dieser zwei

steht [1]), für das Bad mit Öleinreiben beim Aufgang des Mondes. In den genannten Geisterzeiten wendet der Mensch Sesam und Sesamöl an, weil sie Totenseelenbesänftiger sind [2]). Logik kennet keine — Religion.

Nur Padm. scheint vollständig oder doch im wesentlichen vollständig die Urvorlage wiederzugeben; hier finden wir die Bestimmungen: In der Nacht auf den 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika, bei Mondaufgang, geschieht das Bad zur Abwehr und zur Ehre des Naraka. Am Morgen nur dann, wenn astrologische Behinderung eintritt. Sogar Sāroddh. 11, 6 c—7 b hat noch das Einsalben mit Sesamöl bei Mondaufgang. Da heißt es: „In der dunkeln Hälfte des Āçvina, am Vierzehnten soll die Einreibung mit Sesamöl *(tailābhyaṅga)* von den Menschen in der Angst vor Naraka vorgenommen werden. Dadurch schwinden alle Übel (Sünden, *pāpāni*), daran ist kein Zweifel (6 c—7). Dann in 20 ff.: „In der Nacht soll man ein Licht aufpflanzen in der Rinderhürde und an der Stätte, wo man die Tulasīpflanze hegt *(vṛindāvana)*. Hat man dies fromme Werk in der Nacht am 13. bei Mondaufgang verrichtet, dann soll von den Menschen in Furcht vor Naraka in Sesamöl gebadet werden *(snātavyaṃ tilatailena narair Narakabhīrubhiḥ)*. Der Mondtag des Naraka heißt dieser, der unter den Leuten berühmte. Einst wurde vom Ebergott *(Varāhadevena)* mit der Göttin der Erde der mit dem Namen Naraka Benannte gezeugt [3]). Dieser Bösgesinnte aber besiegte die Götter und raubte ihnen die Herrschaft. Kṛishṇa tötete ihn, und zwar am 14. im K ā r t t i k a. Und deshalb hat Kṛishṇa diesem Tag die Gnade verliehen: „Denen, die am 14. der dunkeln Hälfte des Ā ç v i n a die Einreibung vornehmen, will ich Ehre, Ruhm, Söhne und Herrschaft verleihen.“ Also hier recht kraß das gleiche wie öfters anderwärts: Bald, und zwar meistens, der Kārttika, bald der Āçvina.

Ebensowenig aber wie in Bhav. hören wir in den Berichten über die heutige Feier von einem Bad bei Aufgang des Mondes,

---

[1]) Wenn die Sonne in Svāti steht, soll *nīrājana* des Fürsten stattfinden. Vishṇudh. II, 152, 5; 159, 9 f. Diese Zeit erscheint öfters als nnheilvoll.

[2]) Die Einwohner der ostindischen Insel Buru erwehren sich dadurch der Dämonen, daß sie sich mit Kokosnußöl einreiben, welches von jungen Mädchen bereitet ist. Frazer [3] V, 21, Anm.

[3]) Auch in Brahmapur. 219, 115 (ed. Ānandāçrama) ist Naraka der Sohn der Erde und des Ebers, und zwar des Vishṇu als Eber. Vishṇu hat dann seinen eigenen Sohn getötet! „Sohn der Erde“ (Bhauma) heißt Naraka z. B. auch in MBh. III, 12, 18; V, 48, 80; VII, 29, 30 ff.; XII, 339, 92. Davon später mehr.

sondern nur vom Bad am frühen Morgen. Bei B. A. Gupte, Hindu Holidays and Ceremonials, S. 36 wird am 14. der zweiten Hälfte des Āçvina, nachdem man sich mit Öl eingerieben hat, vor Sonnenaufgang gebadet, aber zweimal, unmittelbar nacheinander, „gerade wie beim Tod eines nahen Verwandten". Ein Bad in heißem Wasser vor dem Haus nennt Balaji Sitaram Kothare, Hindu Holidays, p. 78, auch er „am frühen Morgen", d. h. gemäß S. 80 jedenfalls etwa um 3 Uhr. Der Körper wird vorher mit Parfümsalbe eingerieben. Von besonders sorgfältigem Baden (very special bathing), nachdem man sich mit Öl gesalbt hat, meldet M. M. Underhill, The Hindu Religious Year, S. 61, und daß in Mahārāshṭra das Sprichwort umgehe: „Am 14. des Naraka wohnen Lakshmī und die Gaṅgā im Wasser," was er aber falsch versteht. Dagegen redet Natesa Sastri, Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies, p. 25 f. geradezu von einem Bad in Öl vor Sonnenaufgang, das einem Bad im Ganges gleich geachtet werde. Jeder Hindu, der einem anderen begegnet, fragt: „Hast du dein Gangesbad gehabt?" und die Antwort lautet: „Ja, durch die Gnade deines Segens." Die älteren Glieder der Familie baden ein zweites Mal, nach 6 Uhr morgens. Ist während des Jahres in der Familie ein großes Unglück, vor allem der Tod eines nahen Verwandten, vorgefallen, dann wird die Dīpāvali von ihr nicht gefeiert und auch das Ölbad nicht genommen (p. 26). Und doch wäre da beides doppelt nötig — eine merkwürdige, aber nicht beispiellose Entgleisung. Da also die Einreibung mit Sesamöl wenigstens implicite auch in Padm. 124, 9 erscheint und in unserer Zeit noch allgemein fortbesteht, so wird wohl Bhav. im Verlangen zu kürzen sie einfach weggelassen haben. Sie ist auch äußerst nötig: der 14. der dunkeln Monatshälfte überhaupt ist ein sehr unheimlicher Tag; da werden bekanntlich nach der Smṛiti, den Purāṇas usw. die Totenmähler *(çrāddha)* für die gewaltsam Umgekommenen gespendet, da schwärmen also diese Geister umher. Wie die eines „unnatürlichen" Todes Gestorbenen, die *ἄωροι*, *βιαιοθάνατοι* und *αὐτόχειρες* im alten Griechenland gefürchtete Geister, im alten Rom lemures oder larvae, in germanischen und in anderen Ländern schlimme Gespenster sind, so bekanntlich in Indien *preta* oder Spukgeister. Vgl. mein Gesetzbuch und Purāṇa, S. 59 und dort Angeführtes; Franz Altheim, Terra Mater in Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten 1931, S. 73; 82; Preller, Röm. Mythol.[3] II, 117 f.; Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[3], p. 473; E. H. Meyer, Mythol. der Ger-

Schüsseln in der heißen Glut der Asche gebacken, groß wie ein Teller. Oder eine Schüssel und nur zwei Finger dick. Die wird nie geschüttet, sondern gebrochen beim Essen. Die ist immer bei jedem Hausrat und Gebrauch so groß auch kleine Pogačiček, nur mit einem Platz abgestochen. Die sind aber mit „Kraut und Zwiebeln" (Gerstenmehl) gemischt. Die werden fein gemahlen und in den Pogač hineingemischt. Der Sadzuch Bär bekommt halb Mehl zu diesen Kuchen, jedes gibt gern. Der Bär wird auch als Pfeifer (Schalmeifer) der Bienen und Mäuse gemacht." Das fängt schon mit Medved zusammen („Bär, eigentlich Honigesser")

Schl.

7) Auch durch schlechte Taten, geschehenen oder allen Gebrauch Tod, und unmöglich wenn regelmäßige Bestattung und Totenbräuche für einen Menschen nicht vollzogen werden, wird er zum Gespenst bei den Alten und in Indien. Roscher Mythen II, S. 42 f., 57, 412 f. Preller I. 3. Wachter I. 31. Gerhard, Griechische Mythen und Volkslieder 1. 3. Weber Indische S. 235. Ähnlich im alten Babylon, da wird erlaubt, wer nicht ordnungsmäßig begraben oder nicht die Wasserspenden erhält, der Mann der keine Kinder zeugt hat, die Frau, die während des Gebärens oder Stillens stirbt, die kranke Hinscheide. Jeremias, Allgem. Religionsgesch. 33. Hastings Encycl. of Religion & Ethics 2, 439 (auch wenn Grab vorhanden, was Kinder nicht gewesen wird). Bilgamesch-Epos, 12. Tafel. Auch bei den Indern sind die Unbestatteten zum Spuckgeist. Schwartz, Ursprung der Tafelgenüsse 17. S. 33 f. Eine ähnliche Zusammenstellung von einigen Tieren bei Kuhn und Scherer Mythen, Texte (Übers. v. Handwerk) 135—139.

manen (1903), S. 43 (Wiedergänger); Mogk, Mythologie in Pauls Grundriß, Bd. I, S. 1002. Sogar die doch mit höchster Seligkeit belohnten Kriegshelden werden manchmal mit hineingerissen in diesen schaurigen Wirbel; alle in der Schlacht Getöteten, mögen sie voll nicht wankenden Mutes oder fliehend, dem Feind entgegentretend oder Klage winselnd getötet werden, alle durch einen unzeitigen Tod *(apamṛityu)* Dahingerafften (ἄωρες) werden zu Preta. Für diese und die *preta* überhaupt [1]) und für die Bhūta, Piçāca, Rākshasa und Daitya sind die *çrāddha* am 14. der dunkeln Monatshälfte. So z. B. Hcat. III 2, p. 497—500. Vor allem aber der 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika ist *pretacaturdaçī*, was ursprünglich wohl der „Vierzehnte der Dahingegangenen" überhaupt, dann aber „der Gespenster" bedeutet. *Bhūtatithi*, der „Mondtag der Gespenster", heißt der 14. des Monates, vor allem der dunkeln Hälfte, gewöhnlich abgekürzt *bhūta* oder *bhūtā*, und gilt als unheilvoll.

Geschwungen nun wurden nach dem Brahmapur. einfach die Blätter des *apāmārga (apāmārgasya pattrāṇi)*. So in dem von Nirṇayas. II, 8, 17 beigebrachten Zitat. Der Spruch wird da nicht mitgeteilt. Das führt wieder auf den Wortlaut von Bhav. 8 ab: *Apāmārgapallavān vā bhrāmayen mastakopari*. So in der Textausgabe. Ich habe die Leseart von Hcat.: *apāmārgān pallāvān vā* und dessen Erklärung, es seien die Schößlinge oder Zweige von „Milchbäumen" gemeint, mir zu eigen gemacht. Aber möglicherweise ist *vā* ein alter Schreibfehler statt *vai* oder *ca*, und hat *vā* dann zu *apāmārgān* geführt. Die milchsafthaltigen Bäume kommen sonst beim Lichterfest nicht vor. So dürfte richtig sein: „Die (jungen) Zweige des apāmārga schwinge man"

---

[1]) Auch durch schlechte Taten, gewaltsamen oder allzu frühen Tod, und namentlich wenn regelrechte Bestattung und Totenbräuche für einen Menschen nicht vollzogen werden, wird er zum Gespenst bei den Alten und in Indien. Rohde Psyche [3] II, S. 42 f.; 83; 412 f. Preller l. c.; Wuttke l. c.; Crooke, Popular Religion and Folk-Lore of Northern India [2] I, p. 234. Ähnlich im alten Babylon, da wird ruhelos, wer nicht ritusgemäß begraben oder nicht die Wasserspenden erhält, der Mann, der keine Kinder erzeugt hat, die Frau, die während des Gebärens oder Stillens stirbt, die kranke Hierodule. Jeremias, Allgem. Religionsgesch. 53; Hastings, Encycl. of Religion & Ethics I, 439 (auch wessen Grab versehrt, wer daraus weggenommen wird); Gilgamesh-Epos, 12. Tafel. Auch bei den Juden wird ein Unbestatteter zum Spukgeist. Schweiz. Arch. f. Volkskunde 17, S. 23 f. Eine reichhaltige Zusammenstellung aus vielen Teilen der Erde gibt Birger Mörner, Tinara (übers. v. Hambruch), 123—129.

usw. Das gleiche wie im Brahmapur. soll dem Nirṇayas. zufolge im Madanaratna stehen. Gerade vorher aber behauptet die gleiche Schrift, im Madanaratna und im Padmapur. heiße es: *Apāmārgam atha tumbī(ṃ) prapuṃnāṭam athāparam / bhrāmayet snānamadye tu Narakasya kshayāya vai.* Obendrein ist diese Formulierung (mit *athāparam)* gar nicht der Wortlaut im Padm., sondern in SkM. und Skand. SSud., p. 119 dagegen schreibt gerade diese Fassung dem Brahmapur. zu. Und unmittelbar danach, genau als stünde es ebenfalls im Brahmapur., bringt SSud.: *Apāmārgasya pattrāṇi sakaṇṭakadalāni tu / sītāloshṭasaṃyutāni bhrāmayen mastakopari.* Da hätten wir also neben Apāmārga und Ackerscholle die Blätter einer Dornenpflanze. Werke wie Nirṇayas., SSud. usw. sind eben öfters recht unzuverlässig in ihren Stellenangaben und schöpfen häufig eingestandener- oder uneingestandenermaßen einfach aus Hemādris Wiedergabe. Sodann verspürten manche Leser oder Abschreiber den Kitzel, einen ihnen vorliegenden Text nach einer ihnen bekannten Parallele zu ändern. So könnte je nach den MSS. das Brahmapur. all die genannten verschiedenen Fassungen enthalten. In der Ānandāçramaausgabe fehlen überhaupt alle Festbräuche und *vrata.*

Laut Gupte, S. 36 wird nach dem ersten Bad des 14. von einem Mädchen oder von einer verheirateten Frau „eine aus Reismehl gemachte Lampe und ein ovales Stück desselben Stoffes, mutke genannt, um den Kopf jedes männlichen Mitgliedes der Familie geschwungen“. Underhill und Natesa Sastri sagen überhaupt nichts von diesem Abschnitt der Feier. Dagegen meldet Kothare, S. 79: „Während der Festtage schwingen die Diener vor dem Bad um den Kopf ihres Herrn und seiner Kinder ein Bündel, das aus mehreren Pflanzenstoffen (vegetable substances) besteht“ — jedenfalls sind es magische — „und in ein Blatt der Rizinusstaude eingewickelt ist.“ Dabei sprechen sie: „Möge alles Elend und Übel davongehen und Balis Reich kommen.“ Von der zauberischen Geister und Hexen bezwingenden Kraft der Rizinusstaude haben wir im Kāma gehört. Auch Stachelpflanzen sind zauberisch, mit Stacheln besetzte Bäume bekanntlich sehr unheimlich in Altindien. Siehe z. B. Bṛihats. 53, 86; Çukran. IV, 4, 13; Matsyapur. 255. 21 f.; Vishnudh. II, 30, 2; Agnipur. 282, 1 f. (dazu vgl. Festschrift Moriz Winternitz, S. 59). Viele der dienenden Kasten in den Northwestern Provinces halten Dornen im Wöchnerinnenzimmer, um böse Geister zu bannen (Crooke, Popul. Rel. and

k) Gegen böses Blick füllt man eine Bronzetasse mit Milch, legt in eine Untertasse zerkleinerte Zwiebeln, schwenkt die beiden Gefäße siebenmal um den Kopf des Behexten von rechts nach links und umgekehrt und gießt den Inhalt auf einen Scheiterhaufen. Hdg. VIII, 216. Im Thüringerwald bringt Gründel bei Gehöften Glück und wendet ein Hemd davon mit der Rechten dreimal um den Kopf geschwungen und dabei gesprochen: „Gründel, Glück vier Handel." Ebd. VII, 430. Gründel ist „eine Frau mit Bart" (419).

m) In diesem Lande sind aber alle Opfersträuche zu Gidāmoniff. bhdr. II 357 f. Auch in Gulfaffthag wird Berauchen in [illegible] Weise des Stalls geübt. Ut. Sb. V 20. Wie gläubig zu den Zeiten ist, darüber s. Kāma 104 Anm. f. Mit Weihrauch pflegen die Andachtsvollen [illegible] Miss. VI 346. Vielleicht [illegible] bei der Aufgabe des Zuzuhl zum Opfer. Friedr. Schmidt Wolf. Glaube u. Volksbrauch Aufsätze 1 26. Sieht jemand im Traum einen Verborbenen als Wanderer, fliegt wird ihm ein Reisen ein Wunschbaum

Folklore of Northern India[2] II, 26 Mitte). Demselben Zweck dient das dornige Gras, das ebenda die Frauen in der Dīwālinacht neben ihre Hütte legen (Ib. p. 269 Mitte). Kommt im Himālaya ein Mann vom Leichenbegängnis eines Verwandten zurück, dann legt er einen Dornenbusch auf den Weg, wo dieser von einem Pfad gekreuzt wird (Ib. 57 unten). Dieselbe zauberische und abwehrende Kraft, die besonders bei Totenspenden und am altgriechischen Hauptfest aller Seelen, am Schluß der Anthesterien, in mehrfacher Weise dienstbar gemacht wurde, wohnte im klassischen Altertum dem Weißdorn (spina alba, ῥάμνος) inne. Siehe Erwin Rohde, Psyche[3] I, S. 237 und Am. 3[1]). Mannigfach apotropäisch ist der Weiß- oder Hagedorn ja auch in deutschen Ländern. So verstehen wir die Stachelpflanzenblätter, die beim Narakabad ebenfalls um den Kopf geschwungen werden, um den Kopf, weil Zauberstoffe und Geister ja vor allem durch dessen Öffnungen in den Menschen eindringen (s. z. B. Altind. Rechtsschr., S. 367 ff.; 405, Anm.; Vishṇudh. II, 89, 49 a b = Agnipur. 155 c d; Bhavishyott. 205, 64; Vishṇudh. II, 216; Hemādri, Caturv. II 2, S. 165; Wuttke[3], S. 302 usw.). Dazu stellt sich folgende Sitte: Am Abend des dritten Festtages setzen die Diener 16 Lampen, die aus Kaktuspflanzen gemacht sind, auf einen Schemel vors Haus und tragen sie nach einer Weile von einem Haus zum anderen. Dabei werden sie oft von den Dienern dieses andern Hauses, die ihnen ungesehen hinter einer Ecke auflauern, mit kaltem Wasser begossen, was natürlich große Heiterkeit auslöst (Kothare 79 f.). Diese Begießung ist ja bei Vegetationsfesten an den verschiedensten Orten der Erde üblich[2]).

---

[1]) Auch wird der Weißdorn nach Plinius zu Hochzeitsfackeln gebraucht, neben dem Kienbaum, ist dem Asklepios heilig, wird zur Lustration verbrannt, besonders bei Todesfall, mit der in Athen aus den Blättern gemachten Salbe wird am Sühne- und Reinigungsfest der Chloen der Körper gesalbt und bei Geburt eines Kindes zur Vertreibung der Dämonen das Haus bestrichen. Zur Fernhaltung der Strigen vom Kinderzimmer wurde ein solcher Dornbusch ins Fenster gelegt. Wenn die Leidtragenden von der Bestattung zurückkehrten, sprangen sie über ein angezündetes Reisigbündel von Weißdorn. Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 307 f.; 360 f. Alle anderen Dornenstämme aber waren unglücklich. Ib. 306.

[2]) Der Hinweis auf Mannhardt, Baumkultus, Index „Wassertauche", genügt. Im „Kāma" ist von ihr mehrfach die Rede. Die bekannte Erscheinung, daß in neuerer Zeit solch ein uralter Brauch nur als Kinderscherz fortlebt, haben wir auch in einer Graubündner „Wassertauche": Im Churer „Freien Rätier" vom 27. Juni 1935 schreibt ein Korrespondent aus Zuoz: „Am 24. Juni war Johannestag, das ist der Tag unserer Schul-

Dem Lichterfest verwandt ist das am 10. der hellen Hälfte des Āçvina gefeierte Dasarāfest, ebenfalls ursprünglich zugleich eine Erntefeier. Dubois-Beauchamp, Hindu Manners, Customs and Ceremonies[3], p. 569 nennt es vornehmlich ein Allerseelenfest. Am Dasarāfest nun schwingen die Frauen ein Servierbrett (tray) mit Lampen, Reis, Supāri-Nuß und Mennig um den Kopf ihres Männervolks (Underhill, S. 56 unten). Getreide wird im östlichen Pendschab über Kranke geschwungen (Hastings, ERE, V, 7 b), nach Crooke, Pop. Religion & Folk-Lore of Northern India[2] I, 153 in Hoshangābād um den Kopf des Kranken. Crooke II, S. 93 berichtet von der indischen Sitte, einen Bambuskorb mit einem Hahn, fünf Kokosnüssen, Reis und Mennig um den Kopf eines von einem Geiste besessenen Kranken zu schwingen, damit der schlimme Gast entfliehe. Alle die genannten Dinge stecken voll Zauberkraft der Fruchtbarkeit und ihrer Genien. In Hoshangābād wird Getreide um den Kopf des Kranken geschwungen (Crooke I, 153), in Bengalen Salz, mit rotem Senfsamen gemischt (Crooke II, S. 21), im Konkan Salz und Senfsamen, wenn jemand vom bösen Blick geschädigt ist (Crooke II, 22; vgl. Knuchel, Die Umwandelung usw., § 12: Hindufrauen in Gujarat schwingen Salz und Senfsamen um den Kopf der Kinder gegen den bösen Blick, und um das Haupt der Mutter werden nach einer Geburt Senfkörner geschwungen), Salz allein um den Kopf des Bräutigams und der Braut (Crooke II, 23), Senf- und Dillsamen um den Kopf der Wöchnerin drei Tage nach der Niederkunft (Crooke II, 25), unter den Mhārs von Khandesh ein Stück Brot um den des Bräutigams (Crooke II, 26), bei den Kunbis ein Reiskloß (ib). Die Prabhus schwingen überall, wo drei Wege zusammenstoßen, eine Kokosnuß um den Kopf des Bräutigams (Crooke II, 106), der Reisstößel wird in Indien um den Kopf des Bräutigams und der Braut geschwungen, böse Geister zu verscheuchen (Crooke II, 191). Den Reisstößel, Getreide, eine Lampe und eine Servierplatte aus Messing (brass tray) schwingt in Nordindien die Mutter um den Kopf ihres Sohnes, wenn er seine Braut holen geht; da fliehen die Bhūts, die um seinen Kopf flattern (Crooke I, 239). Daß der Schwanz der Kuh so ver-

---

buben. Von morgens früh bis abends spät ziehen sie mit einer Wasserspritze primitiver Art durch das Dorf. An diesem Tag zeigt sich kein Schulmädchen im Freien" (so!); „denn sobald sich ein solches sehen läßt, springt eine ganze Meute von Buben auf sie los und bespritzt sie mit Wasser, das die Buben in vorsorglicher Weise in einem Eimer mittragen."

Auch den Brauch gewann Jasna Belovic die Kräfte der Kindlichkeit 176. Ebenso werden solche gefährlichen Stoffe [illegible] zur Reinigung [illegible] Mit Milch oder Brennnesselsaft werden [illegible] den Kindlichen am Weihnachtsabend von [illegible] jungen Mädchen die Milchkühe [illegible] Seite 237.

k) In Jagan trägt man zu gewissen Zeiten ringen zum Schutz zwecke geschnitzten Pattisch in Hand und Rabengebeinen auf im Abort, unter und springt in zum Abortes böser Geister. Strauß, Das Geschl. d. jap. Volkes[2] II 18; 168. Ähnlich ~~auch~~ wird auch in Jagan schon der Pattisch-Brauch.

l) Angezündete Zweige schwenken die Dajaker in Pinthevinzo um den Entwa (ein Jahr alten) Säugling, um ihn zu seinen künftigen Unglücksfällen zu entfernen. Hdt. VII 1098, Anm. 39.

wendet wird, kann niemand wundern, ebensowenig, daß das über den Kopf eines Kranken geschwungene Pfauenschwanzfederbündel die Krankheitsdämonen verjagt (Crooke II, 250). Der Pfau ist ja ein Seelentier, das Vehikel, d. h. eine ältere Form, des Seelen- und Fruchtbarkeitsgeistes Skanda, und seine Schwanzzier vielfach zauberisch, daher allgemein von Zaubergauklern geführt[1]). Wie ungeheuer zauberkräftig namentlich gegen das von Tod, Leiche und Totenseele ausgehende Verderben die Nimbablätter sind, weiß jeder mit Indien Vertrautere[2]). So werden sie denn auch um den Kopf eines von einer Schlange Gebissenen geschwungen (Crooke II, 105). Diese einzig aus Crookes bekanntem Werk geschöpften Beispiele könnten natürlich sehr vermehrt werden[3]). So z. B. umkreist man beim Mṛittikāsnāna sich den Kopf rechtsum mit einer Erdscholle, indem man spricht: „Das Glück möge mir kommen, das Unglück mir verschwinden." Baudh. Gṛihyas., Gṛihyaçeshas. 5, 4, 1 (ed. R. Shamasastri, p. 366).

Das Feuer als der große Zauber- und Geisterverscheucher ist ja vom Ṛigveda herab allerorts in Indien zu finden, und der Feuerbrand, von dem wir bald hören werden, kommt z. B. auch in Anwendung bei einem vom Unrat einer Krähe Verunkoscherten, indem der Feuerbrand um ihn herumbewegt wird (Oldenberg, Religion des Veda, S. 323). Des Feuers magische Kraft wird wohl ursprünglich am Werke sein, wenn mancherorts in

---

[1]) Mein Daçakumāracaritam, S. 194; Ratnāvalī ed. Godahole und Parab, S. 66; ed. Böhtlingk, Sanskritchrestomathie[3], S. 361; Kādambarī, Nirn. Sag. Press., S. 381; Hāla No. 573; picchikā im PW.; Agnipur. 133, 26 ff. (hier wird *picchikā* mit einem Zauberspruch besprochen und gegen des Feindes Heer hin- und hergewirbelt, um es zu vernichten); MBh. IV, 6, 8 (Kālī oder Durgā, die Seelengöttin, hat nicht nur ein Banner, sondern auch Armbänder aus Pfauenfedern). Im Prakrit heißt der Gaukler *picchi*. Warum dieser *piccikā* führt, sucht Weber zu erklären (Hāla No. 573), s. ebenfalls WZKM. 17, 223.

[2]) Wie die Blätter des *nimba* (Azadirachta indica) gegen Leichen- und Totenseelenzauber gekaut werden, so bei den alten Griechen an dem Frühlingstotenfest des 13. Anthestherion die des Weißdorns und bei den Totenspenden (aus Milch, Honig, Wein, Wasser). Rohde, Psyche[3] I, p. 237. Ähnlich bei den Römern.

[3]) Vielleicht müssen wir an ein Schwingen im Kreise auch bei der Heilstat denken, die die orphischen Hymnen von Herakles erflehen: „Komm, du Seliger, treib hinweg die bösen Unheilsdinge, indem du den Zweigschößling (κλάδον, vgl. pallava in Bhav.) in der Hand schwingst, treibe aus die schlimmen Totenseelen." Rohde, Psyche[3] I, S. 239, Anm. 1, Schluß, und S. 239, Anm. 2. Doch genügt da vielleicht die bekannte „Lebensrute".

Deutschland die sägenartig gezahnte Stange, an der der Kessel über dem Herdfeuer hängt, beim Einzug der Frischvermählten in ihr neues Heim um sie geschwungen wird (Sartori, Sitte und Brauch I, S. 116; vgl. E. F. Knuchel, Die Umwandelung usw. 16; 33). In Skandinavien wurde der Kranke mit einem brennenden Besen dreimal der Sonne entgegen umkreist (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Sp. 1144, vgl. 1133 unten bis 1134). Da kommt als Verstärkung noch die dem Besen an sich innewohnende gewaltige magische Bedeutung hinzu. Natürlich muß das Feuer namentlich bei allem, was mit Tod und Toten zusammenhängt, seine heilvollen Dienste leisten, und etwa Sartoris Aufsatz „Feuer und Licht beim Totengebrauche" (in der Zeitschr. f. Volksk., Bd. 17, S. 361 ff.) liefert da nur einen Teilausschnitt.

Noch viel mehr als das Feuer an sich, treffen wir hier sowohl wie in anderer apotropäischer Verwendung das Licht. Hier nur einiges vom geschwungenen Licht. Am 13. Tag nach einem Todesfall schwingt eine der verheirateten Frauen in der Familie eine Lampe mit einem Docht um das Gesicht des hauptsächlichen Leidtragenden. Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 74. In Schottland schwingt man eine Kerze dreimal um die Leiche. Sartori, in Zeitschr d. Ver. f. Volksk. 17, S. 368 f. Die Prabhus in Bengalen schwingen einen Monat oder zehn Tage lang eine Lampe um das Gesicht des Neugeborenen. Knuchel, Die Umwandelung 11—12. Das um den Bräutigam geschwungene Licht, von dem wir eben gehört haben, führt uns zum *ārātrika* (āratti, ārati, ārti), das so oft in der Literatur aus und über Indien erscheint. Dubois-Beauchamp[3], S. 148—150 gibt gute Auskunft. Am gewöhnlichsten wird dabei eine Lampe um die Person oder den Gegenstand im Kreise bewegt. Aber auch eine ganze Reihe anderer zauberisch Unheil bannender Dinge kann dabei verwendet werden. Dubois sagt, es diene dazu, die Folgen des bösen Blickes zu tilgen, und z. B. Bhavishyapur. I, 57, 28: *Ārātrika* mit Lichtern, Wasser, Sesamkörnern (v. l. Gerste), unenthülstem Reis, Baumwollsamen[1]), Salz und Getreidehülsen zur Beschwichti-

[1]) Wegen der Zaubernatur des Baumwollsamens vgl. meinen Kauṭilya unter „Baumwolle" und Crooke I, 145 unten. Er ist auch gut gegen den bösen Blick (Bhavishyapur. I, 57, 28), gegen Rinderpest (Crooke, Pop. Rel. etc.[2] I, 145). Ebenso sind Baumwollfäden zauberisch, sowie die Pflanze selber; diese soll weit vom Hause gepflanzt werden (in Kambodscha, s. Hastings, ERE. III, 160 a).

gung des bösen Blicks *(durdṛiṣṭiçāntaye)* besagt das gleiche. Aber das *ārātrika* wehrt überhaupt all das vielgestaltige dunkle, namentlich von magischen und Geistermächten ausgehende Übel ab, das den Menschen ständig, vor allem aber bei wichtigeren Schritten seines Lebens umlauert. Nach Ath.-Veda-Pariç. VII, 3 f. mehrt *ārātrika* die Kraft, verleiht Gesundheit, erzeugt Gedeihen und vernichtet die Anstürme schlechten (Geister)-volks. „The āratti is one of the commonest of their religious practices and is observed in public and in private." Dubois-Beauchamp [3], p. 148 f. An wichtigeren Personen wird es täglich oder gar mehrmals täglich vollzogen, wie uns schon Ath.-Veda-Pariç. VII zeigt. Oder man lese Dubois, 157—159; 163; 166—169. Da die Götter ja dem Unheil der eben genannten Art ebenso zugänglich sind wie die Menschen, ja begreiflicherweise von ihm noch mehr bedroht werden, so wird auch an ihren Bildern das *ārātrika* geübt, sogar regelrecht zweimal des Tages nach dem Bericht des Abbé Dubois (S. 149), gerade wie das *nīrājana* (Lustration) überhaupt an ihnen regelmäßig und vor allem in Geisterzeiten, wie Kārttika, Āçvina usw. ausgeführt werden muß [1]) und sie z. B. während der ganzen, ja sehr gefährlichen Regenzeit durch Anbindung von Amulettschnüren *(pavitrāropaṇa)* zu schützen Sache der frommen Pflicht ist [2]).

---

[1]) In der Nacht dient dazu ein großes Getöse (Hcat. III 2, p. 864), oder sogar Tausende von Lichtern um ein Götterbild (Dubois-Beauchamp [3] 584). Vor der Wagenfahrt der Durgā wird im Devīpur. an dieser Göttin, die hier als rechtes Totengespensterwesen erscheint, das *nīrājana* so vollzogen: *„Gomayādikṛitaiḥ, padmaiḥ, dīpavartyādibodhitaiḥ, / svastikair, nandikāvartaiḥ, çaṅkhair, nīlotpalodajaiḥ, / yavaçālyaṅkurabhinnair yavaçārair (= yavatṛiṇair) nirmanthayet* (l. *nirmañcayet* = *nīrājayet.*). Hcat. II 2, p. 422. Die Zauberer können dem doch übergewaltigen Indra schaden (Ṛgv. X, 120, 4), ja sogar dem Vernichter alles Zauber- und Geisterspuks, dem Feuergott Agni (Ṛigv. X, 87, 9; Ath.-Veda VIII, 3, 9). Die Gerste, die als urtümliches Getreide, auch als eine Form des Varuṇa, besonders magiekräftig ist, wurde eigens dazu geschaffen, die Götter gegen böse Geister zu schützen. Hcat. III 1, p. 1209 (aus Brahmapur.). Vor allem auch die Lieder der Frommen sind Panzer und Stärkung der Gottheiten. Ath.-V. VIII, 4, 6; Ṛigv. IV, 42, 6; VIII, 2, 29 f.; 32 f.; X, 61, 14; 87, 24; 120, 5; vgl. I, 85, 2; III, 32, 3; X, 116, 5.

[2]) Siehe Hcat. III 2, p. 881—890. Vgl. wegen *pavitrāropaṇa* überhaupt Hcat. II 2, p. 440—453; Agnipur. 35—37; 79; Padm. 57, 36—44; 88; SSud. p. 118; Nirṇayas. II, 5, 12—14. Dubois-Beauchamp [3], p. 150 sagt, *pavitra* bestehe aus 3, 5 oder 7 Darbhagrashalmen, zu einem Ring geflochten. Hcat. II 2, p. 443 meldet nur, daß das vorzüglichste *pavitra* ein *darbhasūtra* sei. Vgl. aber auch seine Erklärung von *vartulagranthi* und

Zwei Umstände verdienen da besondere Betonung. Zunächst einmal wird das *ārātrika* gewöhnlich von Frauen ausgeführt Dubois sagt: nur von verheirateten Frauen und von Lustdirnen (S. 148). Aber schon aus Ath.-Veda-Pariç. VII ersehen wir, daß dies nicht ganz stimmt. Hier wird das *ārātrika* jede Nacht am König vollzogen, um ihn gegen alles Unheil, wie es ja besonders von der Nacht und von den in ihr mächtigen Gewalten ausgeht, sicher zu stellen. Die Lampe ist auch hier aus Mehlteig gemacht und mit gutem Docht und Öl versehen. Mit einem gewissen Spruch wird sie entzündet. In ein Gefäß mit Blumen kommen Senfkörner und unenthülster Reis, Fennich, *çatapushpā* (Anethum Sowa), Dūrvāgras, *çatāvarī* (Asparagus racemosus), *pāpahāriṇī* (die das Böse wegnehmende, = *pāpaçamanī* Prosapis spicigera) und *bhūti* (Andropogon Schoenanthus usw.) und werden als Huldigungsspende *(bali)* niedergelegt. Mit dem Spruch: „Weg von hier sollen die Krankheiten gehen" (Ath.-Veda VII, 114, 21) bespricht er (jedenfalls vor allem der Hofprälat) die Lampe und schwingt sie dreimal um den König, indem er den Mantra murmelt: „Zur Ruhe kommen sollen für ihn dadurch die Krankheiten, die packenden Geister, die Hindernisse bereitenden Dämonen. Heil sei dem Fürsten und dem Reich, Heil den Kühen und den Brahmanen." Dann soll der Hofprälat oder auch der Astrolog selber oder auch die dem König wohlgesinnte Amme (des Fürsten) unter dem Schall der Blasmuscheln die Lampe ergreifen und soll, in dem für die heilige Handlung nötigen Zustand befindlich *(prayata)*, einen Wasserstrahl ausgießen. Ausgegossenes Wasser als Trennungszauber ist ja in Indien so gut wie in deutschen Landen und anderwärts ungezählte Male zu verschiedenen Einzelzwecken bezeugt, namentlich aber, um Todeszauber und Totenseelen fernzuhalten [1]). Daß das *ārātrika* an den Götterbildern von den Tempeldirnen ausgeführt wird, versteht sich wohl von selbst, und auch von weltlichen Großen werden diese zu sol-

---

*Brahmagranthi* in III 1, p. 635. Es kann auch aus Lotosstengeln, Hanf, Baumwolle, Seide, Gold, Silber, Kupfer sein, der Faden muß von einer Brahmanin, einer gattentrenen Frau, einer frommen Witwe oder einem Mädchen gesponnen sein. Viel sonstige Einzelheiten bringt besonders Hcat. II 2, S. 443 ff.

[1]) Dabei kann man haarscharf das „Bis hieher und nicht weiter" erzwingen. So z. B. gießt man im Regen-, also auch Schlangenmonat Çrāvaṇa (Mitte Juli bis Mitte August) in der Entfernung, in der man die Schlangen weghalten will, dreimal Wasser in ununterbrochenem Strahl um das Haus. Pārask.-Gṛih. II, 14, 19; Hir.-Gṛih. II, 6, 16; 8; Āpast.-Gṛih. VI, 18, 12.

a) Das Weib lustbringend. Bauernfeier, Gräbersymbolik

133.

[illegible] Ausnahmen konstatiert. Bei den häuslichen Festen und [illegible] Begräbnissen des Volkes vollziehen gewiß auch in älterer Zeit nur Frauen das *ārātrika*, genau wie in den Kārttikamāhātmya.

Zweitens ist auch in Ath.-Veda-Pariç. VII, 4 wie bei Dubois die Lampe aus Reismehlteig hergestellt. Mit 14 Lampen aus Reismehlteig *(çālipishṭa)* wird beim Mahotsava des Çiva, der hier als eine Art Liebesgott erscheint, an dem Gotte das *ārātrika* [illegible] (Hirany. II, 2, 10, 1 f.), aus Çāṅkhāyana [illegible]. Auch die Lampe bei der Salizeremonie der Hochzeit und die [illegible] gemeinsamen Mahl des Brautpaares brennende ist aus [illegible]mehlteig gemacht: Dubois-Beauchamp[2], S. 224; 227. Auf diesen Punkt kommen wir noch zurück. Erinnern wir uns nun, daß Vegetation und Zeugung oder Begattung, Korn und Kind einander entsprechen, im Grunde magisch dasselbe sind [1]), und die Geschlechtlichkeit vor allem im Weibe, besonders in der Lustdirne und in der Kinder gebärenden Frau, verkörpert ist, so verstehen wir die Wunderkraft dieser zwei Faktoren: das

---

[1]) Getreidekörner und [illegible] Sperma (des Stiers). Taitt.-Saṃh. [illegible] 2, 9, 4; Kath.-Saṃh. [illegible]; Mitra-Varuṇa [illegible] Körperteile [illegible] entsprechung durch Zeugungsschaft [illegible] oder Hoden [illegible] Gebärmutter; [illegible] Vers [illegible] Pflanzen- oder Sohnbezeugung *(putrasava)* [illegible] nach [illegible] der Frau [illegible] Schößlingsgottes [illegible] Gebärmutter und Nachkommenschaft, die [illegible] hat [illegible] Gṛihya-Sūtra heißen diese [illegible] Pariç. [illegible] Durch [illegible] die [illegible] Pariç. und dieser führt [illegible] Novelle [illegible] Die [illegible] Hochzeitsritus [illegible] Kāṭh. [illegible] Vāj. [illegible] Kāṭh. [illegible] Frau [illegible] Anzahl [illegible] der Mitte [illegible] männliche Figürchen [illegible] Reis und [illegible] Milch [illegible] nennt Çaṅ. (vgl. Āçval.-Gṛihyas. I, 13, 2). [illegible] Hiraṇy.-Gṛihyas. II, 1, 2, 3 [illegible] sie zwei Behälter mit saurer Milch, und die Formel dazu lautet: [illegible] Pariç. [illegible] Alt [illegible] Gṛihyas. [illegible] Dritter Tag: Vor der Zeremonie soll der Gatte [illegible] Kind gekommen [illegible] Schlaf [illegible] Zeremonie [illegible]

c) Wie die arztliche Lampe für die Devī zu vollziehen
Kauś. 57, 78.

(k) In der Beschwörung des Unheils von Pferd und
Mann heißt: Weiblich wächst Gift und
mit Honig bestreichen in Getreidekörnern
die Haare der Pferde werden gegen die
Tränen gemalen der Augen und den Mist
macht den Mann [illegible] Kein Pferd:
abhaidik zaubrisch sind Getreide, Honig,
Mist besonders in später Nachtzeit, und
die Dämmerung macht nutzbrauchbar.

n) Cārikā-Cāk. I 19, 1. In Kauś. 35, 4
wird der ein Zahlungsmittel [illegible] Paar adhyaṇḍa (damit zu
[illegible] gebe) und [illegible] in [illegible] einzufügen.
o) Aufgeführt ist adhyaṇḍa = Carpogonium
ens und auch auch die Mucuna pruriens
(Kapikacchu, Kṛṣṇaśhmā), und die macht
den Mann potent (Kauś. 40, 14 2kp.)

chen Diensten benutzt. Bei den häuslichen Festen und sonstigen Begehungen des Volkes vollziehen gewiß auch in älterer Zeit nur Frauen das *ārātrika*, genau wie in den Kārttikamāhātmya.

Zweitens ist auch in Ath.-Veda-Pariç. VII, 4 wie bei Dubois die Lampe aus Reismehlteig hergestellt. Mit 14 Lampen aus Reismehlteig *(çālipishṭa)* wird beim Mahotsava des Çiva, der hier als eine Art Liebesgott erscheint, an dem Gotte das *ārātrika* ausgeführt (Hcat. II 2, p. 148 f., aus Skandapur.). Auch die Lampe bei der Talizeremonie der Hochzeit und die beim gemeinsamen Mahl des Brautpaares brennende ist aus Reismehlteig gemacht. Dubois-Beauchamp[3], S. 224; 227. Auf diesen Punkt kommen wir noch zurück. Erinnern wir uns nun, daß Vegetation und Zeugung oder Begattung, Korn und Kind einander entsprechen, im Grunde magisch dasselbe sind[1]), und die Geschlechtlichkeit vor allem im Weibe, besonders in der Lustdirne und in der Kinder gebärenden Frau, verkörpert ist, so verstehen wir die Wunderkraft dieser zwei Faktoren: das

---

[1]) Getreidekörner sind = Sperma (des Stiers). Taitt.-Saṃh. II, 2, 9, 4; Kāṭh.-S. 10, 1 Mitte; Maitr.-S. II, 1, 7. Doppelt stark wird natürlich die zauberische Entsprechung durch Entsprechung im Aussehen oder Namen. Hier nur ein Beispiel aus den Gṛihyasūtra: Bei dem Ritus der Mannes- oder Sohneszeugung *(puṃsavana)* nimmt man laut der Gṛihyasūtras eine Schößlingsspitze *(çuṅgā)* eines Nyagrodba (Banianbaumes), nach Gobhila und Khādira eine, die an beiden Seiten eine Frucht hat (im Āpastamba-gṛihyasūtra heißen diese zwei Früchte Hoden) oder auch mehrere solcher *çuṅgās*, nach Carakas. deren zwei, zerreibt sie zu Pulver, und dieses führt der Gatte in das rechte Nasenloch der Frau ein. (Sollte ursprünglich auch hier Nasenloch = vagina sein, wie bei Zentralaustraliern? Vgl. z. B. Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen, 21; 37). So bekommt sie ein männliches Kind. Gobh. II, 6, 1 ff.; Pārask. I, 14; Āpast. VI, 14, 10—12; Khādira II, 2, 20—23; Çāṅkh. I, 20; Bhāradv. I, 22. Carakas. (ed. Nirṇaya Sagara Press) IV, 8, 17 bringt noch eine Anzahl ähnlicher Mittel, die die Frau aber trinkt, darunter auch: saure oder süße Milch oder Wasser, worin männliche Figürchen gelegen haben. Auch zwei Bohnen in saurer Milch nennt Car. (vgl. Āçval.-Gṛihyas. I, 13, 2). In Hiraṇy.-Gṛihyas. II, 1, 2, 3 ißt sie zwei Bohnen mit saurer Milch, und die Formel dazu lautet: „Zwei Hoden seid ihr." Siehe auch Pārask. I, 13. Als Zeugungsbeihilfe streut der Gatte, ehe er seiner Frau zum erstenmal beiwohnt, ihr die zerstoßene Wurzel der Pflanze *adhyaṇḍā* ins rechte Nasenloch. *Adhyaṇḍā* heißt „die Pflanze, die Hoden obendrauf hat" oder: „die Hoden drüber drein hat". Gobhila und Khādira fügen bei der Schößlingsspitze des Nyagrodha noch ein Drittes hinzu: Vor der Zerpulverung soll der Gatte sie aufrecht in den Boden stecken. So wird sie anschaulich als zeugungsbereites männliches Glied gekennzeichnet. Zum Überfluß betonen noch Pārask. und Bhāradv., daß es ein abwärts gehender Schößling sei; dieser bohrt sich ja in den Schoß der großen Zeugemutter Erde.

zur Lampe verarbeitete Korn und das die Lampe schwingende Weib sind erfüllt von geschlechtlicher Kraft und darin mit Segen schaffender und Unheil vernichtender Zaubermacht. Von der schon gestreiften magischen Wirkung des Lichtes selber wird dann später noch die Rede sein.

Beim Naraka- oder Balibad nun wird mit den zauberischen Pflanzen zusammen eine Erdscholle von der Ackerfurche herumgeschwungen. Die Ackererde, besonders die von dem oft mit dem männlichen Glied gleichgestellten Pflug bereitete, schwillt ja eigentlich noch unmittelbarer als das Ackerkorn von Wachstums-, Zeugungs- und Zauberkraft, und Mutter Erde ist das unvergleichliche Urbild der Mutter und des Weibes. Natürlich soll auch die Furchenscholle die schlimme Einwirkung des Kārttikazaubers, vor allem der da sehr regen Totenseelen, zunichte machen [1]). Ebenso legt man, wenn die von der Verbrennung übrig gebliebenen Knochen unter einem Totenmal von Erdschollen oder Backsteinen *(loshṭaciti, çmaçāna)* beigesetzt werden, einen Erdklumpen nördlich von ihm hin, mit den Worten: „Scheidung bist du, scheide von uns die Befeindungen des Übels *(aghādveshāṃsi)*. Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 161. Wie sonst so gewöhnlich, ist aber auch hier die abwehrende Wirkung nur eine Folge oder ein Teil der schaffenden Segensmagie, hier der Erde. So wird der König bei seiner Weihe *(abhisheka)* an den einzelnen Körperteilen mit Erde von verschiedenen mit verschiedener Kraft geschwängerten Orten gereinigt, gefeit und gestärkt (Vishṇudh. II, 21, 1 ff. und daraus dann Agnipur. 218, 12 c ff.), ebenso, wenn er zu Felde zieht (Yogayātrā VII, 12—15). Solche verschiedene, verschiedenartig zaubermächtige Erde wird auch verwendet beim *snapanotsava*, einem Badefest der Gottheit, in Agnipur. 69, 10; zur Waschung des Vishṇubildes in Agnip. 57, 15—17; des Götterbildes bei dessen Weihe in Bṛihats. 60, 9; zum *çauca* des neuen Götterbildes in Vishṇudh. III, 100 und zur Toilette der Gottheit (ib. 111); zum Bad bei Sonnen- oder Mondfinsternis (Matsyapur. 67, 5 = Bhavishyott. 125, 5); zum Bad beim *saptamīvrata*, das vor allem gegen Kindersterben und Totgeburten, aber auch gegen anderes Unheil hilft (Matsyap. 68, 23 = Bhavishyott. 52, 22 f.); zum Bad der Frau, deren Menstruation nicht in Ordnung ist (Baudh.-Gṛihyas., S. 364); zum Bad des Opferherrn bei der „Beschwichtigung der neun Pla-

[1]) Vgl. auch Pārask.-Gṛihyas. III, 2, 7; Çāṅkh.-Gṛih. IV, 17, 3.

d) Wer von einer Pflanze gebissen wurde, fällt sofort in die Pflanze oder in sich zusammen. Caracas V. 23, 249 (Rosenbach, Pflanzen in Malaiien, wenn Gebissener sofort die Pflanze packt und sich hinlegt, stirbt die Pflanze, nicht der Mensch. Monatsschrift Ceres, New York, Jan. 1932, S. 25) Wenn der Gebissene in die Pflanze auf einen Zweig beißt, wird er immer d. Mutter Wolf. Ausgabe S. 146–149) ebenso Suśruta Kalpasthāna V 6. Sa dashtayo 'thavā sarpo loshto vāpy ki tatkhanam. Der Comm. erklärt: Dashtena purusena nastabhyam upasamgrihya pūrvo vektre ca sarpah samyag dashtavyah, taddhāve loshto vā dashtavyah. Tadabhāvāhanam tu tatsiva samsamanakhetyr ity-uktah. Das Gift im Mensch geht dann also auf den Stein in Pflanze oder Schlange über.

[illegible] 1 ff. und darum dazu Agnipur. 210, 32 (f.), ebenso, wenn er zu Felde zieht (Yogayātrā VII, 12–15). Solche verschiedene, verschiedenartig zauberumschlungene Erde wird auch verwendet beim [illegible], einem Badeort der Gottheit, in Agnipur. 69, 10; zur Waschung des Vishnubildes in Agnip. 73, 15–17; des Götterbildes bei dessen Weihe in Brihats. 58, 9; zum [illegible] des neuen Götterbildes in Vishnudh. III, 100 und zur Toilette der Gottheit (ib. 111); zum Bad bei Sonnen- oder Mondfinsternis (Matsyapur. 67, 3 = Bhavishyott. 125, 5); zum Bad beim [illegible] des vier allem gegen Kindersterben und Totgeburten, aber auch gegen anderes Unheil hilft (Matsyap. 58, 23 = Bhavishyott. 52, 22 f.); zum Bad der Frau, deren Menstruation nicht in Ordnung ist (Brandh. Gṛihyas. [illegible]); zum Bad des Opferherrn bei der „Beschwichtigung der neun Pla-

[1] Vgl. auch Pārask.-Gṛihyas. III, 2, 7; Gobh.-Gṛih. IV, 11, 5.

neten" (Matsyapur. 93, 23 f. = Bhavishyott. 141, 27 f.); zum Bad bei der Weihe eines Gewässers (Matsyap. 58, 38); zu dem ungeheuer segensvollen *dikpālasnāna* in Vishṇudh. II, 104, 85 c—91 b; zur Waschung, wenn das Landesgestirn *(deçanakshatra)* in Bedrängnis ist, in Vishṇudh. I, 89, 8 ff.; beim *Rudrasnāna*, durch das die Frau, die ungeliebt ist, tote Kinder gebiert, Töchter gebiert oder unfruchtbar ist, dem Gatten lieb wird und ihm lebende Söhne schenkt, in Bhavishyott. 124, 23—25; zur Waschung eines Menschen, der von Gaṇeça besessen ist, in Yājñav. I, 278. In die gleichen Krüge werden da gewöhnlich allerlei Feld- und Baumfrüchte, allerlei Samen, wie natürlich namentlich des Sesam, heilige Wasser u. dgl. mehr getan.

Was den Spruch beim Schwingen des Pflanzen- und Schollenbündels anlangt, so schiene nur das Bhav. ihn vollständig zu enthalten. Denkbar wäre aber auch örtliche Verschiedenheit.

## § 4. *Die Libation an den König der Toten.*

Wie in Bhav. schließt sich in den Parallelen an das Narakabad (in Skand. an die unmittelbar auf dieses folgende Lichtspende für die zwei Höllenhunde) die Libation für Yama und die Lichtgabe für Naraka an. Der Text lautet in Bhav. 10 und SkM. 13, 9 c—14 b = Skand. 9, 37 c—42 b: *Snānāṅgatarpaṇaṃ kṛitvā Yamaṃ saṃtarpayet tataḥ* (in Bhav.: *Tataç ca tarpaṇaṃ kāryaṃ Yamarājasya nāmabhiḥ)*: // *[Yamāya, Dharmarājāya, Mṛityave, Cāntakāya ca, / Vaivasvatāya, Kālāya, Sarvabhūtakshayāya ca]* // *Audumbarāya, Dadhnāya, Nīlāya, Parameshṭhine, / Vṛikodarāya, Citrāya, Citraguptāya te namaḥ*". // *Caturdaçaite mantrāḥ syuḥ pratyekaṃ ca namonvitāḥ. / Ekaikena tilair miçrān dadyāt trīn udakāñjalīn.* // *Yajñopavītinā kāryam prācīnāvītināthavā. / Devatvaṃ ca pitṛitvaṃ ca Yamasyāsti dvirūpatā.* // *Jīvatpitāpi kurvīta tarpaṇaṃ Yama-Bhishmayoh* /[1]." Nachdem man die Libation, die einen regelmäßigen Teil des Badens bildet, verrichtet hat, soll man darauf den Yama durch Libation erfreuen: „Dem Yama! Dem König des Rechts! Dem Todesgott! Dem Endebereiter! Dem Sohn des

[1]) Bhav. enthält nur die in eckige Klammern gesetzten Verse des Mantra, nicht die mit Audumbarāya beginnenden.

Sonnengottes! Dem Zeitgenius! Dem Vernichter aller Wesen! Dem Geiste des Udumbarabaums! Dem überrasch Gehenden! Dem Blauschwarzen! Dem Oberhaupt! Dem Wolfsbauch! Dem Mannigfaltigen! Dem mannigfaltig Verborgenen! Dir sei Verehrung!" Das sollen die 14 Sprüche sein und jeder einzelne begleitet von „Verehrung"[1]). Bei jedem Spruch soll man drei mit Sesamkörnern gemischte Wasserspenden aus den hohl zusammengelegten Händen darbringen.. Man soll verrichten mit der heiligen Schnur über der linken Schulter (wie beim Opfer an die Götter) oder über der rechten Schulter (wie bei Totenfeiern); denn Gottschaft und Manenschaft, Doppelgestaltigkeit ist dem Yama eigen. Auch der, dessen Vater noch am Leben ist, soll die Libation für Yama und Bhīshma darbringen." Padm. 124, 12 c—14 hat wie Bhav.: *Tataç ca tarpaṇaṃ kāryaṃ Yamarājasya nāmabhih.* Dann folgt nur noch die Formel mit dem Schluß: *Citraguptāya vai namah!* Daß die zweite Hälfte der Formeln in Bhav. einfach verloren ist, wurde schon erwähnt. Der ständige Baderitus mit seinen Erquickungsspenden *(tarpaṇa)* an all die verschiedenen Götter, Geister und Wesen wird z. B. in Matsyapur. 102 und in Bhavishyott. 123 beschrieben. Zuerst kommt dort die oft erscheinende Liste der verschiedenen Manen- oder Totenseelenklassen mit dem Schluß: „Die Manen sollen in liebevoller Hingabe mit Sesamwasser und Sandel erquickt werden." Dann folgen die Anreden oder Namen des Totengottes genau wie oben (in Bhavishyott. 123 sind sie nach Çl. 22 b verloren) und mit dem Abschluß: „Mit Darbhagras in den Händen aber erquicke der Verständige gemäß dem Ritus die Manen. Nachdem er seinem Vater und den übrigen, sowie den Großvätern von mütterlicher Seite nach Vorschrift die Labespenden dargebracht hat, spreche er in hingebender Liebe diesen Mantra: „Alle, die Nichtverwandte sind oder Verwandte und die Verwandten aus früherem Leben, die sollen zu vollständiger Erquickung und Zufriedenheit gelangen, und wer immer es von mir begehrt." Sehr eingehend wird die richtige Weise zu baden und die „Erquickungsspende", die einen Bestandteil davon bildet, auch von Baudh. Dharmas. II, 5 beschrieben. Die Formel an den Totengott enthält dort die Namen Yama, Yamarāja, Dharma, Dharmarāja, Kāla, Nīla, Mrityuṃjaya, Vaivasvata, Citra, Citragupta, Audumbara (sūtra

[1]) Also lauten die Formeln: „(Dir) dem Yama Verehrung! (Dir) dem König des Rechts Verehrung!" Usw. Statt te findet sich anderwärts vai. Dann kein „dir".

25). Die letztgenannte Bezeichnung verrät, daß der *Udumbara* (Ficus glomerata) als Wohnung und gewiß früher als Verkörperung, ja als Form des Totengottes galt. Auch darum verleiht der *Udumbara* Kinder (Gupte l. c., p. XXXIX), weshalb er von den Neuvermählten verehrt wird (Baudh.-Gṛihyas., S. 27 f.). Die gewaltige Zaubermacht dieses Baumes erklärt sich mindestens zum guten Teil aus seiner nahen Beziehung zu Yama, ebenso die schier durchgängige Vorschrift, daß er südlich vom Haus stehen solle (s. Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik VII, S. 82 f.). Beachtet muß werden, daß die Erquickungsspende beim Baderitus eigentlich allen Totenseelen gilt, obgleich die Formeln sich nur an ihren Beherrscher wenden. Schon hier sei noch auf die Verkoppelung Bhīshmas mit Yama hingewiesen[1]).

## § 5. *Das Licht für Naraka.*

An die Wasser- und Sesamspenden für die Totenseelen schließt sich dann das Licht für Naraka an, sodaß dieser auch damit als ein nahe verwandtes Wesen erscheint, wie sehr nahe verwandt, das zeigt schon der bereits mitgeteilte Çloka SkM. 13, 28 c—29 b = Skand. 9, 56: „Die Manenscharen derer, die am 14. dem Naraka Lichter spenden, brauchen nicht in der Hölle zu wohnen.“ Ferner erhellt das aus dem Namen für den 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika (in manchen Textstellen: des Āçvina) *Narakacaturdaçī* und *Nārakī* einerseits und *Pretacaturdaçī* andererseits, die in unseren Texten und in den Nirṇayaschriften als völlig gleichbedeutend gebraucht werden. Der Tag des Naraka ist also der Tag der „Dahingegangenen“ und der

---

[1]) Eine lange Zusammenstellung vom *tarpaṇa* gibt Hcat. III 1, p. 915 bis 957. Die Spende besteht aus Wasser und schwarzen Sesamkörnern für die Totenseelen, aus Wasser und Gerste (oder nach anderen: aus weißen Sesamkörnern) an die Götter, aus gefleckten an die großen Lehrer der Vorzeit, die Ṛishi. Unter diesen ,befinden ,sich auch drei Frauen (Çāṅkh.-Gṛih. IV, 10, 3; Āçval.-Gṛih. III, 4, 4; Hcat. III 1, p. 934). Aber auch allen Wesen, vom Grasbüschel bis zu Brahma hinauf, sollen diese Spenden zugute kommen, namentlich auch den hunger- und durstgequälten Totenopferlosen, also den Spukseelen. Und wir lesen: Wie der von der Hitze des Herbstes Gepeinigte den Schatten, der Durstige das Wasser, der Hungrige die Speise, das Kind die Mutter, die Mutter das Kind, das Weib den Mann, der Mann das Weib ersehnt, so alle Wesen vom Brahmanen die Wasserspende (Kātyāyana in Hcat. III 1, p. 974).

„Gewesenen“, nach der Anschauung in unseren Quellen: der Gespenster und der Spukgeister. Kaum aber wird *Bhūtacaturdaçī* „der Vierzehnte des Spukgeistes Naraka“ bedeuten, wie man es auch aufgefaßt hat. In die gleiche Richtung weist das Gebot und die Sitte, an der Naraka- oder Bhūtacaturdaçī Totenseelenmähler *(çrāddha)* auszurichten (Festivals and Holidays of the Hindus, p. 11), sowie die Vorschrift an der Pretacaturdaçī Bohnenblätter als Gemüse zu essen. So heißt es in SkM. 13, 19 = Skand. 9, 47: *Māshapattrasya çākaṃ vai bhuktvā tasmin dine naraḥ / pretākhyāyāṃ caturdaçyāṃ sarvapāpaiḥ pramucyate.* // SSud., S. 120 führt aus dem Liṅgapur. an: *Māshapattrasya çākena bhuktvā tatra dine naraḥ / pretacaturdaçīkāle sarvapāpaiḥ pramucyate.* // Das gleiche Zitat bringt Nirṇayas. II, 8, 16. Man wird wohl keineswegs *māshapattra* im Sinne von *māshaparṇī* oder *māshapattrikā* Glycine debilis fassen dürfen, obschon auch *māshaparṇī* zauberkräftigt ist; werden doch Amulette daraus gemacht (Vishṇudh. II, 109, 36), und zu den zehn Pflanzen, die des Mannes Geschlechtskraft mehren, gehört auch *māshaparnī* (Car. I, 4, 14, 19). Bohnen sind bekanntlich Totenspeise. Davon mehr in Kāma, S. 70 ff. So in Altindien (Manu III, 267; Vi. 80, 1; Gaut. 15, 15; MBh. XIII, 88, 3; Padm. 60, 26 usw.) und bei Griechen, Römern, Iraniern (Kaegi in philol. Abhandlung für Heinrich Schweizer-Sidler, Zürich 1891, S. 60), wie auch in deutschen Landen. Für diese hier einen Beleg: „In deutschen Gemeinden in Valsugan und in den Gebirgen zwischen der Brenta und der Drau stellte man früher am Allerseelentag gekochte Bohnen in hölzernen Töpfen auf das Grab der verwandten oder geliebten Toten, ließ sie mehrere Stunden darauf stehen und verteilte sie dann unter der ernstlichen Äußerung, daß die Toten nichts davon hätten genießen wollen, unter die Armen.“ Sartori, Sitte und Brauch III, 262, Anm. 16, nach Zingerles bekanntem Werk, S. 226. Die in Indien gewöhnlich genannte Bohnenart ist *māsha*, zunächst Bohne überhaupt, in späterer Zeit meist Phaseolus radiatus, ebenso *mudga* Phaseolus Mungo. *Rājamāsha* (Dolichos Catjang) und *masūra* (Linse) aber werden von Vi. 79, 18 als Totenopfer ausdrücklich verboten, ebenso von Brahmapur. 220, 168 und vielen anderen Stellen (Hcat. III 1, p. 544—550) [1]). Immerhin aber

[1]) *Rājamāsha*, manchmal auch kurz und verwirrend einfach *māsha*, bezeichnet nach Hcat. III 1, p. 545 alle Bohnenarten, die nicht schwarz sind. Denn wie bei Ovids Totenopfer sollen beim indischen schwarze Bohnen verwendet werden (Hcat. III 1, p. 542; 544 unten). Wie schwarze

schwarzen überhaupt Hülsenfrüchte Totenmahlenspeise zu sein. Wenn zu bestimmten Zeiten die Menschen bestimmte Speisen nicht essen sollen, so liege der erste Grund in nur weiß wie vie-

---

Kleidung es soll man aber die ganze Bei Zwiebel, Knoblauch und manche schwarze Farbe, der Kürbisfrucht meiden. Agnis. II, 8, 18, 14–3; Hirz. III 1, p. 544; ebenso schwarzen Rettich. [illegible] XIII, 91, 39 f.), schwarzen Senfkorn, schwarzen Salz und manche [illegible]. Daher folgt auch, daß kakatiha (Dolichos unifloris Lam.) so oft [illegible] wird. Tabu sind auch andere andere Hülsenfrüchte, wie [illegible] (Dolichos [illegible]). Die Kichererbse (*çanaka*) ist [illegible] in Vishnudh. I, 147, 33–37; Kirmapur. (Hirz. III, 1, p. 576); Hirz. (III 1), p. 542 (hier [illegible] und in Mahābhārata als Vierbeinerin bekannt); Brahmapur. 220, 154, untersagt aber in 222, 165; Matsyap. 15, 20; Hirz. III, 1, p. 547 (Martin); 545. Bekanntlich aber wird für den nahezu[illegible] Vorrat, ebenfalls eine dichtende Gemüse, schwarzes Getreide als Opfer vorgeschrieben. Bei den Vorhaben erhält leider *dhang* nicht Sinn, ob sie die Speisen für die Mauer oder für die Menschen betreffen. Im altindischen gebräuchlich ist das Unbrauchbarkeit der ursprünglichen Totenmahlzeiten [illegible], zum guten Teil auch der Zauberbrauch. Daher gewiß der Bann gegen eine lange Reihe von Pflanzen oder ihre Erzeugnisse, die als magisch gelten. Die Zitrone z. B. [illegible] *bijapūra*, geschätzt, die wir als ähnlich verbreitet in Indien wie als [illegible] und die besonders auch in Europa aus diesem Grund bei Leichenbegängnissen als viel gebraucht erscheint, verbieten Samvarta (in Hirz. III 1, p. 562); Vishnudh. I, 241, 36; Brahmapur. 220, 119 [illegible]; Mārk. [illegible] (Hirz. III 1, p. 579) (Hirz. III 1, p. 542) [illegible]

Ebenso [illegible] Totenfeste die Anbringung der Speise gottesdienstlich [illegible] in einem [illegible] Grade [illegible]

n) Andererseits aber gehen die Lebenden in den Zwölfnächten, wo ja die Totenseelen Rast genießen, Bohnen, Gerste oder Bohnen essen. Bālā II 58 f.; 1202; V 54 usw. Bohnen, Gerste und Reis sind aber Totenspeisen. V 1087. Mrj. Bali 46 a; 46 b usw.

vgl. I 104 R)

R) Wegen der übelabwehrenden u. überhaupt gun-
bringenden Kraft der Zitrone s. meine „Altind.
Reisebr." S. 376 f. Ein großer Ball von Stahl-
nägeln hineinzustecken (auch Indien und das Ge-
wand). Es ist es wahrscheinlich, daß die Bettel-
nonne in Mālavikāgnimitra Anfang des 3.
Akts, als sie der Königin ihre Aufmerksamkeit macht,
ihr eine Zitrone überreicht und noch heute
wird sie als besonders glückverheißend beim
Besuch Höherstehender, aber auch sonst in Indien gebraucht.
Sh. Pandit in einer Anmerkung zu der genannten
Stelle; J. A. Jan. der Autor [illegible] Daricab 47. Dann gehört sie auch zu den Gegenständen eines Götterbildes (Vishnudh. III 111, 46) und soll eine ganze Anzahl in ähnlicher weise göttlicher Wesen, von Civa u. Vishnu herab bis zu der Hand (Vishnudh. III 46, 12 f.; 51, 5; 12; 66, 3; 351, 17; Cat. Acad. II 1 S. 161 f. Diese Bedeutung kommt auch hier aus der Fruchtbarkeitsgottheit.

scheinen überhaupt Hülsenfrüchte Totenseelenspeise zu sein. Wenn zu bestimmten Zeiten die Menschen bestimmte Speisen nicht essen sollen, so liegt der erste Grund in wer weiß wie vie-

---

Kleidung so soll man aber da außer bei Sesam, *māsha* und *mudga* schwarze Farbe der Körnerfrucht meiden. Āpast. II, 8, 18, 1—3; Hcat. III 1, p. 544; ebenso schwarzen Kümmel (MBh. XIII, 91, 39 f.), schwarzes Senfkorn, schwarzes Salz und *masūra* (Linse). Daher folgt auch, daß *kulattha* (Dolichos uniflorus Lam.) so oft untersagt wird. Tabu sind auch mehrere andere Hülsenfrüchte, wie namentlich *nishpāva* (Dolichos sinensis). Die Kichererbse *(caṇaka)* ist Çrāddhaspeise in Vishṇudh. I, 141, 33—42; Kūrmapur. (Hcat. III, 1, p. 596); Hcat. III 1, p. 542 (hier: nötig und in Mahārāshṭra als Pferdefutter bekannt); Brahmapur. 220, 154, untersagt aber in 220, 168; Matsyap. 15, 38; Hcat. III 1, p. 547 (Marīci); 545. Bekanntlich aber wird für den unheimlichen Varuṇa, ebenfalls eine chthonische Gestalt, schwarzes Getreide als Opfer vorgeschrieben. Bei den Verboten erhellt leider öfters nicht klar, ob sie die Speisen für die Manen oder für die Menschen betreffen. Im altindischen *çrāddha* ist das Unheimliche des ursprünglichen Totendienstes zurückgedrängt, zum guten Teil auch das Zauberische. Daher gewiß der Bann gegen eine lange Reihe von Pflanzen oder ihre Erzeugnisse, die als magisch gelten. Die Zitrone z. B. *(mātaluṅga, bījapūra, jambīra)*, die wir als übelabwehrend in Indien sehr oft antreffen und die besonders auch in Europa aus diesem Grund bei Leichenbegängnissen als viel gebraucht erscheint, verbieten Sumantu (in Hcat. III 1, p. 562); Vishṇudh. I, 141, 26; Brahmapur. 220, 170 *(jambīra)*; Mārk.-Pur. (in Hcat. III 1, p. 559); Hcat. III 1, p. 562 usw. *Bījapūraka* taucht zwar in Brahmapur. 220, 156 unter den für das Totenseelenopfer verordneten Dingen auf. Aber die Leseart ist sehr zweifelhaft. Immerhin gehört in Vishṇudh. I, 141, 40 *bījapūraka* zu den Darbringungen, die die Manen auf einen Monat sättigen. Wie große Wichtigkeit *nimba* bei Todesfällen hat, bezeugen viele Stellen. Vom *çrāddha* aber wird diese Pflanze ausgeschlossen (Matsyapur. 15, 37). Ja, schon die Laute des Namens *nimba* erzeugen da Unheil: *bhūnimba* (nach Hcat. III 1, p. 563 = *kirātatikta*, eine Art bitterer Enzian) und *nimbarājika* (die Bedeutung ist mir unbekannt) werden von Brahmapur. 220, 179 untersagt. Freilich wird ja auch alles Bittere aus dem Totenseelendienst verwiesen. Unnachsichtlich fährt die Zauberfurcht darein: die Frucht der Wein- oder Fächerpalme wird von Hariv. 3707 ff. = II, 13, 6 ff. als süß, wohlduftend, s c h w a r z *(çyāma)* und saftvoll gepriesen. Spendet sie aber ein Mensch den Vätern, dann fährt er in die mit Eiter fließende Hölle. S. Brahmapur. 220, 170; 190. Sogar die geopferten Blumen und Blüten dürfen nicht in Rot, die Zauberfarbe, gekleidet sein, es sei denn diese durch die Entstehung im Leben und Segen spendenden Wasser ausgeglichen. Vi. 79, 6; Vishṇudh. I, 141, 19; Bharadvāja in Hcat. III 1, p. 561; Saurapur. (Hcat. III 1, p. 685); Çaṅkha (Hcat. III 1, p. 685). Roter Reis, „die vorzüglichste aller Körnerfrüchte" (Car. I, 27, 11; Vishṇudh. III, 314, 1), ist zwar gestattet, *raktabilva, raktacāra, raktakalambikā* aber untersagt, gewiß wegen „rot". Schwarze Bohnenarten und vielleicht auch schwarzer Sesam haben sich als Totenspende aus altindogermanischer Zeit erhalten. Die meisten Hülsenfrüchte waren wohl armer Leute Nahrung, nicht vornehm genug. Wie wir schon aus Kauṭilya wissen (s. Übers., S. 373,

len Fällen darin, daß sie dem zu dieser Zeit gefeierten oder verehrten, d. h. meistens: da irgendwie besonders mächtigen Gott, Geist oder sonstigen Wesen überhaupt oder zu dieser Zeit

12—15 und vgl. Vishṇudh. II, 72, 96 = Matsyap. 227, 112 und bes. Duhois-Beauchamp[3] 85), bereiteten sich die Dörfler auch aus dem grünen Getreide auf dem Acker Gemüse. So verwundert uns nicht, daß beim *çrāddha* Gemüse aus den Halmen der Gerste *(yavanālās)* verpönt ist (Caturviṃçatimata und Nigama in Hcat. III 1, p. 546), ebenso solches aus Hanf und Flachs in einer Reihe von Autoritäten (Hanf in Hcat. III 1, p. 548; 549; 560); Hanf und Flachs sind nach Matsyapur. 15, 36—38 den Manen verhaßt. Das gleiche gilt von einer Anzahl Pflanzen, Früchten, Sprossen, Gräsern und Wurzeln, die wenigstens zum größten Teil gewiß nur vom niederen Volk teils als Gemüse, teils anderswie gegessen wurden (vgl. Hcat. III 1, p. 554 f.; 561; 566; Vāyupur. 78, 11 (zit. von Hcat. III 1, p. 555); Vishṇudh. I, 141, 36; MBh. XIII, 91, 40). Gar manche von ihnen mundeten sicherlich gar nicht gut. Die Totenseelen aber sind Feinschmecker; alles, was in irgend einem Sinn unangenehm ist, verabscheuen sie, wie wir öfters hören. Sogar *pippalī* (langen Pfeffer) und *marica* (schwarzen Pfeffer) mögen sie nicht, auch nicht *çuṇṭhi* (trockenen Ingwer). Der Grund wird kaum darin liegen, daß diese Gewürze zum „allzu Scharfen" gehören, sondern wie das den Totenseelen so wiederwärtige Eisen (Hcat. III 1, p. 515; 1191; 1371; Bhavishyap. I, 184, 24, vgl. dazu Hcat. III 1, p. 676 usw.) kannte die Urzeit solche Sachen nicht. Aber vielerlei Fäden gehen auch hier durcheinander. So z. B. wußte die indogermanische Zeit kaum etwas vom Zuckerrohr. Und doch erfüllt dieses ebenso wie die Hirseart Panicum frumentaceum *(çyāmāka)* den Totenseelen, die wie die Inder „Zuckerzünglein" sind, sogar alle Wünsche (Vāyupur. 78, 6—8). Nach der öfters ausgesprochenen Lehre gehen ja die Manen „zu Luft geworden" — die Totenseelen als Windgeister sind auch den Griechen bekannt, besonders aber den Germanen — beim *çrāddha* in die geladenen Brahmanen ein (Vāyup. 75, 12—13; Hcat. III 1, p. 1157; 1525; 1545) und genießen also auch so das Aufgetischte. Den Brahmanen muß man aber das Beste aufwarten. Wie sehr jedoch die Urzeit noch hereinschattet, erkennen wir auch aus dem Hereinrauschen der Waldwildnis: „Mit Speisen aus Waldwurzeln und Waldfrüchten verrichte man in Glaubenszuversicht *(çraddhā)* das *çrāddha*" (Vāyupur. 78, 19). Waldgemüse und Waldblumen werden in Brahmapur. 220, 161 den Manen gespendet. *Jartilās* finden wir öfters als Totenspenden. Das aber sind schwarze, wildwachsende Sesamkörner, im Wald in der Wildnis entstanden (Hcat. III 1, p. 537; 648). Nur das sind Sesamkörner, nicht aber die gewöhnlich *tilās* genannten. So erklärt Āpast. (Hcat. III 1, p. 648). Ein mörderischer Jäger verschaffte sich Wild, „Schwarzgemüse" (*kālaçāka*, Ocimum sanctum) und Honig im Wald und brachte damit Totenspenden dar. So wurde er als König mit der Erinnerung an das frühere Dasein wiedergeboren (Hcat. III 1, p. 204 unten bis 210). Den Göttern aber wird im Wald Wachsendes nicht geopfert (Çatap.-Br. I, 1, 1, 10), was freilich im Widerspruch zu manchen Stellen steht. Bekannt ist die indische und jedenfalls auch sehr richtige Anschauung, daß die Manen die ältesten Gottheiten seien, und zuerst von allen Dingen und Göttern hat Brahma die beim Totenopfer wichtigsten geschaffen (Hcat. III 1, p. 538 bis 540; 682). Aus urtümlicher Zeit kommt auch der Brauch, daß die Gat-

M. III 192. Matsyapur. 15, 40 ff. Çabdapur. Śrāddhakalpa 34, 134; Vishṇudh. I 137, 35 f.

Gradezu als dem Schlüssel gleichbedeutend finden wir die Zitrone, Icacula (Stab des Eros) heißt in Agnipur. 102, 4. Auf der Jagd besucht sie zuerst zur Schlüssel (linga) oder einem Zitronenbaum bewirken in unserem Bezirk die Befruchtung des Weibes (Garudapur. 178, 26 f. Zitronenaft ist ein Mittel gegen Abortus (ib. 179, 8). Die Wurzel des Baumes, an die Hüfte gebunden, erleichtert Geburt (ib. 202, 13), ganz wie der sonstigen Hauptwurzel Heilkraft zu schreiben (ib. 192, 115–117; 201, 15 etc.). Wenn man sie als Abortus ansieht, Bäume hat (Mitth. 3, S. 458), so könnte das ursprünglich auch gemeint sein, wie der verschiedene Gebrauch der Zitrone bei Heilen (Jahn, Hdb. d. Drauch. 136, 142, 147), besonders durch ein Anfang der Weinbelaubung (Wurzelzeugung des Stockes bewirkt, die Früchte fördern Wachstum. Im Glaubschen Altertum Mk. 16 liegt gewiß nur die Zitrone. Sie ist ein Aphrodisiakum, bewirkt, gestohlen Kleider gelegt, die vor Wiederbem. Ist Magnetit macht gute, gute gemischt Gift. Im nördlichen Klang ebenso den Schlangenbiß, ist Fruchtbarkeitsmittel u. Symbol der Hoffnung, weil fortwährend neue zeitigend, und großen Frucht u. Blüten tragend. So Böttcher, Baumkultus der Hellenen 465 ff. (Vgl. Atharva 164 k)

b) Der Mannstreu ist von den Fachgelehrten jetzt aufgegeben." R. Loeb in Hdb. 1566, Vgl. da 1566–1569.

d) Vgl. Bel. 42, 11, 46 oben. Die Siddhāyātrā der Hazārā-
prasāda in Śrāvaṇa ist Śrāvaṇaṣaṣṭhī; daher daß man
Śiva in den Zweigen sieht, s. JBR. XIV 94. Mein Auf-
fassung, daß es jetzt besonders kräftig zum Ausdruck gebracht
XIII 20 f. die ganze Angst der Frauen
und Schwestern, die den Toten oder den Göttern
gewidmet sind, während aber die Menschen verloren sind.

e) Die Festhaltung von Skandhyanta im Kārttika und den zwei
Monaten des Nagnajit sind alt, wahrscheinlich auch von MBh.
XIII 115, 63–67 gemeint. S. Vgl. auch Crooke, Rep. Col. Ind. III 235 (MBh.)
Immer beim Beginn einer Jahreszeit von 4 Monaten (cātur-
māsyeṣu) seien halbe Monate lang, zur Zeit des Vollmonds
mehr Tage lang, zur Zeit der Installation des Landesherrn
oder des Königs sieben Tage lang durch Bin Tiro gefeiert worden.
Kaut. 636, 15–18. Die Rāchaṣi Śāhen Bin Tiro am 8., 14.,
15. Tag des Monats. Divyāvadāna 136; Bimala, Charan Lal,
Some Mohatriya Tribes 52. Vgl. Sayce, Die indische Theosophie 244.

zu eigen gehören. So muß der Mensch z. B. bei der Kuh- und Kälberverehrungsfeier *(Govatsapūjā)* die Erzeugnisse der Kuh meiden. Nirṇayas. II, 8, 12; Tithinirṇaya des Bhaṭṭojidīkshita, S. 56[1]), angeblich nach dem Bhavishyott.

Die oft recht lange Liste der Dinge nun, die im Kārttika, dem hauptsächlichsten altindischen Totenseelenmonat, verboten sind, läßt keine reinliche oder einfache Kennzeichnung zu, und ein Blick in Padm. 96, 3—5; 13—21; 120, 20; Skand. 6, 2—8; 47—55 und andere Stellen wirkt verwirrend. Es häufen sich eben die Gesichtspunkte im Laufe der Zeit. Als ursprünglich aber könnte man unter den Speisen besonders Honig, Fleisch, Zwiebelgewächse und das aus Sesamkörnern gewonnene Öl herausheben. Bis auf die Zwiebelgewächse sind das Totenseelenspeisen. Bei jedem monatlichen, *çrāddha* soll man sogar einen *droṇa* Sesam gebrauchen (Āpast. Dharmas. II, 8, 20, 1), und ein *çrāddha* ohne Sesam wird die Beute schlimmer Spukgeister (MBh. XIII, 90, 22; vgl. 88, 3—4). Des Sesamstreuens beim *çrāddha* ist kein Ende. Honig ist indogermanische Totenlabe, neben der Bohne wohl die älteste, und wie sehr die Manen das Fleisch lieben, erhellt aus ungezählten indischen Stellen. Daß sie das von wilden Tieren bevorzugen, deutet in graues Altertum zurück. Zwiebelgewächse aber werden ihnen meines Wissens nirgendwo gespendet. Vor ihnen bekundet der rechtgläubige Inder einen großen Abscheu. Im Kārttika darf er sich ihrer nicht einmal erinnern (SkM. 7, 15). Wie im Kārttika, so sind sie auch beim *çrāddha* den Menschen verboten (MBh. XIII, 91, 38 f.; Vāyupur. 78, 12; Brahmapur. 220, 172—174; Hcat. III 1, p. 562; 567; 560). Zwiebeln und Knoblauch gelten nun den verschiedensten Völkern, auch den Indern, als stark aphrodisisch, und der auf Erden weit verbreitete Glaube an ihre Zauberkraft wird hier eine Wurzel haben. Da nun die Manen in Indien Kinder schenken, ja zeugen[2]), natürlich in

---

tin die Çrāddhaspeise kochen muß; ist das irgendwie unmöglich, dann soll man ein „rohes Totenmahl" veranstalten (Hcat. III 1, p. 310 = III 2, p. 567). Mir scheinen Anzeichen da zu sein, daß ursprünglich der Totendienst wenigstens hauptsächlich in den Händen der Frau lag.

[1]) Von diesem Werk habe ich ein modernes MS. aus der Bibliothek des India Office benutzt.

[2]) Hier eine einzige Stelle. Den mittleren oder für den Großvater bestimmten Ahnenkloß *(piṇḍa)* soll nach einer häufigen Vorschrift die treue Gattin des Opfernden essen (MBh. XIII, 125, 25—40; Gobh. Gṛihyas. IV, 3, 27; Manu III, 262; Brahmapur. 220, 149—151), und zwar damit sie von den Großvätern einen Sohn bekomme. Das gleiche in Matsyap. 16, 53 f.;

göttlicher (magischer) Weise, so bedürfen sie eigentlich solcher Speise, und ich möchte vermuten, daß ursprünglich die Zwiebeln auch Totenseelenopfer gewesen, durch die spätere starke Abneigung gegen sie aber verdrängt worden seien. Ja, gerade in ihrer Verbindung mit den Totenseelen dürfte eine andere Wurzel ihrer magischen Bedeutung stecken. Wie dem aber auch sei, häufiger erscheint für den Kārttika das Vermeiden der Hülsenfrüchte *(dvidalavarjana, dvidalavrata)*. Siehe z. B. SkM. 1, 47 = Skand. 3, 11; SkM. 7, 4 = Skand. 5, 25. Dvidala aber sind nach dem Zitat aus dem Skandap. in Nirṇayas. II, 8, 7: *Māshamudgamasūrāç* (Phaseolus radiatus, Phaseolus Mungo und Linse) *ca caṇakāç* (Kichererbse) *ca, kulitthakāḥ* (Dolichos uniflorus), / *nishpāvā* (Dolichos sinensis), *rājamāshāç* (Dolichos Catjang) *ca, āḍhakyo* (Cajanus indicus Spreng.). Während nun aber *māsha* und *mudga* den Manen lieb sind, mögen sie nicht *rājamāsha, masūra, nishpāva, caṇaka*. So z. B. Vi. 79, 18; Brahmapur. 220, 168; Matsyap. 15, 36. Aber es ließe sich fragen, ob dies den ursprünglichen Brauch treffe. *Rājamāsha* zwar soll die männliche Geschlechtskraft zerstören (Car. I, 27, 25; Garuḍap. 169, 5 c—6 b). Da die Totenseelen nun zauberisch Kinder zeugen sollen, so müßten sie ein solches Verderben für ihre Segenstätigkeit fliehen[1]. Auf jeden Fall wird wohl auch das

---

Vishṇudh. I, 140, wohl hinter 44 b (im gedruckten Text verloren, mitgeteilt von Hcat. III 1, p. 1506); Hcat. III 1, p. 1505; 1506; 1509; Āpast.-Çrautas. I, 10, 10. Dabei spricht sie: „Legt in mich eine Leibesfrucht, die das Geschlecht fortsetze." In Āpast.-Çrautas. I, 10, 10 spricht der Mann, indem er der Gattin den Kloß reicht: „Ich mache dich der Wasser, der Pflanzen feinsten Saft zu dir nehmen; empfange eine von den ‚Gewesenen' *(bhūta)* gewirkte Leibesfrucht." Sie selber flüstert dabei: „Legt in mich, o Väter, eine Leibesfrucht, einen lotosbekränzten Knaben, daß hier ein Mann sein möge" (bei Āçval. lautet der Spruch genau wie in Ṛgv. X, 137, 5). Ist die Gattin aber schon schwanger, krank oder verreist, dann soll dieser Kloß einem abgelebten Stier oder Ziegenbock oder einem Hengst oder Ochsen gereicht werden, deren Zeugungskraft dahin ist. Werden sie dadurch wieder zeugungskräftig? Oder müssen wir sie dem den Manen als Opfer dargebrachten enthodeten Ziegenbock an die Seite stellen? Siehe Hcat. III 1, p. 1508—1509. Die Ahnenbilder haben manchmal ithyphallische Form mit übertrieben großen Pudenda; ja auch männliche und weibliche im Begattungsakt kommen da vor. So im ostindischen Archipel. Hartland in Hastings ERE. IX, 816 b; 829 a.

[1]) Ein kalter Aufguß von gekochten Kulattha-, Māsha- und Mudgabohnen, sowie von Sesamkörnern und Gerste bringt unfehlbar Bäume, die nicht mehr tragen, zum Blühen und Fruchttragen. Siehe meinen Aufsatz „Das Baumzuchtkapitel" usw. in der Winternitz-Festschrift, S. 57, çl. 19. Die genannten Bohnenarten sind da also aphrodisisch.

MBh. XIII 215,10 ff. vorkommen: Indra bezaubert die Ahalyā, die Frau des Weisen Gautama. Indra verwandelt den Mond zur Kondulaṅgāzeit. Indra trägt die Götter vor, nur den Gottmann zieht er gestiefelt. Um den Gautama in Wut zu bringen, zieht er gestiefelt die Götter großer Lüsten Wunsch zu bringen, die Götter bitten den Mann, den Indra durch das Hodengeben gestiefelt ist wie der Bockhodenjunge.

k) Vgl. Kauçikas. 89,5 f. (für patnyai putrakāmāyai prayacchati wie bei Gobh. usw. mit unserem Mantra, MBh. K XII 138,31 XIII 125,39; MBh. K XIII 238,31.

l) Unfruchtbare Frau werden den Mann gezeugt. Atall. VIII 903. IV 1072. Nach Rhubarb, Rel. d. Wa da 358 nur Männl.

m) Am Karfreitag pflügt man mit einem rebhaftigen Stock die Obstbäume. In Litauen klopft man grüne Äste zu Weihnachten, es gibt das Wachsen über Lange Stroh. Mit dem Stroh umwickelt man die Obstbäume. In beiden Fällen gilt: Wie mehr Stroh, so mehr Früchte. Hdw. II 878. IV 994. Die Umhüllung mit Stroh, fruchtbar zu machen, ist ja schon an sich Zauber.

Hülsenfrüchteverbot im Kārttika daher stammen, daß wenigstens bestimmte Hülsenfrüchte den Totenseelen zur Nahrung dienen, der Mensch sie also zur Totenseelenzeit i h n e n überlassen muß. Deshalb ursprünglich wohl auch das Keuschheitsgebot für den Kārttika; wo die Götter zeugen sollen, dürfen ihnen irdische Männer nicht in die Quere kommen. So müssen bekanntlich die Verrichter eines Totenseelenmahles sich des Beischlafs enthalten, wo dann Smṛiti und Purāṇa meistens angeben, im Zuwiderhandlungsfall hätten die Väter den ganzen Monat lang in dem Samen zu liegen. Für den Kārttika wird freilich ein paarmal das Tabu dahin gemildert, der eigenen Gattin beizuwohnen sei da keine Sünde. Padm. 66, 124; SkM. 7, 33 c—34 b; 5, 31 c—32 b. Vgl. Skand. 6, 32. Nun aber kann aus dem gleichen Glauben heraus gerade das Göttern, Geistern oder Seelen zu bestimmten Zeiten besonders Eigene oder Obliegende in diesen Zeiten den Menschen empfohlen oder geboten werden. Kraft der magischen Entsprechung werden ja die außermenschlichen Mächte in einer bestimmten Tätigkeit, namentlich der zeugenden, schöpferischen, gewaltig gestärkt und gefördert, wenn auch die Menschen sich dieser Tätigkeit mit allem Eifer widmen. In Rom werden zu Allerseelen Mandelteige in Form von Bohnen verzehrt (Nork, Festkalender 669), in Indien wenigstens Bohnenblätter.

Schon wegen seiner Totenseelennatur nun kennzeichnet sich Naraka zugleich als chthonischer Geist. Aber wir haben ja auch das unmittelbare altindische Zeugnis vernommen: Naraka ist der Sohn der Erde, gezeugt vom göttlichen Eber, dem Wühler in der Erde. Er ist wohl als der Genius der Trieb- und Zeugungskraft der Erde zu denken. Dubois-Beauchamp [3], p. 571 berichtet nämlich vom Dīpālifest, das zu der Zeit abgehalten werde, wo die meisten Feldfrüchte zum Einernten reif seien: „Die Bauern haben an vielen Orten die Gewohnheit, da in Prozession auf ihre Felder zu ziehen und ihren Ackerfrüchten Gebete und Opfer von Schafböcken oder Ziegen darzubringen, um ihnen gleichsam zu danken, daß sie gereift sind. Auch geht da jeder Bauer an drei aufeinanderfolgenden Tagen zu dem Misthaufen, den er gesammelt hat, seine Felder zu düngen, und wirft sich vor ihm nieder, indem er ihm Opfer von Blumen, entzündeten Kerzen *(tapers)*, gekochtem Reis und Früchten darbietet und ihn demütig bittet, seine Äcker fruchtbar zu machen und ihm reichliche Ernten zu schaffen. Diese Anbetung, sei hier bemerkt, gleicht sehr derjenigen, die die Römer

ihrem Gott Sterculius zollten.“ Gupte (S. 37 unten f.) erwähnt die Vorschrift oder Sitte: Aller Mist muß zum Lichterfest auf einen Haufen geschichtet werden. Oben drauf wird eine brennende Lampe gestellt, der Misthaufen angebetet und ihm eine Münze geopfert. Genauer wäre, wie auch Gupte zu verstehen gibt: der Genius des Misthaufens, der Asura Naraka, wird verehrt. Hier haben wir das von Bhav. und dessen Parallelen genannte dem Naraka gespendete Licht. Recht bescheiden nimmt sich dieses aus, neben der Fülle der anderen, und in Gedanken gleichsam entschuldigt wird es wohl gar, gerade wie das Bad: es geschehe in der Furcht vor Naraka. Naraka heißt gewöhnlich Hölle, und die Angst vor dieser meinen wohl unsere Schriften. Diese schildern ja die Festvorgänge in der Residenzstadt des Königs. Da steckt man ein Licht so nebenbei auch für Naraka, eine Gottheit im Winkel, an. Anders auf dem Lande. Dort wird es nach SkM. 13, 28 c—29 b = Skand. 9, 56 gehen: „Und die Väterscharen derer, die dem Naraka Lichter spenden, werden alle nicht in der Hölle wohnen.“ Da hat Naraka noch seine Urbedeutung oder doch deren noch einen guten Teil behalten: einerlei, wer sich unter dem Worte birgt, Naraka ist nicht eine Art Personifikation der Hölle, sondern des Kostbarsten für den Bauern, ist der Genius des Mistes, „Narakāsur, the Giant of Filth,“ wie Gupte, die städtische Nase rümpfend, sich ausdrückt. Wie alle chthonischen Gottheiten, alle Unterirdischen, hat er natürlich auch in der Vorstellung der Bauernbevölkerung seine dunkle Seite, wäre er nicht zu fürchten, dann würde er ja auch gar nicht angebetet. Ähnlich stand es im klassischen Altertum mit Pluton. Nach der Schilderung der Dichter ist er ein König der Schrecken, ein Grauen aller Grauen. Aber schon sein Beinamen *Πολυδέγμων* oder *Πολυδέκτης* „der empfangende Wirt der Vielen,“ im Munde der späteren städtischen Bevölkerung jüngerer Tage höchstens noch eine empfindsame Verhüllung des Entsetzens, das Pluton einflößte, spiegelt auch eine ehrliche naive Vorstellung wider. Pluton ist eine chthonische, eine unterirdische Gottheit, Beherrscher der unter die Erde hinabgegangenen Toten, die zwar als dunkle, viel Angst erzeugende Schatten vor der Einbildungskraft einherhuschen, dennoch aber nach einer urtümlichen Anschauung in Erd- und Zeugungssegen aus der Tiefe wieder emporkommen. Im älteren, volkstümlichen Kultus ist Pluton, wie schon sein Name andeutet, nicht jenes Scheusal der Dichterphantasie, sondern ein Spender von Fülle und Reichtum. Der Landmann

betet beim Pflügen zu ihm, dem „Zeus der Erde", wie Hesiod, der dem ländlichen, urtümlichen Leben noch näher steht, ihn nennt, gerade wie zu Demeter, der Kornmutter. Örtliche Bildwerke stellen ihn wie diese mit einem Ährenbüschel dar, und zur Zeit der Ernte findet seine Vermählung mit Persephone, einer anderen Demeter, statt. Als sein Sohn gilt Dionysos Zagreus, der unterirdische Fruchtbarkeitsgott, und wie auch andere Vegetationsgottheiten „verschwinden"[1]), so gehört ihm der unsichtbar machende Helm zu. Preller, Griech. Mythol. [1] I, 485; 493—496; 498 f. Auch die neben ihm thronende Unterweltskönigin Persephone, die von den Dichtern so finster und grausam dargestellt wird, dankt jene Verklärung in holdselige Mädchenhaftigkeit, die aus ihrem Raub durch den Beherrscher der Unterwelt bei Schiller jedes deutsche Schulkind kennt, keineswegs nur späterer Dichtung, sondern in den Wurzeln schon älterer Anschauung. So waren die φάσσαι, die wilden Tauben, nicht nur Attribut der Aphrodite, der Zeugungsgenie, sondern auch der Persephone, und wie ihre Waldtiere, so wird wohl auch Persephone ihre Heimat im Wald gehabt haben: zuerst kamen also wohl aus ihrem Reich unter der Erde die Bäume hervor, dann die Ackerpflanzen, dann sie selber als jene Verkörperung der Sommerwachstumspracht, die nur ein halbes Jahr an der Oberwelt weilen darf. Wie unmittelbar, wie greifbar immer gegenwärtig war nun für den altindischen Bauern sein Misthaufen und dessen Genius, von unseren Quellen Naraka genannt! An seinem Fest versammelte sich die ganze Familie im Feierschmuck um die Stätte, wo er thronte, wo seine unvergleichlich wichtige Kraftwirkung in sichtbarer Fülle zusammengeschlossen war und in braundunkler Schwellung, ähnlich der der Erde selber, seiner ihm von den indischen Schriften verliehenen Mutter. Und nicht nur e i n Licht wurde ihm da geopfert, sondern eine ganze Anzahl, je nach dem Vermögen der Familie, wie wir auch aus SkM. 13, 28 = Skand. 9, 56 schließen können, und dazu Blumen und Früchte und die Kornfrucht, die man ihm verdankte, fertig gekocht zum Genuß. Auch Gaben des Dankes waren es, nicht nur Zeichen des Wunsches, gnädig zu stimmen, nicht nur Ausdruck der ver-

[1]) Schon um Tammūz im alten Babylon wird getrauert, weil er „aus dem Lande verschwunden ist". A. Jeremias, Allgem. Religionsgesch. 30. Naturgemäßerweise „verschwinden" auch andere Vegetationsgenien. Brückner, Der sterbende und wiedererstehende Gottheiland, p. 13; R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta, S. 2; 19.

langenden Bitte wie die Gebete um neue Ackerbefruchtung und Getreidefülle.

Am Erntefest geschah das alles. Erinnert sei hier daran, daß gelegentlich auch die Puppe oder der Mensch, die nach Mannhardts genialen und von den Nachfolgern gut geheißenen Forschungen den Vegetationsdämon darstellen, in Misthaufen vergraben wird (vgl. Frazer[3] IV, 231: der „Karneval" im Lechrain). Mannhardt selber weist in Baumkultus, S. 421 den Gedanken ab, daß dies Verachtung bezeugen solle, und fährt fort: „Ganz anders stellt sich die Sache, wenn von dem winterlichen oder verstorbenen und zum Wiederaufleben in den Schoß der Erde zu senkenden Vegetationsdämon die Rede war, da der Dünger die Triebkraft der Pflanzen erhöht." Im J. 1802 führte E. D. Clarke eine kolossale Statue der Demeter von Eleusis zur Universität Cambridge, zum großen Leid der Bevölkerung, die da erklärte, der Getreidesegen komme von ihr. Clarke fand sie in einen Haufen Mist bis zum Hals hinauf eingegraben. Frazer[3] VIII, 64. Ein Bäuerlein stand an seinem Acker und schaute trübselig auf die kärgliche Frucht. Der Ortspfarrer kam vorbei: „Ja, Hannes, da mußt halt fein beten, dann wird der Herrgott eine bessere Ernte geben." „O nein, Herr Pfarrer, Beten hilft da nichts, da muß Mist 'nein." Der Inder sagt: „Da braucht's die Gnade des Naraka." Und beide sagen das gleiche[1]). Der Primitive freilich hält's eher mit dem Pfarrer. Die Ainu von Saghalien glauben, man beleidige die Götter, wenn man durch

[1]) Einige Beispiele vom Dünger als Fruchtbarkeitszauberstoff bringt Scheftelowitz in ZDMG. 75 (1921), S. 40. Seine indischen aber sind nicht ganz schlagkräftig. Davon später. Erwähnt sei auch Mannhardt, Mythol. Forschungen 47—50: Der als Pflanzengeist geltende vorübergehende Fremde wird mindestens bis an den Unterleib in eine Grube auf dem Krappfeld eingegraben und muß sich loskaufen. Die Wurzelgräber verrichten vor dem Eingegrabenen ihre Notdurft. Mannhardt meint, der Ackergeist, dem ja die Krappgräber sein Eigentum nehmen, werde bestohlen, und damit der Diebstahl gelinge, der unflätige Brauch; denn solange der Kot der Diebe warm ist, bleiben sie ungestört (Wuttke, § 400). Aber vielleicht wird dem Fruchtbarkeitsgeist hier der ihm so nötige Mist geliefert, ist der in die Erde Gegrabene ein Naraka oder Stercutius? — Einige Mistbräuche bringt Sartori II, 26 f.; 59, reichlichen Mistzauber Wuttke[3], p. 397; 434—442. Da unter anderem: Nach Sonnenuntergang darf man nicht Mist wegschaffen (S. 397 Mitte), ebenso Vishṇudh. II, 26, 22 f. und daraus ~~Tanjur~~. 217, 22 f. — Sehr natürlicherweise wird die Braut auch um den Misthaufen herumgeführt. E. F. Knuchel, Die Umwandelung in Kult, Magie und Rechtbrauch, S. 17. In Anm. 7 ebenda zitiert Knuchel als altindische Parallele Ind. Stud. V, 371; 395, und mit Recht sieht er im Düngerhaufen den Sitz eines Fruchtbarkeitsdämons.

b) Frazer VII 235 (meint, die Mexikaner sehen in den Vorzeichen [illegible] Krankheit und [illegible] die Ursache [illegible] Frazer VII 235 [illegible] Gleich [illegible] Kranken [illegible] Bd. II 603)

Der Bezirkshauptmann [illegible] zu der Nachricht der Kasper [illegible] ein völlig [illegible] Mädchen [illegible] Mitbringsel [illegible] Abortgrube [illegible] Bd. II 470 [illegible]

2) Vgl. den Ausdruck „Dinge im Kopf" Bd. II 470 ff. „Im Fasenacht" soll die Hausfrau in der Morgenfrühe [illegible] Spinnen, damit der Flachs gerate. Bd. 1256 [illegible] In der Antike [illegible] der Bauer, wenn eine Krankheit bevorstand, [illegible] von dem Mist, damit die Tiere nicht in die Krankheit [illegible] Vergleich Mistgabel [illegible] Bd. II 176. Mist der Tiere sind [illegible] auch [illegible] Bd. 94 Anm. [illegible]

e) Noch im heutigen Bergbau macht [illegible] die Frau in der Bergarbeit. Da ist die Feldarbeit, die Mühe gemeinsam [illegible] Kinder [illegible]. Auf Anlaß der Frau wird das Idol der Göttin gemeinsam [illegible] d. h. Nagelbrio, Wolfsgott. Der Abraxas. I 258, vgl. 256. Aber durch Mehrheit mit nicht rationalen [illegible] Pandh. I 5, 82. = I 5, 11, 35).

Nach einer Angabe ist die Frau „mai" in der Mark des amgwaya (wider [illegible] Zeit), die besonders [illegible] gilt [illegible] ERE II 135a

Mist sie zwingen wolle, Fruchtbarkeit zu spenden. J. M. Robertson, Pagan Christs [2], p. 30. Dabei aber heilen sie Krankheiten durch Zauber.

Zum Glück ist aber mit dem Gesagten unsere Kenntnis des Naraka nicht erschöpft. Großartiger und wohl noch urtümlicher erscheint er im Kālikāpurāṇa, einer jedenfalls jüngeren, aber von Hemādri recht häufig ausgeschriebenen kanonischen Kompilation. Da schlägt uns in der Mär von Naraka offenbar Nachhall aus sehr alter Zeit ans Ohr.

Als nach dem ersten Weltuntergang *(pralaya)* die Erde in die Wasserflut versunken ist, holt Vishṇu in Ebergestalt sie herauf. Aneinandergeschmiegt und entzündet, pflegen sie der *malinīrati*, d. h. sie begatten sich, obschon die Erdgöttin gerade in der Menstruation steht (Kālikāpur. 30, 13 c—14 b; 37, 7; 29; 35; 39, 51; 67; 41, 110). Dem Eber wird von Çaṅkara vorgetragen: „Im besonderen ist von dir im Wasser die liebeentbrannte Erdgöttin überwältigt worden. Während es ihr nach der Weise der Weiber ging *(strīdharminī)*, empfing sie durch deine Samenkräfte eine schreckliche Leibesfrucht. Da die Erdgöttin in der Menstruation von dir eine Leibesfrucht in sich aufnahm, wird auch der Sohn, der von dieser kommen wird, schwer Erträgliches (1. *durdharam?*) auf sich nehmen. Nachdem er in das Wesen eines Asura *(āsuraṃ bhāvaṃ)* eingetreten ist, wird er Himmelsgötter und Gandharva schädigen, so sagte Brahma zu mir in Dakshas Gegenwart. Durch die Liebeslust mit der Befleckten (d. h. Menstruierenden, *malinīrati)* entstanden, wird er, wenn er böse geworden ist (*dushṭas* zu lesen, wie vorher *malinīratisaṃjāto* und nachher *'nishṭakārakaḥ)*, Dir Unliebsames verüben" (30, 13 c—16). Auch die Begattung im Wasser war ja etwas sehr Unkoscheres, Ungeheuerliches. Die Himmelsgötter mit Brahma an der Spitze geraten nun in schwere Sorge: „Der von der befleckten Erdgöttin durch den hochgewaltigen Vishṇu empfangene Sohn wird uns alle umbringen," und sie sprachen: „Der soll nie aus dem Mutterschoß hervorkommen, immer soll er darin bleiben." Durch ihre göttlichen Kräfte hielten sie ihn dort fest (37, 7—9; 37; 39, 50 c—54) [1]). So verfiel die Erd-

[1]) Aus Gefälligkeit gegen die auf Alkmene eifersüchtige Hera hemmten Eileithya und die Moiren die Geburt des Herakles: sie saßen und hielten die Hände fest ineinander geschlungen. In Ovids Metamorphosen II, 145 ff. heißt es (in der Übersetzung von Voß) von der Lucina: „Auf dem Altar an der Pforte, das linke Knie von des rechten / Buge gedeckt und mit fest ineinander gefalteten Fingern / Hielt sie zurück die Geburt." Schwangere

göttin in große Pein und klagte Mādhava (Vishṇu), deren erstem Urheber, ihr Leid. Dieser eröffnete ihr, erst wenn der 24. Zyklus von je vier Weltaltern *(yuga)* gekommen sei, da in der Mitte des zweiten oder Tretāyuga werde sie die Frucht gebären. Den Schmerz durch die überreife, allzuschwere Last nimmt er ihr dadurch weg, daß er sie am Nabel mit der Spitze seiner Blasmuschel berührt (37, 42 f.). Endlich gebiert sie am

---

Frauen lösten, wenn sie zum Tempel der Juno Lucina gingen, alle Knoten an ihrem Leibe, auch die der Haare, sogar die Verschränkung der Hände wurde als Hindernis einer leichten Geburt angesehen. Preller, Röm. Mythol.[3] I, 273; Wissowa, Rel. & Kultus d. Römer[2], S. 184. Auch in Norwegen glaubte man, daß das Zusammenknüpfen der Hände um das Knie Entbindungen hindre. Wenn eine Frau gebiert, müssen im Haus alle Schlösser aufgemacht, alle Knoten gelöst werden. Sartori, Sitte u. Brauch I, S. 22. Die Arme und die Beine kreuzen, wehrt böse Mächte ab, aber auch das Glück. Die Beine übereinander zu schlagen, die Finger ineinander zu verflechten, die Hände um ein Knie oder um beide zu legen, galt in der Antike als hemmender Zauber. Siehe die Zusammenstellung bei Goldmann, Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens usw. in Gierkes Untersuch. zur deutsch. Staats- und Rechtsgesch., 68. Heft, S. 215. Dort findet man noch mehr Beispiele. Vgl. Panzer, Bayerische Sagen u. Gebräuche 342. Von einem bestimmten Zeitpunkt der Opferhandlung an muß der Hotarpriester mit übergeschlagenen Beinen sitzen (Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer, 91 ff., bes. Anm. 5; Weber, Ind. Studien, X, S. 115). Da nun übergeschlagene Beine irgendein Geschäft hindern können und das Weib besonders zaubermächtig und -begierig ist, so wird wohl daher die Anstandsvorschrift stammen, daß Frauenwesen nie mit übereinander geschlagenen Beinen sitzen sollen. Vielleicht gehört hieher auch die Vorschrift, daß der Richter sitzend (und fastend) Urteil fällen solle (Sachsenspiegel III, 61, Schluß), oder: das rechte Bein über das linke geschlagen (Soester Stadtrecht, zit. von G. Radbruch, Einführung in die Rechtswissensch., Leipzig 1913, S. 80). Ebenso könnte das altindische Verbot, sich Kopf oder Bauch mit zusammengeschlossenen Händen zu kratzen, so eine Erklärung finden. S. meine Altind. Rechtsschriften, 204; 369; Vishṇudh. II, 89, 34 c—35 a; MBh. XIII, 104, 69 (im MBh. aber nicht *nodaraṃ*). Vi. 71, 53 ist nicht aus Manu zurechtgemacht, wie ich dachte, wenigstens nicht unmittelbar, sondern Vi. und Vishṇudh. gehen beide auf die gleiche, in Vishṇudh. II und in Vi. ausgeschriebene Urschrift zurück. Der Kopf darf übrigens oft nicht mit den Händen oder Fingern, sondern nur mit Stöckchen, Holzsplitter, Muschel u. dgl. m. gekratzt werden, genau wie sich der *dīkshita* mit dem Horn einer Antilope kratzen muß (Oldenberg, Rel. d. Veda 402, Anm. 3). Das Horn ist ja oft zauberisch, wohl weil es zugleich Sinnbild des Penis erectus ist. Die Cornucopia finden wir Gottheiten zugeteilt, die die Fruchtbarkeit förderten, wie z. B. dem Herakles. Dessen Cornucopia enthielt nun manchmal Phallen (Hastings, ERE. VI, 195 a), was im Hinblick auf den Anhang zum „Kāma" erwähnt sei. Wegen des Kopfkratzens s. Frazer[3] X, 38 ff.; 92; III, 146; 156; 158 bis 160; 181; 183; 189; I, 254; Hastings, ERE. II, 365 b.

Der Kuoten als Heilmittel [illegible] auch in Gottesurteilen. N. 98; Schad-
Geiger V 3 14; Auf einem [illegible] soll man [illegible] die Geister
[illegible] die Bäume [illegible] Bei den Dirigenten [illegible] wurde
Kuoten [illegible] Mannegrüt der Standarte. und in Dirigenten [illegible] 16 Knoten [illegible] Mat. II p. 484.

d) [illegible] über [illegible] ein [illegible] [illegible] Aberglauben.
Wall. II 1487. Brief [illegible] Überlieferungen etc. 221; Frazer, Golden Bough III 293–299;
Grimm, Deutsche Altertümer Überlieferungen etc. 221; 190 f. 219 unten; 190 f. Hier der vor-
e) Gdl. II 297 f. 300; 190 f.
hindern der Knoten im altrömischen Aberglauben)).
VII 1221. Bei [illegible] Stämmen u. noch bei den
[illegible] unserer Tage müssen die jungen Männer
bei der Entbindung ihrer Frauen den Karkämel
Freigeister (Schöpfer) (Schöpfer) Schöpfer [illegible] J. v. Th-
gebin Volksglaube 195. Auch [illegible] Gelübden müssen
bei einer Entbindung den Knoten gelöst werden
(Wall. VII 1408) und sonst wie oft (ib. V 19).
Bei den Kindlagen löst man die Gebärenden alle
Knoten am Körper und flicht die Haare auf-
einander. Strack, V. Brauch, [illegible] Volksglaube u. Volks-
Sitten u. Brauch usw. 539. Schon im ältesten Altertum ist der
Hexenbannzauber der Knoten wichtig. J. v. Negelein l.c. II 25. Ebenso wurde in alten Babylonien
der von Hexen in seine Schuhe bestimmt gebundene
Knoten als das Schutzmittel des mächtigen Aber-
glaubens, daß die Hexen die Schuhe an der Fuß-
bekleidung erfassen soll. ib. II 101; Jh. Kanzikas.
XXXIII. [illegible] finden wir (unter anderen
Mitteln, die Geburt zu befördern): „Man löst
den Knoten im Haus auf (Calā granthen
vicritati) und in G. Man [illegible] [illegible]
Zoffrang mit Flügel an beiden Füßen (l. ubha-
yatahpakshen yoktrem) um (und löst dann
wohl [illegible] Flügel und Stang). Calaut
[illegible] Plinius N. hist. XXVIII 9: Partus accele-
rat vicinos ex quo quaque concepit (Die von

[illegible] (si cincto eo
soluto peniam cinxerit, dein solverit, adiecta
precatione se vinxisse, eundem et solutum
atque abierit (wer hebt die gebundene
Zunge auf: mit dem Zeichen [illegible] und
[illegible] auflösen). Man sieht hier hat der Zau-
berer offenbar einen bösen Zauber. Die Stelle
ist sehr alt in Hdd. III 121, wo genau aufsteht
Ja: Lebt den Zauberer hat die Frau einen
Knoten hinbindung, wenn sie oder ihr Mann
[illegible] wird. Die Zauberer hält sich
also die Abbrüche vorbeugen und für jeden
macht sie einen Knoten in einem Riemen
[illegible] hält sie die Knoten, und die Gelübt geht
[illegible] von Betty. J. v. Negelein l.c. II 396. Wenn
die Schwangere trotz der Lösung ihr aufgebunden
[illegible] so hat sie halt mit übrigen [illegible]
[illegible]. S. 300. Auch beim Ehemann ist
die Binde Zauber. Hdd. II 1043. Nyl. III 336; 512.
[illegible] 317. Daher auch die Warnung der Vela: "Ich mischt mit
in brennenden Brunn" (Drechsler, Volksglaube in Sachs.
[illegible] der Ehefrauen 54). Wenn in Gesellschaft ein Bad [illegible]
[illegible], so [illegible] der Zauberer die Kuhe über Bräu-
[illegible] 477. v. Alpenburg, Mythen v. Tirol S. 372. Wenn das
[illegible] Bad [illegible] aufgemacht, wenn man [illegible]
[illegible] in [illegible] (Hdd. IV 481). Durch gegen-
seitiges Umschlingen der Finger oder "Fasten" der Hände
[illegible] dadurch, daß die eine Hand die andere anfaßt, so dadurch
[illegible] Zeit [illegible] (mündlich [illegible]) macht
[illegible] Handfesselung [illegible] Verbindung
[illegible] Fesselung [illegible] auf der Jagd [illegible] und [illegible]
[illegible] (l.c. I 53 vgl. 344). [illegible] Hexen
[illegible] mit Hexen die Milch [illegible] dagegen [illegible]
[illegible] zu machen (Drechsler, Volksglaube in Sachs. Brauch der
Entlaynen 140–143, vgl. Bartholomäus Carpzov: Cingulum mortis
pro lanno alicuius in nodos colligati (zit. in Hdd. V 16).
[illegible] Haarflechte (cikhā) und Gewandfaum (sic) [illegible] von einer
[illegible] Gefangenen [illegible] man [illegible] (stambhan, nach
Stambh) [illegible], um [illegible] Schwangerschaft zu [illegible] (Kau-

selben Opferplatz des berühmten Königs Janaka von Videha, wo dieser beim Pflügen aus der Furche *(sītā)* seine Tochter Sītā, die Ackergenie, bekommen hatte, den Naraka (38, 34). Vishṇu verkündet ihr, solange dieser das Menschenwesen *(mānusham bhāvaṃ)* bewahre, werde er glückvoll als König herrschen, gebe er es auf (und nehme Asurawesen an sich), dann werde sein Leben bald zu Ende sein (37, 39—46b). Die Erdgöttin geht zu Janaka, dem sie ja die Sītā geschenkt hat, und sagt ihm, er solle zu jenem Opferplatz gehen und das Kind, das er dort finde, wie sein eigenes großziehen. „Er sah es dort auf der Erde an Schönheitsglanz dem Mond, der Sonne und dem Feuer vergleichbar *(caṃdrārkajvalanopama)*, heftig und viel weinend, herzig *(snigdha)*, mit beiden Händen und Beinen strampelnd" (37, 50). Mit Janakas Söhnen und der Sītā, die er als seine Schwester betrachtete (39, 63), wuchs es auf und überstrahlte sogar des Janaka Söhne an Kenntnissen und Tüchtigkeit, Schönheit, Kraft und Tapferkeit, sodaß Janaka ihm deswegen gram wurde (39, 13 ff.). Die Erdgöttin, die sich in eine menschliche Amme, namens Kātyāyanī, verwandelt und ihn betreut hatte, eröffnete ihm, als er sechzehn Jahre zählte, seine Herkunft. Dem edeln Sonnensohn Karṇa, ebenfalls einem Findling, gleich (MBh. V, 140; 141; 144 ff.), wollte er aber nur seine Pflegeeltern, Janaka und dessen Familie, als seine Verwandten anerkennen; mit Mühe überzeugte sie ihn (Kap. 39). Mit Vishṇus Hilfe und durch seine Tapferkeit wurde er König in Prāgjyotisha, heiratete die Tochter des Königs von Vidarbha und herrschte so vorbildlich, daß neben anderen Tugenden in seinem Reich besonders die des Gebens blühte und es den Namen Kāmarūpa („Gestaltung der Wünsche") bekam. Vishṇu warnte ihn, ja sich nicht mit Munis und Brahmanen zu überwerfen, wenn er lange leben wolle, noch mit anderen Königen oder mit den Himmelsgöttern Streit anzufangen. So ging's in Herrlichkeit und Freuden das Tretāyuga oder silberne Zeitalter hindurch bis tief ins Dvāpara hinein. Da knüpfte Naraka eine innige Freundschaft mit dem Nachbarfürsten, mit Bāṇa, dem Sohn des Bali, an, und sein religiöser Eifer erlahmte. Ja, er verschloß dem großen Heiligen Vasishṭha sogar die Tore und gab ihm böse Rede. Dieser verfluchte ihn, und so kam allerlei Unheil über sein Land. Auf Bāṇas Rat stimmte er durch strenge Büßung den Brahma gnädig, und der gewährte ihm fünf Wahlgnaden: 1. Unverletzlichkeit durch Götter und Geister, 2. ununterbrochene Fortdauer seines Geschlechtes, solange Sonne

und Mond scheine, 3. als seine Geliebten die 16,000 göttlichen Frauen: Tilottamā usw., 4. Unbesiegbarkeit, 5. Nieverlassenwerden von der Glücksgöttin (40, 75 ff.). Die Himmelsgöttermädchen Tilottamā usw. versprach ihm Brahma auf das Ende des Dvāpara, nur dürfe er ihnen nicht beiwohnen, ehe Nārada bei ihm erscheine (40, 81 f.). Bāṇa beklagte, daß er Vasishṭhas Fluch nicht losgeworden sei, wozu freilich auch keine Möglichkeit war. Er riet dem Freund, die ihm geschenkten Gnaden auf die Probe zu stellen, indem er den Himmelsgötterkönig angreife, und sich einen Sohn zu zeugen (40, 99—103). Naraka zeugte nun vier herrliche Söhne, verband sich mit anderen Asurafürsten und stärkte sich sonst militärisch. Er gab sein Menschensein auf, nahm Sein und Wesen eines Asura *(āsuraṃ bhāvaṃ)* an, obschon ihn Vater und Mutter gerade davor ernstlich gewarnt hatten, und bedrängte die Himmelsbewohner und die Muni (41, 1—14). Sogar raubte er der Aditi ihre berühmten Ohrringe, die aus allen Edelsteinen Amṛita strömten und Schmerz, Mühsal und Hindernisse vernichteten (41, 14 f.; vgl. 45 ff.). So herrschte er in Prāgjyotisha noch 5000 Jahre (41, 16). Da beklagte sich die Erde bei Brahma, Vishṇu und den andern Himmlischen und endete: „Wenn ihr mir nicht Rettung schafft, sinke ich in die Unterwelt hinunter“ (41, 24). Nun stieg Vishṇu auf die Erde herab, wurde als der Mensch Kṛishṇa geboren und tötete auf Indras Bitte in großer Schlacht den Naraka.

Der mehrfach nach bekanntem Muster gemodelte Mythus ist doch noch recht durchsichtig: Naraka ist die Frucht einer nur vom Naturdrang geleiteten, dem primitiven Menschen zauberisch unheilvollen Begattung, bei der sich aber das Weib feuriger als sonst zeigen soll. Diese *malinīrati* wird immer wieder betont. Seine Mutter ist die Urmacht der Vegetation und Zeugung: die Erde, sein Vater eines jener Urwesen der Mythologien, aus deren zerstückeltem Leib die Welt oder bestimmte Wesen oder Dinge gebildet werden[1]): in Kālikāpur. 31—32 werden aus den verschiedenen Gliedern dieses „Opferebers“ *(yajñavarāha)* die verschiedenen Opfer samt Zubehör, aus seinen drei andern mit der Erdgöttin, die da ebenfalls Schweinform hat, gezeugten Ebersöhnen die drei heiligen Opferfeuer

---

[1]) Ich erinnere als Beispiel an den von Mithra getöteten Urstier, aus dessen Körper und Samen alle nützlichen Pflanzen und Tiere entstanden. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, Leipzig 1911, S. 122 f.

vgl. dazu

Çikas 19, 4). Aber man bindet ihn den herausgeschnittenen „Nabel" (nābhi) einer Flaschengurke (alābu, als Zauberschutz [illegible] Kauç. Sūtr. 40, 1; 46, 5; 20 [illegible] als zauberkräftig bekannt) an den Leib. Nabel (nābhi) ist offenbar die Stelle, wo der Stiel (die „Nabelschnur") angewachsen ist. Vgl. Kimstya nābhi in Kauç. Kaus. 40, 16 (Kimstya = Çarakas ist der Name einer Pflanze). Wie der Nabel an der Nabelschnur hängt, die Nabelstelle der Flaschengurke (u. der Kimstya) an dem Rankenstiele der Rankenpflanze, und der Strick bindet ja (vgl. Roth 54, 149). [illegible] binden [illegible] [illegible]. Hierher gehört auch Folgendes:

Zu den Mitteln, die in der Schlacht nicht getötet werden sollen, gehört auch der, daß der die Haare gelöst und frei fliegen hat ~~[illegible]~~ (muktakeça, vimuktakeça, vimuktamūrdhaja, prakīrṇakeça usw.). Manu VII 91; Gaut. X, 18. MBh. XII [illegible], 12. Kauç.-Sūtr. 634, 6-9; Harit. II 2 997; 998. Çukran. IV 7, 117 (= Manu) usw. ~~[illegible]~~ der [illegible] der mit fliegenden Haaren zum Fürsten [illegible] und [illegible] bittet Āpast. I 9, 25, 4 f.; Vas. XX 41. Manu VIII 314-316 ~~Gaut. XII 43-45~~ = Nar. Paric. 46. Gaut. XII 43-45. In beiden Fällen [illegible] [illegible] [illegible] den [illegible] [illegible], [illegible] nicht durch die zusammengebundenen Haare den andern zu binden oder zu hemmen.

[illegible] 37

Eine Gebärende soll gut Acht haben darauf, daß ihre „[illegible] keine aufgeschlagenen [illegible] oder solch [illegible] trägt, alles muß [illegible] [illegible] sein." Luka Danicić (Jelica Belović) in Anthropophyteia IV 181. Begegnet ein Mädchen einer Dorf-[illegible], [illegible] hat sie [illegible] [illegible] [illegible], dagegen bindet sie [illegible] [illegible] Knoten in die [illegible] und zeigt sie [illegible]. Gäb es Gott, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] auf dem Felde schläft, schneiden sie [illegible] und [illegible] ab

vom Daumen der linken Hand bis zum Daumen der rechten Hand ab. Zum Kreuzchen für einen Kropf-[illegible] messen sie zu ~~[illegible]~~ dreimal [illegible] bis [illegible] vom Kopf bis zu den Füßen, machen sie zwei Kreuz-[illegible] Kreuzchen sprechen sie: „So [illegible] lang & breit, so weit bist du gewiss". Die [illegible] stellt sich sofort ein. Sc. 178. Die Lösung alles [illegible] und [illegible] u. [illegible] [illegible] [illegible] u. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] 221 [illegible]. Der alte [illegible] [illegible] [illegible] natürlich bei festlichen Anlagen [illegible] [illegible] für die [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] in Altindien ~~[illegible]~~ [illegible] [illegible] ([illegible]) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ~~[illegible]~~ 212 [illegible] Bali [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] (236) [illegible] 236 [illegible] [illegible] 131, [illegible] 48 [illegible] [illegible] Vishnudh. II 18,4 [illegible] 246 [illegible] Frazer [illegible] III 246; Dikshitar, Studies in Tamil Literature and History p. 241 ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ [illegible] Bali 248 n) Von [illegible] als [illegible] schreibt mir Julius Bilović: Sie wurden gewiss glauben, dass [illegible] auf Kirchen umbinden werden mit [illegible], wenn ihnen bösen Zauber droht. Die Bauern in Irig (bei Neusatz) wurden vom Bischof Stratimirović verflucht, weil sie sich gegen ihre alten Feudalherren empörten. Nach hundert Jahren erst beschlossen sie von dem [illegible] Pfarrer [illegible] sich die [illegible] zu gewinnen, schmückten die Kirche [illegible] ein Festmahl. Aber als am nächsten Morgen die Messe hätte gelesen werden sollen, fand man die Kirche mit Fäden wie [illegible] umsponnen, ~~wie~~ so glaubte, dass er nicht hinein könnte! Auch heute gilt der Brauch in Süd-serbien um Kirchen [illegible] ~~[illegible]~~ bei [illegible]. Aber da ist das Umbinden [illegible] [illegible] die [illegible] Friedhof unter dem [illegible]. [illegible]

Auf den Pfarrer wollte man die Schuld hinausschieben, [illegible] sondern man wollte die Kirche vom Fluch befreien." In einem andern Brief schreibt mir Bilović:

gemacht; denn das Opfer ist ja das altindische Urprinzip der Dinge und Wesen. Dieser Ureber strotzt von Naturkraft und Zeugungsvermögen, ähnlich dem Çiva. Mit der Erdgöttin als weiblichem Schwein ergötzte und ergötzte er sich und kam doch nicht zur Befriedigung.[c] Mit ihr und den Ebersöhnen zusammen trieb er das „Schlammspiel" *(kardamakrīḍā, kardamalīlā)*, d. h. wühlte und suhlte nach Herzenslust, und die drei Söhne richteten als ungestüme Eber große Verwüstung an (30, 7 ff.; 31, 20 ff.). Obschon die Götter Vishṇu baten, die jetzt ausgediente Ebergestalt abzulegen, und er es auch versprach, wollte er's dann doch nicht tun; es war ihm in Erde und Schlamm halt so kannibalisch wohl als wie fünfhundert Säuen. Vishṇu ist auch da jedenfalls später eingedrungen. Die Himmelsgötter aber sind diesem Erddämon, dem Naraka, feind: auf ewige Zeiten wollen sie ihn im Mutterleib, d. h. in der Erde, festbannen, und in der Tat muß er äonenlang da warten, ehe er an die lichte Oberwelt kommt: wie andere Vegetationsmächte muß er in die Erdtiefen hinab, und überlange dauert für ihn und die Welt Nacht und Winter. Wie Wundersöhne überhaupt wird er ausgesetzt, von Fremden gefunden und erzogen. Auch ist er ja nicht die einzige Acker- und Kulturgenie, die als kleines Kindlein zu den Menschen kommt. Wie Bali selber ist er sowohl ein göttlicher wie ein menschlicher Herrscher, ja seine menschliche Natur wird wieder und wieder hervorgehoben, und seine Mutter schärft dem Janaka noch besonders ein, daß er ihr Kind zu menschlicher Art und Sitte bestens erziehen lasse, und so stark ist diese Seite vorhanden, daß Naraka gemäß der Veränderung der Menschen im Lauf der Weltalter sich selber wandeln darf (38, 43 c—44 b). Wie unter Balis, so blüht unter seiner idealen Herrschaft die Welt nach der Weise des goldenen Zeitalters. Seine Umstülpung in den Wüterich gegen die Himmelsgötter und die mit ihnen verbundenen Heiligen mußte innerhalb des vorliegenden Mythusschemas aber schon deshalb erfolgen, weil er ja seiner Herkunft nach ein Erddämon, ein Asura, ist. (Dies wird im Anhang zum „Indra" mehr Licht empfangen.) Ebenso vielleicht dadurch, daß Naraka, wie wir sahen, mehrfach an Bali selber erinnert. Wir werden nun später sehen, Bali ist eine Parallelerscheinung zum altklassischen Gott Saturnus, ja wohl gar in ursprünglicher Zeitenferne mit ihm gleichbedeutend. Saturnus aber wurde schon im Altertum mit Sterculius oder Stercutus, dem Mistgott, gleichgesetzt. Siehe Roschers Lexikon unter In-

digitamenta, Sp. 226, und H. Wincklers Zitat, Der alte Orient u. d. Geschichtsforschung, S. 32, Anm. 2 von „Saturnus-Unterwelt“: „Hunc Romani etiam Sterculium vocant, quod primus stercore fecunditatem agris comparaverit (Macrobius 1, 7, 25).“ Zwar heißt es bei Roscher weiter: „Ambrosch, Religionsbücher, Heft 2, S. 242, Anm. 97: ‚Daß er eine Qualitätsbestimmung des Saturnus gewesen, scheint sicher, aber eben darum, weil er einer einzelnen Funktion innerhalb des Machtgebietes jenes Hauptgottes vorstand, kann man ihn nicht identisch mit demselben nennen.‘“ Das scheint mir durchaus nicht zwingend zu sein. Auf jeden Fall bliebe des Mistgottes innige Verbindung mit Saturnus, dem chthonischen, dem Fruchtbarkeitsgott. So mag auch Naraka nur eine Form des Bali sein und wäre seine Verehrung am Balifest um so verständlicher.

## *§ 6. Das Entzünden der Lichter am Abend des Vierzehnten.*

Großartiger als das von Bhav. und den Parallelen dem Naraka zugebilligte Licht nehmen sich die andern Lichter aus. Der Text lautet in Bhav. 11 c—13 und Padm. 124, 15 c—17 so: *Tataḥ pradoshasamaye dīpān dadyān manoharān // Brahma-Vishṇu-Çivādīnāṃ bhavaneshu maṭheshu ca* (Padm. *viçeshataḥ*), / *kūṭāgāreshu, caityeshu, sabhāsu ca nadīshu ca, // prākārodyānavāpīshu, pratolīnishkuṭeshu ca, / Siddhārtha-Buddha-Cāmuṇḍā-Bhairavāyataneshu ca, // mandurāsu viviktāsu hastiçālāsu caiva hi.* / Da die Tempel Buddhas hier als selbstverständlich neben denen der Hindugötter stehen, muß wohl die Abfassung des Bhavishyott. oder doch unseres Kapitels (kaum nur: seiner Vorlage) in eine Zeit fallen, wo der Buddhismus in Indien noch eine Macht war. Dieser Halbçloka ist nun das einzige, was in Padm. fehlt. Die Weglassung könnte glaubenseifrige Absicht sein; das Uttarakh. des Padmapur. verrät an mehreren Stellen einen in den Purāṇa seltenen alle andere Frömmigkeit ausschließenden Fanatismus für Vishṇu. Es möchte aber auch Schreibernachlässigkeit zu dem Verlust geführt haben. Möglicherweise aber bekundet sich hier einfach die auch sonst klare späte Abfassungszeit von Padm., wo wahrscheinlich der Buddhismus aus Indien verschwunden war. Da Skand. auch hier von Padm. abschreibt, fehlt dort ebenfalls dieser Halbçloka. In SkM. mangelt die ganze Partie.

1) [illegible] im Haus [illegible] Kinder [illegible] [illegible] [illegible] Mohammed [illegible] [illegible] in [illegible] [illegible] Mohammed [illegible] [illegible] Vishnudh. II 24 [illegible] Brihats. 53 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] (pañcaranga sutra) [illegible]

## 2) [illegible] Rudra als Sternbild und Apollo Βολίτιος als [illegible] Sternbild / s. [illegible], [illegible]symbolik 357 f. bzw. 388 f.

[illegible] (rakshohatas) [illegible] Garudapur. 194, 24: [illegible] Vishnu [illegible] Vishnu, des ursprünglichen [illegible] (pañcaranga sutra) [illegible] Vishnudh. II 159, 7; ~~[illegible] 440, 44~~ 18, 29; III 98 ([illegible] 9–10); SKM. 16, 2 = Skandapur., Kartikam. 10, 39 = Padmapur., Uttarakh. 124, 47. [illegible] pañcavarṇa. [illegible] Matsyapur. 267, 14; Vishnudh. II 107, 10. Die 5 Farben sind: [illegible] (śuklavarṇa), [illegible] rot (Agnipur. 267, 24). [illegible] rot (kuṅkumarañjita) oder gelb ([illegible] Brihats. 44, 5). [illegible] Vishnudh. II 47, 30; ~~III 112, 17~~; 50, 45; III 112 [illegible] ~~344 [illegible]~~ [illegible] Ath.-Pariś. XX 7 [illegible] rakshāpratisara [illegible] Mit rakshāpratisara ~~[illegible]~~ ist [illegible] (MBh. III 309, 4). [illegible] (Brihats. 44, 5; Vishnudh. II 157 [illegible]). NB. [illegible] in Vishnudh. II 29, 92 lautet der Vers: [illegible] pañcavarṇena sūtrena baddhapratisaram tathā [illegible] Brihats. 53, 125 [illegible] NB. [illegible]

rakshā-pratisara [illegible]

ob die pratisare oder pratisera genannten Anschlußpfähne mittelst der zu pflichtenden Gerechtsame über, gegen den oder gebäude der [illegible] oder gebäude [illegible] oder gebäuden [illegible] errichtet soll. Als es sich um die gerichtliche Verordnung handelt, wurde sie an den Amtsrichter [illegible] den Rat der Bürgerschaft, beim Bischofe der Marienkirche Fürsprache zu leisten, wie Beilage 44 Urkunde II 157, 18. Der wurde zunächst pflichtend Anschlußgerechtigkeit mit den Schwergewichten mittelst der pratisare an der Halle oder Tür zu gebäude, bezw. auf für mit einer Abgabe (pencarcinge) in die Stadt (vasta) [illegible] gebäuden. Also nur gilt auf [illegible] Halle und die Kaufhäuser die pratisare oder nur eigentümliche Mittelschoen an [illegible] Anschlußpfähl (s. ebd. Urkundl. II 109, 10. Kurzer pratisaem, mehrere pratisaem zum Anschlußpfähl), gemäß ebd. Anschlußpfähl dienende Gerechtsame zu [illegible] aber auf die Umgestaltung der Bäume nicht [illegible], auf [illegible] Tiefen, Teilage II 22 Anm. II 202

In Skand. (7, 112—115 b) lesen wir: „Im Kārttika aber, in der dunkeln Hälfte, an den fünf Tagen vom 12. an, im ersten Teil der Nacht, ist der Lustrationsritus *(nīrājanāvidhi)* für die Menschen geboten. Da soll man beim Anbruch der Nacht herzerfreuende Lichter anbringen an den Tempeln des Brahma, des Vishṇu, des Çiva und der andern“ usw. Die Nachricht von den fünf Tagen nacheinander bildet eine willkommene Ergänzung. In Padm. 123, 27—39 sind es die fünf vom 11. an. Auch hier ist Kārttika der Monat, während nach dem Zusammenhang in SkM. 13, 21—37 = Skand. 9, 49—64 der Āçvina gemeint sein müßte. Da haben wir die drei zusammenhängenden Tage des Lichter- oder Balifestes. Und wörtlich gleich heißt es überdies in SkM. 11, 8 c—9 b = Skand. 9, 8: *Kārttike kṛishṇapakshe tu dvādaçādishu pañcasu / tithīshūktaḥ pūrvarātre ṇriṇāṃ nīrājanāvidhiḥ.* // Ferner entsprechen den Versen Bhav. 11 c—13, aber mit guter Ausdeutung, SkM. 14, 16—18 b = Skand. 9, 91—93 b: „Darauf vollziehe er die Lichterspende und ebenso schwinge er beim Zunachten über seinem Kopf einen Feuerbrand, der alles Verderben abwehrt. Und Lichterbäume *(dīpavṛiksha)* stecke man auf nach Vermögen, an Göttertempeln usw., am Kreuzweg, am Leichenfeld, an Flüssen, auf Bergen, an Behausungen, unter den Bäumen, in Viehhürden, an öffentlichen Plätzen und an den Häusern [1].“

Während hier der ursprüngliche Zweck der Lichter, nämlich die Abwehr der zu dieser Zeit recht ungebundenen Totenseelen, noch im Bewußtsein fortlebt, blickt uns aus SkM. 13, 38—41 = Skand. 9, 65—68 eine fortgeschrittenere, gesittetere Anschauung entgegen: „Wenn die Sonne in der Wage steht (d. h. im Kārttika), beim Zunachten am 14. und am Neumondtag sollen die Menschen mit Feuerbränden in der Hand den Manen den Weg zeigen. Die Dahingegangenen *(preta)* aber, die sich in der Hölle befinden *(narakastha)*, die sehen infolge dieses frommen Werkes immer den Weg, daran darf man keinen Zweifel hegen, o, ihr Munihelden. Die drei berühmten Mondtage im Monat Āçvina vom 14. an sind mit Einschluß des Mittags für Lichterspenden und die anderen frommen Obliegenheiten zu berechnen“ *(dīpadānādikāryeshu grāhyā madhyāhnakālikāḥ).*

---

[1]) Die hier genannten Orte fast genau ebenso z. B. auch in Bhavishyapur. II, 2, 8, 135: am 14. der dunkeln Hälfte des Āçvina zur Zeit des Zunachtens soll man Lichterbäume aufrichten (oder: spenden, *samutsṛijet*), *naditīre, girau, goshṭhe, çmaçāne, vṛikshamūlataḥ, catushpathe, nijāgāre, catvare tān nidhāpayet.* Fast ganz gleich an häufigen Stellen.

Der Nachmittag gehört ja dem Dienst der Manen, a) nur in bestimmten Fällen findet solcher am Vormittag statt[1]). „Und wenn diese drei Mondtage vor der Zeit, wo am Morgen die Kühe zum Melken zusammengetrieben werden *(saṃgavād arvāg)*, einfallen, sie (also) mit dem vorhergehenden Sonnentag zusammenhängen (d. h. von ihm „geschnitten" werden), dann sollen sie (dennoch) für die Lichterspenden und die anderen Riten verwendet werden." Also auch hier der Āçvina, obschon das mit der vorhergehenden Zeitbestimmung in der nämlichen Stelle im Widerspruch steht, was entweder daher kommt, daß jemand Āçvine für Kārttike einschmuggelte, oder daß ein Fetzen von anderswoher angeflickt wurde.

Ähnlich lautet SkM. 13, 15—20 = Skand. 9, 43—48: „Gerade hier lege ich für das Bad die Regel dessen dar, der dabei nach Glück verlangt: Im Āçvina am 14. und am Neumondtag und im Kārttika am 1. Tag, wenn die Sonne in Svāti steht, soll man das Bad mit Sesamöleinreibung *(abhyaṅgasnāna)* verrichten beim Aufgang des Mondes (also das Narakabad). Und (auch) am 2. lichten Mondtag des Kārttika (an der Yamadvitīyā, von der wir später hören werden), wenn die Sonne in Konjunktion mit Svāti getreten ist, (also) das Glücksbad nehmend, wird der Mensch nie vom Glück getrennt. Wegen der Lustration durch die Lichter *(dīpanīrājanād)* heißt diese Feier (d. h. die des Balifestes) Dīpāvali. Auch am Tag, wo der Neumond unsichtbar ist *(indukshaye)*, (ferner), wenn die Sonne in ein neues Tierkreisbild eintritt, wenn sie im Yoga Vyatīpāta steht[2]) an

---

[1]) Und zwar dauert der Morgen *(prātaḥkāla, pūrvāhṇa)* von Sonnenaufgang an 10 *ṇāḍikā* (4 Stunden) lang, von da ab ist es weitere 10 *ṇāḍikā* lang Mittag *(madhyāhna)*, die nächsten 10 ṇāḍikā Nachmittag *(sāyaṃkāla)*, die folgenden 7 *ṇāḍikā* Abend oder Anfang der Nacht *(pradosha)*. Hcat. III 2, p. 863, aus Vishṇudh. Öfters hören wir: In der hellen Monatshälfte am Vormittag, in der dunkeln am Nachmittag. Vishṇudh. I, 142, 28; Vāyupur. 83, 80 = Hcat. III 1, p. 320 (aus Mārk.-Pur.).

[2]) Dieser astrologische Yoga wird verschieden definiert. Siehe PW.; Hcat. III 2, p. 636; 673. An wer weiß wie vielen Stellen erscheint er als unheilvoll. So z. B. in Vishṇudh. II, 87, 31 (daraus Agnipur. 154, 14); 175, 7 (daher Agnipur. 233, 3); III, 96, 40; Bṛihats. 100, 2; Hcat. III 2, p. 672; II 1, p. 169. Nach dem Zitat aus Varāhapur. in Hcat. II 2, p. 708—712 ist der Vyatīpāta aus dem gegenseitigen Zornblick der Sonne und des Mondes entstanden. Wie zu anderen magisch gefahrvollen Zeiten sind fromme Werke da besonders verdienstvoll (Vishṇudh. III, 300, 18; Bhavishyott. 121, 98; Hcat. III 2, p. 672 usw.). Yājñ. I, 218 empfiehlt den Vyatīpāta für das Çrāddha. Also bringt auch er eine Zeit, wo die Totenseelen befriedigt werden müssen.

a) Bei den Südslaven finden die Totenfeiern am Grabe einmal in den ersten Nachmittagsstunden statt. Krauß, Volksgl. u. rel. Brauch der Südslaven 157

Mondtag[5]), da gereicht die Einsalbung (mit Sesamöl) frühmorgens nicht zum Schaden, (sondern) zur Abwehr des Bösen. Wenn an diesem Tag, der ‚der 14. der Dahingegangenen' (oder: der Gespenster, *pretakhyāyām caturdaçyām*) heißt, der Mensch Gemüse aus Bohnenblättern *(māshapattrasya çākam)* ißt, wird er von allen bösen Dingen befreit. Am 14. der dunkeln Hälfte des Açvina und auch am Mondtage des Mondverschwindens (d. h. wo der Neumond unsichtbar ist) und an dem Tag, wo der Neumond zuerst sichtbar ist *(darçādau)*, wenn die Sonne in Svāti steht, soll die Dīpāvali stattfinden." Daß die Lichter dieses Festes Totenseelenlichter sind, erklärt auch Sāroddh. II, 44, wo es bei der Beschreibung des Kaumodini- oder Balifestes heißt: „In der Nacht (auf den Neumondtag des Açvina) müssen Lichter aufgesteckt werden... zur Befriedigung der Manen."

Auch in SkM. 10, 1—8 = Skand. 7, 100—107 werden die Lichter deutlich für die Totenseelen entzündet: „Während des Monatsverlaufes vom Beginn der dunkeln Hälfte des Kārttika, während des vorzüglichsten Monats *(? ādimāsetah)* sollen sie die Spende der Lichter im Freien *(ākāçadīpadāna)* vollbringen, o Beste der Rishi. Wer während (der Zeit, wo die Sonne in) der Wage (steht, d. h. im Kārttika) am Abend bei Ankunft der Dämmerung ein Licht mit Sesamöl im Freien spendet, und zwar den einen Monat hindurch ohne Unterbrechung dem Gatten der Glücksgöttin zusammen mit der Glücksgöttin, der geht des Glücks nicht verlustig. Die vorzüglichste Stange für das Licht im Freien (oder: in der Luft *ākāçadīpastaṃbha*) mißt aber 20 *hasta* (etwa 30 englische Fuß), die mittelmäßige 9 *hasta*, die geringste 5 *hasta*. Sodaß es von Leuten in der Ferne gesehen wird, soll man es herrichten. Dergestalt ist die Lichtspende in Kästchen (Gehäusen) aus Mica und dergleichen mehr *(abhrādikarandesu)* ganz besonders ausgezeichnet. Ein Fähnlein ist daran zu befestigen, das im Herabhängen dem (obersten) Neuntel der Stange gleich ist. Oder man tue oben drauf ein Bündel Pfauenschwanzfedern *(mayūrapicchamushṭi)* oder einen Wa-

---

[5]) *Dinakshaya*. Wahrscheinlich aber gilt hier die andere Definition von *dinakshaya*, wonach es einen Sonntag bezeichnet, in dem zwei oder gar drei Mondtage zusammenstoßen. (Wie drei möglich sind, vermag ich nicht.) Siehe PW. unter *tithikshaya*; Heat. III 2, p. 182, 675. Auch ein solcher magisch gefährlicher Tag ist natürlich eine Zeit für fromme Werke *(punyakāla)*, d. h. da trägt Opfern, Schenken usw. hervorragend gute Frucht.

einem Neumondtag[1]), da gereicht die Einsalbung (mit Sesamöl) frühmorgens nicht zum Schaden, (sondern) zur Abwehr des Bösen. Wenn an diesem Tag, der ‚der 14. der Dahingegangenen' (oder: der Gespenster, *pretākhyāyāṃ caturdaçyām)* heißt, der Mensch Gemüse aus Bohnenblättern *(māshapattrasya çākam)* ißt, wird er von allen bösen Dingen befreit. Am 14. der dunkeln Hälfte des Āçvina und auch am Mondtage des Mondverschwindens (d. h. wo der Neumond unsichtbar ist) und an dem Tag, wo der Neumond zuerst sichtbar ist *(darçādau)*, wenn die Sonne in Svāti steht, soll die Dīpāvali stattfinden." Daß die Lichter dieses Festes Totenseelenlichter sind, erklärt auch Sāroddh. 11, 44, wo es bei der Beschreibung des Kaumodinī- oder Balifestes heißt: „In der Nacht (auf den Neumondtag des Āçvina) müssen Lichter aufgesteckt werden ... zur Befriedigung der Manen."

Auch in SkM. 10, 1—8 = Skand. 7, 100—107 werden die Lichter deutlich für die Totenseelen entzündet: „Während des Monatsverlaufes vom Beginn der dunkeln Hälfte des Kārttika, während des vorzüglichsten Monats *(? ādimāsataḥ)* sollen sie die Spende der Lichter im Freien *(ākāçadīpadāna)* vollbringen, o Beste der Ṛishi. Wer während (der Zeit, wo die Sonne in) der Wage (steht, d. h. im Kārttika) am Abend bei Ankunft der Dämmerung ein Licht mit Sesamöl im Freien spendet, und zwar den einen Monat hindurch ohne Unterbrechung dem Gatten der Glücksgöttin zusammen mit der Glücksgöttin, der geht des Glücks nicht verlustig. Die vorzüglichste Stange für das Licht im Freien (oder: in der Luft *ākāçadīpavaṃça)* mißt aber 20 *hasta* (etwa 30 englische Fuß), die mittelmäßige 9 *hasta*, die geringste 5 *hasta*. Sodaß es von Leuten in der Ferne gesehen wird, soll man es herrichten. Dergestalt ist die Lichtspende in Kästchen (Gehäusen) aus Mica und dergleichen mehr *(abhrādikaraṇḍeshu)* ganz besonders ausgezeichnet. Ein Fähnlein ist daran zu befestigen, das im Herabhangen dem (obersten) Neuntel der Stange gleich ist. Oder man tue oben drauf ein Bündel Pfauenschwanzfedern *(mayūrapicchamushṭi)* oder einen Was-

---

[1]) *Dinakshaye*. Wahrscheinlich aber gilt hier die andere Definition von *dinakshaya*, wonach es einen Sonnentag bezeichnet, in dem zwei oder gar drei Mondtage zusammenstoßen. (Wie drei möglich sind, verstehe ich nicht.) Siehe PW. unter *tithikshaya*; Hcat. III 2, p. 182; 676. Auch ein solcher magisch gefährlicher Tag ist natürlich eine Zeit für fromme Werke *(puṇyakāla)*, d. h. da trägt Opfern, Schenken usw. hervorragend gute Frucht.

serkrug [1]). Das Licht bereitet dem Vishṇu Freude und bewirkt die Heraushebung der Manen (aus dem Elend in jener Welt). Weil es der elfte ist (der dem Vishṇu heilige Tag), oder weil die Sonne in der Wage steht, oder auch aus anderem Grund (?) findet die Lichterspende statt *(ekādaçyās tulārkād vā dīpadānam ato 'pi vā).* ‚Dir, dem Damodara, samt der Flatterhaften (d. h. der Glücksgöttin), gebe ich während der Zeit der Wage in der Luft das Licht dar. Verehrung dem unendlichen Schöpfer.' Es gibt nämlich kein Mittel, den Ahn zu erlösen, das mit dem Licht im Freien vergleichbar wäre."

Eine andere Art von Lichterbäumen beschreibt das Ādipurāṇa. Hcat. II 2, p. 763—768 bringt das ganze Kapitel, Nirṇayas. II, 8, 10 Auszüge daraus. Es besteht zum größten Teil aus Trishṭubh. Der Text in Hcat. scheint stellenweise korrupt zu sein, sodaß dem Verständnis Schwierigkeiten entgegenstehen. In der hellen Hälfte des Āçvina [2]), am Vollmondtag, bei Beginn der Nacht, soll man, in Gedanken, Worten und Werken streng gezügelt, ein Licht aufstecken mit dem Mantra: „Verehrung den Vätern, den Dahingegangenen *(preta)*, Verehrung dem Dharma, dem Vishṇu, Verehrung dem Yama, dem Rudra, dem Herrn der Waldwildnis *(kāntārapati)* Verehrung! So den ganzen Monat Kārttika fort. Dadurch wird einem Glück zuteil und schwindet die schaurige Finsternis in der Welt der Toten und entsteht dort eine Seligkeit wie im Himmel. Sobald die Sonne untergeht, pflanzt man eine einem Opferpfosten gleich gestaltete Stange von einem alten Baum, dessen Holz zu Opferscheitern tauglich ist (also vor allem von einem der bekannten magisch-religiösen Bäumen wie *palāça*, Milchsaftbaum usw. [3]),

---

[1]) Vom Pfau als Seelentier war schon die Rede. Der Wasserkrug *(kalaça)* soll wohl den Durst der bekanntlich durstgequälten Totenseelen stillen. Er ist aber überhaupt bei religiösen Riten sehr häufig. Viçvakarman hat ihn aus Teilchen *(kalā)* der Götter geformt, um das *amṛita* bei der Butterung des Milchmeers aufzunehmen, und weil er böse Geister abwehrt *(vārayati)*, heißt er *vāraka*. Hcat. II 1, p. 65 f.; 223—225 aus dem Devīpurāṇa. Die Lampen *(dīpikā)* für die Totenseelen sind beim *Çrāddha* aus Metall oder Hartholz, ist man dazu nicht vermögend, aus Ton, der Docht weiß. Hcat. III 1, p. 691 (aus Kālikāpur.). Von diesen Lichtern handelt Hcat. III 1, p. 689—692; Vāyapur. 75, 10—11; Bali weiterhin usw.

[2]) Dies scheint mir pūrṇa Āçvine zu bedeuten. Ebenso pūrṇa in Skand. 32, 5 = SkM. 20, 5 (nach dem Komm. = pūrṇimā)?

[3]) Çatap.-Br. I, 3, 3, 20 nennt an Vorzüglichkeit absteigend: *palāça, vikaṅkaṭa, kāçmarya, bilva, khadira, udumbara.* Vgl. Āpast.-Çrautas. I, 5, 8; XVI, 1, 7 etc. Weitere Listen in Hcat. II 1, p. 42; 76; eine besonders lange in Hcat. III 1, p. 1352 (aus dem Brahmapur.).

in die Erde. Obendrauf legt man einen Untersatz oder Halter für die Lichter. Er besteht aus vier Lagen Tuch (ich lese *supaṭṭikās tu* statt *supaṭṭikāsu)* übereinander, das man dreimal in eine Reismehlpaste gedrückt hat, damit es steif werde und nicht wackle[1]). Es hat Löcher oder Vertiefungen von einer Fingerbreite (doch wohl im Durchmesser), die einzelnen Lichter darein zu befestigen, und die Gestalt einer achtblättrigen Lotosblüte. Die Blütenblätter schauen je nach einer der acht Himmelsrichtungen hinaus. Die Breite beträgt drei englische Fuß. Man muß dazu neues Zeug nehmen, rot gefärbt oder weiß, das nie einen Leib berührt hat. Auf die Samenkapsel der Lotos-

---

[1]) Dies trifft natürlich nicht die ursprüngliche Absicht. Das Reismehl wird wegen seiner nahen Verbindung mit den chthonischen Gottheiten gewählt sein; also hier im Erntemonat auch Erntesymbolik. Außerdem ist das Mehl als vom apotropäischen Getreidekorn kommend ja ebenfalls apotropäisch. Wie der Elefant zum Schutz gegen böse Geister mit Asche bestreut wird (Garuḍapur. 201, 37), so auch mit Mehl (Gauḍavaho 269, hier wenn er in die Schlacht geht). Zum Teil daher auch die häufige Herstellung aus Mehl bei Götterbild, Liṅga, Lampe usw. Unter den Pulayar, einer pariagleichen Kaste bei Travancore, wird dem Mädchen, wenn die 7 Tage Wegsperrung bei ihrer ersten Menstruation vorüber sind, Reismehl auf Stirn, Backen und Arme getan. Mateer, Native Life in Travancore 45. Am 20. Tag nach der Geburt reiben die Hopi-Indianer das Kind mit Maismehl ein. Hastings, ERE. II, 642 b. Eine Figur des Vegetationsgottes Hultzilopochtli wurde in Mexiko aus Teig gemacht und sakramentlich gegessen. Frazer[3] VIII, 86 ff.; IX, 280. Auch in Europa wurde der Korndämon in menschlicher Gestalt aus Mehlteig gebacken und gegessen. Mannhardt, Mythol. Forsch. 179; Baumkultus 205. Wegen Reismehl zur Lustration vgl. Hastings VIII, 363 a. Läge nicht das zugrunde, dann hätte man leicht eine bessere Vorrichtung machen können. Da die Blütenblätter offenbar über die Stange weit hinausragen, verstehe ich trotz der ja hart werdenden Verstärkung durch die Reismehlpaste nicht recht, warum sie nicht hinunter sinken. Es werden also wohl Stützen hinauslaufen oder angespreizt sein. Weil die Löcher nur Fingerbreite haben, scheinen freilich Kerzen, nicht Lampen das einzig Mögliche zu sein, es sei denn, diese hätten unten einen entsprechenden Zapfen. Kaum ließe sich in den Wortlaut der Sinn hineinlegen, es werde aus dem gesteiften Tuch eine schützende Umhegung um die Lichter hergestellt, mit Löchern, daß das Licht hinausdringe. Besonders die achtblättrige Lotosblüte (*kamala, padma* usw.), meist nur hingezeichnet, erscheint ungezählte Male in den frommen Riten *(vrata)* der Purāṇa. Namentlich von solchem achtblättrigen Lotos hören wir, daß er die Sonne vorstelle. So z. B. in Bhavishyott. 115, 5; 116, 3 ff.; Vishṇudh. III, 167, 3; 169, 2 f.; 191, 1 f. Der ja roten Sonne zulieb wird er öfters mit rotem Sandel, *kuṅkuma,* Mennig usw. hingemalt. Bhavishyap. II, 1, 121, 2 erklärt sogar: „Alle Götter haben ihre Wohnung in der Lotosblüte, und ohne Lotosblüte soll man keinen Gott verehren." Vgl. Vishṇudh. III 45. Hat mit Lotos (padma, kamala) und Gott, Blume, Pflanze oder Gestirngott (Sonnenblume), gar keine Beziehung, ist höchstens Gottesdienst

blüte, also deren Mitte, wird ein besonders großes und helles Licht, der „Lichterkönig“ *(dīparājan)* gesetzt, dann je ein Licht auf die acht Blütenblätter, sodaß diese nach den acht Windrichtungen hinausgestellt sind. Gebrannt wird Schmelzbutter, Sesamöl usw., je nachdem man's hat, jedenfalls aber auch hier kein tierisches Fett. Acht Glocken und herabhängende Blumengewinde werden an dem Lichterbaum angebracht, und mit prächtigen Zeugen oder Stoffen wird er geschmückt. Weiter wird in einem mit Kuhmist, Sandel und Wasser bestrichenen Kreis auf der Erde mit verschiedenen Farben eine achtblättrige Lotosblüte hingemalt und dem Yama, Çiva und Vishṇu reichliche Spende von Früchten, Wurzeln, Milch, Getreidekörnern usw. dargebracht, sowie Tanz, Gesang, Instrumentalmusik, darauf den Genien der Zeugung, den guten Manen *(satpitṛibhyas)* und den Dahingegangenen, die in der Finsternis weilen *(pretebhyas tamaḥsthitebhyaḥ)*, den Bewohnern der Totenstadt, beginnend mit Yama, und zwar in der südwestlichen (d. h. der Gespenster- oder Spukgeister-) Richtung bis hinüber zu der südlichen. Anderes, namentlich die obligatorische Beschenkung der Brahmanen, interessiert uns nicht. Haben die Brahmanen alles mit Ausnahme der Lichter mitgenommen, dann umwandelt der Hausherr (und wohl auch seine Familie) die Waldfrau, d. h. die in dem Lichterbaum verkörperte Waldgenie *(vanāṅganāṃ, vanadevatāṃ dīpastambhamūrtim)*[1]) und ißt dann zur Nacht. Oder das Fest der Lichter dauert drei Tage oder auch nur einen. Vom Āçvina ab soll den ganzen Monat (Kārttika) hindurch jeden Tag bei Anbruch der Nacht ein Licht hingesetzt werden von Mann oder Frau, mit dem Spruch: „Verehrung sei den Waldwildnisgottheiten *(namo 'stu kāntārakadevatābhyaḥ)*“, zur Unheilsabwehrung für ihr Haus *(svagṛihasya çāntyai)*. Und an jenen drei Abenden sowie (l. *samaṃ* statt *same)* in der Vollmondnacht des Kārttika soll man nachts prächtige Lichter anzünden in (an) den Häusern der Armen (die selber keine vermögen), an Rinderhürden, Leichenstätten Göttertempeln, Totenmälern (oder: heiligen Bäumen, *caitya*), Flußufern, sowie im eigenen Hause,

---

[1]) Diese Waldgottheit führt uns in Ur- oder Waldzeiten zurück; die Totengeister sind ursprünglich auch Waldgeister. Aber zu vergleichen wäre auch: Am Ende des Tieropfers wird der als Opferpfosten verwendete Baum als Gott Vanaspati („Baum“; oder „Waldgeist“?) verehrt, und zwar auch als Regenspender. Schwab, Altind. Tieropfer, S. 146; 153.

bei einem vereinzelt stehenden Liṅga [1]), an der Straße, bei einem einzeln stehenden Baum [2]). Tausend und acht oder auch hundert *pala* Sesamöl oder die Hälfte davon oder das Viertel, je nach dem Vermögen, sollen in einen koscheren Behälter gegeben und der leere (immer) wieder gefüllt werden. Der Docht ist mit einer Schutzvorrichtung gegen das Auslöschen *(nirudhya)* zu entzünden unter Darbringung von reichlichen Frauenschmucksachen und Verehrung als „Göttin Großdocht *(devi Mahāvarti)*, die weltenerleuchtende". Woher sollte es eine Abwendung der Finsternis für den Schwachkopf geben, der das nicht macht! Denn so ein Licht ist ja ein alle Wünsche gewährender Baum, ein Edelstein, der alles Begehrte herbeizieht, ein Glückstopf und eine Glücksflöte [3]).

Der gleiche Mantra wie in diesem Kapitel erscheint in den Versen, die sich an die Beschreibung des Lichterbaumes in SkM. und in Skand. anschließen, nämlich in SkM. 10, 66 f. = Skand. 7, 109 f.: „Wenn die Sterblichen mit folgendem Spruch: Verehrung den Manen. den Dahingegangenen (oder: den Gespenstern, *pretebhyo)*, Verehrung dem Dharma (dem Totengott), dem Vishṇu, Verehrung dem Yama, dem Rudra, dem Herrn der Waldwildnis *(kantārapati)*, den Manen ein Licht im Freien aufstecken, dann gehen auch die, die in der Hölle sind, in die seligste Welt ein *(yānti... uttamāṃ gatim)*. Damit habe ich dir die Lichterspende dargelegt."

Wer ist nun wohl der in dem Mantra genannte Kāntārapati „der Herr der Waldwildnis"? Jedenfalls nicht wesentlich verschieden vom Vanaspati, dem „Herrn des Waldes". In Agnipur. 209, 46 c nun heißt es: „Vanaspati ist die Gottheit der Bäume usw." In diesem Kapitel finden wir eine lange Reihe von Auszügen und Zusammendrängungen aus Vishṇudh. III, 300 und 301 oder doch aus einer den beiden gemeinsamen Vorlage. Entsprechend heißt es in Vishṇudh. 301, 23 c—24 b: *Drumāṇām, atha pushpāṇāṃ çākahāritakaiḥ saha / phalānām api sarve-*

---

[1]) *Ekaliṅga* auch in Vishṇudh. II, 194, 19 als magischer Ort genannt.

[2]) *Ekavṛiksha* erscheint z. B. auch in Vishṇudh. II, 50, 5; III, 89, 6 als zauberisch.

[3]) „Glücksflöte" ist höchst unsicher. Der Text lautet: *Ayaṃ hi dīpah kila kalpavṛikshaç cintāmaṇir, bhadraghaṭo 'tha veṇuḥ* (S. 767 unten). Ich ergänze also *bhadra* vor *veṇuh*, kenne freilich eine alles Gewünschte herbeimusizierende Flöte nicht aus der indischen Literatur, wohl aber den Wunschtopf oder Wunschkrug. Jāt. No. 291; Uttarajjhayaṇasutta, p. 216; Chavannes, Cinq cents contes et apologues II, 74 f. (No. 199); Rosen, Tuti-Nameh II, 220 ff.

*shāṃ tathā jñeyo Vanaspatiḥ.* // Aus dem vorhergehenden Çloka muß man *devatā* ergänzen: „Die Gottheit der Bäume, sodann der Blüten samt der Gemüse und des Grünzeugs, sowie auch aller Früchte ist Vanaspati.“ Dieser Waldgeist hat also bereits einen der Schritte getan, den so viele seinesgleichen unter verschiedenen Völkern schon weiter hinter sich haben: er ist mit den Waldmenschen in die Welt hinausgezogen und auch zum Vegetationsdämon in den Fruchtbäumen, den Blütenbäumen und den Blütensträuchern, die der Mensch anpflanzt und pflegt, ja auch in den Gemüsegartengewächsen geworden. So wird dem Vanaspati ein Feueropfer *(vanaspatihoma)* geweiht bei Betelbaum, Brotfruchtbaum, Kokospalme und Bananenbaum zu der Zeit, wo die Frucht reif ist (Baudh.-Gṛihyas., Mysore 1920, S. 374). Seine Brüder und Schwestern in anderen Ländern haben es natürlicherweise auch zur Herrschaft über die Saaten gebracht. Der Mensch hat ja Ackererzeugnisse gebaut, ehe er Frucht- oder gar Zierbäume hegte. Hier aber, in Vishṇudh. III, 301, 20 a b = Agnipur. 209, 44 c d, heißt es: „Dem Prajāpati gehören die Saaten an und das reife Korn.“ Prajāpati ist halt ein alter Zeugungsgott. Vanaspati erhält bei der Weihe eines Baumes Opfer, neben Brahma, Çiva, Vishṇu, Soma (Mondgott), der Erdgöttin usw. Bhavishyap. II, 3, 7, 2 f. Will man einen alleinstehenden Yakshabaum weihen, so soll's eine nächtliche Weihe *(rātripratishṭhā)* sein und der Veranstalter ihm ein Licht spenden, die Nacht dort schlafen und am Morgen Çiva, Vishṇu, Gaṇeça, Soma und Vanaspati verehren. Ib. II, 3, 10, 16—18. Bei der mit der Baumweihe verbundenen Ohrdurchbohrung *(karṇavedhana)*[1]) stellt man den Opferpfosten und Standarten (oder: die Embleme der betr. Gottheiten, *dhvajān)* auf und neben sie *(prānteshu)* Soma und Vanaspati. Ib. III, 2, 1, 26—28. In dem wertvollen, aber nicht immer klaren Kapitel über die Anpflanzung und Pflege von Bäumen Bhavishyap. II, 1, 10 hören wir in Çl. 88, daß man dabei den Vanaspati auf einen Krug stellen, verehren und mit Feueropfern bedenken solle. Ebenda in Çl. 23 wird geboten, nachdem man mit dem Ort alles in Richtigkeit gebracht habe, solle man den Gott Vanapāla, den mit dem Pfau als Emblem (d. h. den Skanda), den Soma und den Nāgakönig (d. h. Varuna, vgl. z. B. Vishṇudh. II, 30, 9; Altind. Rechtsschr., S. 383)

[1]) Wegen dieser siehe Gesetzbuch und Purāṇa, S. 96 f. (Anm.); Bhavishyapur. II, 1, 11, 9; 10, 90; II, 3, 1, 27 f.; 2, 69; 3, 4; 6, 4; 10, 11; 18; 14, 5; 15, 18; Bavishyott. 128, 34; Kāmasūtra 325 unten.

verehren und dann den Samen herrichten. Vanapāla ist zweifelsohne das nämliche wie Vanaspati. Dasselbe gilt von Bhavishyap. II, 3, 10, 9, wo bei der Weihe eines Bilvabaumes, der bekanntlich Çiva heilig ist, natürlich dieser Gott die Hauptrolle spielt, daneben aber auch Indra, Vanapāla, Soma, Sonnengott und Erdgöttin mit Feueropfern von Sesamkörnern und unenthülstem Reis geehrt werden. Bäume und Teiche gehen dem Inder zusammen, auch deshalb, weil beide Wachstums- und Fruchtbarkeitsmächte sind. Daher erhält Vanaspati auch bei der Teichweihe Opfer und Opferspruch. Bhavishyap. II, 3, 5, 26; 28. Bei dieser Weihe erfahren wir auch, wie man sich ihn denken solle: weiß, zweiarmig, gelbgewandet, auf einem Wagen fahrend, mit Muscheln, Haken *(aṅkuça)* und Schild *(kheṭaka)* ausgerüstet. Er schiene also einigermaßen dem in Bhav. II, 1, 10, 23 mit ihm zusammengestellten, zum Kriegsgott gewordenen Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgott Skanda ähnlich zu sein. Doch mag sehr wohl seiner teilweise kriegerischen Ausrüstung weiter keine Bedeutung zukommen. Mit Waffen bedenken die Inder ja eine große Zahl von Genien, Personifikationen usw. Bei der Weihe des Königs wird unter den weiblichen Gottheiten, die den Fürsten segnen sollen, in Vishṇudh. II, 22, 29 auch *devī vanaspateḥ* genannt. Ob das einfach die Gattin des Vanaspati oder die „Göttin des Baumes", also nur ein weibliches Gegenstück zum Vanaspati ist, weiß ich nicht [1]). In den angeführten Stellen erscheint also Vanaspati selten allein, sondern meistens zusammen mit anderen Göttern, und zwar mit solchen des Wachstums wie Mondgott, Varuṇa, Skanda, Çiva, Erdgöttin usw. Brahma mag dabei mehr honoris causa oder als Schöpfer mit aufmarschieren, wahrscheinlicher jedoch als ein unterm Volke fortlebender Fruchtbarkeitsgenius. Daß Vishṇu in langen Namenslitaneien auch als Vanaspati angeredet wird, hat natürlich keinerlei wesentliche Bedeutung. So in Vi. 98, 21; Vishṇudh. III, 350 (in Prosa, an 22. Stelle); MBh. XII, 338, 24. Mehr Beachtung verdient das vom Çatarudriya dem Rudra (Çiva) zugeschriebene „Waldherrentum". Er heißt da *vṛikshāṇām* (und *kakshāṇām*) *pati* (Vājas.-Saṃh. 16, 19; Maitr.-S. II, 9, 3; Kāṭh.-S. 17, 12; Kapishṭh.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 2), *vanānāṃ pati* (Vājas.-S. 16, 18; Kāṭh.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Maitr.-S. II, 9, 3; Taitt. IV, 5, 2, 1), *araṇyānāṃ pati* (Vājas.-

---

[1]) Vgl. Crooke, Pop. Rel. & Folklore etc.[2] II, 115: Banspatī or Banspatī Māī in the North-Western Provinces a Mother Goddess of the jungle.

S. 16, 20; Taitt.-S. IV, 5, 3, 1; Kāṭh.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Maitr.-S. II, 9, 3). Er ist *harikeça* (grünhaarig, in Vaj.-S. 16, 17; Maitr. S. II, 9, 3; Kāṭh.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1), genau wie die Bäume *harikeça* sind (in Taitt.-S. IV, 5, 2, 1 u. 8, 1; Kāṭh.-S. 17, 12 und 15; Kap.-S. 27, 2 und 5; Maitr.-S. II, 9, 3 und 7; Vāj.-S. 16, 17 und 40). Seine Scharen sind *çashpiñjara* (gelblich wie junger Rasen), und zwar „in den Bäumen", bzw. „in den Wäldern" (Kāṭh.-S. 17, 16; Kap.-S. 27, 5; Taitt.-S. IV, 5, 8, 1 Maitr.-S. II, 9, 9; Vaj.-S. 16, 58), gerade wie er selber (Vaj.-S. 16, 17; Maitr.-S. IV, 9, 3; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; Kāṭh.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2). Laub *(parṇa)* und Laubfall *(parṇaçada)*, bzw. in ihnen wirkend, ist er in Vāj.-S. 16, 46; Maitr. II, 9, 8 [gegen Schluß]; Kāṭh.-S. 17, 15 [gegen Ende]; Kap.-S. 27, 5 [gegen Schluß]; Taitt. IV, 5, 9, 2). Er ist *çashpya* grashaft, im Rasen wohnend oder wirkend (Taitt.-S. IV, 5, 8, 2; Vāj.-S. 16, 20; Kāṭh.-S. 17, 15; Kap.-S. 27, 5; Maitr.-S. II, 9, 8). Er hat es auch zum *kshetrāṇām*, bzw. *kshetrasya pati*, also zur Feldgottheit, gebracht (Vāj.-S 16, 18; Kāṭh.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; Maitr.-S. II, 9, 3). Er wirkt im Fruchtacker und in der Dreschtenne (ist *urvarya, khalya* in Taitt.-S. IV, 5, 6, 1; Maitr.-S. II, 9, 6; Kāṭh.-S. 17, 14; Kap.-S. 27, 4; Vāj.-S. 16, 33), er der Schwarzrote (*nīlalohita*, Taitt.-S. IV, 5, 10, 1; Maitr.-S. II, 9, 9; Kāṭh.-S. 17, 16; Kap.-S. 27, 6; Vāj.-S. 16, 47). Natürlicherweise gab es daneben viele Vanaspati. So lesen wir in Vishṇudh. III, 221, 104 = Hcat. III 2, p. 877: „Die Würde eines Baumgenius *(vānaspatyam)* erlangt man (nach dem Tod), wenn man die Baumgenien *(vanaspatīn)* verehrt." Vgl. besonders die buddhistischen *rukkhadevatā*. *Kāntārapati* wäre also ebenfalls ein Genius aus dem Kreis der Vegetations- und Totenseelenmächte, ein Bruder der „im Lichterbaum verkörperten Waldgöttin", von der wir gehört haben.

Über die Lichterbäume und die darauf gesetzten Lichter belehrt uns auch Kālikāpur. 74, 109 c ff. Als Öl wird gebraucht: Schmelzbutter, Rahm *(dadhija)*, Sesamöl, Öl aus Senfsamen, aus *aṇu* (Panicum mileaceum), aus der fettigen Ausschwitzung bestimmter Früchte (*?phalaniryāsajāta)*, aus *rājikā* (Sinapis racemosa; in Vishṇudh. II, 124, 160; 127, 44 wird *rājikā* zu schädigendem Zauber gebraucht, neben Opferholz von Stachelbäumen, Blut, Akonit *[visha]*, Sesamöl und Getreidehülsen), diese sieben (Çl. 110). Der Dochte sind fünf Arten: aus Lotosfäden *(padmasūtrabhava)*, aus Fäden vom Innern des Darbhagrases *(darbhagarbhasūtrabhava)*, aus Hanf, aus Baumwolle, aus den

faserigen Hüllen bestimmter Baumfrüchte (? *phalakoçodbhava).* Die Gefäße bestehen aus glänzendem Metall *(taijasa),* Holz, Eisen *(lauha),* Ton, Kokosnuß, Bambus (111 c—112 b). Die Lichterbäume *(dīpavṛiksha)* sind aus glänzendem Metall usw. zu machen (vgl. Dubois-Beauchamp [3], p. 583). „Auf Lichterbäumen soll man die Lichter spenden, niemals aber auf der Erde. Alles ertragend ist die Erde, nicht aber diese zwei: das ungehörige mit dem Fuß gegen die Lichter Stoßen und die Erhitzung durch die (auf sie gesetzten) Lichter (114 f.). Der Mensch, der ein die Erde erhitzendes Licht spendet, kommt auf hundert Jahre in die Hölle „Kupferglut" (*Tāmratāpa,* 116 c—117 b) .... „Ein Licht in einem auf einem Lichterbaum stehenden Gefäß, das mit reinem Fett gefüllt ist, mit einem rechtshin gedrehten Docht und schön brennend, wird das beste genannt, eins ohne Baum mittelmäßig, eins an Gefäß und Öl mangelhaftes schlecht" 121 f.). Der Docht darf nicht aus Seide *(koçaja),* noch aus Haargewebe sein, das Öl nicht aus irgendwelchem tierischen Fett *(vasāmajjāsthiniryāsaiḥ, snehaiḥ prāṇyaṅgasaṃbhavaiḥ),* noch aus verschiedenen Arten zusammengemischt (124 c —126). .... Kann man kein regelrechtes Licht zustande bringen, dann soll man eins, zu dem man Holzscheiter (oder: ein Holzscheit?) vom Bilvabaum verwendet, das einem aufflammenden Licht gleicht, darbringen (Bilva wohl, weil das Purāṇa çivaitisch ist). „Einen Feuerbrand *(ulmuka)* soll man niemals als Licht spenden. Damit es (irgendwo) hell werde *(prasannārtham),* mag man ihn aber dargeben, nicht als gottesdienstliche Darbietung" (*upacārabahishkṛitam,* 131). Einfach zur Straßenbeleuchtung dienen die „Lichterbäume allüberall die Straßen entlang" bei Rāmas Fürstenweihe (Rām. II, 6, 18).

Wie hochverdienstlich die Aufrichtung von Lichterbäumen für die Toten ist, das lehrt auch die in Skand. 7, 108 nur erwähnte, in SkM. 10, 8—66 aber erzählte Legende von den zwei Söhnen des Helika, die der „Erlösung" teilhaft wurden durch die Wunderkraft der Lichter in der Luft *(vyomadīpa)* [1]: Citrābhānu und Manojava, die zwei Söhne des gelehrten und frommen Brahmanen Helika, auch sie gelehrt und zuerst der Tugend ergeben, verfielen in die Würfelleidenschaft und in den Umgang mit den Gattinen anderer. „Für solche, die kein Geld haben, gibt's weder Würfel noch Weiber," sprachen sie und fingen an zu steh-

---

[1]) *Vyomadīpa* wechselt mit *ākāçadīpa* „Licht in der Luft" oder „Licht im Freien". Wegen *ākāça* vgl. Altind. Rechtsschr. 9; 11; 237.

len, wurden aber ertappt und erkannt. Da zogen sie in den tiefen Wald und lebten von der Jagd, aller frommen Übung bar. Doch badeten sie jeden Morgen. Dort lebte Nanāmī, die wunderschöne Tochter eines Bhillahäuptlings. Sie verliebte sich in die beiden, nahm sie zur Ehe und gab ihnen all ihres Vaters Gut, nachdem dieser gestorben war. Für dessen Seele steckte sie Lichter auf. Eines Tages sprach sie zu den beiden: „Heute ist meines Vaters Totenmahl *(çrāddha)*. Niemand darf heute beraubt werden. Ihr seid beide Brahmanen und müßt von mir bewirtet werden; auch andere Brahmanen, die etwa da sind. Und wir dürfen keinen Geschlechtsverkehr haben." Der jüngere Bruder aber überfraß sich so sehr, daß er an den Folgen starb. Der Erzbösewicht ward in die Hölle Kumbhīpāka (Kesselkochung) geworfen. Aber in den siedenden Ölkesseln wurde er nicht gebrannt. Man brachte ihn in die Hölle Andhatāmisra (Stockfinsternis); aber er sah auch da vortrefflich. Yamas Diener meldeten diesem das Wunder und führten den Gefeiten vor den Unterweltsgott. Yama sprach: „Weil er immer gebadet hat, bereitet ihm die Hölle Kesselkoche keine Pein. Weil er das Licht, das Nanāmī für ihren Vater anzündete, aufgerichtet hat, genießt er ein Zwanzigstel des Verdienstes und sieht in Andhatāmisra." Die Hölle sei also nicht für ihn bestimmt; sie sollten ihn zum Piçāca machen. So geschah es, und er lebte „in dem nämlichen Pippalabaum" (*etasminn eva pippale*, çl. 33), d. h. jedenfalls: in den damals von ihm das Totenseelenlicht gehängt oder gesetzt worden war[1]). Die Grahageister gaben ihm zu essen. Eines Tages nun am 14. (der dunkeln Monatshälfte, wohl des Kārttika, hier vielleicht des Āçvina), als die Nacht hereinbrach und Nanāmīs noch lebender Gatte auf der Jagd war, kam Nanāmī, gebadet, in lichtes Gewand gekleidet, mit Schmucksachen herausgeputzt, zu dem Pippalabaum, um ein Licht aufzustecken, und wurde von dem Rākshasa, d. h. von ihrem früheren zweiten Gatten, gepackt, also besessen gemacht; „denn die Totengespenster *(bhūta)* können Gewalt üben gegen solche, die in dem früheren Leben der Bhūta eine Verbindung mit ihnen gehabt haben, niemals aber gegen andere Leute" (çl. 36 c—37 b). Sofort warf die junge Frau alle Kleider von sich, riß ihren Schmuck usw. ab, lachte und weinte (alles durch-

[1]) Crooke[2] II, p. 99 unten sagt bei der Schilderung der Wichtigkeit des Pippala für die Dorfbevölkerung Indiens: „Das Gefäß Wasser für die Erquickung der dahingeschiedenen Seele auf ihrem Weg ins Land der Toten wird an seinen Zweigen aufgehängt." Vgl. die Anm. 1 zu Bali S. 60.

e) Diese Hölle wird erwähnt J. Ch. Yājñ. III 224. Garuḍapur. 105,5. u. Pretak. III 63; Brahmapur. 215,86 ff. Auf der Erde soll sie für 100 lakha yojana groß, voll tāmrakumbha-tapta-vālukā usw. gesammelt, die Brahmahan, ihr mihartar u. nyāhetapuṇyā tapharaka usw. dort abhūta-saṃplavam pṛcchanti. Vgl. AK 168, Anf. e)

2) Bei den Gidlaman Kaiman bringen das Kind gültig [illegible] nicht pflegen, sondern bloß Milch [illegible] der eigenen Tiere oder der Pflanzen. Fritz. A. Bastian, Mythologie u. religiöser Brauch der Gidlaman 113. Vgl. aber Abhy. Pretakalpa 231,13, wie so [illegible] Preta mit dem Kind [illegible] seine eigene Tochter und ein [illegible] der Venkatacara. [illegible] XX 15: Svaputram pidayet pretah, sparśacidena pidayet. Jivan sa drisyate endu, mrito pa duhkhatpam ānuyāt. Aber man muß [illegible] param chidrena [illegible]. Bei den Negern [illegible] der Griff einer Frau nach [illegible] Frucht [illegible] Ausfolgen können [illegible] Unterwelt. Th. Trapp, Neue u. Unpaldmaft S. 139 (Dr. Ch. Pfaffikus).

b) Einem Wiedergeborenen fallen Herzen das Herz als „heiliges Wunder" (wörtlich: Sohn) für sich aus dem Leib und trennen es, worauf er vom Einen Kern, der sich des Gesamtvom Leibe ist, reinigt sich der Yogin durch die Kopf. Brauß, Volksgl. u. Ind. Brauß p. 115.

einander). Einmal sang sie, einmal schlug sie sogar sich selber, sie tanzte den einen Augenblick, dann biß sie sich knirschend auf die Zähne. Das ganze Bhillavolk kam herbei, tausendweise. Der eine sagte: „Es ist der Windgott“ (die Epilepsie), andere sahen die Ursache in einem Piçāca, in einer Hexe *ḍākinī)*, in einer Unholdin *(çākinī)*, in einer Bezauberung *(abhicāra)*, in einem Yaksha, in einem Gott, in einem Dānava, oder sie sagten, sie habe Dhattūra (weißen Stechapfel) gegessen. Andere wieder urteilten, sie sei von einem tollen Tier *(dushṭajīva)* gebissen. „Gefangen gehalten soll sie werden!“ rief der eine, „beräuchert werde sie, an ein angezündetes Feuer getan,“ der andere. Einer besprach sie mit Sprüchen, auch Heilkräuter wandten sie an. Da kam ihr Gatte Citrabhānu heim. Er rief Mantrakenner und ließ viele Mittel versuchen. Den einen schlug sie, den anderen fuhr sie bellend an [1]), dem anderen jagte sie einen übermäßigen Schrecken ein. Manchmal brachte man ihr Balispenden dar (*balīyati kadācana*, çl. 45). Sie nahm diese an und sprach: „Ich gehe!“ Manchmal, mit einem Strick gebunden, lag sie ohnmächtig da. Sie zerbrach den Reismörser, sogar warf sie da und dort ein Haus ein. Als man so erkannt hatte, daß sie unheilbar sei, hielt man sie im Innern des Hauses. Eines Tages nun kamen Leute aus Kerala in das Haus, denen ihr König die Jahreseinkünfte von einem Dorf (l. *ekagrāmasya vārshikam)*, hundert Goldstücke, gegeben hatte, damit sie heiliges Wasser von Benares holen möchten. Durch zufällige Besprengung am Kopf mit einigen Tropfen dieses Wassers und durch die fromme Sprücherezitation eines Weisen unter den Pilgern erhielt die Frau ihre Vernunft wieder. Auf seine Anweisung hin wallfahrte sie und in ihrem Leib der schon stark entsündigte Piçāca nach Benares. Dort wurde ihr und ihm geboten, ein Licht in der Luft aufzustecken, und sie alle erlangten in der heiligen Stadt die „Erlösung“ (d. h. die Seligkeit).

Auch in diesem Abschnitt sind also die Kārttikalichter ausdrücklich den Verstorbenen geweiht und den Totenseelengöttern Yama und Çiva. Ihre Wichtigkeit für die Totenseelen betont auch Padm. 123, 27—39, wo Çiva zu Skanda spricht: „Vernimm den Hochgesang *(māhātmya)* vom Licht im Kārttika, o du, dessen Reittier der Pfau ist. Die Manen zusammen mit den Geisterscharen um sie her *(pitṛigaṇair)* nun sehnen sich immerfort: „Es möge in unser Familie ein guter Sohn, der den Ma-

[1]) In Çl. 44 lese ich *vadati garjatī* statt *vadati gacchatī*.

nen in Liebe hingegeben ist, geboren werden, und der im Kārttika durch Lichterspenden erfreut.“ Wessen Licht (da) mit Schmelzbutter oder auch mit Sesamöl brennt, was soll dem ein Roßopfer, o Heerführer! Der hat alle Opfer dargebracht, hat in den heiligen Wassern gebadet, der da vor Vishṇu die Lichterspende dargebracht hat. In der dunkeln Hälfte (des Kārttika) sind es aber vorzugsweise fünf heilige Tage, o Sohn; wer in denen ein Licht spendet, der wird Unvergängliches empfangen. Am 11. hat eine Maus ein von anderen gestiftetes Licht hell aufflammen machen, erhielt hiedurch das schwer erreichbare Dasein als Mensch und gelangte da zur höchsten Seligkeit *(parām gatim avāpa sā)*. Sogar ein Jäger war es, der am Vierzehnten den „großen Herrn“ (Maheçvara, gewöhnlich Çiva, hier Vishṇu) verehrte, obschon er ohne Liebeshingabe war, höchste Seligkeit erlangte und in Vishṇus Himmel ging [1]). Die Paria Līlāvatī tat von ihrer Wohnung ein von anderen gestiftetes Licht hinaus, wurde dadurch geheiligt und ging in unvergänglichen Himmel. Ein Rinderhirt aber, der in der Neumondnacht die Verehrung Vishṇus mit ansah und immer wieder: „Sieg dir!“ *(jaya)* rief, wurde (im nächsten Dasein) Herr über Oberkönige. Deshalb soll man in der Nacht, wenn die Sonne untergegangen ist, Lichter anbringen an den Häusern, an allen Rinderhürden, an Grabmälern (heiligen Bäumen, *caityeshu*), an Heiligtümern *(āyataneshu)*, an Göttertempeln, an Leichenorten und an Flüssen, von Schmelzbutter usw. (gespeiste), zu Zier und Heil *(çubhārthāya)*, so lange die fünf Tage währen. Sogar die „Väter“, die gottlos waren, und die, die der Kloß- und der Wasserspenden entbehren, gehen in die höchste Seligkeit *(mukti)* ein durch das Verdienst der Lichterspende; denn was am 14. und am Neumondtag (diesen Toten) gespendet wird, das erhalten sie. Deshalb ist dir die unter dem Namen Kaumudī gehende Feier verkündet worden, o du, dessen Vehikel der Pfau ist [2]).“

---

[1]) Der Text lautet: *Nirbhaktiṃ paramāṃ prāpya Vishṇulokaṃ jagāma saḥ*. Das schiene zu heißen: „er gelangte zur höchsten Liebeshingabe“. Wie aber *nirbhakti* zu dieser Bedeutung käme, wüßte ich nicht. Auch die Emendation: *nirbhaktiḥ paramāṃ gatvā* bereitet aber Anstoß. Weiteres später.

[2]) *Ato 'rtham* heißt „daher, deshalb“ und kommt in den Purāṇa oft vor. Die Orte der Lichter oder Lichterbäume haben wir öfters vernommen, und an zahlreichen anderen Stellen tauchen sie auf. Auch die *ekaliṅgāni* gehören dazu, wie wir mit Recht erwarten dürfen, und aus dem Ādipur.

Die letzte von Çiva angedeutete Legende kenne ich nicht. Erwähnt wird sie wörtlich gleich in Skand. 7, 134. Die von der Lustdirne Līlāvatī wird in Sāroddh. Kap. 11 und 12 erzählt. Auch danach erlangte diese Schöne, nachdem sie alle Genüsse auf Erden durchgekostet hatte, eine sogar den Yogi nicht erreichbare Seligkeit nach dem Tod, und zwar dadurch, daß sie die frommen Werke der Lichterfestzeit ausübte. Obschon die Lichterspende unter diesen eine sehr wichtige Stelle einnimmt, also eigentlich nicht genannt zu werden brauchte, wundert es einen doch, daß gerade sie fehlt. Vielleicht liegt eine Vermischung mit der berühmten Legende von der Lustdirne und der Maus vor. Diese wird auch in Skand. 7, 40 f. berührt und von Sāroddh. 7, 7 ff. berichtet. In Bhavishyott. 53, 7 ff. (reproduziert von Hcat. II 1, p. 643 ff.) hören wir von dieser Hetäre namens Indumatī. Ihre Schönheit und sonstigen Vorzüge werden dort in glühender Weise geschildert; sogar der Gott der Liebe verliebte sich in sie und sang ihren Preis. Wie die Līvāvatī im Sāroddh., wird sie dort von Vasishṭha belehrt. Der Sāroddh. nun erzählt in 7, 7 ff.: In einer Nacht kam kein einziger Besucher zu der sonst vielbegehrten Indumatī. Sie stand draußen an der Tür, bis nur noch ein Prahara der Nacht

(reproduziert von Hcat.) erfahren haben. Hcat. II 1, p. 849 bringt dabei die Glosse: *ekaliṅgāni vṛishabhagaṇapatisahitāni paçcimābhimukhāni prasiddhāni.* Bei solchen alleinstehenden, einsam gelegenen Liṅga standen also auch der Stier des Çiva und Gaṇeça, die beide im Grunde nur Formen des Çiva sind. In Vishṇudh. I, 166, 14 c—15 finden wir: *Giriçriṅgeshu dātavyā, nadīnāṃ pulineshu ca, // catushpatheshu, rathyāsu, brāhmaṇānāṃ griheshu ca, / vṛikshamūleshu, goshṭheshu, kāntāragahaneshu ca. //* Çl. 28 empfiehlt besonders für den Kārttika Lichter an Flüssen, und 29 solche *bilvadvāreshu*, was die Eingangspforten zu Bilvahainen oder -gruppen oder zu einzelnen großen Bäumen dieser Art bezeichnen dürfte. Der Bilva als dem Çiva heiliger Baum käme natürlicherweise in Betracht. MBh. XIII, 98, 53 erklärt: *Giriprapāte, gahane, caityasthāne, catushpathe / dīpadānaṃ bhaven nityam.* Nach Vishṇudh. III, 221, 70—71 b sollen die Spenden für die Spukgeister Piçāca dargebracht werden an Kreuzwegen, bei Mauertürmen, auf Bergspitzen und in Höhlen. Diese paar Stellen genügen zu zeigen, daß die Lichter vor allem an Geisterorten angebracht wurden und ursprünglich unheimliche Mächte vertreiben sollten. Baum, Berg, Wald und Wasser sind dabei bedeutsam als ihre Wohnstätten und als Wiege ihres Kults. Bei den Germanen wohnen die Geister der Toten nicht nur im Winde, sondern a) in Bergen, daher das Kyffhäusermotiv, wie schon der Rattenfänger von Hameln und der die Kinder zu den „Unterirdischen" in den Köppelberg führende plutonische Pfeifer zeigen; b) in Gewässern, Brunnen, Wolken; c) an Kreuzwegen. So Mogk in Pauls Grundriß I, Mythologie 1004—1007.

übrig war. Dann ging sie verzweifelt und von Geschlechtsverlangen gequält ins Haus, zündete ein Licht an und schlief ein. Eine Maus kam und trank von dem Öl? Dabei machte sie zufällig mit ihrer Schnauze das Licht heller brennen. Durch dies Verdienst wurde die Maus nach ihrem Tod als vornehme Frau geboren, die mit Söhnen und Enkeln glücklich lebte und nach dem Tod die endgültige Erlösung (*moksha*, hier wie oft, besser. himmlische Seligkeit) erlangte. In Vishṇudh. I, 167 und in Bhavishyott. 130, 39—69 lautet die Erzählung, abgesehen von Varianten, beiderseits wörtlich gleich, und zwar so: Der König Cārudharman hatte dreihundert Gattinnen, seine Hauptgemahlin aber hieß Lalitā. Sie war an Schönheit unvergleichlich auf Erden und mit allen glückerzeugenden Leibesmerkmalen gesegnet. Ständig unterhielt sie tausend Lichter in Vishṇus Tempel, und während der dunkeln Hälfte des Āçvina und der hellen des Kārttika ließ sie Licht emporflammen an hohen Orten (d. h. auf Anhöhen? Oder: auf hohen Stangen? *uccasthāna*), an Kreuzwegen, Straßen und Göttertempeln, an Grabmalbäumen *(caityavṛiksha)*, Rinderhürden und auf Berggipfeln, auf Sandanschwemmungen der Flüsse und an Brunnenrändern *(kūpamūleshu)*. Auch war sie in dieser Zeit eifrig darauf bedacht, Lichter in die Häuser von Brahmanen zu senden (damit diese Armen sie aufstecken könnten). Da fragten sie eines Tages ihre Nebenfrauen, warum sie gerade dieser Art von Frömmigkeit so ergeben sei. Sie erzählte: „Früher war ich eine Maus in einem Vishṇutempel am Ufer des Flusses Devikā im Madraland. Dessen Erbauer, der Hofprälat des Königs der Sauvīra, hatte einmal für die Neumondnacht im Kārttika (so nach *Kārttikyām* in Bhavishyott. 130, 58; nach *Kārttike* in Vishṇudh. I, 167, 22 einfach: im Kārttika) Lichter gespendet. Das Licht vor der Bildsäule des Gottes war in der Nacht am Verlöschen. Ich nahm mir vor, den (fettgetränkten) Docht zu stehlen. Aber eben als ich ihn gepackt hatte, schrie eine Katze. Ich sprang aus Angst davon. Das Licht wurde dabei durch mein Mundende angetrieben und brannte wieder hell wie zuvor (d. h. wohl: der Docht wurde rasch durch den Mund gezogen und dabei geschneuzt). Nach dem Tod ward ich als Königstochter geboren, mit der Erinnerung ans frühere Dasein. Das ist die herrliche Macht des Lichtes im Monat Kārttika, das ich damals zu hellerem Brennen brachte.“ Wohl aus dem Vishṇudh., kaum aus gemeinsamer Vorlage, wird die gleiche Legende kurz wiedergegeben von Agnipur. 200, 4—10.

b) Auf antiken Gemmen ziehen die Mäuse mit den Ochsenhörnern das Öl aus dem Langenhorn.
Ehrl. VI 33 Anm.

d) Vgl. g.b. die Legende: Ein Räuber in der Nähe von Rom hatte viele Menschen umgebracht. Als er einmal am steilen Strande pflügte, fielen ihm seine Stiere den Abgrund hinab, er stürzte ins Tal hinab u. rief im Sterben: Heilige Jungfrau Maria gieb, daß ich aufrichtig beichten kann! Man holte einen Priester. Dieser ließ den Kerl zum Kloster getragen. Da sprach der Räuber: „Als ich abel hatte, hörte ich, daß jeder, der am Donnerstag oder am Samstag die Ehren der heiligen Jungfrau Maria hatte, ohne alle Zweifel vor seinem Tode eine aufrichtige Beichte ablegen müsse. Und obschon ich ein Räuber war, habe ich dies doch der heiligen Jungfrau zu Ehren getan. Sonst anders habe ich nichts getan, worauf ich mich von seinem Herzen." Mit diesen Worten starb er u. ging zu Christus in die ewige Seligkeit ein. Vgl. Dr. Anstaltsbuch Abschnitt II 1242. Solche Legenden gibt ja gar manche

Der Çloka vom Jäger (Padm. 123, 33) sieht, wie schon angedeutet, recht sonderbar, *nirbhakti* = *bhakti* („die Hinausvergabung?") sogar unmöglich aus. Maheçvara bezeichnet gewöhnlich den Çiva. Verehrte aber den der Jäger, dann hätte er eher in dessen Himmel kommen sollen. Von einem bösen Jäger, der sogar als Räuber im Wald die Reisenden belästigte, aber bekehrt wurde, dann tüchtig Lichter stiftete und in Vishṇus Himmel kam, erzählt Skand. 7, 49 ff. und ganz gleich Sāroddh. 8, 9 ff. Dagegen heißt es in Skand. 7, 133: „Sogar ein Jäger, der am 14. in Çivas Tempel ein Licht hinsetzte, ohne gläubige Liebe *(bhakti)* zu dem hohen Liṅga, ging in den Himmel des Çiva ein." Nur das hat Hand und Fuß und keinerlei Bedenken[1]). Dafür spricht z. B. auch Agnipur. 192, 1 f.: „Am 14. des Kārttika ist Çiva zu verehren." Freilich ist ja der 14. jedes Monates diesem Gotte heilig. Auch darin bekundet er sich als das Gespensteroberhaupt und als die Urtotenseele. Auf den 14. (implicite der dunkeln Monatshälfte) werden ja die Totenopfer für die gewaltsam Umgekommenen angesetzt, d. h. für die Gespenster. Wann und warum Brahma das so geordnet hat, berichtet Hcat. III 2, p. 497 ff. nach dem Nāgarakhaṇḍa des Skandapur. Am 14. haben also diese Geister und damit auch die Rākshasa, Bhūta und Piçāca besondere Schwarmfreiheit und Macht.

## *§ 6 b. Çivafeiern im Kārttika und Vṛishotsarga.*

In die Welt der unheimlichen Totenseelen und ihres Oberhauptes führt uns auch das Lichterfest des Çiva, Tripurīpūrṇimā oder Tripurotsava. Es findet statt am Vollmondtag des Kārttika. Von dieser Feier berichtet ein langes Kapitel des SkM., nämlich 23, und dann auch hier mit ausdrücklicher Be-

---

[1]) In der Beschreibung des Kāmadhenuvrata, die Hcat. II 2, p. 344 ff. aus dem Vahnipur. mitteilt, finden wir die Çloka Padm. 123, 31—37 wieder. Hier lautet 33 so: *Lubdhako 'pi caturdaçyāṃ pūjayitvā Janārdanam / nirbhaktiḥ parasaṃgatyā Vishṇulokaṃ jagāma saḥ.* Das scheint Glättung zu sein und klingt doch nicht ganz richtig. Himmlische Belohnung einfach durch Zusammentreffen mit Frommen aber kommt auch in den Kārttikam. öfters vor, und durch die bloße Nähe von sehr guten Menschen werden in den Purāṇa und ähnlichen Schriften die Bösen recht häufig von Qualen erlöst, vor der Hölle bewahrt usw. Garuḍapur. Pretakalpa 9, 23 c—24 b = 27, 20; 22, 75—77; Abegg, Pretakalpa VII, 31 und Anm. S. 248, Str. 70—72; Scherman, Visionslit. 45; 49; Winternitz, Literaturgesch. I, 470 f.

rufung auf diese Darstellung durch die Vālakhilya kürzend *(saṃkshepeṇa)* Skand. 35, 33—43: An diesem Tag hat Çiva die Burg des schrecklichen Daitya Tripura zerstört. Die dankbaren Götter alle gewährten ihm, daß an diesem Tag jedes Jahr ihm Lichter gespendet würden. Am Abend des Tages soll das Fest gefeiert werden und die Lichter im Tempel des Gottes entzündet mit dem Mantra: „Mögen die Seelen, die als Insekten, Vögel (vielleicht eher: Falter, *pataṁga*), Mücken und Bäume im Wasser und auf dem festen Land ihr Wesen treiben *(vicaranti)*, falls sie Brahmanen gewesen sind, niemals, wenn sie dann in eine neue Geburt eingehen, Caṇḍāla werden, nachdem sie dieses Licht erblickt haben" (SkM. 23, 74 = Skand. 35. 41). Dieser Spruch zeigt deutlich, daß die Lichter eigentlich für die unseligen Toten angezündet werden, die in niedrigem Dasein *(adhogati)* jetzt auf Erden weilen und denen da eine Neugeburt als Paria droht. Im früheren Leben waren sie Bösewichter, gar manche aber von ihnen Brahmanen. Der Spruch wird wohl pfäffisch zurecht gebogen sein. Ursprünglich wurden die Lichter jedenfalls zum Schutz gegen die bösen Geister der Übeltäter und für Çiva als Obersten namentlich der Spukgeister angezündet, später wohl auch zum Besten all derer, die nach dem Tod ein unglückliches, gespensterhaftes und sonst niedriges Dasein empfangen hatten. Von der Tripurīpūrṇimā sagt Underhill 95 f.: „Kārttika full moon. This day is, next to Mahāçivarātri, the greatest day in the year for Çiva worship." Dann berichtet er die eben mitgeteilte, noch heute fortlebende Legende vom Ursprung des Festes und fährt fort: „One should bathe this day, if possible in the Gaṅgā, and give presents of lamps to the Brahmans. At sunset lamps are lighted and placed in all Çiva temples, and in the houses of all who keep this festival. Prayers are made chiefly by women before the lamps, which are kept burning all night." Vgl. auch Festivals and Holidays of the Hindus, S. 68.

Von diesem Fest hören wir auch in einer Legende, die Padm. 115 f. und übereinstimmend damit, aber verkürzend, Skand. 29 vorträgt. Da sieht ein schlechter Brahmane namens Dhaneçvara, dessen Herz an Diebstahl, Huren, Branntweintrinken und Würfelspiel hängt und der mit verbotenen Sachen Handel treibt, auf einer Geschäftsreise die Kārttikafeiern der Frommen in Māhishmatī. Am Vollmondtag betrachtet er darauf die Verehrung der Brahmanen und der Rinder, die Beschenkungen und Speisungen und bei Sonnenuntergang die Aufsteckung der

rufung auf diese Darstellung durch die Vālakhilya kürzend *(vaṅkhapena)* Skand. 35, 33—43: An diesem Tag hat Çiva die Burg des schrecklichen Daitya Tripura zerstört. Die dankbaren Götter alle gewährten ihm, daß an diesem Tag jedes Jahr ihm Lichter gespendet würden. Am Abend des Tages soll das Fest gefeiert werden und die Lichter im Tempel des Gottes entzündet mit dem Mantra: „Mögen die Seelen, die als Insekten, Vögel (vielleicht eher: Falter, *paraṅga*), Mücken und Bäume im Wasser und auf dem festen Land ihr Wesen treiben *(vicaranti)*, falls sie Brahmanen gewesen sind, niemals, wenn sie dann in eine neue Geburt eingehen, Caṇḍāla werden, nachdem sie dieses Licht erblickt haben" (SkM. 23, 74 = Skand. 35, 41). Dieser Spruch zeigt deutlich, daß die Lichter eigentlich für die unseligen Toten angezündet werden, die in niedrigem Dasein *(adhogati)* jetzt auf Erden weilen und denen da eine Neugeburt als Pasu droht. Im früheren Leben waren sie Bösewichter, gar manche aber von ihnen Brahmanen. Der Spruch wird wohl pfäffisch zurecht gebogen sein. Ursprünglich wurden die Lichter jedenfalls zum Schutz gegen die bösen Geister der Unheiligen und Ungläubigen als Oberhaupt [illegible]

k) z. B. in Vishṇudh. III 34,22-23 wird nritta als zur Schande niederer Gottheit als der vorzüglichste Gottesdienst gegriffen, als der Weg zum höchsten Heil Wohlfahrt aller Menschen, nicht das Gebet, nicht der Opferdienst (stotrenāṁ japahāgyavardhanā), sondern der einfältigen (mūḍhānāṁ upadeçā) Schwerpunkt der Gegenüber (ārdhānāṁ duḥkhanāçana) usw. Vgl. auch F. Max Müller, Religion S. 49-51. Bezeichnend mag sein, daß der Tanz in Form des Çiveçā oder Çiva, des Herrn des Tanzes Vishṇudh. III 288,36

Von diesem Fest hören wir auch in einer Legende, die Padm. 115 f. und übereinstimmend Skand. aber verkürzend, Skand. 29 vorträgt. Da geht ein schlechter Brahmane namens Dhaneçvara, dessen Herz zu Diebstahl, Hurerei, Branntweintrinken und Würfelspiel häufig und der mit verbotenen Sachen Handel treibt, auf einer Geschäftsreise die Kārttikafeiern der Frommen in Māhishmati. Am Vollmondtag betrachtet er darauf die Verehrung der Brahmanen und der Binder, die Beschenkungen und Speisungen und bei Sonnenuntergang die Anbringung der

Lichter *(dīpotsarga)*, die vorgenommen wird, den Dreiburgenfeind zu erfreuen. Weil an diesem Mondtag die Verbrennung der drei Burgen durch Çiva vollbracht wurde, deshalb wird ihm von seinen Verehrern ein großes Fest gefeiert (115, 12 f. In Skand. fehlen diese Verse). Dieselbe Erzählung berichtet auch SkM. 25, 19 ff., aber in manchem recht verschieden. Sie ist in mehrfacher Hinsicht belehrend. In Benares war ein sehr gelehrter und frommer Brahmane. Sein Sohn Ekadanta lernte ebenfalls die Veden. Aber im Jugendalter ward er von Kāma besessen. Dem Vater sagte man aus Schonung nichts, auf seine Mutter und seine treue Gattin hörte er nicht. Es kam dahin, daß er stahl, um sich das Vergnügen mit den Gattinen anderer zu verschaffen. Ertappt, entfloh er aus Benares, kam auf seiner Irrfahrt ans Ufer der Yamunā und in Berührung mit den Frommen, die dort im Kārttika badeten, beteten, tanzten, sangen usw., alles zum Preise der Götter, namentlich des Vishṇu[1]).

---

[1]) Unzählige Male wird im altindischen Schrifttum der Tanz als Teil des Dienstes der Gottheiten erwähnt; auch in den Kārttikam. ist er ein ständiger Teil der religiösen Feiern. Wie sehr das noch heute fortlebt, kann sogar der Reisewindhund an den Tempeltänzerinnen sehen. Wohl bei allen urtümlichen Völkern und solchen, die Urtümlicheres bewahrt haben, gehen Religion und Tanz Hand in Hand. Noch im Rußland unserer Tage — der Bolschewismus wird wohl auch hier unbarmherzig aufräumen — lebte das fort; der religiös ergriffene Bauer, wie z. B. Rasputin, fängt sofort zu tanzen an. Man lese Fülöp-Miller, Der heilige Teufel Rasputin, ein Buch, das dem Religionsforscher und auch dem Indologen gar manches bietet. Wilde Tänze bilden bekanntlich ein Hauptstück der heiligen Handlungen gar mancher christlichen Sekten, wobei es nicht immer von Anfang an auf den häufigen Beschluß: die geschlechtliche Orgie, abgesehen sein muß. „Der Tanz gehörte im germanischen Altertum mit zu den religiösen Zeremonien, er wird bei verschiedenen Festen und festlichen Gelegenheiten auch in slavischen und römischen Ländern angetroffen. (Siehe Mannhardt, Baumkultus, S. 585 und Index unter „Tanz".) Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 489. Vgl. das Folg. Wie sehr der Tanz auch zum Totendienst gehörte, erhellt auch daraus: „Karl der Große erließ zu Paderborn 785 bei Todesstrafe den Befehl, daß die Sachsen auf den Gräbern ihrer Vorfahren nicht mehr tanzen, singen und schmausen sollten." Pfannenschmid ib. S. 166. Vereinzelt haben sich Tänze zur Totenfeier noch erhalten. S. Pfannenschmid, S. 167 unten f. Regelrechter Teil des Gottesdienstes ist der Tanz der Priester in der äthiopischen oder abessinischen Kirche. National Geographie Magazine for June 1931, p. 740. Church service often lasts throughout the night, accompanied by melodious tolling of hells, chanting of rituals, and dancing of the priests to the cadence of cymbals, drums and sistra. Lifes Tenor in Ethiopia by James Loder Park, National Geogr. Magazine for June 1935, p. 792. Das erinnert an Indien. Von der dortigen religiösen Wichtigkeit des Tanzes, z. B. Vishṇudh. III, 34. Sogar alle, die in der Nähe

Am Vollmondtage sah er die Kuh- oder Rinderverehrung, die Lichterspenden usw. Während er in der Nacht das Lichterfest zu Ehren des Çiva betrachtete, erblickte er um Mitternacht die schöne Gattin eines Adeligen, packte sie an und umfing sie, wurde aber vom Gatten gesehen. Augenblicks floh er, geriet aber mit dem Fuß in das Loch einer Schlange, wurde gebissen und starb, während die einen ihm Rāma! Rāma! die anderen Vishṇu! oder Çiva! ins Ohr beteten, noch andere sein Gesicht mit Wasser, das mit den heiligen Tulasīblättern gemischt war, besprengten. Auf Yamas Befehl wurde er vom Totenwart *(pretapa)* in die Hölle Kesselkoche *(Kumbhīpāka)* geworfen. Aber mitten in dem laut brodelnden Öl war ihm so wohl wie in einem kühlen Teich. Nārada, der wandernde Journalist der altindischen Himmels-, Heiligen- und Menschenwelt, ist, wie sonst ungezählte Male, an Ort und Stelle und klärt Yama auf, woher das komme, nämlich von dem Zusammentreffen mit den Frommen und dem Beschauen der Kārttikalichter. Auf Yamas Befehl hin wurden dem also Geretteten alle Höllen gezeigt und er in den Himmel geführt, in Padm. und Skand. aber nach solcher Schau in die Welt der Yaksha, und zwar als Yaksha Dhanayaksha, unter die Gefolgschaft des Kubera aufgenommen. Solcher Legenden gibt's eine Menge, auch die Kārttikam. prunken mit dergleichen Beispielen des *ākāmapuṇya* (Skand. 29, 17 = Padm. 115, 36), d. h. solcher Menschen, die ohne ihren Willen und ihr Wissen religiöses Verdienst erwerben dadurch, daß sie die heiligen Werke anderer mitansehen, in die Nähe von Frommen kommen usw.; denn wie die Sünde nach urtümlicher Anschauung ein Stoff ist, der in den Sünder selbst und von ihm aus auch in andere eindringt, so auch das Heilige, die Frömmigkeit, die Tugend oder doch deren Wirkenskraft auf das Heil nach dem Tode [1]).

---

eines vor Vishṇu tanzenden Menschen sich befinden, geben erlöst in dessen Himmel ein (Mārgacīrshamāh. [von Skandapur. II] 13, 33). Tanzen erregt die Kraft namentlich der Geschlechtlichkeit. Diese wird dem betanzten Gott sympathetisch mitgeteilt, ebenso dem Baum (Winternitz-Festschrift, S. 62, Anm.). Vgl. L. v. Schroeder, Arische Rel. II, 359 f. über „Bewegungszauber".

[1]) Eine genaue Berechnung, ein wie großer Prozentsatz des Schlechten, bzw. des Guten, auf den an einer Handlung Unbeteiligten, aber in irgend einem Verhältnis zum Täter Stehenden übergeht, finden wir auch in Padm. 114, 9 ff. und in SkM. 25, 1 ff. = Skand. 30, 1 ff. Ähnlich geht es beim Bad des Kranken *(āturasnāna)* zu. Ein Gesunder badet zehnmal und berührt dann den Kranken. Dadurch wird dieser rein. Ist eine Menstruierende fieberkrank, so badet eine andere Frau mehrere Male in den Kleidern und

An diesem Fest des Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgottes Çiva ist die Freilassung eines Stieres *(vṛiṣotsarga)* von unzählbarem Wert. So z. B. Nirṇayas. II, 8, 36 (aus Matsyapur.). Und in der Tat lautet die allergewöhnlichste Zeitangabe für diesen Ritus: „*Kārttikyām* am Vollmondtag des Kārttika", was freilich auch heißen könnte: „am Neumondtag des Kārttika." Der gleiche Tag des Āçvina wird ebenfalls nicht selten genannt oder der Āçvinatag, wo der Mond in Revatī steht, oder im Kārttika, wenn der Mond im Sternbild Kṛittikā steht. Dazu stimmt besonders gut die Angabe: am Vollmondtag (oder wohl eher: Neumondtag) des Kārttika, der Māgha oder des Vaiçākha, wie wir z. B. in Garudap., Pretakalpa VI, 18 lesen; denn Kārttika, Māgha und Vaiçākha sind die großen Allerseelenmonate, was später noch besprochen werden soll [1]). Als Frucht des

---

schläft sehr, zweimal Wasser. Dies am vierten Tag. Darauf berührt sie die Kranke, und diese, jetzt rein, legt andere Kleider an — wie die Hinzelle und die rituelle Befleckung ein Stoff ist, so auch die Reinheit. Hem. III 1, p. 848 f. (von Parāçara)

[1]) Bandh.-Gṛihyas., Gṛihyas. III, 16, 1 (p. 305) sagt: *Kārttikyām pourṇamāsyām / kṛiyatāṃ sā Āçvayujyām Vaiçākhyāṃ vā*, also auch da diese drei Seelenmonate, aber deutlich der Vollmondtag. In Vishṇudh. I, 147, 1

k) Vgl. die akāmanirjarā der Jainisten über die neueren Nachweise und Literatur in meiner Wind. Tales S. 9 f.; 183. Glasenapp, Der Jainismus 201, 203. ~~207~~. Hopkins Epics bis 154 f.; 272, Anm. 152; H. v. Glasenapp, Der Jainismus 201; 203; 207.

l) Wenn jemand seine Mutter, Vater, Bruder, Freund, Lehrer in der Morgenfrühe ins Wasser taucht (badet), so erlangt dieser den 12ten Teil der Medinuthe. GP 213, 125 c–126 b.

An diesem Fest des Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgottes Çiva ist die Freilassung eines Stieres *(vṛishotsarga)* von unsagbarem Wert. So z. B. Nirṇayas. II, 8, 36 (aus Matsyapur.). Und in der Tat lautet die allergewöhnlichste Zeitangabe für diesen Ritus: „*Kārttikyām* am Vollmondtag des Kārttika", was freilich auch heißen könnte: „am Neumondtag des Kārttika." Der gleiche Tag des Āçvina wird ebenfalls nicht selten genannt oder der Āçvinatag, wo der Mond in Revatī steht, oder im Kārttika, wenn der Mond im Sternbild Kṛittikā steht. Dazu stimmt besonders gut die Angabe: am Vollmondtag (oder wohl eher: Neumondtag) des Kārttika, des Māgha oder des Vaiçākha, wie wir z. B. in Garuḍap., Pretakalpa VI, 18 lesen; denn Kārttika, Māgha und Vaiçākha sind die großen Allerseelenmonate, was später noch besprochen werden soll [1]). Als Frucht des

---

schlürft zehn-, zwölfmal Wasser. Dies am vierten Tag. Darauf berührt sie die Kranke, und diese, jetzt rein, legt andere Kleider an — wie die rituelle und die sittliche Befleckung ein Stoff ist, so auch die Reinheit. Hcat. III 1, p. 848 f. (von Parāçara)

[1]) Baudh.-Gṛihyas., Gṛihyac. III, 16, 1 (p. 305) sagt: *Kārttikyāṃ paurṇamāsyāṃ | kriyetāpi vā Āçvayujyāṃ Vaiçakhyāṃ vā,* also auch da diese drei Seelenmonate, aber deutlich der Vollmondtag. In Vishṇudh. I, 147, 1 finden wir: „Am 15. der dunkeln Hālfte des Āçvina oder auch des Kārttika veranstaltet man die Entsendung des Stiers." Vi. 86, 2 kürzt zu *Kārttikyāṃ Āçvayujyāṃ vā* „am Neumondtag (Vollmondtag?) des Kārttika oder des Āçvina". Den Neumondtag (Vollmondtag?) des Caitra oder des Kārttika nennt das Brahmapur. (in Hcat. II 2, p. 984), nur den Neumond (Vollmond?) des Kārttika das Ādityapur. (*Kārttikyāṃ,* Hcat. II 2, p. 989); „unter Revatī im Āçvina, unter den Kṛittikā im Kārttika, am Neumondtag (Vollmond?) des Māgha oder im Phālguna oder am 3. im Caitra" das Devīpur. (Hcat. II 2, p. 990); „am Vollmondtag des Kārttika *(Kārttikyāṃ paurṇamāsyāṃ)* oder unter Revatī im Āçvina" Pārask.-Gṛih. III, 9, 3, ebenso Çāṅkh.-Gṛih. III, 11, 2 (nach Oldenberg; der Text der Çāṅkh. ist mir nicht zur Hand). Bhavishyott. 131, 1—2 gibt an: „Entweder am Neumondtag (oder Vollmondtag) des Kārttika *(Kārttikyāṃ)* oder des Māgha oder am Sonnenwendtag (so nach dem besseren Text in Hcat. III 1, p. 1616) oder am 3. des Caitra oder am Neumond (Vollmond?) des Vaiçākha oder am 12. Tag (nach dem Tod)." Garudap., Pretak 41, 1 hat: „In den Monaten Kārttika usw. beim Vollmond an einem glückvollen Tag." Ausdrücklich „bei Ankunft der Kaumudī", d. h. des Balifestes, heißt es in Vishṇudh. I, 147, hinter 3 b (im Drucktext verloren, aber von Hcat. III 1, p. 1616 erhalten, in der anderen Reproduktion, in Hcat. II 2, p. 994 freilich nicht erscheinend), ebenso im Varāhapur. (Hcat. II 2, p. 991, hier ohne weitere Angabe). Den 11. Tag nach dem Tod eines Anverwandten (also beim *ekoddishṭaçrāddha)* nennt Hcat. III 1, p. 1615; Garuḍapur., Pretak. VI, 14; XIII, 8. Da oder auch am 12. tritt der Tote die Reise in Yamas Reich an. Auch der jährliche Todestag wird angeführt (von Vishṇudh. I, 147, 1; Garuḍapur., Pretak. 6, 19).

Vṛishotsarga wird wohl am häufigsten die Erquickung der Väter, auch ihre Errettung aus der Hölle oder aus einem Gespensterdasein oder Tierdasein (dies letzte unter anderem in Baudh.-Gṛihyas., p. 309 unten) angegeben, und zwar nicht nur die eigenen Verwandten, sondern auch Fremde erlöst der Vṛishotsarga. Auch die Erlangung von Söhnen wird genannt neben anderem Heil (wie in SkM. 11, 20; Naunidhirāmas Pretak. 12, 49; 41, 11 f.). Der Stier wird auf der rechten Seite mit Çivas Abzeichen, dem Dreispieß *(çūla)*, auf der linken mit dem des Vishṇu, der Wurfscheibe *(cakra)* gebrandmarkt. Dubois-Beauchamp [3], S. 393, 1. ult. nennt nur *çūla*. Das wird das Ursprüngliche darstellen und Vishṇu nur später sektiererisch eingeführt sein. Das freilich çivaitische Kālikāpur. sagt denn auch nur: „Man zeichne ihn mit dem Dreispieß, mit *kuṅkuma*" (Hcat. II 2, 994). Vgl. das Çivadharmottara (in Hcat. III 1, p. 1634, wo nur *triçūlāṅka)*. Denn nicht nur im Tag, sondern auch sonst steht der Vṛishotsarga in enger Beziehung zum Çivakult, wie schon die bekannte Vorschrift in Vi. 86, 17 verrät: „Den Stier samt den Färsen wende man in die nordöstliche Richtung," d. h. in die des Çiva; ihm soll man die Tiere zutreiben (vgl. Garuḍapur., Pretakalpa XIV, 25 b). Weiteres in Garudap., Pretak. 41; Hcat. II 2, p. 989; 992 Mitte; 994 [1]). Die Freilassung oder wohl besser: Entsendung des Stiers wird auch seine Hochzeit genannt und z. T. als solche eingehend beschrieben [2]); am gewöhnlichsten werden ihm vier, im Brahmapur.

---

Noch andere Angaben sind minder wichtig. Wir sehen also: die große Mehrheit der Stellen verlegt die Entsendung des Stiers in die herbstliche, auch in sonstige Totenseelenzeit, vor allem in die des Lichter- oder Balifestes.

[1]) In Vishṇudh. I, 147, 13 muß man *Çārvāṃ diçam* „nach Nordosten" lesen statt *pūrvāṃ diçam*. Die gleiche Himmelsrichtung nennt für Stier und Färsen das Zitat aus Pāraskara in Hcat. III 1, p. 1630. Wegen des engen Zusammenhangs mit dem Çivakult s. auch Vishṇudh. I, 147, 5; Bhavishyott. 131, 6; Hcat. III 1, p. 1623 f.; II 2, p. 989; III 1, p. 1634; II 2, p. 992 f., wo der Stier (wie übrigens auch in Vi. 86, 15; Vishṇudh. I, 147, 10; Garuḍap., Pretak. 14, 26 c — 27 b) mit Çivas Reittier verselbigt wird, und wo man *sa moktavyo* statt *samo kūpyo* lesen muß; ferner III 1, p. 1634 ganz unten; Garuḍapur., Pretak. 41, 6; 9 usw.

[2]) So in Garuḍapur., Pretak. 6, 17; 41, 2; 3; Devīpur. (in Hcat. II 2, p. 990). An der letzten Stelle heißt es weiter: *Açvathodumbarīyogaṃ vivāhavidhinā bhavet*. „Es finde die Ausstattung mit (den Blättern oder den Zweigen von) Açvattha und Udumbarī statt." An Stelle von *udumbarī* ist wohl *udumbara* zu lesen. Beides sind Totenseelenbäume — im *açvattha* wohnen die Manen (Vāj.-S. 25, 4 = Çatap.-Br. XIII, 8, 3, 1), begießt man

(zit. von Hcat. II 2, p. 984) acht Färsen oder junge oder dreijährige Kühe beigegeben. Ebenso im Devīpur. (Hcat. III 1, p. 1627); im Ādityapur. (ib.) usw. Mit ihnen soll sich der junge starke Gatte ergötzen, und öfters wird die Betätigung seiner kraftstrotzenden Wildheit als heilwirkend hervorgehoben. Die zuerst von Stenzler in seiner Übersetzung von Pāraskaras Gṛihyasūtra zu III, 9 vorgetragene und dann von anderen, wie Hillebrandt, gutgeheißene Anschauung, der Vṛishotsarga sei ursprünglich die Überlassung eines jungen Zuchttiers an die

---

ihn, so stillt man ihren Durst (Hcat. III 1, p. 701) —, stehen aber auch mit der Hochzeit in Zusammenhang. So muß in Baudh.-Grih. I, 8 (S. 27 f.) das Brautpaar am 5. Tag nach der Hochzeit einen *udumbara* berühren; gewiß damit Zeugungskraft in sie überströme. Wie bei der Menschenhochzeit die Gewandenden von Braut und Bräutigam zusammengeknüpft werden, so hier die dem Stier und den Färsen um den Hals gebundenen Bänder *(sarveshāṃ kaṇṭhavastrāni çleshayet tu parasparam)*, ~~wie~~ wir bei Pāraskara (in Hcat. III 1, p. 1630), ~~usw.~~ Stark tritt die hochzeitliche Bedeutung schon im Bad und in der reichen Schmückung des Stiers und der jungen Kühe hervor (Vi. 68, 11 f.; Vishṇudh. I, 147, 7—9; Bhavishyott. 131, 11; Pāraskara in Hcat. III 1, p. 1626; Ādityapur. in Hcat. II 2, p. 989; III 1, p. 1627; Pāraskara in Hcat. III 1, p. 1629; Çivadharmottara in Hcat. III 1, p. 1628; Kālikāpur. in Hcat. II 2, p. 993), wobei natürlich auch die Glocken und Glöckchen nicht fehlen. Das gleiche wird hervorgehoben in den Ansprachen an die Färsen, durch die sie ermuntert werden, sich mit ihrem Bräutigam oder jungen Gatten zu erlustigen (Vi. 86, 16; Vishṇudh. I, 147, 11; Bhavishyott. 131, 10 a b; 16—17 b usw.). Die Kuh oder die Kühe sollen denn auch *kanyakā* jungfräulich sein (Devīpur. in Hcat. II 2, p. 990; III 1, p. 1627) und *agurviṇyas* „nicht trächtig" (im Ādityapur., zit. von Hcat. II 2, p. 989 und III 1, p. 1627, wo man lesen muß: *Trivarshās tv athāgurviṇyo dadyād gāvo vṛishasya ca)*.

Wie sehr die Stierentsendung ein Teil des Totenseelendienstes ist, erhellt auch aus MBh. XIII, 125, 73 c—74 b *(Nīlashaṇḍhapramokshena ... pitrīṇām anṛino bhavet)*; Bhavishyott. 131, 5—7; Varāhapur. (Hcat. II 2, p. 991, vgl. III 1, p. 1622, l. ult. — 1623); Brahmapur. (Hcat. II 2, p. 995; III 1, p. 1631); Garuḍapur., Pretak. XIII, 3 f. (ohne *vṛishotsarga* sind alle Totenriten fruchtlos, bleibt der Betr. ein Preta); vgl. ib. 8 (= Shattriṃçanmata in Hcat. III 1, p. 1615): „Für welchen Dahingegangenen am 11. Tag nicht der Stier entsendet (gespendet) wird, dessen Pretatum *(piçāpatva)* dauert fort, sogar wenn man ihm Hunderte von Crāddhas zuwendet." Fast gleich lautet Garuḍap., Pretak. VI, 14 f. Immer wieder erscheint der *vṛishotsarga* in Verbindung mit dem *çrāddha*. Die Verehrung des Pūshan dabei (Vi. 86, 9; Vishṇudh. I, 147, 3—4; Bhavishyott. 131, 6 c—7; Garuḍap., Pretak. 41, 7) sodann schließt sich gut mit der des Çiva zusammen; auch Pūshan ist Fruchtbarkeitsgott, Schirmherr des Viehs, Seelenführer ins Totenland usw. Als Ort des Ritus wird gern genannt: die Waldwildnis, der Wald, der einsame Wald. So im Devīpur. (Hcat. III 1, p. 1616); Brahmapur. in Hcat. II 2, p. 984; III 1, p. 1616; Kālikāpur. in

Ortsgemeinde, halte ich für verkehrt.[a] Die Totenseelen sind tätig nicht nur im Wachstum der Pfanzen, sondern auch in der Zeugung. Als Urbild der Zeugungskraft gilt auch den Indern der Stier. Daher ist er ursprünglich eine Form und später das Reittier des Çiva. Beachtung verdient auch, daß der Stier ursprünglich offenbar rot sein mußte. Pārask.-Gṛih. III, 9, 6 sagt abschließend, er solle rot sein; Āçval.-Gṛih. III, 11, 7—10: ein- oder mehrfarbig oder rot. In späteren Schriften werden verschiedene Farben genannt, wie rot, blauschwarz, weiß usw. Jedoch rot drängt sich immer wieder vor, und da hören wir sogar so frappierende Dinge wie: „Ein roter Stier mit weißem Schwanz und Kopf wird ein blauschwarzer Stier *(nīlavṛisha)* genannt." Garuḍapur., Pretak. VI, 19 c—20; Hcat. II 2, S. 991, Z. 4 f. (aus Devīpur.), fast ebenso Baudh.-Gṛihyas., p. 307. Oder: „Einen Kuhgatten, dessen Beine, Maul und Schwanz weiß sind, während er selber die Farbe des Lacksaftes hat, bezeichne man als blauschwarz." Matsyap. 207, 38 = Vishṇudh. I, 146, 56 = Naunidhirāmas Pretak. XII, 25. Vgl. da XII, 22—29. Oder: „Der da rot ist an Farbe, am Maul und am Schwanz weiß, weiß an Hufen und Hörnern, der wird ein blauschwarzer Stier genannt". Hcat. III 1, p. 1579 unten; 1621. Und Garuḍap., Pretak. VI, 20 erklärt: „Ein rotfarbiger aber wird für alle Kasten empfohlen." Rot aber ist die Farbe der Zeugungskraft und der Totenwelt. In späterer Zeit wird der freigelassene Stier jedoch

---

Hcat, II 2, p. 994 und III 1, p. 1616; Pāraskara in Hcat. III 1, p. 1632. Das dürfte auf die Entstehung in den Waldmenschentagen zurückdeuten. Urtümlich wird auch die Verehrung der „Mütter" und das Muttertotenamt *(mātṛiçrāddha)* beim Vṛishotsarga sein, von dem fast wörtlich gleich Vishṇudh. I, 147, 3 ff. in der vollständiger erhaltenen Gestalt von Hcat. II 2, p. 994 und Bhavishyott. 131, 4 c ff. berichten. Der „Topf mit noch ungeschwärztem Boden *(akālamūla kalaça)* ist an beiden Orten mit Açvatthablättern umwunden. — (In Hcat. III 1, p. 1626 [aus Pāraskara] sind ebenso die acht Krüge [*kalaça*] mit noch ungeschwärztem Boden, die für die Waschung der Tiere dienen, hochzeitlich mit Mangoschößlingen geziert, und Hemādri bemerkt ausdrücklich, diese Waschung usw. sei dazu da, die Hochzeit zu feiern. Hochzeitlich ist auch die Schmückung der Tiere mit den Blättern von *bhramarā* und *açvattha* im Çivadharmott. [Hcat. III 1, p. 1628 unten] wie das Devīpur. [in Hcat. II 2, p. 990]: „Die Ausstattung mit *açvattha* und *udumbara* geschehe in der Weise der Hochzeit" zeigt.) Statt *mātaraṃ* muß man wohl mit Hcat. III 1, p. 1621 in Bhavishyott. 131, 4 und Hcat. II 2, 994 *mātaraḥ* lesen (vgl. Abegg, Pretakalpa. p. 163, Anm. 1). Natürlich trifft furchtbares Verderben den Bösewicht, der Stier oder Kühe noch irgendwie gebraucht. Brahmapur. in Hcat. II 2, p. 984; III 1, 1634; Çivadharmott, in Hcat, III 1, p. 1634; Abegg, Pretak. XII, 55 f.

a) J. v. Negelein, Weltgesch. des Aberg. I 246 meint: Es „wird bis in die Gegenwart erhalten Hirtenzauberei, die, wenn sie schwarz, dazu dienen soll, als Schutz für ein Kinderbegräbnis nicht taugen, aber auch vollzogen wird, um den Stier [illegible] zu geben, daß die ihn gebrauchen [illegible] können."

k) In Kauçikas. 24, 29 wird der Vers angewendet: „Zur Dachaufsteigung gehe ich dich hin (atiroháṇi), zum Schulterbeugen gehe ich dich hin, zum Herdaufstehen gehe ich dich hin, zum Pfaraufstehen gehe ich dich hin, zu Tauschmitteln Mehrung, gehe ich dich hin zu Kuhmutter Mehrung gehe ich dich hin." Wie aber in dem zu Beginn Atharva-Veda IX 4 der den Weiten der Kauçika begleitet, nur die Rede ist von der Schenkung einer jungen Kuh für die jungen Kühe einer Brahmanen, damit er den Alten nehme, so scheint auch in Kauçikas. zu sein. Atiroháti (und atiroháti) nun also sehr: überlassen als Verlassen. Oder ist in Kauçikas. einfach ein Reitstock, mit dem er einen jungen Stier und eine Kuhkuh beiseite, den alten aber dem Herrn abfort. Sutra 22 h. Calgad aber auch Stangen hält, wegen auf seine Bemerkung in ZDMG. LIII, 220. Vgl. Kauçikas. 66, 15. Vgl. Bali 180 k)

m) Ebenso dem J. v. Negelein, Weltgeschichte I 348. Vgl. Bali 80 a)

öfters *nīla*, *nīlavṛisha*, *nīlakhaṇḍa (nīlashaṇḍa*, so im MBh. XIII, 125, 77 ff.), *khaṇḍanīla (nīlashaṇḍa)* genannt. So weit ich sehe, ist *-shaṇḍa* da einfach Schreibfehler für *khaṇḍa* — der *nīlakhaṇḍa* oder *khaṇḍanīla* „der blauschwarz Gefleckte" wird ursprünglich ein roter Stier mit einem (oder mehreren) blauschwarzen Flecken sein. Später verstand man das nicht mehr, war selbst dem Schreibfehler *shaṇḍa* gegenüber hilflos, sodaß wenigstens die Lexikographen sogar ein *shaṇḍa* „freigelassener *Stier*" aufführen. Der schwarzblau gefleckte rote Stier aber paßt ganz vorzüglich; er ist ein anderer *Nīlalohita*, ein „Schwarzblauer und Roter", d. h. Çiva [1]). Mit jungen Kühen zusammen und selber jung — auch für ihn findet sich „dreijährig" — soll er seine Zeugungskraft gehörig betätigen und damit vermöge der magischen Analogiewirkung auch die Totenseelen zu segenvoller Vegetations- und Zeugungsenergie bringen. So passen unser Fest des Çiva und das der Totenseelen und der Vṛishotsarga trefflich zusammen, und haben das Vishṇudh. und das Varāhapur. in mehrfachem Sinne recht, wenn sie sagen, der Vṛishotsarga finde statt *Kaumudyāḥ samāgame*, ebenso das Kālikāpur., wenn es vor der Freilassung des Stiers verordnet: Waschung und Salbung des Çivabildes, Verehrung Çivas mit Blumen usw., die Entzündung von 26 Lichtern und *nīrājana* mit diesen (Hcat. II 2, p. 991) [2]).

Auch das Fest des dem Tripurotsava vorhergehenden Tages

---

[1]) Weshalb Çiva Nīlalohita heiße, habe ich in Kāma, S. 61 erörtert. In Hcat. III 1, p. 1616 (aus dem Vishṇudh.); II 2, p. 991 (Varāhapur.) ist der Stier *nīlakaṇṭha* „am Hals blauschwarz", genau wie Çiva. Ob da etwas Ursprüngliches steckt?

[2]) Ganz in die Irre geht Crooke, wenn er in II, S. 234 in dem Stier einen Sündenbock, beladen mit den Übeltaten der Toten, sieht. Frazer [3] IX, 37 (vgl. 35—37) meint, der Stier solle den Ansteckungsstoff des Todesfalls wegtragen. Vom Freilaufenlassen zum Besten eines Verstorbenen sonst in Indien ib. 37. Literatur vom Vṛishotsarga: Baudh.-Gṛihyas. III, 3, 16; Çāṅkh.-Gṛihyas. III, 11; Pārask.-Grih. III, 9; Abegg, Pretakalpa 12, 21—58; Garuḍap., Pretak. VI; XIV, 19—55; XLI; Vi. 86; Bhavishyott 131; Vishṇudh. I, 146, 40 c—147; Matsyap. 207; Agnipur. 211, 9 ff.; MBh. XIII, 125, 72 ff.; SSud., p. 131 usw. Hcat. II 2, p. 983—997 reiht die Darstellungen des Vi. (d. h. Vishṇusmṛiti), Brahmapur., Matsyap., Ādityap. Devīp., Varāhap., Kālikāp. und Vishṇudh. I, 147 zusammen; noch Weiteres Hcat. III 1, p. 1615 ff.

Auch die Beziehung zu Getreide und Ernte scheint nicht ganz zu fehlen: In Garuḍap., Pretak. 41, 6 f. wird beim Vṛishotsarga ein Feueropfer aus Mehlteig *(pishṭaka)* dargebracht dem Agni, dem Rudra, dem Çarva, dem Paçupati, dem Ugra, dem Çiva, dem Bhava, dem Mahādeva, dem Içāna, dem Yama. Alle Namen, außer dem letzten, sind solche des Çiva, Agni ist auch Fruchtbarkeits- und Vegetationsgott, ebenso wohl Yama, wovon im „Indra" dann mehr.

ist allem Anschein nach nur dem Çiva geweiht und Vishṇu wie in zahllosen anderen Fällen bloß ein Eindringling. Es heißt Vaikuṇṭhacaturdaçī „der vierzehnte Mondtag des Vaikuṇṭha". Auskunft darüber gibt SkM. 22, 1 ff. (fast ganz = Skand. 35, 1 ff.). Nach der Legende verließ einst am 14. der lichten Hälfte des Kārttika Vishṇu seinen Himmel Vaikuṇṭha und ging nach Benares. Dort nahm er im Teich Maṇikarṇikā tausend Lotosblumen und machte sich daran, mit ihnen, und zwar mit je einer bei jedem der tausend Namen Çivas, diesen in der Gestalt des dortigen Vaiçveçvara-Liṅga zu verehren. Um ihn auf die Probe zu stellen, stibitzte ihm Çiva eine Blume. Als Vishṇu es merkte, war er sehr verdutzt. Tausend aber mußten es ja sein. Da er die tausendste Blume nirgends sehen konnte, sprach er: „Mich nennt man den Gott mit den Lotosaugen *(Puṇḍarīkāksha)*. Mein Auge ist der Lotosblume gleich. So will ich mit dem verehren." Er riß sich mit dem Zeigefinger das eine Auge heraus und opferte es Çiva. Dieser war von solcher Devotion derart erfreut, daß er ihm die Herrschaft über die drei Welten verlieh und die Wurfscheibe Sudarçana, auf daß er mit ihr die Daitya fälle. Dann setzte er diesen Tag als ein großes Fest für sie beide ein. Man könnte etwa meinen, hier hätten wir einen Sieg des Sonnengottes Vishṇu über den Totenseelen- und Nachtgeisterbeherscher Çiva. Aber man dachte gewiß nicht mehr an solche längst verblaßte Bedeutung des zur Allgottheit und zum Verdränger der anderen Emporgewucherten.

Die zwei letztgenannten festlichen Tage zusammen mit dem vorhergehenden, d. h. dem dreizehnten, der lichten Hälfte des Kārttika heißen auch *antipushkariṇī*, richtiger *antyapushkariṇī*, wie Saroddh., Kap. 24 hat. Entsprechend tragen die gleichen Tage in dem Totenseelenmonat Vaiçākha den Namen *pushkariṇī*. Vaiçākhamāh. des Skandapur. 25, 2 ff. Diese Tage wären also der „Abschluß" der Kārttikafestzeit. Als großes Fest „im letzten Drittel der lichten Hälfte des Kārttika" finden wir sie auch in Vishṇudh. II, 153, 11 ff. Große Beschenkung und Schaustellung der Ringer und Faustkämpfer, der Tänzer und Schauspieler und die Verehrung des Gottes Vaikuṇṭha in einer Bildsäule oder auf Leinewand gemalt kennzeichnen sie hier. Daß sie wenigstens ursprünglich, und wohl in anderen Kreisen als in den vishṇuitischen noch immer, wie recht und billig, dem Çiva galten, ist hier ganz vergessen oder nicht beachtet. Deutlich erkennen aber läßt es sich auch in Skand. 7, 43 ff. Da heißt es, nach dem Baden, Gabenspenden und gottesdienstlichen Ver-

richtungen solle man im Kārttika den (ganzen) einen Monat das Licht im Freien (oder: in der Luft *ākāçadīpa, vyomadīpa, vyomni dīpa)* auf der Spitze des Vishṇutempels entzünden. „Im Kārttika am reinen [1]) Vollmondtag soll man es nach dem Ritus dahingeben [2])." Am Vollmondtag brannten die Lichter aber auch nach der Darstellung von Skand. dem Çiva.

Wie aber der ganze Monat Karttika sektiererisch dem Vishṇu und der Vishṇuverehrung zugeeignet wurde, so natürlich auch die Lichterspende. Davon sind die Kārttikam. voll. Skand. 7, 17 c—18 b = Sārod. 6, 17 versteigt sich sogar zu der tollen Forderung, daß man im Kārttika dem Vishṇu Lichter stifte von hunderttausend Dochten und hunderttausendmaltausend Millionen Dochten und darüber hinaus und hinaus. Daher auch das Licht im Freien neben der dem Vishṇu heiligen Tulasīpflanze *(tulasīsaṃnidhau)* in Skand. 5, 17.

## § 6c. *Lakshmī als Korngöttin.*

Engverbunden mit dem Lichterfest ist auch Vishṇus Gattin, die Glücksgöttin Lakshmī oder Çrī. So heißt es in SkM. 6. 23 bis 29 b = Skand. 7, 118—124 b: „Vielartige Lichter gebe man im Kārttika dar in Vishṇus Nähe (also bei seinen Bildnissen, bei der Tulasīpflanze, an oder in oder auf seinem Tempel usw.). Wenn der Monat Kārttika gekommen und der Himmel voll heller Sterne ist (jetzt, wo ja die Regenzeit geendet hat), in der Nacht kommt die Lakshmī herbei, um die Festlichkeit auf Erden zu schauen. Und wo immer die aus dem Meer Geborene Lichter sieht, da fühlt sie Lust, in der Finsternis aber niemals. Deshalb soll man im Monat Kārttika immer Licht aufpflanzen. Vor allem für solche, die nach einer Form des Glückes verlangen, ist die Lichterspende geboten. Wer am Göttertempel, am Flußufer, besonders an der Hauptstraße, an seiner Schlafstätte Lichter ansteckt, dem ist die Glücksgöttin ganz und gar zugewandt. Wer aber die Wohnung eines Kraftlosen (d. h. Armen, *durbala*) ohne Licht sieht und es ihm schenkt, sei es

---

[1]) *Çuddha* wohl = *aviddha, saṃpūrṇa* (Hcat. III 2, p. 67 ff.), *sakala* (Hcat. III 2, p. 96).

[2]) Aber *utsarjayet* könnte hier vielleicht heißen: soll es von sich tun, zu Ende bringen; „aufstecken" also in diesem Sinn. Vgl. den *utsargavidhi* in Skand. 7, 92.

nun ein Brahmane oder jemand von einer anderen Kaste, der wird in Vishṇus Himmel hoch erhöht. Wer an einem von Insekten und Dornen erfüllten Ort, an einem schwer gangbaren, an einem gefährlichen Lichterspenden vollbringt, der geht nicht in die Hölle." Verräterisch wirkt da die eigene Schlafstätte *(nidrāsthāna* in SkM. 6, 27, *nidrāsthala* in Skand. 7, 122). Die Insekten scheinen unselige Totenseelen darzustellen, Dornen haben wir als zauberisch, mithin unheimlich kennen lernen, an gefährlichen Orten sind wohl schon Menschen umgekommen und ihre natürlich verärgerten Seelen spuken an der Stelle (vgl. unsere „Marterln" und Frazer[3] IX, 15—30). So wahrscheinlich ursprünglich, dann aber kam die Hilfeleistung gegen physische Gefahr hinzu.

Von einer ähnlichen Umfahrt meldet SkM. 9, 2 ff,: Wenn der Vollmondtag des Āçvina ist [1]), soll man in der Nacht die Glücksgöttin durch eine Nachtfeier *(jāgṛiti)* ehren, Kokosnußwasser trinken, dann das Würfelspiel beginnen. Um Mitternacht schweift in ihr Lakshmī als Gnadespenderin *(varadā)* mit dem Gatten zusammen durch die Welt und betrachtet das Tun der Menschen, indem sie zu sich spricht: „Wer wacht *(ko jāgarti)* auf der Erde? Dem will ich Reichtum schenken." Es war ein sehr gelehrter, aber ebenso armer Brahmane, namens Valita. Betteln aber mochte er nicht, sondern lebte von dem, was von selber ins Haus kam. Seine Frau wetterte und keifte beständig und fluchte über die Gelehrsamkeit. Der Mann schwieg zu allem. Da kam die Zeit, wo er das Totenseelenmahl *(çrāddha)* darbringen sollte. Seine Frau aber bereitete nichts vor. Von allem nun, was er ihr sagte, tat sie immer das Gegenteil. Er klagte einem Freunde seine Not. „Du Glückspilz, daß du eine solche Frau hast! Sage ihr, sie dürfe n i c h t s bereiten." Er sprach zu ihr: „Meine schlechten Vorfahren haben mir kein Gut hinterlassen. Also richte ja kein Totenmahl für sie." Flugs bereitete sie alles vor, kochte, lud die Gäste, und das *çrāddha* wurde schön gefeiert. Da vergaß sich der Unglücksmensch und befahl: „Wirf die Ahnenklöße in die Gaṅgā [2])!" Sie rannte und warf sie in den Abtritt. Voll Zorn lief er aus dem Hause und

---

[1]) Dabei lautet die Aufforderung, die die Ṛishi an die auch hier redenden Vālakhilya richten: „Die Nebenobservanzen des K ā r t t i k a sollt ihr uns berichten, durch deren Ausführung die fromme Pflicht des Kārttika vollkommen erfüllt wird."

[2]) Vgl. besonders Manu III, 260; Yājñ. I, 256; Gobh.-Gṛih. IV, 3, 31—34; Matsyapur. 16, 52 e—53 b; Hcat. III 1, p. 1504 (Çaṅkha-Likhitau).

faßte den festen Entschluß: „Ich will nur noch Knollen und rohe Früchte essen, bis mir Lakshmī gnädig ist.“ Zwanzig Tage lang lebte er im tiefen Wald, nur mit Bast bekleidet und sich von Walderzeugnissen nährend. Nun wohnten da aber ebenfalls drei Töchter eines Schlangengeistes, die ja als sehr schön gelten, in der Ausübung eines Kasteiungsgelübdes, um einen Gatten zu bekommen. Prächtig verehrten sie die Lakshmī während der ersten Wache der Nacht. Dann gingen sie ans Würfelspiel. Dazu aber waren vier Personen nötig. Sie kamen zu Valita und forderten ihn auf. Er hielt ihnen vor, wie verderblich das Würfelspiel sei. Sie aber erwiderten, er handle wie ein Tor; am Vollmondtag des Āçvina schenke Lakshmī dem Würfelspieler ihre Gnade. Er ging mit, verlor jedoch alles: seine Brahmanenschnur, sein Schamtuch, seine eigene Person. Um Mitternacht zog Lakshmī mit Vishṇu durch die Erde und kam auch dorthin. Ihr Gatte machte ihr Vorwürfe, daß der Brahmane, der doch das ihr heilige Werk verrichte, in solche Not geraten sei. Sie richtete auf den armen Sünder einen liebevollen Seitenblick. Da entbrannten die Mädchen für ihn [1]). Wieder spielten sie, die eigene Person einsetzend. Er gewann, nahm sie als seine Frauen mit heim und sagte der Zänkerin, durch ihre Kränkungen habe er so viel Reichtum gewonnen. Jetzt war sie zufrieden. Vom Glücksspiel am Lichterfest werden wir später mehr hören.

Von der Frage der Göttin: *Ko jāgarti* oder *Ko jāgaraṃ karoti* hat das Fest auch den Namen *Kojāgara.* Unter diesem Wort bringt schon das PW. ein dem Çabdakalpadruma entlehntes Zitat aus dem Liṅgapur. Die gleichen Çloka führt Nirṇayas. Āçvina 46 an und zwar vollkommen gleich, nur daß hier *Airāvatasthitam* statt des Schreibfehlers *Airāvatasthiram* erscheint und *lokair vibhūtaye* statt *lokavibhūtaye.* Ebenso reproduziert Hcat. III 2, p. 642 die Stelle, aber mit Weglassung des letzten Çlokas. Hier hören wir: „Im Āçvina zur Vollmondnacht aber soll man in der Nacht eine Nachtfeier *(jāgaraṇa)* halten. *Kaumudī* heißt dies Fest und soll gefeiert werden zur Wohlfahrt der Welt. An der Kaumudī soll man die Lakshmī verehren und den Indra auf seinem Elefanten Airāvata [2]). Wohlduftig,

[1]) Auf wen Lakshmī ihren Blick richtet, der hat Glück. Gerda Hartmann, Beiträge zur Geschichte der Göttin Lakshmī, indem sie dafür Böhtlingk, Ind. Sprüche II, 3719 zitiert.

[2]) Feasts and Holidays of the Hindus, S. 48 sagt, am Kojāgara würden die Götter und die Manen mit Kokoskernen, Kokosnußwasser und Reis

in guten Kleidern soll man in der Nacht mit Würfeln die Nachtwache halten. In der Mitternacht spricht Lakshmī, die Gnadenspenderin: „Wer wacht? Dem, der das Würfelspiel übt, will ich Reichtum geben.“ SSud., S. 130 f. gibt inhaltlich und zum guten Teil wörtlich das gleiche, aber aus dem Skandapur. und in weiterer Ausführung: Die Nachtfeier soll vor allem mit Tanz und Gesang stattfinden, ebenso soll man Kokosnußwasser trinken und das Würfelspiel in Angriff nehmen. Am Morgen muß dann dem Indra Milchreis geopfert werden usw. Dann folgt ein weiteres Zitat aus dem Skandap., in welchem dem Nandikeçvara von Skanda „das vorzüglichste aller *vrata*“, das Kojāgara, mitgeteilt wird. Hier aber heißt es: „Immer im Monat Āçvina in der Vollmondnacht schweift Indra im Erbarmen mit der Welt auf dem Airāvata durch die drei Welten, indem er als Gnadenverleiher der liebevoll hingegebenen Gläubigen ausschaut: „Wer dient mir durch Beobachtung der Nachtfeier“ *(ko jāgaravidhānena mām ārādhayati)?* Die „Große Glücksgöttin“ *(Mahālakshmī)* und Indra werden dabei verehrt[1]), indem man fastet, und je nach Vermögen von hundert bis zu hunderttausend Lichter mit Schmelzbutter oder Sesamöl an den Stadtstraßen, an Totenmälern (Totenbäumen, *caitya*), Götterheiligtümern, in Lustwäldern und in (an) den Häusern angezündet. Soviel Lichter man stiftet, so viel Weltperioden *(kalpa)* hindurch genießt man in des Sonnengottes Himmel Herrlichkeit und Seligkeit in Gesellschaft der Apsaras.

Wie in diesen Versen, so heißt es auch in Bhavishyap. II, 2, 8, 132—136 zunächst: „Der Vollmondtag im Āçvina ist als die Kaumudī berühmt.“ Dann weiter: „An dem soll der Mensch beim Aufgang des Mondes nach Vorschrift die Lakshmī verehren. Der Zweimalgeborene, der da nicht am frühen Morgen das Çrāddha für die Väter ausrichtet und nicht Monat um Mo-

---

verehrt. Vgl. Underhill, 58 unten. Wegen Indra u. a. vgl. bes. die Āçvinavollmondfeier der Gṛihyasūtra (Gobh. III, 8; Khād. III, 3; Pārask. III, 16; Āçval. II, 2; Çāṅkh. IV, 16; Mānava II, 3, 4 ff.).

[1]) Hier und noch mehr im vorhergehenden schiene die Lakshmī Gattin des Indra zu sein, wofür vielleicht noch andere Andeutungen vorkommen. Vgl. Gerda Hartmann, Beitr. z. Gesch. d. Göttin Lakshmī, S. 5; 18 f.; 33. Doch ist die Sache unsicher. In dem Çrīpañcamīvrata, das Hcat. II 1, p. 546 ff. aus dem Garuḍapur. wiedergibt, werden zwar Çrī und Vishṇu verehrt, aber am Fuße des dem Çiva heiligen Bilvabaums, vor dem man sich da immer verneigen muß, über dessen Schatten man nicht gehen, noch dessen Früchte usw. man essen darf, dessen Blätter man immer am Kopf tragen soll usw.

nat beim Verschwinden des Mondes (d. h. am Kuhūtag, wo der Neumond noch unsichtbar ist), der verfällt der Kasteiungssühne (*prāyaçcittīyate*, Çl. 133). Im Āçvina, wo der Mond scheint *(?candrāçvine)*, in der dunkeln Hälfte, am fünfzehnten, soll man, nachdem man vorschriftsgemäß die religiösen Verrichtungen: Baden usw. erledigt hat, in Fasten den Tag hinbringen. Beim Zunachten verehre man nach der Vorschrift die Lakshmī und richte dann wie Bäume die Lichterbäume auf *(samutsṛijet)* zur Freude der Lakshmī. Am Flußufer, auf einem Berg, an der Kuhhürde, am Leichenort, unter Bäumen, an Kreuzwegen, bei der eigenen Wohnung und auf öffentlichem Platz *(catvare)* stelle man sie hin." Auch bei Gupte, S. 103; Underhill, S. 58; Kothare, S. 72, der ebenfalls die Legende von Valita mitteilt, findet die Kojāgarafeier am Vollmondtag des Āçvina statt. Sie heißt vom Vollmond auch unmittelbar Kojāgarapūrṇimā.

Aber Nirṇayas. II, 8, 18 und 20 sagt: „Am Neumondtag des Kārttika früh am Morgen reibe man sich (mit Sesamöl) ein. So heißt es im Kālādarça: In der Morgenfrühe am Neumondtag des Āçvina *(Āçvayugdarçe)* soll man die glückbringenden Riten wie Einsalbung usw. vornehmen und dann die Lakshmī verehren zur Abwendung der Alakshmī (des Unglücks). Um Mitternacht kommt da die Glücksgöttin zu den Häusern, daher sollen sie geschmückt, (mit Kuhmist) bestrichen, von Lichtern, Nachtwache und Festlichkeit erfüllt, weiß getüncht, mit Blumenkränzen geziert sein [1]).

Von einem ähnlichen, namentlich alljährlichen Umzug oder Besuch, den eine Gottheit oder ein verstorbener vorzüglicher Fürst durchs Land macht oder den Wohnungen der Menschen abstattet, hören wir ja von Indien bis nach Nordgermanien hinauf (Mucukunda, Nerthus, Frühlingsfahrt des Frey[r], Kaiser Karl usw.), und in manchen Orten Ungarns brennt die ganze Weihnacht hindurch in der Stube eine Lampe, damit die heilige Maria komme und Glück bringe (Sartori, Sitte und Brauch III, 42, Anm. 94; Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 4, 314).

Als Beginn der Kaumudī- oder Kaumodinīfeier wird die Verehrung der Lakshmī hingestellt von SkM. 14, 1—15, Skand. 9, 69—90 und nach dem letztgenannten von Sārod. 11, 1 ff.: Am

[1]) Kothare, S. 77 sagt vom Lichterfest (Dewali), es sei der Verehrung der Lakshmī geweiht und: The cleansing of houses and their whitewashing and illumination are some of the essential characteristics of this holiday.

Neumondtag (nach dem Zusammenhang: des Āçvina, aber *tataḥ* zeigt wohl, daß das Stück nicht ganz an richtiger Stelle steht), in der Morgenfrühe, soll man das regelrechte am Neumond vorgeschriebene Totenseelenmahl *(pārvaṇa çrāddha)* mit Dickmilch, süßer Milch, Schmelzbutter usw. ausrichten, den Tag über fasten, ausgenommen die Kinder und kranke Leute, und dann bei Anbruch der Nacht die Lakshmī und die Götter verehren, indem man für die Lakshmī aus verschiedenartigen Tüchern einen Pavillon *(maṇḍapa)* herstellt, ihn mit verschiedenartigen Blumen und bunten Schößlingen bunt verziert und der Göttin da vor allem mit Milch, Zucker und verschiedenen Gewürzen, auch mit Kampfer bereiteten Kuchen und Gebäcke von den vier Arten spendet. Es ist dies nämlich der Tag, an dem von Vishṇu alle Götter und die Lakshmī aus Balis Gefängnis befreit wurden. Dann gingen alle auf lange Zeit angenehm im Milchmeer schlafen. Deshalb soll man an diesem Tag die Sukhasuptikā („angenehmer Schlaf") feiern zur Freude und Lust der Göttin. Wer das tut, dessen Haus wird sie nicht verlassen. Man soll Betten mit schönen Matratzen, milchschaumweißen Decken und mit Fäden daran (*sūtragarbha*, wohl mit Fransen oder Troddeln) [1]) herrichten. Darein werden unter Vedasprüchen die Götter und die Lakshmī gelegt zum süßen Schlaf *(sukhasuptikā)*. Ehe dann Vishṇu erwacht ist, soll man durch die Frauen die Lakshmī wecken lassen." Wohl hierbei wird der dann mitgeteilte einst von den Göttern bei Lakshmīs Aufweckung gebrauchte Mantra gesprochen: „Du bist das Licht, die Herrlichkeit *(çrī)*, die Sonne, der Mond, der Blitz, der goldene Stern, das Licht aller Lichter, Verehrung dir, der im Lampenlicht Wohnenden. Die Lakshmī, die in der Kārttikī, in diesem heilvollen Tage (selber) und die da in der Lichterreihe *(dīpāvalī)* ist hier auf Erden, und die da in der Rinderhürde weilt, die sei mir Gnadenspenderin." Darauf soll man bei Anbruch der Nacht sich einen Feuerbrand um den Kopf schwingen, das Unheil zu vernichten, und soll die Lichterbäume bereiten. In SkM. 14 fehlt die Partie von der Aufweckung der Lakshmī. Sie wird aber verloren gegangen sein; denn Padm. 124, 24 f., wo in 23—25, von ganz kleinen Abweichungen abgesehen, wörtlich das gleiche steht, sowie man nur die Textverderbnisse bessert, hat sie ebenfalls. Die Kārttikī müßte hier

---

[1]) Oder sind die oft vorkommenden umzubindenden zauberischen Fäden, als deren Farbe namentlich rot genannt wird, gemeint?

(in Skand. 9, 90 = Padm. 124, 25) der Neumondtag des Kārttika sein, wie z. B. auch in Bhavishyott. 130, 58, während sie wohl gewöhnlicher, so z. B. in Skand. 35, 42; SkM. 23, 75, den Vollmondtag dieses Monates bezeichnet. Und in der Tat wird auch anderwärts für die hier gestreifte Sukhasuptikā oder Sukharātri der Neumond des Kārttika angegeben. So in dem Kapitel Sukhasuptivrata des Ādityapur., das Hcat. II 2, p. 348 f. mitteilt und das wörtliche Übereinstimmungen mit unserem Stück des SkM. und Skand. aufweist. Feasts and Holidays of the Hindus, S. 27 f. aber sagt: Die Nacht des letzten der lichten und der Abend des ersten der dunkeln Hälfte des Kārttika wird zu Ehren der Lakshmī mit Glücksspielen verbracht und heißt deshalb *dyūtapratipadā* („Monatshälfteerster des Würfelspiels"). An diesem Tag verehrt man den Balirāja, entzündet im Karnatik Lampenreihen und verehrt die mythische Wunschkuh, in Kashmir und Nepal aber den Berg Govardhana. In Kashmir und im Panschab ist da auch das Annakūṭafest (eine Erntefeier), an der Malabarküste das große Onamfest zu Ehren des Bali."

Da die Lichterfülle dabei das Hervorstechendste ist, so heißt das Fest, der Neumondtag des Kārttika, auch die „lichterbegleitete Verehrung der Lakshmī" *(Dīpānvitā Lakshmīpūjā)*. Von dieser berichtet Feasts and Holidays of the Hindus, p. 16 f.: Da werden Çrāddhas, besonders solche, die nicht am Mahālaya verrichtet werden konnten, gefeiert, Reihen von Lichtern im Tempel angezündet und Pisangbäume an den Türen aufgepflanzt. In manchen Landesteilen wird vor der Lakshmī ihre ältere Schwester in Gestalt einer aus Kuhmist gemachten Puppe verehrt.

Warum nun aber bei der Kaumudī, diesem indischen Feste der Totenseelen und der Korn- und Erntegeister, die Çrī oder Lakshmī? Zwar ist sie ja die Gattin des dabei gefeierten Vishṇu. Aber der ist nachträglich in sektiererischem Eifer eingeschmuggelt worden, übrigens auch rein äußerlich wie ein Lappen da und dort aufgeflickt, die Lakshmīfeier aber offenbar eine selbständige Sache. Ja, wir haben gesehen, daß an Lakshmīs Seite beim Kojāgara Indra, der schon als Regengott für die Ackerfrucht sehr wichtig ist, Verehrung empfängt und daß vereinzelt er statt Lakshmī den Umzug durch die Lande hält. Auch an dem Lakshmīfest Crīpañcamī soll man laut Kālikāpur. 91, 21 f. neben Çrī den Indra auf seinem Elefanten verehren. Lakshmī spielt als eine Hauptperson in dem Festdrama der

Kaumudī, ja mancherorts gilt heutzutage das Lichterfest einfach als Fest d i e s e r Göttin [1]). Woher denn das? Auf die Spur kann uns leiten, was wir bei Crooke [2], II, 190 Mitte, ebenso bei Underhill, S. 107 und in Feasts and Holidays of the Hindus, S. 50 lesen: Am Vollmondtag des Āçvina und bei anderen Festen der Lakshmī wird ein Getreidekorb mit unenthülstem Reis gefüllt, mit einem Tuch bedeckt, mit einem Blumenkranz umwunden und angebetet. Er gilt als die Vergegenwärtigung des Glücks, d. h. gewiß: der Glücksgöttin. Und die ganze Nacht bleibt man auf, um den Besuch der Lakshmī abzuwarten. Col. Tod, Rājasthān (1829) I, p. 597 sagt denn auch: The agricultural community place a corn-measure filled with grain and adorned with flowers as her (d. h. der Lakshmī) representative". Ebenso aufschlußreich ist das Viçokadvādaçīvrata, das am 12. der hellen Hälfte des Erntemonates Āçvina gefeiert wird. Da verehrt man die Çrī, indem man aus Erde eine Erhöhung *(sthaṇḍila)* als Altar errichtet, in einem Getreideschwingkorb *(çūrpa)* mit Flußsand eine Figur der Çrī macht [2]), den Korb auf die Erhöhung stellt und so zur Göttin betet, wobei sie unter anderem auch als „Regen" angeredet wird. Darauf umhüllt man den Getreidekorb mit

---

[1]) Diwali in den Northwestern Provinces und im Panschab ist ein Fest zu Ehren der Lakshmī. J. C. Oman, Indian Life 145 = Cults, Costums and Superstitions of India 90. „Now it is chiefly observed in honour of Lakshmī" (Crooke [2] II, 296). Und Col. Tod berichtet in seinen Annals and Antiquities of Rājasthan [1] (1829) I, 597 f.: On Amavus (d. h. *amāvāsyā* dem Neumondtag) of Kārttika, one of the most brilliant festivals of Rajasthan... when every city, village, and encampment exhibits a blaze of splendour. Wochenlang vorher sind die Töpfer einzig mit der Herstellung der Lampen beschäftigt. Es ist ein Fest der Lakshmī und an diesem Tag Würfelspiel obligatorisch. Torches and flaming brands are likewise kindled and consecrated to burn the bodies of kismen who may be dead in battle in foreign land and light them through the shades of death to the mansion of Yama. Die „bodies" müßten die aus Palāçablattstielen, Halmen des Kuçagrases usw. gebildeten Nachbildungen oder Menschenfiguren *(purushapratikṛiti)* der in der Fremde Verstorbenen, also nicht mit dem eigentlichen Verbrennungssakrament Begnadeten sein. Daß man diesen selbiges in solcher Form nachträglich zuteil werden läßt, ist wohlbekannt, nicht aber das Lichterfest als der Tag dafür.

[2]) Ähnlich wird beim Lalitāshashṭhīvrata in Bhavishyott. 41 in einem Rohrgeflechtbehälter *(vaṃçapātra)* Sand aus dem Fluß von Frauen bei nächtlicher Feier mit Tanz, Gesang, theatralischen Vorstellungen und Darbringungen verehrt. Der Sand ist eine Gestalt der Göttin Lalitā oder Durgā, wie Hcat. II 2, p. 618 zu Bhavishyott. 41, 3, ausdrücklich sagt. Besser als durch Erde und Wasser könnte eine Fruchtbarkeitsgottheit kaum dargestellt werden.

weißen Gewandstücken und verehrt ihn mit Früchten, verschiedenartigem Gebäck und einer goldenen Lotosblume. Die ganze Nacht wird gefeiert mit Tanz, Gesang und Instrumentalmusik. Matsyapur. 81, 12 ff. und, wohl aus dem Matsyap., vielleicht aus gemeinsamer Vorlage, abgeschrieben, Bhavishyott. 84, 13 ff. Fast durchweg wörtlich übereinstimmend findet sich das gleiche Stück im Padmapuṛ. (reproduziert von Hcat. II 1, p. 1076 f.).

Die Kojāgarafeier schließt sich unmittelbar an das große Fest der Korngöttin Gaurī oder Durgā an. Diese heißt „die in den sieben im Getreideworfelkorb *(çūrpa)* befindlichen Getreidearten Emporgewachsene" (Bhavishyott. 20, 28), „die in den sieben Getreidearten im Worfelkorb Verkörperte" (Bhavishyott. 28, 40), „die Göttin, die aus der im Worfelkorb emporgesproßten jungen Saat besteht" (Bhavishyott. 28, 58). In Bhavishyott. 21, 34 spricht man zu ihr: „Durch diese dir dargebrachten im Getreideworfelkorb befindlichen wirst du, die du im Getreideworfelkorb wohnst, erfreut, o Liebe" (man muß lesen: *çūrpasthais tvaṃ çūrpasthā).* Im Kornworfelkorb werden der Devī in Bhavishyott. 18, 28 die Opferspeisen *(naivedya)* dargebracht, eben so die Spenden beim Kundacaturthīvrata des Devīpur. (Hcat. II 1, p. 526, hier auch in irdenen Gefäßen). Am 7., 8. und 9. der lichten Hälfte des Bhādrapada (Mitte August—Mitte September, wo die Frühernte reift) ist ein Fest der Gaurī. Am dritten oder letzten Tag der Feier wird das Bündel aghāda-Pflanzen, das die Göttin darstellt, von einer Frau in einem Getreideworfelkorb zu einem Strom oder Tank getragen und hineingeworfen. Underhill, S. 52[1]). In einem *çūrpa* stellt man beim Ritus für einen von einem Vināyaka-Geist Besessenen die Opfergabe auf einen Kreuzweg (Mānava-Gṛihyas. II, 14, 30; Yājñ. I, 285). Gaṇeça und seine Scharen sind ja ursprünglich Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenien. Gewisse böse Geister in Kambodscha nehmen Opfer nur an, wenn sie ihnen in einer Getreideschwinge dargebracht werden (Hastings, ERE. III, 158 a). Hier könnte freilich die überhaupt vorhandene, obschon vom Getreide und seinen Genien herstammende zauberische Kraft des Getreidekorbs am Werke sein (vgl. z. B. Mannhardt, Mythol. Forsch. 357—374). Weiteres schon im „Kāma".

---

[1]) Von diesem Fest nnd der Korngöttin Gaurī als Harikālī „die Grünschwarze" handle ich in der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 42. Bd., S. 103 ff.

Die sieben Kornarten, die man in Erde im Getreideworfelkorb hat emporsprossen lassen, eine Art Gärten des Adonis [1]), sind hier eine Verkörperung der Fruchtbarkeits- und Korngöttin Gaurī. Wie ihr nun diese heilig sind, so opfert man der Çrī beim Çrīpañcamīvrata in Bhavishyott. 37, 45 „emporgesproßte Getreidemengen" *(virūḍhān dhānyasaṃcayān)*, und dann folgt der Çloka: „Darauf soll man ein noch in ihres Vaters Haus wohnendes Mädchen *(svavāsinī)* mit Blumen und *kuṅkuma* verehren, mit süßer Speise füttern und dann entlassen." Das ist ein kennzeichnendes Stück des Gaurīdienstes (vgl. çl. 55). Ebenda in 37, 52 wird die Lakshmī zu Bett gelegt, ausgerüstet mit den sieben Getreidearten *(saptadhānyasamanvitā)*. Diese sieben und den besonders bei der Verehrung der Fruchtbarkeitsgottheiten öfters erscheinenden Rohrbehälter *(vaṃçapātra)* [2]) haben wir auch beim Dienste der als Form der Çrī gedachten Vijayā oder Jayā in Hcat. II 1, S. 544 unten (aus dem Bhavishyott.) „All die Rohrkörbe, die mit den sieben Getreidearten angefüllt sind, verehre man mit einem (wohl: darum geschlungenen) roten Faden und bringe sie ihr dann zusammen mit Früchten dar [3])." Hochbedeutsam ist es ferner, daß die Lakshmīfeier Kojāgara auch Navānna heißt, „Essen des neuen Reises" (Underhill 58), also ein Erntefest der Erstlinge ist.

Als Getreidegöttin bekundet sich die Çrī oder Lakshmī auch in der Ikonographie, wie mir scheint, recht greifbar namentlich

---

[1]) Von diesen rede ich auch in dem ebengenannten Aufsatz über die Harikālī, S. 111. Solche zu Ehren der Gaurī, „the Ceres of the Rajpoots", die da „painted the color of ripe corn" ist, nämlich „yellow", beschreibt Col. Tod, Rajasthan [1] I, p. 570: Tritt die Sonne in Aries ein, so wird ein kleiner Graben gemacht, Gerste gesät, bewässert und durch künstliche Hitze getrieben. Wenn sie aufgegangen ist, tanzen die Frauen darum herum, bitten Gaurī um Segen für ihren Gatten, ziehen die Pflanzen heraus und geben sie den Männern, die sie in ihren Turban stecken. Davon schon im „Kāma" und dann mehr im Anhang zum „Indra".

[2]) Nur e i n Beispiel: Beim *aviyogavrata* soll die Frau eine männliche und eine weibliche Figur aus Reismehlteig machen, gewiß Darstellungen des Çiva und der Umā, sie in einen Rohrgeflechtbehälter *(veṇupātra)* legen und verehren. Später soll ein Brahmane die zwei Figuren ins Wasser werfen. Bhavishyott. 22, 8; Hcat. II 1, p. 440 f. aus dem Kālikāpur. Die Bilder aus Mehlteig und die Versenkung ins Wasser passen da vorzüglich zu Vegetationsdämonen.

[3]) Der ungezählte Male vorkommende zauberische rote Faden muß nach Hcat. III 1, p. 736 bei jedem Manenkloß niedergelegt werden (als Gewand für den Toten), obchon ja Rotes sonst gewöhnlich beim Çrāddha gemieden werden soll.

Die sieben Kornarten, die man in Erde im Getreideworfelkorb hat emporsprossen lassen, eine Art Gärten des Adonis [1]), sind hier eine Verkörperung der Fruchtbarkeits- und Korngöttin Gauri. Wie ihr nun diese heilig sind, so opfert man der Çrī beim Çrīpañcamīvrata in Bhavishyott. 37, 45 „emporgesproßte Getreidemengen" *(virūdhāḥ dhānyasaṃcayān)*, und dann folgt der Çloka: „Darauf soll man sie noch in ihres Vaters Haus wohnendes Mädchen *(svagṛhastha)* mit Blumen und *kuṅkuma* verehren, mit süßer Speise füttern und dann entlassen." Das ist ein kennzeichnender Stück des [illegible] (vgl. ç). 55). Ebenda in 37, 52 wird die Lakshmī zu Rate gelegt, ausgerüstet mit den sieben Getreidearten *(saptadhānyasaṃyuktā)*. Diese sieben und den besonders bei der Verehrung der Fruchtbarkeitsgottheiten öfters erscheinenden Ruhrkörbe *(vaṃçapātra)* [2]) haben wir auch beim Dienste der als Form der Çrī gedachten Vijayā oder Jayā in Hcat. II 1, S. 544 unten (aus dem Bhavishyott.) „All die Ruhrkörbe, die mit den sieben Getreidearten angefüllt sind, verehre man mit einem (wohl: darum geschlungenen) roten Faden und bringe sie ihr dann zusammen mit Früchten dar [3]).". Hochbedeutsam ist es ferner, daß die Lakshmīfeier Kojāgara auch Navānna heißt, „Essen des neuen Reises" (Underhill 58), also ein Erntefest der Erstlinge ist.

Als Getreidegöttin bekundet sich die Çrī oder Lakshmī auch in der Ikonographie, wie mir scheint, recht greifbar namentlich

---

1) Von diesen rede ich auch in dem obengenannten Aufsatz über die Rathkāli, S. 111. Solche zu Ehren der Gauri, „the Ceres of the Rajpoots", [illegible] „wellen", beschrieb [illegible] Underhill, The Hindu Religious Year p. 108.

2) Nur eine Kongeln: Beim [illegible] soll die Frau eine männliche und eine weibliche Figur aus Reismehlteig machen, zwei Darstellungen des Çiva und der Çakti, die in einem Ruhrgefäßchen *(vaṃçapātra)* liegen und verehrt werden sollen mit Reis und Blumen die [illegible] im Wasser werfen. Bhavishyott. [illegible] Çrī [illegible] Ruhrkorbes die [illegible] Wasser werfen.

3) Kaṅkhine spricht auf direkt zu Ehren der Lakshmī oder Çrī [illegible] Vishṇudh. III 306, 71c–72 heißt es: Wer [illegible] zu [illegible] Çrī. [illegible] Gelübde in Buch [illegible] Gavayāgha [illegible] auf [illegible] Gelübde der Ehelichkeit und [illegible] Kinder [illegible] Text heißt: Alakshmīṃ nāçayate cāsyā bhūpreṣam bhuṅgaṃ [illegible] Bālāṃ ca. Hatheṣkā [illegible] man gemäß [illegible] Çrīṃ.

in Vishṇudh. III, 82. Die längere Darstellung beginnt dort mit den Worten: „An der Seite Haris ist die Lakshmī zweiarmig darzustellen, o Fürst, mit einer Lotosblume von himmlischem Aussehen in der Hand, mit allen Schmucksachen geziert, rotgelb *(gaurī)*, weißgewandet, die Göttin, und an Schönheit unvergleichlich auf Erden.“ *Gaurī* bedeutet da genau dasselbe wie in dem Namen ihrer göttlichen Schwester Gaurī, den schon vor mehr als hundert Jahren Col. Tod in seinem Rājasthān ganz richtig als blond wie das reife Getreide auffaßte. Vishṇudh. III selber belehrt uns über *gaura* in 27, 10 c ff., wo als zwei große Farbenkategorien, hier des menschlichen Gesichts, unterschieden werden: a) die *chavi gaurī*, b) die *chavi çyāmā*. In 11 c—12 heißt es da: Die helle *(gaurī)* gilt als fünffach: 1. hell wie Gold, 2. hell wie die Zähne, 3. hell wie klarer Sandel, 4. hell wie die Herbstwolke, 5. hell wie der Mond *(rukmagaurī, dantagaurī, sphuṭacandanagaury api / çaradghanacandrakavad gaurī pañcavidhā smṛitā)*. Das steht in einer Belehrung, wie sich der Schauspieler zu schminken habe *(aṅgaracanā)*. Nahe Berührung damit zeigt Bhāratīyanāṭyaç. ed. Benares 23, 73 ff., ed. Kāvyamālā 21, 57 ff. Da finden wir in Çl. 76 (Kāvyam. etwa 60): *Raktapītasamāyogād gaura ity abhidhīyate* „durch die Mischung von Rot und Gelb wird *gaura* erklärt.“ *Gaura* bedeutet da also rotgelb, gelbrot und entspricht etwa dem *rukmagaurī* des Vishṇudh. *Gaurī* als Bezeichnung der Gesichtsfarbe der Lakshmī hat den gleichen Sinn und kennzeichnet diese Göttin als Genie des reifen Korns. Die Entwicklung von da zu einer Gottheit des Glücks ist ja sehr natürlich [1]).

[1]) Gerda Hartmanns fleißige und sehr wertvolle kleine Monographie „Beiträge zur Geschichte der Göttin Lakshmī“ habe ich erst gelesen, nachdem obige Bemerkungen über Çrī oder Lakshmī niedergeschrieben waren, und durch sie kam ich dann an den Aufsatz Çrīsūkta von J. Scheftelowitz in ZDMG. 75 (1921), S. 35 ff. Meine ganz unabhängig und auf völlig verschiedenem Weg gewonnene Anschauung deckt sich in der Hauptsache mit der dort vorgetragenen. Übrigens wird das Urwesen der Çrī als einer Vegetationsgenie wohl schon durch die große Bedeutung des Lotos für diese Göttin klar. Scheftelowitz stellt nun (S. 38) dar, daß die Çrī eine Schutzgottheit der Bauern sei. Zwar ihr Sohn Kardama scheint mir dafür keinerlei Beweis abzugeben; denn *kardama* bedeutet meines Wissens eben nicht Dünger, sondern Schlamm, und Schlamm paßt vorzüglich zu der dem Wasser entstiegenen, feuchten *(ārdrā)* Göttin. Dagegen haben wir wohl wirklich den Mist in dem Beiwort *karīshiṇī* düngerreich (so heißt sie im Mantra auch in Hcat. III 1, S. 1240). Ferner ist es mindestens sehr irreführend, wenn Scheftelowitz S. 39 sagt: „Auch der Dünger *(kardama)* wird im Altindischen göttlich verehrt, mit ihm wurde nicht nur

Jetzt können wir zurückkehren zu der Verehrungsfeier für Indirā oder Lakshmī. Sogar unsere Texte zeigen noch, daß im Grunde da die andern Götter nur so nebenher mitlaufen und daß Lakshmī nicht nur die Hauptperson, sondern ursprünglich die einzige verherrlichte Gottheit ist. Zwar könnte man die Zeremonie an sich so auffassen: in einer Art magischer Nachahmung wird die ganze lange und von zauberischem Unheil erfüllte Regenzeit mit dem Schlaf Vishṇus und seiner Gattin samt dem segensfreudigen Erwachen der beiden in eine kurze Zeitspanne zusammengedrängt, während das wirkliche Erwachen Vishṇus von seinem viermonatigen Schlaf am 11. der lichten Hälfte des Kārttika in der Auferweckungsfeier *(Hariprabodhinī, Prabodhinī, Prabodhotsava,* s. Padm. 63, 1 ff.; 125, 1 ff.; SkM. 20, 14—24; Skand. 33, 1 ff.) stattfindet und die Bettung zum Schlaf natürlich schon vier Monate früher veranstaltet wird (beschrieben in Padm. 66, 4 ff.; Bhavishyott. 70, 4 ff., wobei Bhavishyott. 4—35 meist = Padm. 10—40 b lautet; ein anderer Ritus in Padm. 87). Oder sollte das Ganze eine Art Vorbereitung auf die später erfolgende Aufweckung sein, da ja SkM. und das hier durchweg von ihm abschreibende Skand. wie das ganze Lichterfest, so auch diesen Teil einen vollen Monat früher ansetzen, d. h. ans Ende der dunkeln Hälfte des

---

die Opferstätte, sondern auch das Haus ausgeschmiert." Die Stellen, die er nun als Beweise anführt, reden sämtlich vom Kuhmist, keine von *kardama.* Der Kuhmist ist aber natürlich so heilig, weil er von der heiligen Kuh kommt. Daher auch der in den Kārttikam. und sonst erscheinende Ausspruch, daß die Çrī im Kuhkot wohne. Sodann dürfen wir nicht vergessen, daß die Exkremente von Menschen und Tieren magische Kraft haben. Wenn also in Brand gesetzter Dünger in zauberischen Riten verwendet wird, wofür Scheftelowitz S. 39 unten f. mehrere Beispiele nennt, so wird da die Bedeutung des Düngers für die Vegetation zunächst gar nicht in Betracht kommen. Ferner führt Scheftelowitz für den „Dünger als Symbol der Fruchtbarkeit" ein paar indische Hochzeitsbräuche an. Aber auch da ist es überall Kuhmist. Dagegen hat sich Çrī deutlich als Getreidegöttin auf den Sundainseln erhalten, wofür Scheftelowitz dankenswerte Belege bringt (S. 39). Die Reisriten der Indonesier beziehen sich fortwährend auf „Sri, die indische Gottheit der Feldfrüchte" (Frazer[3] VII, 182). Die „Reisbraut", eine gewisse festliche Reisährengarbe auf Java, heißt Emboq Sri, ihre Vermählung mit dem „Reisbräutigam" wird in der Ernte gefeiert (Frazer, ib. 200 f.; Hastings, ERE. IX, 804 b). Auf Lombok und Bali heißt die weibliche Reisgottheit Batari Sri (ib. 202); Batari ist das ind. *bhaṭṭārī,* Herrin, Göttin.

Gerda Hartmann nun übersetzt *gaurī* in jener Stelle des Vishṇudh. mit „weiß". Das heißt *gaura* aber wohl selten, heißt es auch nicht eigentlich in *gauraloka,* obschon wir dies mit „weiße Rasse" wiedergeben könnten.

Açvina? Aber von Vishṇus Einschlafen haben unsere Textstellen ja kein Wort, nur so nebenher eine von seinem Erwachen, was daher zu stammen scheint, daß die indische Gattin vor ihrem Gebieter aufwachen und aufstehen muß. Jener berühmte Regenzeitschlaf scheidet also wohl ganz aus. Der Gedanke von Schlaf und Aufweckung der Vegetation und der Vegetationsdämonen aber ist sehr natürlich und in einer Reihe seiner Bekundungen in Volksbräuchen schon von Mannhardt erörtert worden (Baumkultus 253; 319; 434 ff.; 540 ff.). Vgl. auch das Schmackostern u. dgl. mehr. Zugrunde liegt aber wohl auch da der Tod und die Wiederbelebung der Wachstumsgenien. Auch unsere Lakshmīfeier mag nur eine Abschwächung davon darstellen. Wie gut paßt nun die Erklärung unserer Texte, die ganze Feier vom „süßen Schlaf" oder von der „süßen Nacht" komme daher, daß an diesem Tag die Göttin Çrī von Vishṇu, ursprünglich einem Sonnengott, aus der Gefangenschaft befreit worden sei, und zwar aus der des Bali, den wir als chthonische oder unterirdische Gottheit werden kennen lernen — Pluton und Persephone in Indien. Nur verläuft das kleine Drama hier so: Der Unterirdische hat die Genie der sommerlichen Vegetations- und Kornfülle hinuntergerissen in sein dunkles Verließ. Da kommt der Sonnengott und befreit sie. Ist aber Lakshmī eine Wachstums- und chthonische Gottheit, dann wundert es uns nicht mehr, wenn sie laut unserem Texte [illegible] Kārttikī-

k) Ursprünglich dürfte die Çrī ein Sonnengott sein. Damit das Korn gut gedeiht, bedarf es Mist. Daher der Glaube, daß Çrī in Mist wohne, schließen darin natürlich auch die Bud. Grüfe II 287 f. Sāmavidhāna III 4, 21). Mistgruben müssen dann sehr natürlich sich zählen zu wohnen ein Heiligtum. Um das Korn zu gedeihen MBh. XIII 82.

Ich auf diese Baumverehrung: Si in alicuius episcopi territorio infideles aut faculas accendunt, aut arbores, fontes, vel saxa venerantur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum esse cognoscat. Das aut — aut müßte aber doch zwei verschiedene Dinge anzeigen, und die Lichter wären ein Teil der Baumverehrung. Ob sich da „Fackeln entzünden" nicht auf den bekannten Brauch bezieht, besonders zu Johannis und zu Martini mit brennenden Fackeln namentlich durch die Felder zu laufen, damit diese fruchtbar würden?

Āçvina? Aber von Vishṇus Einschlafen haben unsere Textstellen ja kein Wort, nur so nebenher eins von seinem Erwachen, was daher zu stammen scheint, daß die indische Gattin vor ihrem Gebieter aufwachen und aufstehen muß. Jener berühmte Regenzeitschlaf scheidet also wohl ganz aus. Der Gedanke von Schlaf und Aufweckung der Vegetation und der Vegetationsdämonen aber ist sehr natürlich und in einer Reihe seiner Bekundungen in Volksbräuchen schon von Mannhardt erörtert worden (Baumkultus 253; 319; 434 ff.; 540 ff.). Vgl. auch das Schmackostern u. dgl. mehr. Zugrunde liegt aber wohl auch da der Tod und die Wiederbelebung der Wachstumsgenien. Auch unsere Lakshmīfeier mag nur eine Abschwächung davon darstellen. Wie gut paßt nun die Erklärung unserer Texte, die ganze Feier vom „süßen Schlaf" oder von der „süßen Nacht" komme daher, daß an diesem Tag die Göttin Çrī von Vishṇu, ursprünglich einem Sonnengott, aus der Gefangenschaft befreit worden sei, und zwar aus der des Bali, den wir als chthonische oder unterirdische Gottheit werden kennen lernen — Pluton und Persephone in Indien. Nur verläuft das kleine Drama hier so: Der Unterirdische hat die Genie der sommerlichen Vegetations- und Kornfülle hinuntergerissen in sein dunkles Verließ. Da kommt der Sonnengott und befreit sie. Ist aber Lakshmī eine Wachstums- und chthonische Gottheit, dann wundert es uns nicht mehr, wenn sie laut unserem Texte „in der Kārttikīnacht in der Lichterreihe auf Erden wohnt", d. h. darin verkörpert ist, und daß ihr zu Ehren eine Lichtermenge entzündet wird.

Auch den Urmächten der Vegetation: Den Bäumen wurden in der Antike Lichter, Lampen, Kerzen, Fackeln entzündet (Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 49; 68; 533 f.), und wenn in Indien die Totenseelenlichter so oft auf, in oder an Bäumen brennen, so kamen sie ja auch diesen an sich schon zu. Bötticher nun meint, das Verbot des Konzils zu Arles im Jahre 452 beziehe sich auf diese Baumverehrung: Si in alicuius episcopi territorio infideles aut faculas accendunt, aut arbores, fontes, vel saxa venerantur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum esse cognoscat. Das aut — aut müßte aber doch zwei verschiedene Dinge anzeigen, und die Lichter wären ein Teil der Baumverehrung. Ob sich da „Fackeln entzünden" nicht auf den bekannten Brauch bezieht, besonders zu Johannis und zu Martini mit brennenden Fackeln namentlich durch die Felder zu laufen, damit diese fruchtbar würden?

## § 6 d. *Weiteres von den Lichtern des Kārttika.*

Aber auch anderen Gottheiten soll man im Kārttika Lichter spenden. So z. B. erklärt Bhavishyap. I, ein Sektentraktat zur Verherrlichung des indisch-persischen Sonnengottes, in 164, 37 ff.: Wer dem Sonnengott im Monat Kārttika am 7. oder 6.[1]) oder auch in der Neumondnacht einen prächtigen Lichterkranz *(dīpamālikā = dīpāvalī)* stiftet, der wird, in einem Glanz wie zehntausend Sonnen leuchtend, mit göttlichem Schmuck ausgestattet, nachdem er seine Familie (in jener Welt) allseitig gerettet hat, im Himmel des Sonnengottes verherrlicht und beseligt werden, und zwar so viele Jahrtausende, wie er ihm Lampen mit Schmelzbutter gefüllt und entzündet hat. Wer einen Lichterbaum ganz aus Eisen an des Sonnengottes Heiligtümern entzündet, wird in dessen Himmel Herrlichkeit und Seligkeit erlangen. Besonders indische Glaubensrichtungen modeln ja Vorgefundenes unverfroren für ihre Zwecke um, was uns sehr an die Taktik der katholischen Kirche gegenüber heidnischen Gebräuchen erinnert.

Dabei braucht der das Licht Anzündende keinerlei fromme Gedanken zu haben. Wie vollkommen überhaupt das reine opus operatum wirke, davon sind namentlich die Purāṇa übervoll. Sogar vor der rasendsten Tollheit schrecken sie auch da nicht zurück, getreu der indischen Eigenart, das gerade Gelobte mit oft wahrhaft wahnsinniger „Folgerichtigkeit" als das Höchste, allein Wichtige auszuposaunen. Solcher Legenden enthalten auch die Kārttikam. eine Anzahl. Z. B. in Skand. 7, 22 ff. (= Sārod. 6, 21 ff.) lesen wir: „Einst war ein Erlesener unter den Brahmanen, namens Harikara, auf gottlose Sinnengenüsse versessen, ein Brahmane, der ständig seine Lust an den Huren fand, des Vaters Gut verschleuderte, eine Axt, den Stammbaum seiner Familie umzuhauen." Er verspielte all seines Vaters Gut und kam dann eines Tages nach Ayodhyā in das Haus eines erlauchten Brahmanen. Es war im Monat Kārttika. In der Nacht zündete er rasch ein Licht vor dem Bilde des Vishṇu an, damit er Würfel spielen könne. Deshalb erlangte er, als er starb, die Erlösung *(moksha)*, d. h. nach çl. 127 c—128, wo dieser

[1]) Der siebente jedes Monats ist der dem Sonnengott heilige Tag, der 6. der des Fruchtbarkeitsgenius Skanda, und am 6. des Kārttika ist ein besonderes Fest für diesen (vergl. Hcat. II 1, p. 604 f., wo freilich keine Lichter erwähnt werden). Die Neumondnacht des Kārttika ist die Lichterfestnacht.

Bild noch einmal zur Erkennung und Anbetung gezwungen wird, hinreißende Seligkeit *(ānanda)*. Dabei wird er gewiß das Licht von seinem Wirt empfangen haben. Wie die unbeschreiblich durchscheinende räuberische Maus beschaut wurde, haben wir vernommen. Wie eine Umwandlung dieser Legende sieht Bhavishyapu. I, 118, 4 ff. aus, um so mehr, als die sprachliche Gestaltung öfters so gut wie wörtlich übereinstimmt. Einem ganz vom Ausatz zerfressenen, hungergepeinigten Çūdra gewährte in oder bei einem Tempel des Sonnengottes dessen mitleidige Priester *(bhojaka)* einen Unterschlupf. Sein Herz ist von Reinheit erfüllt, auch gegen den Sonnengott *(dushpaladdhyā sada yuktah Saptāçvam prati, Çl. 24)*. Der Erbauer des Tempels, Vasishtha, der Hofpräster des Königs Ikshvāku, versah den Tempel auch reichlich mit Lichtern. So hatte er einmal wieder im Kārttika ein Licht gestiftet. Der kranke Çūdra lauerte, ob die Priester nicht in Schlaf versänken; dann wollte er den Götzen Schmuck stehlen. Und wirklich nickten sie ein. Im selben Augenblick loschte das Licht aus. Der Aussätzige fiel zum Feuer, das in diesem Heiligtum des persisch-indischen Sonnengottes offenbar immer brannte, zündete die Lampe wieder an und hielt sie vor dem Gott empor, um ihn herumzu zu schauen. Gerade da aber erwachten die Priester und sahen ihn. Königlich flehend fiel er ihnen zu Füßen. Sie schonten ihn doch, als Pa-

k) Jemand macht Aufbruch in Çivas Tempel und wird so zu Ende Gottes Kuhes. Ein Räuber, der Çiva Nāmam, ohne es zu wissen, fort. während aussprach, flieht beim Nachstellen vor den Totenwächtern. Nach Jahn, Das Çaivapurāṇam S. XVII. A Brahmin who happened to go three times around a temple of Çiva merely in pursuit of a dog that he was beating to death obtained the remission of all his sins and also the special favor of being transported immediately to Kailāsa. Dubois-Beauchamp 3 p. 197 Wer mit ihm, oft ihm zu von Böse Menschen in Eunuch, die zu die Religion gehören mit für den Namen Çiva Rhythmus sprechen, aus Versehen Hirn unbewandte Legende verfällt, daß zu Gelegenheit die ihr gottes Gnade Kaiser Bilanko Prinzen Bruder Kalendar über Leute zu sein. Wer nimmer Gott ist Nur Gott ist zweiter Gott, daß Gnade Mit Unfreiheit mit großer Ehre als nimmer aus Furcht Dschumalaiin ist Wer K Makota segala raja, der Kaiser allerdings" im 5. Tag (Hanns Oertel Malatiffs Wirkung in Geschichte (Jena 1927) S. 54.

Held noch einmal zur Erbauung und Anfeuerung genannt wird, himmlische Seligkeit *(svarga)*. Dabei wird er gewiß das Licht von seinem Wirt empfangen haben. Wie die unabsichtlich dochtschneuzende räuberische Maus belohnt wurde, haben wir vernommen. Wie eine Ummodelung dieser Legende sieht Bhavishyap. I, 118, 4ff. aus, um so mehr, als die sprachliche Gestaltung öfters so gut wie wörtlich übereinstimmt: Einem ganz vom Aussatz zerfressenen, hungergepeinigten Çūdra gewähren in oder bei einem Tempel des Sonnengottes dessen mitleidige Priester *(bhojaka)* einen Unterschlupf. Sein Herz ist von Bosheit erfüllt, auch gegen den Sonnengott *(dushṭabuddhyā sadā yuktah Saptāçvaṃ prati*, Çl. 24). Der Erbauer des Tempels, Vasishṭha, der Hofprälat des Königs Ikshvāku, versah den Tempel auch reichlich mit Lichtern. So hatte er einmal wieder im Kārttika ein Licht gestiftet. Der kranke Çūdra lauerte, ob die Priester nicht in Schlaf versänken; dann wollte er des Gottes Schmuck stehlen. Und wirklich nickten sie ein. Im selben Augenblick losch das Licht aus. Der Aussätzige lief zum Feuer, das in diesem Heiligtum des persisch-indischen Sonnengottes offenbar immer brannte, zündete die Lampe wieder an und hielt sie vor dem Gott empor, um ihn berauben zu können. Gerade da aber erwachten die Priester und sahen ihn. Kläglich flehend fiel er ihnen zu Füßen. Sie schonten ihn, doch die Polizei packte und prügelte ihn. Darüber starb der von Krankheit sehr Geschwächte. Er kam in den Himmel des Sonnengottes und wurde, nachdem er ein ganzes Weltalter *(kalpa)* dessen Freuden genossen hatte, als Sohn eines Brahmanen mit der Erinnerung an seine frühere Existenz geboren. „Das ist die Macht der Lampe im Kārttika."

Angezündete Lichter des Kārttika betrachten oder von ihrer Herrlichkeit, Heiligkeit und Wirkenskraft erzählen hören, schon das führt in den Himmel, wie Sprüche und Legenden der Kārttikam. verkünden. Vor allem aber soll, wer zu arm ist, im Kārttika selber Lichter zu stiften, Lichter der anderen aufstecken, anzünden[1]), in Brand halten, gegen Wind usw. bewachen, den Docht liefern, das Gefäß oder das Öl, oder sonst

[1]) Der gewöhnliche Ausdruck ist *bodhayati, prabodhayati, udbodhayati, samudbodhayati dīpam, pradīpam, dīpavṛiksham* usw. und Substantive wie *prabodha, prabodhana* usw. Siehe z. B. Padm. 119, 12; 120, 43; Skand. 2, 53; 7, 35; 39; 41; 42; Bhavishyap. I, 164, 40 f.; Bhavishyott. 130, 21; 22; 26; Hcat. II 1, p. 858; 1038; 235; usw. Auch vom Feuer gebraucht (Vishṇudh. II, 50, 49; I, 92, 11; Bhavishyap. I, 173, 17).

irgendwie dabei Dienste oder Hilfe leisten. Skand. 7, 35 c ff.; 116 c—117; 125 c—127 b = Padm. 120, 43 f.; vgl. 117, 19. Die Belohnung ist da ebenfalls *moksha* oder *mukti* die „Erlösung", d. h. himmlische Seligkeit.

Der Kārttika nun, der so oft der beste, göttlichste, heiligste, wichtigste Monat genannt wird, gilt als so bedeutsam, weil er eine Höchststeigerung, einen Gipfelpunkt darstellt. Die ganze Regenzeit ist heilig, in ihr besonders der Herbst und im Herbst der Kārttika. So Hcat. II 2, p. 347 (aus dem Vishṇupur.). Wenn wir nun unheimlich statt heilig setzen, dann gelangen wir zur Pfahlwurzel dieses Glaubens. Die vier Monate der Regenzeit sind so unheimlich, daß da für die vier Kasten alle Opferwerke, alle Weihen, alle Sakramente (wie Hochzeit, Haarriten usw.), Einzug in ein neues Haus, Aufstellung eines Götterbildes unterbleiben müssen (z. B. Bhavishyott. 70, 37). In einem häufigen Mantra heißt es: „Solange Vishṇu schläft, schläft die Welt." Die Wandermönchregel, zu dieser Zeit am gleichen Ort wohnen zu bleiben, hat hier ihren ersten Grund. Daß der Mensch in der Regenzeit ein äußerst vorsichtiges frommes Leben führen müsse, wird oft eingeschärft. So soll man all die vier Monate hindurch von Palāçablättern, die auf die Erde gelegt werden, also in doppelter Weise zauberisch geschützt, essen, soll auf der Erde schlafen, sich der Begattung enthalten, fortwährend baden, eine Menge Dinge nicht essen oder sonst nicht gebrauchen, wie z. B. Hülsenfrüchte (außer *mudga* Phaseolus Mungo), Sesamöl, Honig, Eierpflanzen, Zwiebelgewächse, Fleisch usw. S. z. B. Padm. 55, 32—34; 66. 4 c ff. = Bhavishyott. 70, 6 ff.; SkM. 7, 15 f.; Hcat. II 1, p. 333 = Nirṇayas. II, 4, 16, vgl. II, 4, 12. Die ganzen vier Monate hindurch soll man Lichter spenden, den Vätern, und zwar neben Wasser mit Sesam *(tilodaka)*, sagt MBh. XIII, 128, 2; vgl. 129, 11—14. Den ursprünglichen Grund dieser und damit auch der anderen Vorschriften verrät auch MBh. XIII, 125, 74: „Durch Lichter in der Regenzeit trägt man seine Schuld gegen die Väter ab." Denn durch sie rettet man die Väter in jener Welt (XII, 68, 27). Wem man aber seine Schuld entrichtet hat, der kann einem nichts mehr anhaben. Die Vorschriften heiligen Lebens, wie sie nun für den Kārttika niedergelegt werden, fallen zusammen mit denen für die Regenzeit, nur sind sie noch reicher ausgestaltet [1]). Wer nicht die vier Monate ein frommes Werk *(vrata)* leisten kann, soll mit

Underfill the Hindu Religious year pass

[1]) Die Gebote und Verbote für die zwei andern Totenseelenmonate

allem Ernst es im Kārttika tun. SSud., p. 154. Das hervorragendste gute Werk ist da zunächst das Baden, wie übrigens auch in den zwei anderen Totenseelenmonaten Māgha und Vaiçākha; Unheilsstoffe werden so vom Körper abgespült und am Eindringen verhindert. In der Wage wog Brahma auf der einen Seite alle Schenkungen, frommen Begehungen *(vrata)* und Gelübde *(niyama)* und auf der andern das Baden im Kārttika und erfand sie gleich an Wert. Wer den ganzen Monat Kārttika beständig badet, seine Sinne zügelt, die Gāyatrī murmelt, nur Opfertaugliches ißt und die Seele bändigt, wird von allen Übeln und Sünden frei. Vi. (d. h. Vishṇusmṛiti), 86, 4. Am meisten aber leuchten im Kārttika die Lichter hervor, die den ganzen Monat hindurch an- und aufgesteckt werden sollen. Dem Kārttika schenkt man Aufmerksamkeit, wenn man tagtäglich Lichter spendet, sagt Vishṇudh. III, 218, 12.

Regeln, namentlich für die Lichterbäume, haben wir schon vernommen. Einige weitere Vorschriften, zunächst für gottesdienstliche Lichter überhaupt, wirken belehrend. Nur Schmelzbutter und Sesamöl darf für die Lampe gebraucht werden, kein Schmalz *(vasā)*, kein Mark, keinerlei tierisches Fett. Vi. 66, 11; Vishṇudh. I, 166, 30 c—31 b = Bhavishyott. 130, 33; Vishṇudh. II, 91, 16 f.; MBh. XIII, 98, 52; Kālikāpur. 74, 136. Vom Docht sagt Vishṇudh. I, 166, 35: „Einen von einem Lebewesen stammenden, einen blauschwarzen *(nīla)* und einen roten Docht vermeide man.“ Vishṇudh. II, 91, 17 nennt nur den blauschwarzen und den roten. Hier ist die Rede von der Vishṇuverehrung. In Vishṇudh. III, 341, 319 f. aber, wo Vishṇu überhaupt mit roten Sachen bedient wird, soll die Lampe mit Sesamöl gefüllt und der Docht mit Safflor gefärbt sein. Da aber handelt es sich um Riten, die den Feind vernichten, Liebe im anderen Geschlecht entzünden, Korn und Geld vermehren, Mann oder Weib einem dienstbar machen, also um Zauber, bei dem Rot ja allgemein ist. Den Feind zu vernichten und das eigene Heer siegreich zu machen, dient auch das Sudarçanashashṭhīvrata des Garuḍapur., das Hcat II 1, p. 620 ff. reproduziert. Da muß der Docht aus rotem Zeug gedreht und obendrein, um die magische Kraft zu mehren, noch Senfsamen in ihn hineingemacht werden. Das Licht schwingt eine Frau dreimal um den Kopf des Königs (S. 623). Auch beim Rūpasattravrata, das Männern und Frauen

Māgha und Vaiçākha lauten zum großen Teil gleich (auch Sesam und Sesamöleinreibung, Hülsenfrüchte usw. sind da Tabu).

unvergleichliche Schönheit und Liebesgunst verschafft, müssen die Lampen mit Sesamöl gespeist und die Dochte safflorgefärbt sein. Vishṇudh. I, 155, 23. Stiftet man die Lampe „Großdocht" *(mahāvarti)*, die besonders dem Kārttika eignet und da als Göttin angebetet (Hcat. II 2, p. 767), aber auch sonst, und zwar in der dunkeln Hälfte des Monats und am Neumond, empfohlen wird, dann soll man zur rechten Seite des Gottesbildes eine Lampe mit Sesamöl und rotem Docht, zur linken eine mit Schmelzbutter und weißem Docht unterhalten. Vishṇudh. I, 166, 2 ff. Beim Rājyadvādaçīvrata, das dem Menschen die Königsherrschaft erzaubert, sollen an den lichten zwölften der 12 Monate Lampen gespendet werden mit Schmelzbutter und weißem Docht, an den dunkeln zwölften dagegen solche mit Sesamöl und rotem Docht. Vishṇudh. I, 157, 13; 22—25 b. Ebenso gehören für die hellen Schmelzbutter als Opfer und überhaupt lauter helle Dinge, für die dunkeln Sesam und durchweg allerlei Rotes. Zehn Lichter mit rotem Docht werden nach den zehn Weltgegenden hin niedergesetzt beim Ritus Kāñcanapurīvrata, wo Vishṇu und Lakshmī Verehrung empfangen. Bhavishyott. 147, 53. Diese Beispiele zeigen: Sesamöl, roter Docht, die unheimliche dunkle Hälfte des Monats und Behexung des anderen gehen zusammen, und andererseits Schmelzbutter, weißer Docht und lichte Hälfte. Beim Kāñcanapurīvrata wird der rote Docht durch die Lakshmī veranlaßt und diese ursprünglich als Fruchtbarkeits-, als chthonische Göttin gefaßt und wohl anfangs allein verehrt worden sein. Bhavishyott. 130, 18 c ff. nun lehrt: dem Sonnengott Lampen mit Schmelzbutter und rotem Docht, dem Vishṇu gelben Docht, dem Çiva weißen, der Gaurī safflorroten, der Durgā lackroten, dem Käma blauschwarzen *(nīla)*, den Nāga-schwarzen *(kṛishṇa)*. Wie seiner Gattin, so käme wohl der rote auch dem Çiva zu, wie halt den Totenseelen und Zeugungsgenien überhaupt. Der weiße Docht für ihn mag daher kommen, daß Çiva oft als weiß dargestellt wird. So z. B. in Vishṇudh. III, 44, 20; 48, 19; Matsyap. 259, 3 f.; 261, 23; Çukran. IV, 4, 316 f. Den blauschwarzen für den Liebesgott könnte ich nicht deuten, es sei denn, man betrachte die Geschlechtsliebe als eine böse Krankheit, einen Wahnsinn, eine tödliche Schlange, die einen beißt, wie sie von den alten Indern ebenfalls genannt wird. Eher wohl liegt der Urgrund in der für den Eros allwichtigen schwarzen Frauenscham. Der Sonnengott als Lichtgestalt muß natürlich Schmelzbutter empfangen —, Sesamöl kommt vor allem den dunkeln

Totenseelen zu —, aber auch einen roten Docht, da er eben selber rot ist und nur Rotes ihm geopfert wird[1]), wie wir ungezählte Male hören. Aus diesen Darlegungen ergibt sich der Schluß, daß die Kārttikalichter roten Docht haben müssen. Im Pradīpavidhi des Ādipur., den Hcat. II 2, p. 763 ff., mitteilt, haben wir gehört, daß der Docht der Allerseelenlichter stark rot *(surakta)* sein solle oder auch weiß. Woher das nachhinkende „weiß" *(suçukla)* kommen wird, sehen wir bald. Sesamöl für die Kārttikalichter wird öfters genannt. So z. B. in Skand. 7, 56; 57; 66; 101 (= SkM. 10, 2 = Hcat. III 2, p. 914, hier aus Brahmāṇḍapur.); Hcat. II 2, p. 767. Freilich kommt dann Verwirrung dadurch hinein. daß in den vishṇuitischen Purāṇa oder Purāṇaabschriften die Lichter ja dem Vishṇu zugeschmuggelt werden, den sie ursprünglich gar nichts angehen. So müssen sogar die armen Totenseelen (die „Väter") in Padm. 123, 37 c bis 39 b also sprechen: „Es möge in unserer Familie ein den Vätern liebevoll ergebener, guter Sohn geboren werden, der im Kārttika durch Lichterspenden den Keçava (Vishṇu) erfreut. Wessen Licht mit Schmelzbutter brennt oder auch mit Sesamöl, wozu hätte der eine Roßopfer nötig" usw. Schmelzbutter erheischt der eingeschobene Vishṇu, das richtige Sesamöl wird da nur hintendrein angefahren. Nur wenn man Sesamöl nicht bekommen kann, scheint Schmelzbutter oder anderes Fett, natürlich von Pflanzen, in Betracht zu kommen (Hcat. II 2, S. 764). Auch daraus ergäbe sich der rote Docht von selber. Beim *tiladvādaçīvrata,* im Totenseelenmonat Māgha, am 12. der dunkeln Hälfte, wo man in (schwarzen) Sesamkörnern baden, sie essen, opfern und verschenken soll, heißt es: „Und Lichter mit Sesamöl soll man spenden und Wasser mit Sesam" (wenigstens ursprünglich beide natürlich den Totenseelen). Vishṇudh. I, 163 f.; Hcat. II 1, p. 1108—1110. Die *shaṭtilaikādaçī,* gewöhnlich am 11. der dunkeln Hälfte des Māgha, hat ihren Namen davon, daß man da die magischen und für den Totendienst so kennzeichnenden Sesamkörner sechsfach verwendet: zum Baden, Einreiben, Essen, Trinken, Opfern, Verschenken. Padm. 44; Bhavishyott. 122, 27; Hcat. III 2, p. 635 f.; Nirṇayas. II, 11, 12; Wilson, Works II, 206 f.; Underhill, p. 90 usw. Von Sesamöllampen wird aber meines Wissens hier nicht geredet.

Sesamöl und roter Docht nun passen ganz in das Bild — die Lichter und ihre Zaubermacht gelten ja den Totenseelen und

[1]) In der ältern Zeit freilich wird Weißes genannt.

Totenseelengenien[1]). Noch heute ist im indischen Volksbewußtsein beides lebendig: die Lichter sollen die bösen Geister, d. h. ursprünglich alle Totenseelen, wegschrecken und: den Totenseelen freundlich leuchten. Ja Dīwāli ist nicht nur die Zeit, wo alle Toten auf die Erde zurückkehren, sondern da haben auch die Hexen besondere Gewalt (Crooke II, 266 unten — 267); ebenso an Navarātra, dem Durgāfest, d. h. an den 10 ersten Tagen der lichten Hälfte des Ernte- und Seelenmonats Āçvina (ib.). Die Lampen überhaupt heißen ja auch *rakshoghna* „Vernichter des Geisterspuks" (Crooke I, 274 unten, vgl. 248 Mitte) und die Lampen im Wöchnerinnenzimmer ausdrücklich „Lichter zum Schutz" *(rakshāpradīpa*, Kathas. 28, 4). Daß die Lichter beim Lichterfest und sonst dem *nīrājana* dienen, hören wir immer wieder. Auch im Liṅgapur. (zit. Hcat. II 2, p. 640) muß man gewiß *nīrājanakṛite* lesen (statt *nīrājane kṛite) dīpo grāhyaḥ subhaktitaḥ* (im Alakshmīritus). *Nīrājana* im engeren Sinn ist ja unmittelbar = *ārātrika*, d. h. das Schwingen besonders von Lichtern vor oder um eine Person usw., schlimme Einflüsse zu vernichten. Wollte man die mannigfache Verwendung der Lichter als Abwehr in Indien und anderwärts darlegen, so gäbe das ein ganzes Buch[2]).

---

[1]) Die Lampe bei unserem abendländischen Allerseelenfest soll nicht Öl, d. h. wohl vor allem Petroleum, enthalten, sondern Fett oder Butter. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Sp. 269. Diese beiden sind für die Germanen halt älter. Was das Öl der bei den *çrāddha* entzündeten Lichter anlangt, sind die Texte recht schweigsam. Ausdrücklich aber wird z. B. für die Lampe, die beim Sitz jedes der geladenen Brahmanen stehen muß, *tilataila* oder Sesamöl genannt (Hcat. III 1, p. 1190, von Atri). Ja, sogar die den Toten gespendete Augensalbe soll Lampenruß sein von einem Licht mit Sesamöl (Hcat. III 1, p. 734, aus dem Brahmavaivartapur., und Hcat. III 1, p. 735, aus Vāyupur. und dem Prabhāsakhaṇḍa des Skandapur.). Selbst das doch an sich schon ungemein zauberisch-heilige Kuçagras wird noch wirksamer, wenn es auf einem Sesamfeld gewachsen ist (Hcat. III 1, p. 635, aus Kauçika und einem Purāṇa). Von den beim Totendienst allwichtigen und allgegenwärtigen Sesamkörnern rühmt das Ādityapur. (zit. in Hcat. III 1, p. 1588): „Wie ein von tausend Kriegern umgebener und geschützter König dahingeht, so geht das Wasser, das von Sesam begleitet ist, zu den Abgeschiedenen."

[2]) Vom Ṛigveda an ist ja der Feuergott der menschenholde Abwehrer der Unheilsmächte. Nur auf die von Zauber- und Geistergefahr bös umwitterte Hochzeit sei kurz hingewiesen. Wie wichtig die Lichter, zur *ārātrika* verwendet oder einfach aufgestellt, bei der indischen Hochzeit sind, erhellt besonders klar aus Dubois-Beauchamp[3], p. 222 ff. Die indische Sitte, Hochzeiten bei Nacht zu feiern, mag zum Teil davon kommen, daß dann die Lichter zu besonderer Geltung und Wirkung gelangen, anderer-

Kaut. Gesch. 234, 20; Altind. Rechtsh. 377 Anm. Zu Nanidikirā-
mas Pretabalpa (Abgr.) X 63 soll nach der Verbrennung des Todten
an den Ort, wo der Verst. gestorben ist, bis zum 12. Tage eine
Lampe Tag und Nacht brennen; die Leichenhütten aus gespaltenen Bambus
bei Tode des Königs von Travancore stehen in Flammen bei der Verbrennung. E.
Mater, Mative Life in Travancore (1863) S. 138 u. flg.

d) Wegen des Leichtes (und Fenstern) im Todtenbrauch
auch Vergleichen Weltgeschichte I 147 f. Leichen
soll 10 Tage lang von der Zeit des Todes an die Thür bren-
nen; wenn der Todte gestorben ist Dubois-Beauchamp 3 493. Vgl. Kaut.
Wand. 234 f. 13 f. Ferner fehlen die Todten in der Leichenwache — der Wachenschaft wie
Bauch zum Allerheiligen — zu Tage frischen Zeit zum Brennen,
wird es die finstere Nacht im Jahr für Harem Begl. Seasonal
Fertility, Rites etc. 86

g) Wegen anderer Beispiele in Grossbritten, Altgermanische
Überlieferungen etc. S. 223

h) Wegen des Lichts bei der Wöchnerin vgl. auch
Atharv. V 1244.

i) Dem Todten auf dem Scheiterhaufen wird der
Stab (danda) aus der Hand genommen, wenn
er ein Brahmane, Priester, wenn er ein
Kshatriya, der Pfeilstock (ashtrā), wenn
er ein Vaicya ist. Manu Kas. 80, 48–50.

Andererseits aber sollen die Lichter des Lichterfestes den Totenseelen den Weg zu ihrem früheren Heim zeigen, wie unsere altindischen Quellen ausdrücklich sagen[1]). Auch in Garuḍapur., Pretak. 18, 5—7 und 31, 5—6 werden wir zunächst an die Beleuchtung des Weges aus Yamas in unsere Welt denken müssen: Auf den stockfinstern Yamaweg, wo weder Gestaltetes ist noch Wahrnehmbares, werden die im Kārttika, oder auch im Āçvina und im Māgha, am 14. entzündeten Lichter den Toten leuchten. Die Lichter sind da um so nötiger, als nach indischer Ansicht die Dīwālinacht die finsterste im ganzen Jahr ist (Oman, Indian Life. S. 138 = Cults, Customs and Superstitions of India, S. 85). Überdies herrscht

seits sind sie da aus zauberischem Grunde auch sehr nötig. In Kambodscha gehen Vater und Mutter dreimal mit angezündeten Kerzen um Braut und Bräutigam herum. Hastings, ERE. III, 164 a. Brennende Lichter tragen beim Brautzug die Brautjungfern in der Gegend von Ludwigslust und in der Mark Brandenburg. Sartori, Sitte und Brauch I, S. 83. Brennende Lichter in der Hand, umstehen mancherorts die Brautjungfern die tanzenden Hochzeitsleute, vor allem das Brautpaar (ib. S. 107, Anm. 15). Anderwärts tragen die Tanzenden selbst Lichter. In Palästina tanzt die Braut ihren Paradetanz mit Kerzen in beiden Händen. Im Lüneburgischen steht während der Ehrentänze vor dem Platz des Brautpaares ein Tisch mit „Lebenslichtern" (Ib.). Überhaupt werden öfters Lichter vor Braut und Bräutigam gestellt (ib. 92). Das Brautpaar wird mit vielen Lichtern zum Beilager geleitet (ib. S. 109, Anm. 4). Doppelte Abwehr- und Segenswirkung muß erfolgen, wenn dem Brautpaar mit brennenden Lichtern besteckte Tännchen oder sonstige Bäumchen vorangetragen werden (Mannhardt, Baumkultus, S. 46), sogar dreifache bei den Bulgaren, wo das Sterbehaus so gereinigt wird: die Tochter hält in einer Hand ein Licht, mit der andern fegt sie aus; denn da haben wir das Licht, den Besen, und das Wegfegen des Unheilstoffes. Birger Mörner, Tinara 105.

[1]) Beim *ekoddishṭa*, d. h. dem Totenmahl, das für einen noch nicht unter die regelrechten Manen aufgenommenen Toten gefeiert wird, fallen eine Anzahl beim gewöhnlichen oder *pārvaṇa çrāddha* nötigen Dinge weg, darunter auch das Licht (*dīpa*). Der Dahingegangene, noch immer ein zweifelhafter Geist, soll wohl nicht selber zum Çrāddha kommen, sondern dessen Segnungen gehen zu ihm hin. S. Hcat. III 1, p. 1602, 1. ult. (aus Baudh.). Wird doch nach den meisten Autoritäten dabei auch das *āvāhana* das Herbeirufen unterlassen (Garuḍapur., Pretak. 35, 29—32; Yājñ. I, 250; Hcat. III 1, p. 1604 f.). Die Gefahr von dem *preta* ist so groß, daß der Kshattriya dabei nach Baudh. (in Hcat. III 1, p. 1604) seinen Wagen (oder: sein Roß, *vāhana*), der Vaiçya seinen Stachelstock oder Zügel, der Çūdra seinen Stab zur Abwehr berühren muß. Vgl. Garuḍap., Pretak. V, 28 b—29 c; Manu V, 99; Ahegg, Pretak. XIV, 57 und Anm. (Im deutschen Mittelalter muß der Bauer in grauer Kleidung [vgl. die „grauen puren"] mit Treibstecken in der Hand zur Kirche gehen. Ottokars Kaiserchronik 14,804.)

der Glaube, daß an diesem Tag die Nacht der Väter beginne (Gupte 38). Auch deshalb bedürfen sie da der Lichter in besonderem Maße. Die Anschauung, daß die Lichter ihnen zum Besten entzündet werden, findet sich noch heute in Indien. Crooke, Pop. Rel. & Folklore of Northern India ed. Enthoven, p. 345; Gupte, S. 38 f.[1]). Etwas anders gewendet ist die Volksmeinung, nach der die Lichter den Vätern aus Yamas Reich in den Himmel *(svarga)* leuchten (Underhill, S. 60). Ähnlich sagt Padm. 123, 38 f. von den Lichtern der fünf Tage: des 11.—15. der dunkeln Hälfte des Kārttika: „Auch die schlimmen Väter und die des Kloß- und Wasserspendenritus Beraubten, auch die gehen in die höchste Seligkeit ein durch das Verdienst der Lichterspende." Ebenso lesen wir: „Es gibt kein Mittel, die Totenseelen zu erretten (aus ihrem Elend in jener Welt), das dem Licht im Freien *(ākāçadīpa* gleich wäre." Daß beim christlichen Allerseelenfest um die gleiche Zeit die Lichter auch als Leuchten der armen Seelen dienen sollen, ist ja bekannt. Aber noch mehr: Rosegger, Volksleben in Steiermark, S. 313 berichtet von einem Glauben ganz gleich dem der alten Inder: „Manche aber (von den zu Allerseelen auf die Erde zurückgekehrten Totenseelen) sind auch im Laufe des Tages durch gute Werke der Ihren erlöst worden. Solche gehen nun ein die ewigen Freuden des Herrn."

Die Totenseelen und Totenseelengenien sind aber zugleich Wachstums- und Fruchtbarkeitsgeister, als chthonische Wesen. Den altklassischen Gottheiten der Unterwelt und der Fruchtbarkeit wurden Lichter dargebracht. Altheim, Terra Mater in Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten 1931, S. 137. Unser altindisches Totenseelenfest nun fällt in die Haupterntezeit und ist zugleich ein Erntefest. Davon später mehr. Das verrät sich auch dadurch, daß im Ādipur. der Untersatz der Kārttikalichter hauptsächlich aus Reismehlpaste besteht. Nach Guptes Bericht wird, wie wir gehört baben, beim Morgenbad des 14. eine aus Reismehlteig gemachte Lampe oder „ein ovales Stück desselben Stoffs, *mutke* genannt", um den Kopf jedes männlichen Gliedes der Familie geschwungen. Da ließe sich erwarten, daß auch die Kārttikalampen wenigstens oft aus Reismehlteig gemacht wären. An Çiva wird bei seinem Mahotṣava oder

---

[1]) Während der Zeit der Unreinheit nach einem Todesfall werden Lampen hingestellt, dem Abgeschiedenen durch die Finsternis der andern Welt zu leuchten. Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 82.

„Hochfest", wie schon erwähnt, mit 14 Lampen aus Reismehlteig *nīrājana* vollzogen, und daß die Lampen sonst beim *ārātrika* aus Reismehlteig gemacht sind, haben wir durch Atharvaveda-Pariç. VII und Dubois erfahren. Die Lichter des Lichterfestes dienen nun zunächst zum *nīrājana*. So dürfen wir für sie wohl in vielen Fällen Reismehlteig und darin eine Beziehung zu Ernte und Erntegenie sehen.

## § 7. *Das Reich des Bali.*

Auch der Tag, der im engeren und vielleicht ursprünglichen Sinn das Fest des Bali oder „Balis Reich" genannt wird, der Höhepunkt der Lichterfeier, auch er wird eingeleitet mit einer Totenfeier. Alle anderen Texte stimmen, von verschwindenden Kleinigkeiten abgesehen, zunächst wörtlich mit Bhav. überein: *Evaṃ* (Skand. *tataḥ*) *prabhātasamaye hy amāvāsyāṃ, narādhipa* (Padm. *tu, Pāvake;* SkM. u. Skand. *tv amāyāṃ tu, munīçvarāḥ*) / *snātvā, devān piṭrīn bhaktyā saṃpūjyātha praṇamya ca,* // *kṛitvā ca* (SkM. und Skand. *tu*) *pārvaṇaṃ çrāddhaṃ dadhikshīraghṛitādibhih.* / So Bhav. 14—15 b; Padm. 124, 18—19 b; SkM. 14, 1—2 b; Skand. 9, 72—73 b. Dann folgt aber nur noch in Padm. die Abfütterung der Brahmanen, und zwar genau mit den gleichen Worten wie in Bhav. 15 c d. SkM. 14, 2 c—15 = Skand. 9, 73 c—86 b fährt fort: „Am Tag soll da nicht gegessen werden außer von Kindern und kranken Leuten. Darauf zur Zeit des Zunachtens verehre man die prächtige Indirā (d. h. die Çrī oder Lakshmī) usw. Den Inhalt dieses Abschnittes habe ich im wesentlichen auf S. 87 f. mitgeteilt. SkM. 14, 16—18 b geht dann gleich über zu den Versen: *Dīpadānaṃ tataḥ kuryāt pradoshe ca tatholmukam* / *bhrāmayet svasya çirasi sarvārishṭavināçanam.* // *Dīpavṛikshās tathā kāryāḥ çaktyā devagṛihādishu,* / *catushpathe, çmaçāne ca, nadīparvataveçmasu,* / *vṛikshamūleshu, goshṭheshu, catvareshu, gṛiheshu ca.* Skand. bringt sie erst in 19, 91—95 b. Ich habe sie schon auf S. 57 übersetzt. Skand. schiebt zwischen diese Partie von den Lichtern und der von den zur Abwehr aller Schädigung geschwungenen Feuerbränden [1]) in Çl. 86 c—90 noch die Aufweckung der zum „sü-

[1]) Vom *paryagnikaraṇa* reden die Brāhmaṇas und Ritualschriften oft. Vgl. Gobh.-Gṛihyas. III, 10, 22; Āpast.-Çrautas. I, 25, 8; VI, 6, 8; VII, 15, 2;

ßen Schlaf" gebetteten Lakshmī ein, oder wohl besser, wie schon gesagt: SkM. 14 hat sie nach Çl. 15 verloren. Auch in Bhav. fehlt sie, aus dem nämlichen Grund oder aus dem Bestreben zu kürzen oder wohl eher, weil diese Lakshmīfeier eigentlich eine ganz selbständige, wirklich gar nicht in die Zeit der eigentlichen Kārttikafestlichkeiten fallende Begehung ist. Freilich ein Hinweis darauf, daß nach Bhav. 15 etwas ausgefallen sei, schiene auch in Padm. 124, 20—21 b zu liegen: *Tato 'parāhṇasamaye toshayen nāgarān, priye, / teshāṃ goshṭhūç ca, mānaṃ hi kṛitvā saṃbhāshaṇaṃ, priye (l. priyam?, // pitrīṇaṃ vatsaraṃ yāvat prītir utpadyate divi.* Von dieser leutseligen Beehrung der Stadtbürger hat Bhav. nichts, sondern fährt unmittelbar nach: *bhojyair nānāvidhair viprān bhojayitvā kshamāpya ca* (= Padm. 124, 19 c d) also fort: *Tato 'parāhṇasamaye ghoshayen nagare nṛipaḥ: / „Adya rājyaṃ Baler, lokā, yatheshṭaṃ modyatām iti"* (Hcat. *loko yatheshṭaṃ ceshṭatām iti). // Lokaç cāpi pure hṛishyet* (Hcat. *purā hṛishṭaḥ!) sudhādhavalitājire, / vṛikshacandanamālādyaiç carcite* (so zu lesen: in Hcat.: *svārcite*, wohl *svarcite*, schön geschmückt) *ca gṛihe gṛihe, // dyūtapānaratodriktanaranārīmanohare, / nṛityavāditrasaṃghushṭe* (Hcat. *saṃtushṭa-*) *samprajvalitadīpake, // anyonyaprītisaṃhṛishṭadattalābhe ca* (so zu l.) *vai* (Text: *na*, Hcat.: *dattatālanake*, SkM. 14, 31 *dattalālanake) jane, / tāmbūlahṛishṭavadane, kuṅkumakshodacarcite, // dukūlapaṭṭanepathye, svarṇamānikyabhūshaṇe* (Hcat. *-bhūshite*), / *adbhutodbhaṭa-* (Hcat. *-odbhūta-*) *çṛiṅgārapradarçitakutūhale, // yuvatījanasaṃkīrṇe, vastrojjvalavihāriṇi, / dīpamālākule, ramye, vidhvastadhvāntasaṃcaye* (H. *-bandhane*) // *pradoshe dosharahite, çastadoshāgame çubhe.* // Die völlige Gleichheit der zwei ersten Wörter und der geringe Unterschied des auf sie folgenden *toshayen* in

---

MBh. II, 21, 23; Hillebrandt, Rituallit., S. 73; 112 usw. Um die Personen, die Tiere, die Gegenstände, wird ein Feuerbrand wiederholt, meist dreimal, herumgeführt, und zwar rechtsum. Dadurch werden sie unversehrbar *(acchidra)* für die Unholde. Schon im Ṛigveda hören wir davon (IV, 6, 4 f.; 15, 1—3). Vgl. z. B. Eugen Mogk, German. Religionsgesch. u. Mythol. (Sammlung Göschen), S. 19: „Der Glaube an die abwehrende Macht des Feuers zeigt sich überhaupt zu allen Zeiten, bei allen Ereignissen, wo man schädigende Dämonen befürchtet. Um vor diesen seinen Besitz zu schirmen, umging ihn der Nordgermane mit einem Feuerbrande, wenn er sich ansiedelte." Vgl. Knuchel, Die Umwandelung usw., Register unter „Umkreisung"; auch S. 63, sowie Frazer[3], IX, 110 ff.; III, 111; 114, 116, 197 usw. Zu Çatap.-Br. I, 1, 2, 2, 13 führt Eggeling Parallelen des *paryagnikaraṇa* aus Schottland an.

ben Schlaf" gebetteten Lakshmī ein, oder wohl besser, wie schon gesagt: SkM. 14 hat sie nach Çl. 15 verloren. Auch in Bhav. fehlt sie, aus dem nämlichen Grund oder aus dem Bestreben zu kürzen oder wohl eher, weil diese Lakshmīfeier eigentlich eine ganz selbständige, wirklich gar nicht in die Zeit der eigentlichen Kārttikafestlichkeiten fallende Begehung ist. Freilich ein Hinweis darauf, daß nach Bhav. 15 etwas ausgefallen sei, schiene auch in Padm. 124, 20—21 b zu liegen: *Tato 'parāhṇasamaye toshayen nāgatā[illegible]*, / *toshāṇ goshṭhiç ca, mānaṃ hi kritvā sambhāshaṇaṃ* [illegible] (? *priyam?*), // *pitriṇaṃ vatsaraṃ yāvat prītir utpadyate* [illegible]. Von dieser lustseligen Beehrung der Stadtbürger hat Bhav. nichts, sondern fährt unmittelbar nach: *bhojyair nānāvidhair iṣṭaṃ bhakṣayitvā kshamāpya ca* (= Padm. 124, 19 c d) also fort: *Tato 'parāhṇasamaye shoshayen nagatā nripaḥ: / addya prāpta Bālir, lo[illegible]*

k) Nāgalatā ist auch ein Wort für Brunst, Schlange = Brunst mitgenommen. Vgl. [illegible] Mädchen jungfräulich, Mädchenschaft 76 ff. Mit Strafe, in dem Nāgavalli [illegible] ausgelacht worden sind, wurden Götterbilder gebadet (Vishṇudh. III 288, 22).

MBh. II, 58, 22; Hitopadeça, Einleitung, S. 73; 112 usw. Um die Fernsten, die Tiere, die Gegenstände, selbst um Sternbilder verkehrende, wurde dreimal herumgeführt, und, wenn [illegible] *(archāra)* für die Unholde. Näheres an Beispielen bringen wir davon (IV, 6, 4 f.; 15, 1—3). Vgl. u. a. Kuhn, Indische Religionsgesch. u. Mythol. (Sammlung Göschen), S. 58: „Der Hymnus an die abwehrende Macht des Feuers zeigt sich überzeugt an allen Orten, auf allen Lebensgebieten, wo man schädigende Dämonen beobachtet. Um sich diesen seinen Besitz zu sichern, umging ihn der Nordgermane mit einem Feuerbrande, wenn er sich niederließ." Vgl. Knuchel, Die Umwandlung usw., Register unter „Umkreisung"; auch S. 63, sowie Frazer[5], IX, 110 ff.; III, 111; 114, 116, 197 usw. Zu Çatap.-Br. I, 1, 2, 2, 13 führt Eggeling Parallelen des *paryagnikaraṇa* aus Schottland an.

Padm. und des *ghoshayen* von Bhav. könnte sehr wohl durch Abirren des Auges den Ausfall in Padm. veranlaßt haben. Sehr merkwürdig, aber vielleicht puritanische Absicht ist es, wenn nun andererseits in Padm. der Abschnitt vom Ausrufen und der Feier des Balireiches völlig fehlt. Wohl aber findet er sich in SkM. 14, 18 c—40. Ihm meist wörtlich gleich ist Skand. 9, 93 c bis 99, nur daß hier die Çloka SkM. 19—20; 22 a b; 24 a b; 25 c bis 36; 39 c—40 b mangeln. In Skand. nicht Vorhandenes schließe ich in eckige Klammern ein. Angegliedert an das Schwenken der Feuerbrände und das Aufstecken der Lichter heißt es also in SkM. und Skand.: „Mit Tüchern und Blumen sollen die Gegenden an der Hauptstraße prächtig gemacht werden (18). [An den Häusern bringe man verschiedenartige reife Kornarten (gewiß die Ähren, *nānāpakvānnāni)* und Früchte an, und Blätter der Betelpfefferpflanze *(nāgavalli)* usw. richte man zu (wohl zu Guirlanden) und hänge sie daran auf (19). Und ein prächtiges Aussehen an der Hauptstraße bringe man besonders durch Lotosblumen *(kamalais)* zuwege. Gibt's dergleichen nicht, dann richte man Tücher usw. und mache die prächtig aussehen (20)]. Nachdem man so [1]) die Stadt geschmückt hat, soll man sofort beim Anbruch der Nacht zuerst die Hungrigen speisen [2]) und dann die Brahmanen essen machen (21) (und zwar) Maṇḍakagebäck [3]), Kuchen, Brockenzucker usw., *Çashkuli* [4]), Füllkuchen [5]) u. dgl. mehr (und dann), soll er selber essen, ge-

---

[1]) Skand. hat *sarvaṃ* statt *evaṃ*, also „alles".

[2]) Immer und immer wieder lesen wir in Schilderungen von Festlichkeiten und Begehungen, daß dabei die Hungrigen, Blinden, Krüppel, Armen usw. reichlich bewirtet werden müssen, einer der vielen schönen Züge bei indischen Festen und Riten. Als besonders kennzeichnend nenne ich nur Bhavishyapur. I, 55, 64 c—66: „Die Notleidenden, Blinden, Elenden labe man nach allem Vermögen, niemand weise man ab, gehöre er nun zur niedersten, höchsten oder mittleren Klasse ... Wer mit getäuschter Hoffnung, von der Bedrängnis des Hungers gequält, weggeht, der wird damit die Ahnen des Nichtspendenden, sogar wenn sie im Himmel sind, hinabstürzen." Ebenso halten es die Weißrussen bei ihren Totenmählern. Hastings, ERE. II, 28 b.

[3]) Ist nach Skandapur., Mārgaçīrshamāh. 9, 10 rund, entzückend ebenmäßig, überall wie ein Tropfen. Nach Bhavishyott. 44, 2 ff. = Hcat. II 1, p. 753 wird das dem Sonnengott zu opfernde Maṇḍaka aus hellem Gersten- und aus Weizenmehl in Gestalt der Sonnenscheibe gemacht, mit braunem Zucker *(guḍa)* und zerlassener Kuhbutter gefüllt und gut gebacken.

[4]) Großer, runder Kuchen aus Reismehl, Sesam und Zucker gemacht und in Öl gebacken.

[5]) *Pūrikā* sind laut Mārgaçīrshamāh. 9, 12 mit Hunderten von Höhlen

schmückt und in verschiedenartigen Gewändern prangend (22). Darauf soll der Fürst zur Zeit des Nachmittags[1]). in der Stadt ausrufen lassen: „Heute ist das Reich des Bali, ihr Leute; vergnügt euch nach Wunsch“ *(yathecchaṃ krīḍyatam iti)*. „Spielt nach Wunsch, ihr Kinder“ soll der König befehlen, dann dies Spiel der Kinder mit all seinem Drum und Dran betrachten (24) und ihnen das Vergnügen (frei) gewähren[2]). Darauf soll er nach glücklichen und unglücklichen Vorzeichen ausschauen. [Wenn das von ihnen angezündete Feuer nicht eine Lohe von sich gibt (25), kommt der Schrecken einer großen Seuche oder auch Hungersnot. Sind die Kinder nicht froh zufrieden, dann (kommt) Leid über den König, sind sie froh zufrieden, dann Lust für den König (26). Bei Kampf der Buben gibt's Kampf der Könige, brechen die Bübchen in Weinen aus, dann wird unfehlbar das Reich durch zu viel Regen zugrunde gerichtet werden (27). Wenn die Buben sich so vergnügen, daß sie ihren Penis in der Hand oder sonstwie (also etwa an einer Schnur wie ein Pferdchen oder mit einer anderen Vorrichtung) emporhalten, dann gibt's offenkundigen Ehebruch der Frauen (28). Wenn die Kinder beim Spiel Korn oder Wasser verstecken *(gopayanti)*, dann gibt's rasch Hungersnot und Regenmangel (29). Indem er so das Gebaren der Kinder in Obacht nimmt, soll er dessen Auswirkung prophezeien. Und das Volk soll sich erlustigen in der Stadt[3]), deren Haushöfe mit Tünche geweißt worden sind (30), in der Gesang und Instrumentalmusik erklingt und schöne Lichter emporflammen, während die Bevölkerung, von froher Liebe gegeneinander erfüllt, einander Zärtlichkeiten erweist (31) und ihr Herz vom Betel erfreut ist und sie, von Kuṅkumapulver bedeckt, mit Gewändern aus feinem Tuch und sonstigem Putz geschmückt (32), von Freunden und den eigenen Leuten umdrängt und von Sippe und Verwandtschaft geehrt sind.] Im Reich des Bali soll man machen, was

---

versehen *(çatacchidra)*; in einer Freßphantasieorgie der heischenden Brahmanen.

[1]) Hier, in SkM. und Skand., nimmt sich dieser Satz sonderbar aus; nachdem wir vorher schon in den Anfang der Nacht versetzt worden sind, kommt hier auf einmal der Nachmittag. Man muß hier also ein Zurückspringen auf etwas annehmen, was vor dem Abend geschehen soll, ein Nachholen. Wahrscheinlich aber geschieht die Anfügung an verkehrter Stelle.

[2]) Oder: soll ihnen, was sie zum Spielen brauchen, gewähren (*tebhyo dadyāt krīḍanakam*), wie z. B. das Brennmaterial für ihre Feuer.

[3]) L. mit Bhav. 17 a: *lokaç cāpi pure hṛishyet* statt *lokasyāpi pure ramye.*

r) Von der Südsee schreibt Jasna Belović in ihrem „Leben der Südsee" 29f.: „Überall befaßt man sich mit der Aufzucht von Nutztieren und Kulturpflanzen. Obenauf ist das Stroh der Ähren gewachsen. Man schneidet in gerader Linie [illegible] und [illegible] die Gefiederte Länge der Ähren [illegible] als Last. Diese Anzahl ... paßt man im ganzen

auch immer einem in den Sinn kommt (32). [Abgesehen von Lebewesentötung, Surālikörtrinken, Diebstahl und geschlechtlicher Vereinigung mit den eigenen Müttern, darf und soll man alles andere treiben und haftet ihm in Balis Reich weder Sünde noch Schaden an (*na doshabhāk, 34)*. Worin für einen ein Mittel des Vergnügens liegt, und was andern keinen Schmerz bereitet, Begattung mit Weibern, die der Reihe nach herumgehen (d. h. mit öffentlichen Dirnen) und dergleichen mehr, Verunreinigtes und nicht Verunreinigtes essen (35), ein nur für andere richtiges Verhalten üben und auch Würfelspiel usw. ist da nichts Schlechtes. So soll nun auf alle Weise das große Fest während Balis Reich gefeiert werden (36)]. Tötung von Lebewesen aber, Surātrinken, Beschlafung von nicht Beschlafbaren (d. h. wohl: von nah blutsverwandten Frauen oder der Gattin des Lehrers), Diebstahl und Vertrauensbruch, diese fünf, o ihr Meister unter den Muni (37)), werden im Reich des Bali die Tore zur Hölle genannt. Das lasse man" (38 a b).

Eine ganze Anzahl Çloka oder Halbçloka sind da also denen des Bhav. wörtlich oder beinahe wörtlich gleich. Manche der Verschiedenheiten stammen offensichtlich nur von Abschreibern. Belehren kann uns die Textgestaltung von Skand. Nicht nur kürzt sie die Vorlage, sondern sie läßt sorgfältig alles Anstößige weg, dessen übrigens die ursprüngliche Quelle noch mehr enthalten haben mag. Was aber SkM. davon darbietet, stimmt im Sinn genau mit Bhav. Wir sehen ein Ernte-, ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsfest vor uns. Die bei solchen Festen gewöhnlichen und aus Morgen- und Abendland bekannten Feuer, wie sie von jungen Leuten oder von Kindern entzündet werden, flammen empor. Zum festlichen Schmuck der Stadt gehören auch Gebinde oder Gewinde von *nāgavallī*, d. h. von Piper betle. Betel gilt den Indern als hochgradig aphrodisisch, und auch der Name „Ranke der Schlangengeister" wird mitwirken; denn diese chthonischen Wesen betätigen sich ja als Regenspender. Sodann werden die verschiedenen Arten reifen Korns, also jedenfalls Ährenbüschel, und Früchte an die Häuser gehängt. *Gṛiheshu sthāpayen nānāpakvānnāni phalāni ca / nāgavallīdalādīni racayitvā ca nikshipet* heißt es im Sanskrit. *Pakvānna* bedeutet gewöhnlich „gekochter Reis", kann aber auch und muß natürlich hier reifes Getreide bezeichnen[1]). Auf

[1]) *Dhānyamālinī* „die Kornbekränzte" heißt eine Getreidegöttin in Rāmāyaṇa V, 22, 39 f. (Ausg. d. Nirn. Sag. Press.)

ausdrücklichen Befehl des Fürsten muß sich die Bevölkerung der ungebundensten Lust hingeben. Sie soll Rauschtrank trinken, würfeln, sich mit irgend einem Weib außer der eigenen Mutter oder einer ihr gleichstehenden Frau oder einem eng blutsverwandten weiblichen Wesen begatten, öffentliche Dirnen besuchen, das alles ist jetzt nichts Schlechtes, Beschimpfendes oder sonst Schaden Bringendes, sondern Gebot des Tages, Gesetz in Balis Reich. Man bedenke auch die „Beobachtung des für andere richtigen Verhaltens" *(anyācāradhṛiti). Ācāra*, richtiges Verhalten, ist zunächst zauberisch gefahrloses, dann oft religiös und sittlich gutes Verhalten. S. Altind. Rechtsschr. 1 ff. Der *ācāra* wechselt je nach Gegend, Stand oder Beruf, Alter, Zeit usw. Für die öffentliche Dirne ist *ācāra* sich allen hingeben, die zahlen, und alle betrügen, für den Räuber die Leute ausplündern und nötigenfalls morden. Dagegen fordert natürlich der *ācāra* der Polizei, daß sie ihn dafür hinrichte, was auch Arthur Fitger, etwas anders, aber ebenfalls indisch gewendet in seinem Gedicht „Unfreiheit" (= „kosmischer Zwang") von beiden ausspricht. Selbstverständlich ändert sich der *ācāra* sehr vielfach je nach der Kaste. In Balis Reich aber darf und soll sogar das Schaurigste geschehen, das der Inder sich denken kann: die Kastenunterschiede im Verhalten der Menschen fallen offenbar weg. Von den trotzdem in Balis Reich verpönten Dingen verwundert nur das Verbot der *surā*. Bekanntlich ist der Alkohol wie sonst auf Erden so in Indien König der Feste, Königin aber oft, nicht nur beim Balifest, die Venus vulgivaga. Allein zunächst einmal gilt das bekannte altindische Branntweinverbot meistens nur den Arten, die *surā* heißen, und auch diese Arten sind nach verschiedenen Stellen der Rechtsschriften nur den Brahmanen untersagt. Wegen des Verbotes, des Verhaltens der Inder im wirklichen Leben und des Hauptgrundes, weshalb die Brahmanen eine solche Scheu vor Rauschtrank bekunden, siehe Altind. Rechtsschr. 25 f.; 352; Kauṭ.-Übers. 186, 17—29, 718 f.; Zus. 190, 24 und dort Zitiertes; Kāmasūtra 54, Z. 3 ff.[1]).

---

[1]) Was Vi. 22, 82—84 (die 10 Arten Rauschtrank, die den Brahmanen verboten sind) anlangt, so hat er diese Strophen, wie eben den allergrößten Teil seines Werkes aus einer umfangreichen Nītischrift geschöpft, von der wir einen Auszug in Vishṇudh. II besitzen und die stellenweise auch von Vishṇudh. III benutzt worden ist, wie ich unter anderm in einem spätern schon lange in Arbeit befindlichen Buch zu zeigen beabsichtige. Vishṇudh. II, 73, 104 c—107 bringt die gleichen Verse, nur fehlt da der freilich nicht unbedingt nötige Zusatz Vi. 22, 84 c d: *Rājanyaç caiva Vaiçyaç ca sprish-*

Land in Wohnhäusern u. ebenso außerhalb der Klosterhöfen
Jungen bei Tag und nur in einem Mädchenhause aber
zwei Konfessionen. Das Anwesen ist für jedes
Haus ein Ehren, wo man es erspart, gibt es
immer Mischehen im Hause, Eltern, Kinder u.
zwei Abgeschlossenheit. Es leben Christen wie Kinder
Jungen in Schule und Jungen [illegible] Ehemänner
[illegible] auch außerhalb der Klöster. Vgl. Anthro-
pographia VIII 274—276 [illegible] auf Tafel XIX ist Colf
die Ehrenhaar abgebildet.

und sich ganz uneingeschränkte Wollüstigkeit hingebe, sowie auch, daß sie ihren vom oft ungetreuen Geliebten gekränkten Stolz vergesse. Çiçupâlav. II, 44; Kirât. IX, 42; 52—54; Raghuv. IX, 27; 36. Auch wirkt die beschwipste Frau pikant, und ein Hochgenuß für den Liebhaber ist nach Brantôme der Gedanke, daß die sonst so Hochwohlanständige im Zusammensein mit ihm sich völlig bacchisch zeigt [1]). Beim Balifest nun fordert sogar, wie wir sehen werden, die religiöse Pflicht vom Weibe die größte Ungebundenheit. Da wird das Verbot des Surätrinkens höchstens den Brahmanen vermeint sein, oder ist sogar ein späterer Zusatz. Denn unsere Kârttikamâhâtmya sind ja alle aus dem Geiste einer offenbar strengeren Richtung des Vishnuismus umgemodelte ältere Darstellungen der betr. Festlichkeiten. Wir sehen aber, wie nicht nur die verhältnismäßig von erklärerischer Umbiegung recht freie Festbeschreibung in Bhav., sondern auch gar manches, namentlich in SkM. die ursprüngliche und echte Natur dieser Lustbarkeiten verrät. Am bezeichnendsten wirkt da wohl die Erwähnung der Buhen, die den Zuschauern und gewiß auch mehr den Zuschauerinnen Bonbons mit der Hand oder sonst gehaltenen Penis hinwerfen. In Kâmâs. S. 30 habe ich diese Eigenheit schon besprochen und darauf hingewiesen, daß dies Gehaben die typische Art der Zeugungsgenien ist, und daß höchstwahrscheinlich die Jungen damit nur eine ältere Sitte

[1]) Brantôme, Des dames galantes (ed. de Panthéon) 289 b.

Die altindischen Dichter können sich bekanntlich nicht genug tun in der Schilderung namentlich berauschter Frauen; zum richtigen Liebesleben ist nach ihnen und den Erotikern Rauschtrank unbedingtes Erfordernis, und die Mediziner erklären berauschende Getränke für gesundheitförderlich. Siehe z. B. das begeisterte Kap. 24 in Carakas. VI. Da wird sogar als Heilmittel des Katzenjammers empfohlen: Rauschtrank, Fleisch, Verkehr mit brünstigen Frauen usw. Das Weib soll Rauschtrank trinken, damit sie dem Liebhaber gegenüber ihren sonstigen schönsten Schmuck: die Schamhaftigkeit ablege und sich ganz uneingeschränkter Wollüstigkeit hingebe, sowie auch, daß sie ihren vom oft ungetreuen Geliebten gekränkten Stolz vergesse. Çiçupālav. II, 44; Kirātārj. IX, 42; 52—54; Raghuv. IX, 27; 36. Auch wirkt die beschwipste Frau pikant, und ein Hochgenuß für den Liebhaber ist nach Brantôme der Gedanke, daß die sonst so Hochwohlanständige im Zusammensein mit ihm sich völlig lasziv zeigt [1]). Beim Balifest nun fordert sogar, wie wir sehen werden, die religiöse Pflicht vom Weibe die größte Ungebundenheit. Da wird das Verbot des Surātrinkens höchstens den Brahmanen vermeint sein oder ist sogar ein späterer Zusatz. Denn unsere Kārttikamāhātmya sind ja alle aus dem Geiste einer offenbar strengeren Richtung des Vishṇuismus umgemodelte ältere Darstellungen der betr. Festlichkeiten. Wir sehen aber, wie nicht nur die verhältnismäßig von sektiererischer Umbiegung recht freie Festbeschreibung in Bhav., sondern auch gar manches, namentlich in SkM. die ursprüngliche und echte Natur dieser Lustbarkeiten verrät. Am beleuchtendsten wirkt da wohl die Erwähnung der Buben, die den Zuschauern und gewiß noch mehr den Zuschauerinnen ihren mit der Hand oder sonst gehaltenen Penis hinrecken. In Kāma, S. 30 habe ich diese Einzelheit schon besprochen und darauf hingewiesen, daß dies Gebaren die typische Art der Zeugungsgenien ist, und daß höchstwahrscheinlich die Jungen damit nur eine ältere Sitte

---

*ṭvaitāni na dūshyataḥ.* Daß er aber in der Vorlage stand, wird durch Vi. bewiesen. Vgl. Vishṇudh. III 231, 9 c—10. Aus Vishṇudh. II, 73, 104 ff. kommt dann Agnipur. 173, 21 b—22. Meine Vermutung in Altind. Rechtsschr. 25 unten, daß man in Vi. 22, 82 d mit Manu XI, 95 *dvijottamaiḥ* setzen solle, kann aber verkehrt sein. In Vishṇudh. III, 234, 42 steht nämlich der Çloka genau wie bei Vi., also mit *dvijātibhiḥ*, in Vishṇudh. II, 73, 104 c—105 b dagegen mit *dvijottamaiḥ*. In Vishṇudh. II, 73 mag erst ein Abschreiber, vielleicht aber schon der Bearbeiter, die ihm geläufige Leseart eingesetzt haben.

[1]) Brantôme, Des dames gallantes (ed. du Panthéon) 289 b.

fortsetzen, nach welcher Männer bei dem Feste als menschliche Darsteller jener Mächte ihr erigiertes Glied nackt zur Schau boten, und zwar ursprünglich, damit die Frauen, die dieses sähen, ja auch andere, durch die zauberische Wirksamkeit des Penis befruchtet würden. Früher war der Brauch, wenigstens in bedeutendem Umfang, religiöser Ernst, obwohl sich gewiß auch schon da Geilheit eingemischt hatte, in SkM. ist es, wie so oft bei solchen Bräuchen, Kinderscherz geworden. Ja, im SkM. hat es zwar noch immer seine Kraft geschlechtlicher Anregung, aber jetzt ins Verdammliche gewendet; die Frauen werden dadurch, natürlich auf zauberische Weise, zu so schamlosem Ehebruch gebracht, daß er in die Öffentlichkeit dringt: *Yadā krīḍanti bālās te liṅgaṃ dhṛitvā karādishu / tadā prasiddho nārīṇām vyabhicāraḥ prajāyate.*

Daß nun namentlich an Vegetations- und Fruchtbarkeitsfesten neben anderem Überschäumen der Lüste auch die Steigerung und freie Befriedigung des Geschlechtsdranges ihre die sonstige bessere Sitte überbordenden Wogen dahinwälzt, und zwar nicht nur als läßlich, sondern als selbstverständlich, ja als Gebot der „Schicklichkeit", das finden wir in alter und neuer Zeit an verschiedenen Orten so gut wie überall auf Erden. Wie die Geschlechtsgier beim altindischen Frühlings- und Liebesfest sich austobt, haben wir im „Kāma" gesehen. Daß freilich die toll übermütige, beinahe gänzlich schrankenfreie Ausübung des geschlechtlichen Verkehrs derart geradezu als Vorschrift hervorgehoben, als „herzentzückend" gepriesen wird, könnte ich in Indien sonst nicht belegen.

Von den Hos im nordöstlichen Indien sagt Frazer in One, p. 556: They have a strange notion that at this period (wenn die Ernte eingeheimst ist) men and women are so overcharged with vicious propensities that it is absolutely necessary for the safety of the person to let off steam by allowing for a time full vent to the passions [1]). Gewöhnlicher ist der Gedanke, daß man durch solches Tun die fromme Pflicht gegen die Gottheit des Festes erfülle. So zeichneten sich denn die Feste auch der altklassischen chthonischen Gottheiten, der Genien der Totenseelen, des Wachstums und der Ernte, wie Dionysos, Ceres,

[1]) Die Stelle ist gleich Frazer [3] IX, 136 f. und danach aus Dalton, Descriptive Ethnology of Bengal S. 196 geschöpft. Nach Crooke in Hastings, ERE. V, 20, aber wäre dort von den Muṇḍa die Rede (Hos in Crooke II, 325). Was bei Frazer da zu lesen ist von diesem Erntefest, stimmt gut zu dem unsrigen.

Acca Perenna usw. durch Unzucht in Handeln, Worten und Symbolik aus. Cantant abscoena puellae berichtet Ovid, Fasti III, 523 vom feuchtfröhlichen, im Freien gefeierten Fest der Acca Perenna. Das Christentum hat daran oft wenig geändert. Vom Allerseelentag (animarum dies) erzählt Thomas Naogeorgus, Regnum papisticum (1559), p. 164: „Nachdem die Priester in der Kirche die Seelenmessen gelesen haben, eilen sie in die Schenke und bringen dort den Tag zu, erbrechen sich und bieten viel Ergötzungen dar mit unzüchtigen Reden von einer Art, daß das Bordell sie nicht zu ertragen imstande wäre, oder doch gewiß kein Mensch aus dem gemeinen Volk sie über die Lippen brächte.“ Der christliche Erntefestgenius St. Martin trug als Erbe von seinen heidnischen Vätern auch die Pervigilia in honorem domini Martini dahin, die zusammen mit einem berühmten Lied durch die Synode von Auxerre (590) verboten wurde. Thomas Cantiprensis (im 13. Jahrh.) berichtet, jenes Lied sei höchst schändlich und wollüstig gewesen (Pfannenschmid, German. Erntefest, S. 489). Ebenda, S. 239, hören wir: Beim Erntefest (am 1. Okt.), im Kreis Lübbecke, wo auch ein großes Feuer entzündet und umtanzt wurde, „gilt der größte Unfug als erlaubt“. Und Forlong, Rivers of Life erklärt, keine Gepflogenheiten der Erntezeit seien in Indien so grob unanständig (englisch: gross) wie die, die er zur Erntezeit in den Häusern und in den Mitternachtsorgien seines eigenen Landes gesehen habe (zit. in Cultus Arborum, A Descriptive Account of Phallic Tree Worship etc. Privately Printed 1890, p. 17).

Weit weniger ausgelassen scheint es bei dem Kornfest herzugehen, dessen Beschreibung von Hcat. II 2, S. 914, aus dem Brahmapur. reproduziert wird: Wenn das neue Getreide reif ist, ziehe man in einem glückhaften Zeitpunkt unter Gesang und Instrumentalmusik auf den Acker. Dort entzünde man ein Feuer, streue von den jungen Körnern als Opfer darauf und führe dann das Getreide heim auf rosse- oder elefantenbespannten Wagen, die mit Blumen, Tüchern, Früchten und Wurzeln geschmückt sind. Mit neuem Korn erfreue der Hausherr Götter, Manen und Verwandte und teile davon unter die Astrologen aus. Darauf esse er von dem mit Mantras besprochenen und mit Dickmilch gemischten Korn, indem er dabei nach Osten schaut[1]), unter dem Gemurmel heiliger Sprüche, mit neuen

[1]) Also nach der Weltgegend des Indra, als des Vegetations- und Korngottes.

Kleidern angetan, gesalbt, bekränzt und sonst geschmückt. Hat er diese feierliche Mahlzeit beendet, dann feiere er das große Kornfest *(sasyotsava)* unter Gesängen, Instrumentalmusik u. dgl. mehr. Dieses letzte Schwänzchen könnte freilich „auch der Sünden Menge" decken. Etwas großartige Verhältnisse — Pferde oder gar Elefanten vor dem Wagen, also mindestens ein Herr Baron! — herrschen hier. Das gemeine Bauernvolk gab's weniger geschwollen oder phantasieschwelgerisch, aber wohl mit derberer Lust.

Auch das Winzerfest des Ādityapur., das wir in Hcat. II 2, S. 915 finden, hört sich sehr gesittet an. Aus dem Milchmeer stieg einst, als Götter und Widergötter es butterten, die Göttin Çyāmā (die Dunkle, Schwarzblaue usw.) empor. Bestürzt riefen die Götter und die Widergötter (Asura): „Herzentzückend ist diese! Ach, wir wollen sie anschauen *(drākshyāmahe)*." Daher entstand ihr Name *drākshā* „Traube". Ist sie schön reif, dann soll der Hausherr sie mit Blumen, Räucherwerk, Salben usw. und mit Brahmanenbefriedigung verehren. Darauf soll er zwei kleinen Kindern und zwei Greisen mit Kuṭīrakapflanzen Verehrung darbringen, um religiöses Verdienst *(dharma)*, irdisches Gut, Liebesglück und Erlösung (himmlische Seligkeit) zu erlangen. Samt Weib und Kindern, Freunden und Knechten salbt er sich froher Seele, zieht schöne Kleider an, schmückt und bekränzt sich, und nachdem er reife Trauben den Gurus dargeboten hat, ißt er selber davon und feiert unter Gesängen und Tänzen das große Fest der schwarzblauen Göttin.

## *§ 8. Lustration der Menschen am Abend des Neumondtags.*

Mehr oder minder unbändige Lust und häufig geschlechtliche Ungebundenheit gehört zum Dienst der chthonischen Gottheiten, denn diese wirken ja Wachstum, Erntereife, Zeugung. Zugleich aber herrschen sie in unheimlichen, grauenerregenden Totenseelentiefen, und wie sehr nun Bali und sein Fest dunkelchthonischer Natur sind, wie sehr sich die Totenseelen überall eindrängen, das zeigen auch die drei folgenden Çloka in Bhav.: *Çaçipūrṇamukhābhiç ca kanyābhiḥ kshiptataṇḍulam / nīrājanaṃ prakartavyaṃ vṛikshaçākhāsu dīpakaiḥ, // bhrāmyamāṇais tato* (im Text *bhrāmyamāno nato) mūrdhni manujānām, janādhipa*

Zu GB 113, 11; 13 heißt die Mutterpflanze zusammen mit anderen Pflanzen Hüften, Fesseln, Umzäunung.

k) Wegen Weintrauben und Traubenessen in Altindien s. Jacobi, Nautika übers. S. 187, 4-6; 23-35. Auf S. 187, 35 Hinweis auf Lippe zu vergleichen wird von den altindischen Medizinern in Kombination zur Steigerung der Appetit- und Verdauungsfähigkeit [illegible] verwendet. Vgl. Carakas. (ed. Jayadeva Sastri) Teil I 27, 160 f. 5 in Kuta I 45, 172. Carakas Text für Weintrauben gibt die Nüsse aller Früchte (phala) und nennt ihre Vorzüge und Kräfte in I 27, 123 f. Weitere Zitate für Früchte sind in Satapathabr. Mahābhāṣya (Mabuchi Ind. St. Festgabe XIV 466). Als Tabu-Speise und eine erstaunliche Speise für die Götter in Jaiminiya Upanisad Brāh. 550; 554-557; Brahmapur. 220, 157. Als Opfer-Speise an Vishnu bezeichnet für großes Glück und für den Art. Vishnu III 341, 304 f. Die Weintrauben auf in Altindien Trauben werden gelt auf auf Kaut. Arth. 181, 7-9 hervorhebt, das Gelände die Frucht [illegible] die in der Nähe der überfließenden Gewässer liegt.

l) Dates of vegetation, which are supposed to pass a certain portion of the year under ground, naturally come to be regarded as gods of the lower world or of the dead. Frazer VII 15-16.

Ebenso wichtig Sand ist auch nötig für den Anbau von Gerstenreis (ib.). Dieser Anbau ist eine sehr mühsame Sache (Tod, Rajasthan II 547 f.). Wahrscheinlich gilt das gleiche vom Weinbau in Altindien.

d) So hält die serbische Braut am Morgen nach der Hochzeitsnacht „Frühstück" im Jungen Haus. Hierauf kommt der Bauernvogt abgeschickt (der [illegible] einer häufigen Bitte von die Frauen) Jelica Belović die Mutter der Serbischen V. 106. Hier wird es nun noch als Frühstücks- und Mittagsessen dargestellt und wird aber wahrscheinlich [illegible] Nach Wabis ist [illegible] Morgen hält die Braut bei der Aufzucht [illegible] im jungen Haus [illegible] nach Brauch [illegible] der Hochzeitsnacht 443 (Braut bei Bräutigam im Haus ab); 444 (Braut hält [illegible]); 448 (Braut mit [illegible] Braut).

(Text *janādhipaḥ). / Vṛikshaçākhāntadīpānāṃ nirastād darçanād vrajet. // Nīrājanaṃ tu teneha procyate vijayapradam. / Tasmāj janena kartavyaṃ rakshodoshabhayāpaham / yātrāvihārasaṃcāre jayajīveti vādinā. //* Sehr groß muß die Gefährdung sein, von der Abwehr aus zu schließen: Schöne Mädchen werfen unenthülste Getreidekörner aus, die in der altindischen Literatur unzählige Male als Glück erzeugend und Unglück vernichtend angewendet werden; birgt sich doch in ihnen die zu schwellender Reife gediehene Wunderkraft der Vegetation und ihrer Genien. Die Mädchen selber sind eine erlesene Verkörperung frischester Geschlechtlichkeit, also ebenfalls der Wachstumsmacht und damit der zauberischen Urgewalt, die diesen beiden innewohnt. Obendrein werden, gewiß durch die Mädchen, am Kopf der Menschen Lichter geschwungen, schon an sich hochgradig apotropäisch, hier aber doppelt apotropäisch, denn sie sind an den Enden von Baumästen oder Baumzweigen angebracht, und welche positives Heil wirkende und daher auch alle Stoffe und Gewalten des tückischdunkel lauernden Verderbens wegbannende göttliche Wesenheit im Baum, Saft und Segen quellend, grünt, ja noch im dürren Holze fortlebt, weiß seit Mannhardt auch ein größerer Kreis. Ausdrücklich wird erklärt, dies *nīrājana* wende Schädigung durch die Nachtgeister ab und erzeuge für den König Sieg. Natürlich schafft sie auch den Untertanen Gedeihen aller Art. Den Versen von Bhav. entspricht SkM. 14, 16 = Skand. 9, 91: „Darauf bei Anbruch der Nacht verrichte man das Aufstecken der Lichter, und Feuerbrände schwinge man am eigenen Kopf, die alles Unheil vernichten.“ Die Luft ist also erfüllt von Geister- und Zauberspuk, es ist Totenseelensabbath. Mit Recht gebieten SkM. und Skand. in den unmittelbar folgenden Versen, Lichterbäume aufzupflanzen an Kreuzweg, Leichenstätte, Flußufer, Berg, Baum, Rinderhürde, denn an all diesen Orten hausen mit Vorliebe Totenseelengeister.

Gegen sie vor allem und dann gegen alles Spuk- und Zauberwesen richtet sich die Lustration. So heißt es in Kauṭ. ed. princeps 135, 10 f., *nīrājana* solle der König an den Rossen vollziehen lassen am 9. Tag des Monats Āçvina, zu Beginn und am Ende eines Kriegszuges und bei Krankheit (vgl. Vishṇudh. II, 47, 24 c ff.), eifrig bedacht auf Abwehrriten *(çāntike rataḥ)*. Ebenso soll nach Kauṭ. 222, 25 ff. (Übers.) das *nīrājana* an den Elefanten stattfinden zu den Zeiten, wo Gespenster- und Gei- (Übers. 216, 11-14)

sterwesen mächtig sind. Vgl. zu dieser Stelle die Anm., sowie 319, 14—19; Zus. 175, 10[1]).

Oft ist *nīrājana* oder *nīrājanā* ein recht umfangreicher Ritus, und als wesentliches Stück eines solchen kann die Waschung, d. h. Begießung *(snāna)*, gelten. So heißt ein gewisses *nīrājana* von dieser Art unmittelbar *pushyasnāna*. Es ist aus Brihats. 48 bekannt. Eine Menge, da in Str. 39—42 aufgezählter, zauberischer Kräuter, die ihre glückerzeugende und unheilbannende Macht so gut wie ausschließlich ihrem Namen verdanken[2]), und andere Glückdinge werden in Krüge mit Wasser getan, und

---

[1]) Solch eine Zeit ist vor allem der Kārttika. Caitravardhana zitiert: „Am 12., 8., oder 15. des Kārttika soll man an Rossen und Elefanten die Beschwichtung *(çānti)*, die *nīrājana* heißt, vollziehen." Kauṭ. ed. princ. 206, 16 verordnet bei Krankheit und Pest des Viehs *nīrājana*. Hunderte von Stellen aber zeigen, daß man im alten wie im heutigen Indien, wie halt unter urtümlicher Anschauung überall auf Erden, bei Krankheit böse Geister oder Zauber am Werke denkt. So gebietet, um nur e i n Beispiel zu nennen, Vishṇudh. II, 133, 9 und (daraus abgeschrieben) Matsyapur. 228, 8: „Ist ein schreckliches Sterben des Viehs oder auch der Menschen gekommen, und werden Gespensterwesen *(bhūta)* gesehen, dann wird der Abwehrritus gegen Rudra (Çiva, den Herrn der Totenseelen- und anderer unheimlicher Geister) verordnet."

Das einfachere *nīrājana*, das = *ārātrika* ist, kann auf fünf Weisen geschehen: 1. am gewöhnlichsten mit Lampen (die nach dem Devīpur. aus Gerstenmehlteig gemacht sein sollen), 2. mit Pflanzenstoffen: mit Schößlingen oder Blättern von Bäumen wie Mango, Açvattha (Ficus religiosa) usw., mit koschern (*medhya*) Kräutern oder mit allerlei Samenarten wie Gerste usw., 3. mit Wasser und Lotosblumen (vielleicht eher: mit Wasser, das aus einer Muschel ausgegossen wird, *sodakābjena*), 4. mit einem reinen Tuch *(dhautavāsasā)*, 5. durch anbetendes Niederfallen (namentl. vor einer Gottheit). In Raghuv. XVII, 12 erfolgt das *nīrājana* des Atithi bei seiner Weihe zum König dadurch, daß seine greisen Verwandten *Dūrvāgras*, junge Gersten- oder sonstige Getreidehalme (wohl wie gewöhnlich farbig emporwachsen gemacht, = *yavāṅkura*), Rinde des Plaksha (Ficus infectoria, ebenfalls ein magischer Baum) und Blütenknospen um ihn schwingen (oder: vor ihm auf und ab bewegen). Das Hingießen von Wasser, ein vielfältig, namentlich auch gegen Geister, verwendeter und im Morgen- und Abendland häufiger Trennungsritus, schiene dabei nicht selten gewesen zu sein; denn *nīrājana* wird von den Indern erklärt als *nīra* (= *çāntyudaka*) + *ajana* = *kshepa)*. Wichtig ist dabei auch das Feuer, in welchem ein Opfer dargebracht wird. Vgl. Raghuv. IV, 25; Kathās. XIX, 67 (von eines Fürsten Auszug in den Krieg): „Seine Rosse liefen dahin, indem sich die Strahlen der Sonne in ihren goldenen Rüstungen sammelten, gleich als oh die bei des Königs *nīrājana* erfreuten Feuer ihnen gefolgt seien." Vgl. Nandargikars Anmerkungen und Zitate zu Raghuv. IV, 25 und XVII, 12.

[2]) Andrerseits aber werden doch gar manche solcher Pflanzen ihre Namen daher haben, daß man ihnen von vorneherein gewisse magische Kräfte zuschrieb.

mit diesem von der Kraft all dieser Beigaben durchdrungenen Wasser besprengt dann der Priester den König. Der dabei zu sprechende Spruch (in 52 f.) freilich sagt, das Besprengungsmittel sei Schmelzbutter. Und in der Tat gebietet Vishṇudh. II, 161, wo trotz aller Verschiedenheiten wesentlich der gleiche Ritus beschrieben wird, den König mit Schmelzbutter zu begießen. Davon heißt die ganze Zeremonie hier Ghṛitakambalaçānti. Als erste Orte, wo das Pushyasnāna geschehen solle, nennt Bṛihats. 48, 6—12 Wald oder Gewässer, Orte zugleich der Totenseelen- und der Fruchtbarkeitsmächte. Es ist vorzüglichstes Mittel, Unheil aller Art abzuwehren und Glück zu erzeugen (Str. 3; 84 bis 87). Geradezu *nīrājanavidhi* betitelt sich das 44. Kap. der Bṛihats. Hier geschieht die Lustration an den Pferden, Elefanten und Soldaten des Königs „zu der Zeit, wo Vishṇu, dessen Augenwimpern die Wolken und dessen Augen Sonne und Mond sind, vom Schlaf erwacht" (Str. 1). Als Tag wäre da also der 10. oder der 11. der hellen Hälfte des Kārttika zu erwarten. Aber Str. 2 sagt: „Am 8., 12. oder auch 15. der lichten Hälfte des Kārttika oder des Āçvina." Kālikāpur. 88, 15 (aus gleicher Quelle) nennt nur den 15. des Kārttika. Ausdrücklich wird dies *nīrājana* als eine *çānti* oder Zeremonie, Unheil abzuwehren, gekennzeichnet (2 d; 3 c; 5 d; 6 c d), ganz im Einklang mit vielen anderen Stellen. Unter den von Bṛihats. 44, 9—10 aufgezählten in die Krüge zu steckenden magischen Kräutern finden wir in dem Pflanzenverzeichnis des Pushyasnāna aber nur *trāyamāṇā, samaṅgā, pūrṇakoçā, sahadevī* und *çatāvarī*. Es gab da halt eine reiche Auswahl. In die Krüge taucht der Hofprälat einen Zweig des hochmagischen *udumbara* (Ficus glomerata) und berührt mit ihm unter Rezitation von Sprüchen, die Abwehr des Übels und Gedeihen bewirken, die Rosse, die Krieger, die Elefanten und den Fürsten (20) [1]. Eine Reihe zauberischer oder heiliger

---

[1]) In Kālikāpur. 88, 56 c—57 nimmt er einen Zweig vom *udumbara* und (oder?) vom Mangobaum zusammen mit Kuçagras (?) und besprengt er auch die Kriegswagen. Der Text lautet: *Çākhām audumbarīm, āmrīṃ saṃkuçāṃ* (l. *sakuçām?*) *ca ghaṭodake // āplāvyāplāvya turagān, rājān* (l. *gajān*, oder *nāgān?*) *bhūpam ca sainikān / rathāṃç ca saṃspriçen mantraih, çāntikaiḥ paushṭikais tathā. //* Auch hier fast wörtlich wie in Bṛihats. Beide fußen offenbar auf gleicher Vorlage und stimmen oft so gut wie wörtlich überein. Kālikāpur. 88 bringt aber gar manches, was Varāhamihira weggelassen hat. Hier gebe ich nur die zwei Mantra, mit denen der König sein Roß besteigt: *Tvam açvāṃritasaṃjāta, sāgarodbhava saindhava, // yena satyena vahase Çakraṃ, teneha māṃ vaha. / Yena satyena Revantaṃ, yena satyena Bhāskaram // vahase, tena satyena vi-*

Bäume spielen als Bauholz des Schuppens oder als Opferfeuerscheiter eine wichtige Rolle, wie halt so oft bei heiligen oder magischen Handlungen in Indien. Mit einer Amulettschnur [1]) werden *bhallātaka* (Nüsse des Tintenbaums, Acacounüsse), Çālireis, *kushṭha* (Costus speciosus oder arabicus) und weiße Senfkörner, alles zaubergewaltige Dinge, zusammengebunden und am Hals der Pferde befestigt (5). Die Pferde und die Elefanten werden dabei gebadet und geweiht *(dīkshita*, 15). Ganz ähnlich schildert Vishṇudh. II, 159, die *nīrājanaçānti* („den in *nīrājana* bestehenden Ritus zur Beschwichtigung von Unheil"). Die Krüge werden mit Wasser gefüllt, mit Kränzen und Baumzweigen geschmückt (17) und mit diesem Wasser die Elefanten begossen (l. *gajottamāḥ* statt *gajottamaiḥ* in 19). Wie öfters bei *çānti* und anderen Riten müssen die Opferfeuerscheiter von Milchsaftbäumen sein (16). Geopfert werden weiße Senfkörner, Schmelzbutter und unenthülstes Korn. In ein Tuch schnürt man mit einem Faden von den fünf Hauptfarben *(pañcaraṅgasūtra)* folgende Zauberdinge ein: Acacounuß, Çālireis, weiße Senfkörner, *vacā* (eine sehr oft als zauberkräftig, medizinisch usw. genannte Wurzel, Galgantwurzel?, vielleicht Curcuma zedoaria), *kushṭha* und Fennich (18), und diese Amulette bindet der Hofprälat mit dem Spruch *Dūshyā dūshīr asi* (Atharvaveda II, 11, 1) allen Elefanten und Rossen des Königs an (29 c—30). Beständig muß Varuṇa verehrt werden, und Opfer an die Gespensterwesen *(bhūta)* sollen nachts stattfinden mit vorzüglichsten Speisespenden *(bali 33)* und den Schuppen sollen Männer mit Schwertern in den Händen (gegen Zauber- und Geisterwesen) beschützen (34). Ebenso sind die Pferde beim geisterspukumwitterten Navarātrafest von schwertbewaffneten Männern zu bewahren (SSud., p. 79) [2]).

---

*jayāya vahasva mām.* / (cl. 69 c—71 b). Vgl. Vishṇudh. II, 160, 4—9 = Bhavishyott. 138, 43 c—48.

[1]) Nach Utpalas Glosse ist das eine mit *kuṅkuma* (d. h. Pulver aus den roten Blüten des Safrans), also einem stark von Segenszauber erfüllten Stoff, gefärbte oder eine gelbe Schnur. Auch in Kālikāpur. 88, 31 wird das nicht erwähnt, die zum Amulett zusammengebundenen Dinge aber sind die gleichen wie in der Bṛihats.

[2]) Indische Parallelen sind häufig, schon in der Erzählungsliteratur, und bereits in Ath.-Veda XIV, 1, 59 werden bei der Hochzeit die Dämonen mit Waffen vertrieben. Durch das Schwert des Odysseus werden die Totenseelen weggehalten. Auf den altgriechischen Dipylonvasen gehen Männer mit Schwertern in den Händen zur Seite des von zwei Pferden gezogenen Leichenwagens. Rohde, Psyche [3] I, p. 56, 224. Von den alten Litauern hören

Verwandt ist die Goçānti, „Beschwichtigung für die Rinder", die wiederum auch wegen der Zeit näher hieher gehört. Die regelrechte, jedes Jahr wiederkehrende findet am 15. der hellen Hälfte des Āçvina statt, wenigstens nach Vishṇudh. II, 44, 2-34 woraus Agnipur. 292, 36—43 zusammengedrängt ist. Dabei verehrt man mit Wohlgerüchen, Räucherwerk, Huldigung *(mamaskāra)*, Blumen, Lichtern und Reis den Indra. Die Rinder werden mit Duftkränzen, angehängten Früchten und anderem geschmückt, gut gefüttert und dann, indem die Kälber um sie herspringen, nach rechts um das Feuer herumgetrieben, unter Juchzen und Freudenrufen und dem Schall der Blasmuscheln und der Musikinstrumente (10—11; Agnipur. 292, 38). Man läßt die Stiere zu wildem Kampf aufeinander los, und die Hirten führen ebenfalls Kämpfe auf. Am zweiten Tag wird den Tieren vom Priester besprochenes Salz verabreicht (12; Agnip. 39). Zur selben Zeit geschieht die alljährliche *açvaçānti* (Abwehrritus für die Pferde) [1]. Vishṇudh. II, 47. Die Krüge sind gefüllt mit allen Säften (namentlich Pflanzensäften) und der Opferaltar *(vedi)* mit grünen Ästen umgeben [2]. Auf den gepanzerten, mit Duftkränzen geschmückten Rossen reiten bewaffnete Männer unter Juchzen und lautem Geschrei (des Volkes) und dem Schall der Blasmuscheln und Musikinstrumente dreimal um das Feuer, die rechte Seite ihm zugekehrt (20 f.). Von diesem Kap. des Vishṇudh. stammt Agnip. 290.

---

wir: „Und wenn sie die Leiche beleiten, so folget der ganze Hauffen mit Rossen und Wagen, reiten umb die Leiche mit blossen Schwertern, schlagen umb sich und sagen: Weichet, weichet, ihr bösen Geister." (Sartori, Sitte und Brauch I, 147, Anm. 22.) Der lateinische Text des Menecius in Hastings, ERE. II, 20 a. Bei den Tai in Tongking schwingt der Priester bei der Bestattung ein Schwert um den Toten und die Leidtragenden gegen die bösen Geister. Ib. XII, 381 b. Auf den Babar-Inseln (zwischen Neuguinea und Celebes) wird die Plazenta, die ja in magischem Zusammenhang mit dem Betr. bleibt, mit Asche gemischt, von sieben Frauen auf einen gewissen Baum gehängt. Die Frauen tragen dabei Schwerter, schlimme Gewalten abzuwehren. Frazer [3] I, 186. Zauberer in Kambodscha tun den Fötus einer im Kindbett Gestorbenen in einen irdenen Topf und bedrohen diesen bösen Geist mit dem Schwert, daß er nicht herauskomme. Hastings, ERE. III, 159 a. Weiteres schon in Kāma, S. 150 f., Anm.

[1]) Kauṭ. (Übers.) 216, 11—14 dagegen nennt den 9. Tag des Āçvina. *Açvayuj* wegen *açva?* Wohl kaum allein.

[2]) Nach Baudh.-Gṛihyas. ed R. Shama Sastri I, 19 (p. 221 f.) wird mit einem açvattha-Ast die Schmelzbutter, die an dem Opferkochgefäß hangen geblieben und mit Wasser ausgewaschen worden ist, zusammen mit diesem auf die Rosse gesprengt.

Wichtiger noch sind natürlich die Elefanten und deren *çānti*, die von Vishṇudh. II, 50 und, daraus geschöpft, von Agnipur. 291 dargestellt wird. Neben anderem muß da Monat um Monat am Ende der dunkeln Hälfte ein Opfer an die Spukgeister *(bhūta)* mit Sesamkörnern, Fleisch, Milch, Melasse, Fischen, deren Fleisch gekocht worden ist, Gebäck und Blumen vollzogen werden, und zwar an Kreuzwegen, Straßen und leerstehenden Häusern, bei einzelnstehenden Bäumen und bei Leichenstätten, bei Stadttoren und Mauertürmen, heim Zusammenfluß von Strömen und in (oder bei) Berghöhlen, auf den hauptsächlichen „Dreispitzen" *(trikaṇṭakeshu = trikoṇakeshu*, dreieckigen Plätzen, oder so zu lesen?) und an Göttertempeln. Immer am Ende der lichten Monatshälfte findet ein Opfer an die Götter statt, bei dem Brahma, Çiva, Vishṇu, Indra, Kubera, Yama, Mond, Sonne, Varuṇa, Wind- und Feuergott, die Erde usw. verehrt werden, und zwar mit Duftsachen, Kränzen, Verneigung *(namaskāra)* Räucherwerk, Lichtern und Reis (oder: Speisefülle). „Nachdem man das Unheilbeschwichtigungswasser *(çāntyudaka)* gerichtet hat, besprenge man unter geisterspukbannenden Sprüchen die Elefanten mit der Spitze von Kuçagrasbüscheln" (14). Die genannten Gottheiten erscheinen auch sonst bei solchen Riten, manchmal ebenfalls Skanda, Schlangengeister usw.[1]). Vervollständigt wird die Darlegung des Vishṇudh., die hier ja ebenfalls nur als Auszug aus einem größeren Werk erscheint, durch eine *gajaçānti*, über die J. von Negelein, Traumschlüssel, S. 165 f., Anm., Mitteilungen gibt. Sie macht, nachdem die Elefanten besprengt und dreimal im Kreis herumgeführt sind, mit Fackeln apotropäischen Zauber vornehmen.

Zu den regelrecht wiederkehrenden *çāntikarman* der Haustiere kommen zunächst die *naimittika* hinzu, d. h. die von be-

---

[1]) Dreimal im Jahr soll nach Kauṭ. das *nīrājana* der Elefanten stattfinden. Siehe Übers. 222, 25 ff.; Zus. 223, 17. Opfer für die Gespensterwesen *(bhūta)* an den dunkeln Fugentagen und für Skanda an den lichten zum Besten der Elefanten nennt Kauṭ. ebenda. Bei der *gajaçānti*, die Hcat. II 2, p. 1036—1051 mitteilt, wird ebenfalls Skanda verehrt und ihm Hahn, Ziegenbock, *surā* usw. geopfert (p. 1045). Çāntizeiten sind hier Kārttikī, Phālgunī und Āshāḍhī, d. h. wohl, die Neumondtage, vielleicht aber doch die Vollmondtage der betr. Monate. Mittel, Elefanten vor bösen Geistern zu schützen, gibt auch Garuḍapur. (Venkateçvara Press) 210, 34—39 an (darunter: Anbinden der Zauberpflanze *vacā* und der Senfkörner an die Stoßzähne, Bestreuen mit Asche, Wasserbad, Verehrung von Sonnengott, Çiva, Durgā, Çrī, Vishṇu).

sonderen Anlässen hervorgerufenen. Beschränken wir uns auf ein paar Angaben aus Vishṇudh. Kap. II, 44, 15—35 beschreibt das der Rinder. Es hat zu geschehen, „wenn eine Pest der Kühe eingetreten ist, sowie auch bei einem Anfall von Krankheit usw., beim Versiegen der Milch oder bei sonstigen Umkehr der Natur.“ Die Opferscheiter werden von einem Milchsaftbaum genommen und im Feuer unenthülstes Korn, Sesamsamen, weiße Senfkörner und Schmelzbutter mit Sprüchen, die böse Geister vernichten, geopfert und mit eben solchen Sprüchen die Kühe besprengt. Man verehrt diese mit Duftsachen, Kränzen und Salben. Ebenso wird das *naimittikakarman* für die Pferde angeordnet, wenn eine Pest oder eine überschreckliche Krankheit über sie gekommen ist, oder bei einer Umkehrung ihrer Natur (47, 24 c—25 b). Die auf der Pferdeweide stattfindende *naimittikā çānti* ist ähnlich wie bei den Kühen, viel umständlicher die für die Elefanten: „Wenn eine Pest der Elefanten gekommen ist oder eine schreckliche Krankheit, wenn beim Beschneiden eines Elefantenzahnes sich unsaubere Omina zeigen (s. namentl. Kaut.-Übers. 223, 3—6; Brihats. 94, 1—11), wenn eines Elefanten Stoßzahn abbrach, wenn des Königs Leibelefant gestorben ist, wenn (irgend) ein Elefant in einer unguten Monatshälfte [1]), oder ein Elefant in der dunkeln Monatshälfte gestorben ist, oder einer, den das Feuer versengt hatte [2]), oder in grausenvollen Zeitpunkten oder mit dem Kopf nach Südwesten (der Himmelsgegend böser Geister), und wenn Must *(mada)* eine Elefantenkuh ergreift [3]), und bei einer Verkehrung der Natur (des Elefanten) soll man in nordöstlicher Richtung von der Stadt hinaus an einer herzerfreuenden Stelle mit glattem, klarem Gewässer (l. *snigdhaprasannatoye tu* statt *snigdhaprāçanatoyeshu)* und mit Bäumen, die Blüten und Früchte tragen, mit solchen, die (ohne sichtbare Blüten) Früchte tragen und mit Rankengewächsen einen nach Nordosten abhangenden

---

[1]) Der Text *vāsupakshamṛite gaje* ist jedenfalls unrichtig. Der Sinn wird aber wohl etwa der angenommene (aus *vā* + *asupaksha-*) sein. Solch eine Monatshälfte wäre vor allem wohl eine, in der die Totenseelen schwärmen. Schlimm ist ja bei Neumond sterben (Baudh.-Gṛih. p. 411, Z. 15), also in der allmonatlichen Seelenzeit. L. *pitṛipaksha-? Pāṃsumāsa-* (= *malamāsa-)?*

[2]) Ich lese *vahniplushṭe* statt *vahnipṛishṭhe.*

[3]) Ich lese *hastinyāç ca* statt *hastinyātha.* Doch wäre auch dies möglich und käme auf dasselbe hinaus. Wegen Must s. Edgerton, The Elephant-Lore of the Hindus sub voce im Index.

geebneten Platz *(sthaṇḍila)* herrichten" (50, 15 c—19). Aus den umfangreichen Einzelheiten sei nur herausgehoben: „Nach den (vier) Himmelsrichtungen hin geschieht die Aufstellung der (vier) *toraṇa* (Festbogen) und dann die Umwindung der *toraṇa* mit Blättern von Milchsaftbäumen und von Bäumen, die Blüten und Früchte tragen *(kshīravṛikshadrumadalaiḥ)*, mit Blumen und mit Früchten. Den Garuḍa, die Weinpalme, den Delfin *(makara)* und die Ṛishya-Antilope soll der Gabenreiche[1]) mitten auf je einem der *toraṇa* anbringen. Über die Ohren (d. h. wohl: die oberen Ecken) der *toraṇa* hin setzt man die Gruppen der Gottheiten samt ihren Abzeichen, ihren Waffen und ihren Fahnen, den Indra mit dem Sonnenschirm" (50, 32 c ff.) Die acht Weltelefanten werden alle mit Dingen aus dem Pflanzenreich dargestellt: Airāvaṇa im Osten mit gerösteten Getreidekörnern, Padma im Südosten mit Blumen, Pushpadanta im Süden mit Fennichkörnern, Vāmana im Südwesten mit Pushpaparfum (? *pushpeṇa*, wohl Schreibfehler), Añjana im Nordwesten mit Bohnen *(māshaiḥ)*, Nīla im Norden mit *çatapushpā* (Anethum Sowa), Kumuda im Nordosten mit weißen Reiskörnern. Diese, die Götter, die Banner usw. werden mit einer Fülle von verschiedenartigen Darbringungen verehrt, namentlich mit solchen, die man gewöhnlich Geistern aus dem Totenseelenkreis spendet, alles unter lautem Blasmuschel- und Instrumentenschall, Gesang und Tanz der „Vielgeliebten" (d. h. Lustdirnen; *subhagānartitena* auch in III, 111, 70; 112, 21; 117, 7). Bemerkenswert ist auch hier die Wichtigkeit des Pflanzenreichs in seiner Magie. Ob wohl auch hier die Elefanten unter den *toraṇa* hindurchgehen[2]) ?

Wie das *ārātrika* so wird natürlich und wie schon erwähnt auch das *nīrājana* überhaupt auch an Götterbildern verrichtet. So bei der Weihe oder Aufstellung eines neugefertigten in Matsyapur. 267, 11 c ff. Hier aber ist die Rede nur von einer Begießung *(snāna, snapana)* mit Wasser, in das man eine Menge

---

[1]) *Dānavān*. L. *jñanavān* der Kenntnisvolle? Garuḍa ist das Abzeichen des Vāsudeva, die Weinpalme des Saṃkarshaṇa, der Makara des Pradyumna, die Ṛishya-Antilope des Aniruddha. Diese 4 Formen des Vishṇu werden später eingedrungen sein. — In 19 b lese ich *drumavīrudvanaspatau* st. *drumavītavanaspatau* und fasse *druma* = *vṛiksha*. Siehe Manu I, 47 f.; Carakas. I, 1, 72; Suçruta I, 1, 47.

[2]) Weiteres über *nīrājana* in Kauṭ. (Übers.) 215, 20; 45 ff.; 216, 11—14; Zus. 216, 26; 222, 25 ff.; 327, 7; 29 ff.; Zus. 327, 33; zu dem dort auch genannten *lohābhihāra (-ābhisāra)* Bhavishyott. 138 und dazu Vishṇudh. II, 160.

zauberischer Kräuter und Pflanzenerzeugnisse, z. B. solcher, wie sie anderwärts beim *nīrājana* dienen, gelegt hat. Dagegen nur an das *nīrājana* mit Lichtern denkt SkM. 24, 13 c—14 b: „In der Vollmondnacht des Kārttika aber lustriere man *(nirājayet)* immer den Vishṇu bei Anbruch der Nacht, o König[1]). Dann wird man nicht in Armut geraten." Ebenso steht es in Padm. 125, 14 = Skand. 33, 14, wenn da geboten wird, das *nīrājana* bei der Feier der *prabodhinī* (Aufweckung des Vishṇu nach seinem Viermonateschlaf) in jeder Nachtwache *(yāme yāme)* an Hari zu vollziehen, wie nicht minder in Skand. 33, 58 (ebenfalls beim *prabodhotsava*), oder wenn überhaupt für den Kārttika angeordnet wird, ehe der Tag graue, die Namen Vishṇus herzubeten und *nīrājana* an ihm zu verrichten (Skand. 5, 19).

An den Menschen nun soll die *nīrājana* jeden Tag während der fünf Tage vom 12. der dunkeln Hälfte des Kārttika an im ersten Teil der Nacht vorgenommen werden (Skand. 7, 112). An diesen Tagen oder eher: in diesen Nächten lauert ringsum Verderben; da schwärmen die Totenseelen, schwärmen die Spuk- und Nachtgeister in besonderer Macht umher. Padm. 123, 31 erklärt ja: „Vor allem in der dunkeln Hälfte (des Kārttika) die fünf Tage (d. h. die fünf vom elften an, wie das Folgende zeigt) sind heilig *(puṇya)*. Wer an denen ein Licht stiftet, erntet Endloses." *Puṇya* heißt auch gut, vor allem aber glückhaft, heiligend in den Auswirkungen, namentlich fürs Jenseits. Aber *puṇya* wird doch im Grunde ebenso gemeint sein wie in *puṇyajana* „the good people". So nennt das irländische Volk [illegible] sie so ärgern (Yeats, Irish Fairy and Folk Tales [illegible]) und [illegible] hasas und besonders Yakshas. Ath.-Veda VIII, 10, 28; MBh. VII, 69, 24; Kirfel, Purāṇa Pañcak. 247, 95 ff.; 306, 36; Kirātārj. III, 31; PW. unter *puṇyajana*. *Pretākhyā* oder *pretacaturdaśī* „der Tag der Totenseelen" oder: „der Gespenster" heißt ja der 14. der dunkeln Hälfte in SkM. 13, 19 = Skand. 9, 47, hier des Āśvina, wie in Bhav. und Padm. und anderwärts des Kārttika. Vishṇudh. II, 152 führt die *nityāni karmāni* des Fürsten auf, d. h. die religiösen Handlungen, die ihm immer zu bestimmten Zeiten obliegen. Es sind: 1. *janmanakshatrayuktāni*, die [illegible] seiner Geburtskonstellation, 2. *puṇyaḥ*

r) Sternkundeschüler u. Sternkundigenschaft nach Jat. No. 163; 182; 371; 455. Nach der Königl. Sternkunde II 46 [illegible] wie in Vishṇudh. II 30, dazu Agnipur. 220, 15b–29. Kaut. gemäß [illegible] Sternkunde [illegible] medizinischen [illegible] auf in Vishṇudh. II Cap. 10 u. 44; daraus [illegible] 287. Garuḍapur. 20, 31–39 (Kaut. 437, Anm. 2)

geheiligten Platz *(sthaṇḍila)* herrichten" (50, 15 c—19). Aus den umfangreichen Einzelheiten sei nur herausgehoben: „Nach den *(vier)* Himmelsrichtungen hin geschieht die Aufstellung der *(vier)* *toraṇa* (Festbogen) und dann die Umwindung der *toraṇa* mit Blättern von Milchsaftbäumen und von Bäumen, die Blüten und Früchte tragen *(kshīravṛikshadrumadalair)*, mit Blumen und mit Früchten. Den Garuḍa, die Weinpalme, den Delfin *(makara)* und die Ṛishya-Antilope soll der Gabenreiche[1]) mitten auf je einem der *toraṇa* anbringen. Über die Ohren (d. h. wohl: die oberen Ecken) der *toraṇa* hin setzt man die Gruppen der Gottheiten samt ihren Abzeichen, ihren Waffen und ihren Fahnen, den Indra mit dem Sonnenschirm" (50, 32 c ff.) Die acht Weltelefanten werden alle mit Dingen aus dem Pflanzenreich dargestellt: Airāvaṇa im Osten mit gerösteten Getreidekörnern, Padma im Südosten mit Blumen, Pushpadanta im Süden mit Fennichkörnern, Vāmana im Südwesten mit Pushpaparfum (? *pushpeṇa*, wohl Schreibfehler), Añjana im Nordwesten mit Bohnen *(māshair)*, Nila im Norden mit *çatapushpā* (Anethum Sowa), Kumuda im Nordosten mit weißen Reiskörnern. Diese, die Götter, die Banner usw. werden mit einer Fülle von verschiedenartigen Darbringungen verehrt, namentlich mit solchen, die man gewöhnlich Geistern aus dem Totenseelenkreis spendet, alles unter lautem Blasmuschel- und Instrumentenschall, Gesang und Tanz der „Vielgeliebten" (d. h. Lustdirnen; *subhagānartitena* auch in III, 111, 70; 112, 21; 117, 7). Bemerkenswert ist auch hier die Wichtigkeit des Pflanzenreichs in seiner Magie. Ob wohl auch hier die Elefanten unter den *toraṇa* hindurchgehen? [illegible] wie schon erwähnt auch [illegible] *nirājana* überhaupt auch an Götterbildern verrichtet. So bei der Weihe oder Aufstellung eines neugefertigten in Matsyapur. 267, 11 c ff. Hier aber ist die Weihe nur von einer Begießung *(snāna, snapana)* mit Wasser, in das man eine Menge

n) "Good neighbors" in Holland, vgl. Bali S. 171 unten

[1]) *Dānaçīla* [illegible] der Kontrahent[illegible] Gottes ist das Abzeichen des Vāmadeva, die Weinpalme des Gaṇeçvara, der Makara des Pradyumna, die Ṛishya-Antilope des Aniruddha. Diese 4 Tiere des Vishṇu werden später eingedrungen sein. — In 19 b lese [illegible] *drumaçitavanaspatau* [illegible] *drumaçitavanaspatau* und [illegible] Mann I, 47 f.; Çaraka. I, 1, 72; Suçruta I, 1, 47.

zauberischer Kräuter und Pflanzenerzeugnisse, z. B. solcher, wie sie anderwärts beim *nīrājana* dienen, gelegt hat. Dagegen nur an das *nīrājana* mit Lichtern denkt SkM. 24, 13 c—14 b: „In der Vollmondnacht des Kārttika aber lustriere man *(nīrājayet)* immer den Vishṇu bei Anbruch der Nacht, o König[1]). Dann wird man nicht in Armut geraten." Ebenso steht es in Padm. 125, 14 = Skand. 33, 14, wenn da geboten wird, das *nīrājana* bei der Feier der *prabodhinī* (Aufweckung des Vishṇu nach seinem Viermonatsschlaf) in jeder Nachtwache *(yāme yāme)* an Hari zu vollziehen, wie nicht minder in Skand. 33, 58 (ebenfalls beim *prabodhotsava)*, oder wenn überhaupt für den Kārttika angeordnet wird, ehe der Tag graue, die Namen Vishṇus herzubeten und *nīrājana* an ihm zu verrichten (Skand. 5, 19).

An den Menschen nun soll die *nīrājana* jeden Tag während der fünf Tage vom 12. der dunkeln Hälfte des Kārttika an im ersten Teil der Nacht vorgenommen werden (Skand. 7, 112). An diesen Tagen oder eher: in diesen Nächten lauert ringsum Verderben; da schwärmen die Totenseelen, schwärmen die Spuk- und Nachtgeister in besonderer Macht umher. Padm. 123, 31 erklärt ja: „Vor allem in der dunkeln Hälfte (des Kārttika) die fünf Tage (d. h. die fünf vom elften an, wie das Folgende zeigt) sind heilig *(puṇya)*. Wer an denen ein Licht stiftet, erntet Endloses." *Puṇya* heißt auch gut, vor allem aber glückhaft, heiligend in den Auswirkungen, namentlich fürs Jenseits. Aber *puṇya* wird doch im Grunde ebenso gemeint sein wie in *puṇyajana* „the good people". So nennt das irländische Volk die fairies, weil es solch große Angst hat, sie zu ärgern (Yeats, Irish Fairy and Folk Tales, S. 1). *Puṇyajana* sind nämlich Rākshasas und besonders Yakshas. Ath.-Veda VIII, 10, 28; MBh. VII, 69, 24; Kirfel, Purāṇa Pañcal. 247, 95 ff.; 306, 36; Kirātārj. III, 31; PW. unter *puṇyajana*. *Pretākhyā* oder *pretacaturdaçī* „der Tag der Totenseelen" oder: „der Gespenster" heißt ja der 14. der dunkeln Hälfte in SkM. 13, 19 = Skand. 9, 47, hier des Āçvina, wie in Bhav. und Padm. und anderwärts des Kārttika. Vishṇudh. II, 152 führt die *nityāni karmāṇi* des Fürsten auf, d. h. die religiösen Handlungen, die ihm immer zu bestimmten Zeiten obliegen. Es sind: 1. *janmanakshatrasnāna*. die Begießung zur Zeit seiner Geburtskonstellation, 2. *pushya-*

---

[1]) Die Vālakhilya sprechen zu den Ṛishi. Sprach in der Vorlage Nārada zu Pṛithu, oder war Yudhishṭhira der Angeredete? Vgl. z. B. Skand. 9, 3.

*snāna*, jeden Monat, 3. Verehrung der Sonne, wenn sie in ein neues Tierkreisbild eintritt *(saṃkrāntau)*, 4. Verehrung des jungen Mondes (also zu Neumond), 5. Verehrung des Planeten, wenn er aus der Sonnenscheibe tritt, 6. des Agastya, wenn er aufgeht (vgl. Vishṇudh. I, 213, 15 c ff.; Matsyapur. 61, 44 ff.; Bhavishyott. 118, 56 c ff.), 7. Verehrung des Vishṇu während der vier Monate, wo er schläft, 8. des Indra in der lichten Hälfte des Praushṭhapada (Aug.—Sept.), d. h. beim Fest des Indrabaums, 9. der Bhadrakālī am 9. der lichten Hälfte des Āçvina, 10. *nīrājana*, wenn die Sonne im Sternbild Svāti steht (dieselbe Zeitbestimmung für *nīrājana* in 159, 9 f.), 11. jedes Jahr ein Koṭihomaopfer nur mit Schmelzbutter, 12. am „Knotenpunkt seines Regierungsjahres" *(rājyasaṃvatsaragranthau)*, d. h. wohl: am Jahrestag seiner Thronbesteigung [1]), Verehrungsfest für Rudra. Das *nīrājana*, wenn die Sonne in Svāti steht, stimmt mit dem, was wir schon S. 26 f.; 58 f. gehört haben.

Den Nīrājanaritus am 12. der lichten Hälfte des Kārttika beschreibt Bhavishyott. 71 (= Hcat. II 1, p. 1190 ff.). Zunächst wird berichtet, wie denn der Ritus entstanden sei. Es war ein König namens Ajāpāla. Den flehten seine Untertanen an, ihnen ein Mittel gegen alle Schmerzen, Leiden und Krankheiten zu geben, und von ihm wurde diese Beschwichtigung mit Namen *nīrājanā* unter den Menschen geschaffen (3). So gewaltig war dieses Fürsten Zaubermacht, daß er sogar den wilden Rāvaṇa zu Kreuze kriechen machte. Der war nämlich damals Herr über Götter, Geister und Menschen. Den Mond brauchte er als Sonnenschirm, den Indra machte er zu seinem Heerführer, den Varuṇa zu seinem Gefangenenwärter *(baddhakarmastha*, 7), die Gandharva zu seinen Nachtwächtern, die in seinem mittleren Palasthof gehörig singen mußten, den Viçvakarman zu seinem Koch, die Apsaras mußten Schauspiele vor ihm aufführen, die Vidyādharas seine Hetärenschaft hegen usw. [2]). All die großen und berühmten Könige der Vorzeit dienten ihm demutsvoll. Ajāpāla aber erschien nicht vor ihm. Zornig schickte Rāvaṇa seinen Boten, ihn herzubefehlen. Dieser traf ihn, aufgelöst die

---

[1]) In Vishṇudh. II, 23, 10 finden wir *saṃvatsaragranthi* wohl in gleichem Sinn.

[2]) *Prekshaṇīye 'psarovṛindaṃ, bāhye vidyādharāḥ kṛitāḥ. Bāhya upacāra* bezeichnet das erotische Leben des Königs außerhalb seiner Frauen aus guter Familie, das mit den Lustdirnen geführte, dann bāhya als Kollektivum wohl seine Hetärenschaft. *Bāhyā* ist = *veçyā*. S. Bhāratīyan. ed. Benares 24, 139 ff.

Haare [1]), den Saum des Obergewandes nicht aufgeschürzt *(muktakaksha)*, einen Stab auf der Schulter *(yashṭiskandha)*, staubbedeckt, von den Krankheiten (die seinem Wink gehorchten) umgeben. Auf die Erde schrieb er die Namen seiner Feinde, und tot fielen sie um. Der Bote brachte seinen Auftrag vor, Ajāpāla entließ ihn und sandte den Fieberdämon *(Jvara)* zu Rāvaṇa. Der machte den Fürsten der Rākshasa samt seinen Scharen erbeben, und Rāvaṇa rief: „Der König bleibe, wo er ist; was habe ich mit ihm zu schaffen!" Da verließ ihn der Fieberdämon. „Von diesem weisen Ajāpāla wurde diese Beschwichtigung erschaffen, sie, die alle Krankheiten zum Erlöschen bringt." Dann heißt es in 28 ff.: „Im Kārttika am 12. der lichten Hälfte, bei Beginn der Nacht, zu der Zeit, wo sich Gott Vishṇu, ledig des Schlafes, erhoben hat, . . ., soll er (der König) zusammen mit all den hohen Persönlichkeiten (l. *mahājanaiḥ sarvaiḥ)*, nachdem er durch die vorzüglichsten Brahmanen mit deren Mantras einen jungen Vishṇu erzeugt und ihm geopfert hat, mit Lichtern, die von Rizinusbäumen kommen [2]) ein Feuer hervorbringen und mit all diesen Lichtern den Vishṇu lustrieren [3]). Nachdem man den Gott mit Blumen verehrt und mit Sandel gesalbt hat, erweise man ihm frommen Dienst mit Judendornfrüchten, *karburas*[4]), Koloquintengurken und Zuckerrohr, mit Wohlgerüchen, Blüten, Schmucksachen, Gewändern

---

[1]) Dieser Zug in dem Bild des großen Zauberers ist wohlbekannt. Besonders des Weibes aufgelöste Haare sind zaubergewaltig in Indien und anderwärts, wie schon im Kāma" (S. 171) gesagt.

[2]) *Vardhamānatarūtthābhir dīpikābhir.* Das schiene zu bedeuten: „mit Fackelbränden aus dem Holz der Rizinusstaude." Diese taugt aber nicht zu Feuermaterial, wie schon erwähnt. Also besteht vielleicht das Ölgefäß der Lampe aus Holz vom Rizinusbäumchen. Dieses hat auch enge Verbindung mit dem Totenkult. In MBh. XIII, 88, 4 lesen wir: „Manu hat erklärt, daß eine Totenseelenspende aus Rizinus und Sesam *(vardhamānatilaṃ çrāddham)* unvergänglich ist" (d. h. die Totenseelen auf ewig nährt). Und in Naunidhirāmas Pretakalpa XI, 30 soll der Sohn dem Preta Rizinus und Sesam spenden. Gemeint sind wohl auch beim Rizinus die Samen. Der Text hat *vardhamānajalāñjalīn.* Abegg übersetzt mit den Sacred Books of the Hindus „einige Handvoll Wasser mit Rizinusöl". Ich bessere nach dem MBh. in *vardhamānatilāñjalīn.* Hcat. III 1, p. 543 sagt: *vardhamānatilam* = *tilabahulam.*

[3]) Der Text hat *sarvair Ḥariṃ nīrājayec chanaiḥ.* Ich lese zweifelnd *nīrājayej jvalaiḥ.*

[4]) Auch in 104, 14 in ähnlicher Verbindung und vielleicht ebenfalls von der Kārttikafeier. Die Wörterbücher geben an: eine Art Dolichos; Curcuma Amhaldi oder Zerumbet. Am wahrscheinlichsten dürfte Curcuma Zerumbet sein.

und Edelsteinen[1]). Dessen geliebte Lakshmī, den Brahma, sowie auch die Caṇḍikā, den Sonnengott, Çiva, die Gaurī, den Yaksha (d. h. Kubera), Ganeça, die Planetengeister, die Mutter, den Vater (in Hcat. wohl besser: die Mütter, die Väter), die Schlangengeister, sie alle lustriere er danach. Die Lustration der Rinder nehme man vor und die Herde der Büffelkühe usw. mache man umherrennen (und) schrecke sie mit Abfall[2]). Glockengetön und aufgelegten Dingen (oder: geschwenkten Decken)[3]). Diese Kühe laufen dahin, indem sie Milch (aus den Eutern) fließen lassen, mit schönen Kränzen auf dem Kopf und Blütenbüscheln als Schmuck des oberen Teiles der Vorderbeine, die Hörnerspitzen mit Mennig beschmiert, laut brüllend, zusammen mit ihren Kälbern[4]). Und die Kuhhirten eilen ihnen nach,

---

[1]) Ich lese *pūjayet* statt *pūjitaḥ*, obschon dieses auch in Hcat. steht.

[2]) Den man auf sie wirft. *Chardi* in der von mir angenommenen Bedeutung findet sich nicht in den Wörterbüchern. Vgl. aber *chardayati* wegwerfen, Pāli *chaḍḍaka*, *chaḍḍanī* usw. Der Text lautet: *Gavāṃ nīrājanaṃ kuryān mahishyādeç ca maṇḍalam / bhrāmayet trāsayec chardighaṇṭāvādanachādanaiḥ.* // Ob das alles aber richtig ist? Zunächst einmal wäre zu erwarten, daß *bhrāmayati* wie sonst beim *nīrājana* (das Licht usw.) umherschwingen hieße. Dann müßte man die häufige Verderbnis *-aṃ* statt *-e* in *mandalaṃ* annehmen, aber wohl auch einen Textausfall hinter *bhrāmayet*. Nach dem Text in Hcat. II 1, p. 1193 mit *chabdair* statt *chardi* — hieße es: „Mit Lärm." Das dürfte richtiger sein.

[3]) *Chādana* Decke könnte hier vielleicht Auflegung, etwas Aufgelegtes bedeuten. Da wäre zu vergleichen Kauṭ. ed. Gaṇapati II, S. 118, Z. 3 f.: *Çushkacarmavṛittaçarkarākoçakair gomahishoshṭrayūthair vā trasnubhir akṛitahastyaçvaṃ bhinnam abhinnaḥ pratinivṛittaṃ hanyāt* „Oder mit Hilfe von schreckhaften Rinder-, Büffel- oder Kamelherden, denen man aus trockenem Leder gefertigte Säcke mit runden Kieselsteinen darin angehängt (oder: aufgelegt) hat, schlage er den Feind, wenn dieser seine Elefanten und Pferde noch nicht hergerichtet hat und in wirrer Auflösung sich umwendet, während seine eigenen Reihen fest geschlossen sind." Bei dem verwandten „Pongal des Viehs" in Südindien werden auf ein Zeichen hin alle Rinder losgelassen, während man mit verschiedenen Lärm- und Musikinstrumenten einen fürchterlichen Radau macht, alle Weiber kreischen, alle Buben ein gellendes Geschrei erheben. Die erschreckten Tiere, an deren Hörner man Kokosnüsse, Glocken usw. befestigt hat, rennen toll davon. Charles E. Gover, The Pongal Festival of Southern India, JRAS., N. S. 5, p. 115. Weiteres von dieser Sache später. In unserem Text liegt vielleicht aber doch die Annahme näher, daß Decken hin und her geschwungen werden, den Tieren Angst zu machen.

[4]) Der Text lautet: *Tā gāvaḥ prasnutā yānti svāpīḍāḥ* (so zu lesen), *stabakāṅgadāḥ, / sindūrakṛitaçṛiṅgāgrā, hambhārāvāḥ* (so mit Hcat. II 1, p. 1193), *savatsakāḥ*. Den altindischen Frauen fließt bekanntlich, wenn mütterliche Zärtlichkeit über sie kommt, Milch aus den Brüsten, und in Indien geben die Kühe nur dann Milch her, wenn das Kalb in der Nähe ist,

b) Mit Lispelstation vgl. Indra 128.

m) Dazu stellt sich Kauçikas. 14, 5: "Mit bes. Mantra werden Feinschlaffheiten (çarkarāḥ) in Schlauch oder Blase gebracht und man zieht gegen den Feind, so die Schlaffheiten zu schrecken."

k); Pañcaviṃśa-Brāhm. XIII 9, 17 Kū. Jaim.-Br. I 19 nach Caland
Anmerkung: Die Kuh u. ihr Kalb werden mit einem Strick an den
Milchpfosten, usta dohanī methī, gebunden und das Kalb darf
an ihr saugen, bringt so die Milch zum Fließen. Der Melker melkt
nur landwärts (?). Āpast.-Srautas. I 12, 7 ff.; VII. 3, 10 (Kuh gibt
Milch nur wenn Kalb bei ihr ist). Hāritā in Vyat. III 1 p. 570 sagt:
„Milch wenn nicht dem Kalbe zugeteilt, darf nicht genossen werden.
Vyat. III 1 p. 570 aus Vālmīki (Lokpa bezeichnet logisch: Dvar Monat
lang läßt man das Kalb (allein) trinken, im dritten nur [illegible] gegen
Zitzen im vierten drei Zitzen, je nach Leibesbeschaffenheit je nach Stärke des
Kalbes). Mahābh. V 8, Vk. 59, 39 (Kauṭ. 140). Von den Lokal-Riten
der Bassango in Westafrika berichtet Robert Underweg
in Globus Braunschweig und Wiesbaden (Band 1923, S. 156: „Das
Kalb muß zum Saugen zugelassen werden, denn in Abwesenheit
der Kälber gewöhnen die Kühe die Milch u. die junge
Melkkunst der Besitzer — Frauen zu melken [illegible]
Man [illegible] sofort bei der Rückkehr des Rindes. Was
das Kalb ist zurückgeblieben [illegible] Alter [illegible] Kalb [illegible]
[illegible] hat [illegible] unter ihr [illegible] von ihr
[illegible] u. [illegible] Pauna. [illegible] sind
viel [illegible] u. [illegible]

indem sie (diese) ihre Schätze dahintreiben, mit verteilt dahinlaufenden Schmuckstreifen bestrichen und (davon) die Glieder rotgefärbt [1]), in roten, gelben und weißen Gewändern. Wenn in dieser Weise das Lustrationsfest der Rinder unter lautem Gelärm beendet ist, soll der König zusammen mit seinem Hofprälaten und umgeben von seinen Ministern und Dienern, die mit glückerzeugenden Körpermerkmalen gesegneten Rosse und die wohlverehrten Elefanten und all die königlichen Insignien auf den Hof seines Palastes herausbringen, und auf seinem Thron sitzend unter den lauten Tönen von Blasmuscheln, musikalischen Instrumenten usw. verehre er sie mit Wohlgerüchen und Blumen, mit Gewändern, Lichtern und Salben [2]). Darauf soll eine mit glückerzeugenden Körpermerkmalen gesegnete Frau, eine Lustdirne oder auch eine Frau aus gutem Hause, über dem Haupt des Menschengebieters die Holzschale schwingen [3]). „Erlöschen des Unheils *(çānti)* sei (dir) und Gedeihen samt den Brahmanen und den eigenen Leuten [4])". Darauf soll er das

---

genau wie in China. M. v. Brandt, Aus dem Lande des Zopfes [2] (Leipzig 1898), S. 33; Kauṭ. Zus. 40, 6—8; Bühlers Manu, S. LXIV; Hariv. I, 5, 9 f.; Brahmapur. 4, 88; Matsyapur. 10, 12 ff.; Kirfel, Pur. Pancal. 252, 12 ff. *Sindūrakṛitaçṛiṅgāgrā* klingt möglich, aber doch etwas sonderbar („mit Mennig bearbeitet, behandelt"?). Soll man *-vṛita-* lesen? In Hariv. 3886 = II, 17, 33 finden wir: *Tā gāvaḥ pradrutā, hṛishṭāḥ, sāpīḍastabakāṅgadāḥ, / sasragāpīḍaçṛiṅgāgrāḥ çataço 'tha sahasraçaḥ.* Stünde nicht auch da *çṛiṅgāgrāḥ*, so könnte man an *-kṛitaçṛiṅgārāḥ* denken. *Pradrutā* statt *prasnutā* ist wohl doch weniger ursprünglich und *prasrutā* in Hcat. ein Schreibfehler. In dem Paralleltext Vishṇudh. II, 44, 10 lesen wir: *Gāvaḥ svalaṃkṛitāḥ paçcād gandhamālyaphalādibhiḥ / svāçitā muktavatsāç ca kuryur vahniṃ pradakshiṇam.* Die Kälber läßt man also frei mitlaufen.

[1]) *Chedānuliptaraktāṅgāḥ* = *bhakticchedānuliptāṅgāh* in dem fast wörtlich gleichen Çloka Hariv. II, 17, 34.

[2]) Vgl. Vishṇudh. II, 159, 32: *Rājacihnāni sarvāṇi pūjayed āçrame* (Schuppen) *sadā* (l. *tadā*) bei der *nīrājanaçānti.* Zu *nīrājana* und Verehrung der Tiere und königlichen Insignien vgl. Vishṇudh. II, 159—160 = Hcat. II 2, p. 675—680 und 618—622 (Auszug aus Vishṇudh. in Agnipur. 268, 16 c—31 und 269, 1—37); Bhavishyott. 138 (= Hcat. II 1, p. 908—920); Bṛihats. 44; Nirṇayas. II, Āçvinamāsa 34; SSud. 74; Kauṭ. Zus. 216, 26.

[3]) *Bhrāmayed dārupātrikām.* Das schiene ein Licht mit Ölbehälter aus Holz (des Rizinusbäumchens?) zu sein. Hcat. II 1, p. 1193 unten—1194 gewährt keine Hilfe. Die var. l. ist da *dāruyātrikam* (im Text *trivāraṃ bhrāmayec ca sā*). In Hcat. II 1, p. 623 wird beim Sudarçanashashṭhivrata aus rotem Zeug ein Docht gedreht, und hineingedreht oder sonstwie dran getan werden Sesamkörner. Das Licht schwingt ein Weib dreimal um des Königs Kopf und wirft oder setzt es dann nach Osten.

[4]) Vgl. die Formel in Atharvavedapariç. VII, 8—9: *Svasty astu nṛiparāshṭrāya, svasti gobrahmaṇāya ca.*

Heer (l. *sainyaṃ* statt *saumyaṃ)* lustrieren, das von Elefanten. Rossen und Wagen wimmelnde." Zum Schluß wird unter anderem verheißen: „Wenn man Jahr um Jahr so den wie eine junge Wolke dunkeln Hari, die Rinder, Brahmanen, Streitwagen, Elefanten und königlichen Insignien lustriert, dann werden alle Krankheiten im Reich zunichte und wächst die Fülle der Nahrungsmittel."

Wozu nun aber beim *nīrājana* der Rinder das ohrenzerreißende Gelärm mit Geschrei, Schellen usw., und wozu werden die Tiere in angstvollem Rennen dahingejagt, hier, beim Rinderpongal, und, wie wir später sehen werden, auch bei der „Rinderverehrung" des Balifestes? Noch heute machen sich nun die Inder solche Spässe, jagen Kühe wie verrückt herum usw. Aber so sehr sie sich das uns kindisch scheinende Vergnügen da breit machen mag, der Grund liegt wohl nicht hier. Bekanntlich fliehen schlimme Geister, ja auch gute wie die Manen, vor wüstem Lärm und Getue. Unser Ritus soll die Tiere von bösen Geistereinflüssen befreien. Dazu dient gewiß auch das Getöse. Wohl um die Sache doppelt sicher zu machen, werden die Tiere dann in wildesten Lauf gesetzt. Die Inder gleichen da den Rindern selber: wenn im Sommer die Fliegen allzu dicht auf diesen sitzen und sie mörderisch quälen, laufen die armen gehörnten Kinder der „allgütigen Mutter Natur" gerne so rasch sie können durch Gebüsch, oder eng angepreßt um einen Strohstock herum u. dgl. mehr. Die Fliegen surren in Angst empor und die Rinder glauben sich ihrer entledigt. Aber es dauert nur ein Nu, dann sitzen und saugen die Vampire wie zuvor — tout comme chez nous hommes. Über dem garstigen Radau machen sich die Geister davon, und damit sie, die bekanntlich trotz ihrer Tücke sehr dumm sind, ihre Opfer nicht mehr finden, wenn sie sich wieder auf sie stürzen wollen, werden die Rinder in rasendem Lauf aus ihrem Gesichtskreis gebracht. So wahrscheinlich der ursprüngliche Gedanke.

## *§ 9. Des Königs mitternächtiger Spaziergang durch die Stadt, das Fest zu betrachten.*

Ist nun so durch *nīrājana* alles in der Stadt vor Schädigung durch die Unheimlichen gesichert, dann macht um Mitternacht der Fürst seinen Spaziergang durch die Stadt. Der Text lautet:

*(Kshudropasargarahite, rājacaurabhayojjhite, / mitrasvajanasambandhisuḥritpremānurañjite) // tato 'rdharātrasamaye svayaṃ rājā vrajet puram / avolokayituṃ ramyaṃ padbhyām eva çanaiḥ çanaiḥ, // [mahatā tūryaghosheṇa, jvaladbhir hastadīpakaiḥ. / Kṛitaçobhāṃ purīṃ paçyet, kṛitarakshāṃ svakair naraiḥ] // (saṃdṛishtvā* (so mit Hcat.) *mahad āçcaryam ṛiddhiṃ caivātmanaḥ çubhām). / Balirājyapramodaṃ* (SkM. *-prasādaṃ*) *ca tataḥ* (SkM. und Skand. *dṛishṭvā*) *svagṛiham āvrajet.* Bhav. 25—28; SkM. 14, 38—40; Skand. 9, 99. Das in eckige Klammern Gesetzte fehlt in Skand., das in runden Stehende in Skand. und SkM. Statt des Halbçlokas *kṛitaçobhām purīṃ* usw. hat Hcat.: *Harmyaçobhām tu saṃpaçyan kshatarakshaiḥ svakair naraiḥ* und SkM. noch verderbter: *Harmyaçobhāsukhaṃ yāyāt kṛitakair açvakair naraḥ.* Daß beide aus dem gleichen Wortlaut entstellt sind, liegt wohl auf der Hand, ebenso dies, daß er weniger gut war als Bhav. Er dürfte gelautet haben: *Harmyaçobhāṃ tu sampaçyet kṛitarakskaiḥ* (verderbt aus *kṛitarakshaḥ*) *svakair naraiḥ.* Da schiene denn SkM. das Bhavishyott. benutzt zu haben, und zwar in einem schon schreibfehlerbehafteten MS. Statt *ṛiddhiṃ caivātmanaḥ çubhām* finden wir in Hemādris Reproduktion *cintayitvātmanaḥ çubham*, was sich ebenfalls weniger empfiehlt.

Die Vorsichtsmaßregeln, die für des Fürsten Sicherheit getroffen werden, stehen im Einklang mit dem, was die Lehrbücher der Staatsweisheit gebieten. Vgl. z. B. Kauṭ. (Übers.) 49—57. Der Sinn von *kshudropasargarahite* schiene der zu sein, daß die Polizei alle verdächtigen Gesellen entfernt habe. *Upasarga* aber wird oft von außermenschlichen (göttlichen, zauberischen usw.) Gewalten gebraucht, und gerade das *ārātrika* heißt in Atharvavedapariç. VII, 1, 3 unter anderem *kshudropadravanāçana*, wo die Bedeutung nur die sein kann: „Anstürme niedriger (schlechter) Geister vernichtend." Der Sinn wäre dann, daß durch all die festlichen, heiligen, Übles bannenden Gebräuche eben alle Schädigung des Königs durch unheimliche Gewalten unmöglich gemacht worden sei. Andererseits eher für menschliche Bösewichter spräche das darauf folgende *rājacaurabhayojjhite.* Daß der Fürst zu einer Zeit, wo die Furcht (oder: die Gefahr) vor dem K ö n i g und den Dieben oder Räubern beseitigt ist, die Stadt durchwandeln solle, scheint freilich wunderlich zu sein. Zwar Drangsal durch König, Räuber, Feuer und Wasser ist immer zu fürchten. Kauṭ. 296, 3 f. Die großen Gefahren, die irdisches Gut beständig bedrohen, sind vor allem:

König, Diebe oder Räuber, Brand, Wasser und der Erbe. S. z. B. MBh. XII, 228, 78; 284, 200; 321, 46; XIII, 26, 71; MBh. K. XIII, 244, 18; Nītivākyām., Arthasamuddeça, letztes Sūtra; Hitopad. ed. M. Müller I, 175; Jāt. III, 302, 5—7; Dīgha-Nikāya I, 85 ff.; Kauṭ. 285, 1—7; 19—29. Fünffacher Schrecken steht vor den Untertanen: von den Beamten, von Räubern oder Dieben, von Landesfeinden, von des Königs Günstling, von des Königs Habgier. Kāmand. V, 81 (= Agnipur. 239, 46 und fast = Hitop. II, Str. 109). Wer einen vom Räuber Gepackten, einen vom König Gepackten, einen vom Reichsfeind Gepackten, einen von einer Schlange (einem Tiger? *vyāla)* Gepackten befreit, der erlangt die gleiche jenseitige Belohnung, wie wer ein Roßopfer darbringt. Vishṇudh. III, 302, 27. Ein solches Opfer ist aber so kostspielig, daß nur reiche Fürsten es sich leisten können. Die großen Landplagen sind Diebe und Räuber, habgierige Beamte, Prinzen, des Königs Weiberheer und er selber. MBh. II, 5, 76. Besonders fürs Kalizeitalter gilt: Das Volk verfällt dem Untergang, gequält von König, Räubern, Feuer und Militär. Hariv. III, 3, 26 (= 11150). Usw. ad infinitum. Kurz, alles wie bei uns; denn was der alte Inder König nennt, das heißt bei uns Staat. Wilhelm Busch hätte in seinem Abc schreiben können: „Die Rothaut nimmt dir e i n e n Skalp, Der Räuber Staat dir anderthalb.“ Wahrscheinlich wird also rein formelhaft auch der König, der im Grunde gar nicht hieher gehört, in unseren Satz mitaufgenommen sein. Hcat II 2, p. 354 liest zwar: *Caurajāyābhayoddhṛite,* „der Angst vor Räuber und Eheweib entnommen“. Um Mitternacht mag der säumige Gatte ja nicht selten seine Eheliebste zu fürchten haben. Aber sogar die Besserung *cauramāyābhayoddhṛite,* „der Gefahr durch die Tücke der Räuber entnommen“, befriedigt noch nicht. Möglich, obschon in der Sache zum Teil wohl weniger gut, wäre freilich, den 25. Çloka: *Kshudropasargarahite* bis *-premānurañjite* zum Vorhergehenden zu ziehen. Dann schlösse der vorhergehende Abschnitt so: Deshalb sollen die Leute sie (die Lustration), die die Gefahr des Schadens durch böse Geister abwehrt, ausführen, indem sie rufen: „Siege du! Lebe du!“, beim lustwandelnden Umherschweifen der Festlichkeit, bei dem Anfälle von seiten schlechten Volks ausgeschaltet sind, die Furcht vor König, Dieb und Räuber hinweggetan ist, und die Freunde, die eigene Familie, die Anverwandten und die guten Bekannten von Liebe erglühen.“ Unser Abschnitt begönne dann: „Darauf zur Zeit der Mitternacht soll der König selber die Stadt durchwandeln“

k) Fest, altindisch und altnordisch belegt der Ath.-Veda VI 40, 2: „Mögen die Wut (manyú) der Könige sich andern zu wenden (anyatra rājñām abhi-yātu manyuḥ). Hier nur ein paar Beispiele zu den nordischen: „Grund-anker an". Agni wird angefleht: „Agni als unser Helfer, dieses sprießende Feuer gewinnen". Maitr.-S. II 10 1; Taj.-S. 17, 1; Catap. Br. IV 1, 2, 28; Rigv. X 142 1 f.; 103, 12 (Krankheit soll unter gehen). Ath.-V. V 22 (Fieber zu andern gesandt); ~~VI 40 2~~ VI 20, 1; 26, 2 f. (Der Urhel, pāspman, soll zu unter gehen). In Flandern wird die Gewitter die Abtrocknung gebraucht es ist Hoggenberg zu jagen (Ploeg. Volksk. XXIV 230). Der Bindenzeugent, Luther sagt: Es steht ein Gewitter gerade über der Stadt, o wenn nur auf Mäusetrumbergisch geht!" (Deutsch. Sagenbuch III 48). Der Tod wird auf die Felder der Nachbarn, wenn getragen (Kinderbeg. Dürrnberg, Deutsch. Sagenbuch 2 103). Am Ostermorgen müssen alle Leute im Bett mit einem eingebundenen Bein aufstehen. Der Dreck der Nachbarn hier getragen werden, dann bleibt das

eigene Haus von Ungeziefer zerfressen (ib. p. 146 f.).
In Mecklenburg heißt man beim Ausbrennen am
1. Mai: „Hölle und Teufel mit mir, Gott
hin nach Nachbars Haus" (HdA. V 1221). Gibt die
Milch nicht genug Milch, so hat man von ihrer
Milch zu des Nachbars Brauen gießen, dann
geht das Übel in des Nachbars Kühe über
(HdA. VI 337). In Indien wird die Lebensgeister
zu den Nachbarn verjagt (Crooke, Cop. Rel. of
N. 164 f.). Andere geben Mädchen des Knaben
Tänkh.-Grih. I 19, 6 dies Gebet an: „Nimm
dem Nachbarland — Nachbarland ist ja weit —
Feindesland — Feindesland ist ja weit —
weg gesagt, daß uns das Vieh nicht
weinde."

Dazu das Gebot der bösen Zeichnung an den Nachbarn gegen Bib. Schik und Gesundheit Kind Schlet ohne die Kinder (Journal of the Gypsy Lore Society, Vol. XV p. 131; 132.

2) She who adores not your frowns will only loathe your smiles. William Blake, ed. Maclagan + Russell p. 117; Ellis II 95.

usw. Die Stellung des *tato* im Satz wäre so natürlicher, und auch sonst empföhle sich diese Auffassung.

## § 10. *Die von den Frauen vollzogene Austreibung des Unglücks.*

Das Unheil König auszutreiben, haben sich nun in Altindien öfters die Untertanen erhoben, wie schon die von vedischer Zeit herab häufigen Zauber und Frömmigkeitswerke zeigen, die einen von seinem Volk verjagten Fürsten wieder auf seinen Thron bringen sollen. Sogar alljährlich ausgetrieben wird jene dunkle Macht, die in ungezählten Gestalten auftritt und die der alte Inder Alakshmī nennt. Kein Wunder da, daß man die Alakshmī, gewöhnlicher Jeyesṭhā genannt, durch Verehrung und Riten gnädig stimmt. Das Jeyeshṭhāvrata wird ausführlich von Liṅgapur., Bhavishyott. und Skandapur. (s. Hcat. II 2, p. 630—643) und wohl anderwärts beschrieben. Siehe auch Nirṇayas. II, 6, 34; SSud., S. 55; 143. Tiefsinnig erzählen auch die Kārttikam. von der Alakshmī, Sie ist die ältere Schwester *(jyeshṭhā)* der Lakshmī oder der Glücksgenie; denn das Böse ist älter als das Gute, und nur als Gegensatz und als Nachfolger des Schmerzes und des Unheils empfinden wir so recht die Lust und das Glück. Auch verehrt der Mensch zuerst, ja fast alle Zeit, nur verderbensgewaltige Mächte: Primos in orbe deos fecit timor, sagt Petronius mit Recht[1]). Die betr. Le-

[1]) Nur den mordenden Göttern bringen die Menschen Verehrung dar: Rudra, Skanda, Çakra, Yama, Vāyu, den Vasus usw. nicht aber den guten, milden, die keinem Wesen Böses zufügen wie Brahma, Pūshan usw. Die Gottesverehrung entspringt einzig aus der Furcht. So MBh. XII, 15, 13—19; Vishṇudh. II, 70, 11—14; Matsyap. 225, 11—14. Und MBh. K III, 28, 16 erklärt: Niemand, der einem nicht Unheil *(upadrava)* zufügt, wird verehrt, und sei er auch noch so groß; die Menschen verehren die Schlangen-(geister), nicht aber den Vogel Garuḍa, der die Schlangen(geister) vernichtet. Wer weiß wie viele Primitive kümmern sich nicht um ihren guten Gott, er aber meist auch nicht um sie, und er mit gutem Grund: die Barotse oder Marotse haben einen obersten Gott Niamba, der in der Sonne lebt und mit dem Mond als Gattin die Welt gezeugt hat, zuletzt den Menschen. Als er aber dessen Grausamkeit sah, floh er entsetzt in den Himmel hinauf (Frazer[3] VI, 193). „Wir sollen Gott f ü r c h t e n und lieben, daß wir" usw. beginnt Luther die Auslegung jedes der zehn Gebote. Der Gatte oder der Vater, der nicht gefürchtet wird, wird nicht geliebt oder doch nicht glühend.

gende knüpft in den Kārttikam. an den Glauben an, daß der Açvatthabaum oder Pippala nur am Samstag berührt werden dürfe, wer an einem anderen Tag mit ihm in Berührung komme, verfalle in Armut. Hcat. III 2, p. 703 unten; Padm. 118, 1; SkM. 4, 49 c—50 = Skand. 3, 48. Sie wird erzählt von Padm. 118 und SkM. 5, ferner vom Liṅgapur. (s. SSud., p. 143 und besonders Hcat. II 2, p. 630 ff.) und lautet kurz so: Zuerst schuf Vishṇu die Alakshmī und dann die Lakshmī. Oder nach der gewöhnlicheren Darstellung: Bei der Butterung des Milchmeeres kam nach mehreren der bekannten wichtigen Dinge und Wesen die Alakshmī empor und nach ihr die Lakshmī. Daher heißt jene Jyeshṭhā „die ältere Schwester". Sie war rotgewandet, rothaarig, kesselbauchig, zahnlos, breitmaulig, mit Brüsten wie der Kürbis Benincasa cerifera *(kūshmāṇḍa)*. Die wunderbare Schönheit der Lakshmī aber riß alle Götter und Geister hin. Auf Çivas Rat ward diese Vishṇu zugesprochen. Als der sie aber heimführen wollte, sagte sie, ihre ältere Schwester müsse zuerst vermählt werden (vgl. Weib im altind. Epos 80 f.). Vishṇu vermochte den ihm sehr ergebenen Muni Uddālaka dazu, den Ausbund von Hexenhaftigkeit zu ehelichen (im Liṅgap. ist der Ṛishi Duḥsaha ihr Mann). Aber es gefiel ihr in keiner Einsiedelei, in so viele sie auch der Gatte führte. Er fragte sie, wo sie sich denn daheim fühle. Sie schilderte in langer Ausführung, wo Unheilbringendes zu finden sei und wo lauter Zank, Würfelspiel, Saufen, ungehörige Begattung, Haß gegen Respektspersonen, Verläumdung, Schelten, Verfluchen usw. herrsche, da wohne sie gern. Erschrocken sagte der Heilige, sie solle unter dem Açvatthabaum warten, wegen der Hitze des Herbstes bekomme sie sonst Kopfweh, er werde für sie einen passenden Ort suchen[1]). Er kam aber nicht wieder. Da weinte sie kläglich. Der Lakshmī tat sie leid, und so mußte Vishṇu die Verlassene trösten. Er eröffnete ihr: „Immer am Samstag wird deine Schwester zu dir kommen und bei dir im Açvattha wohnen. Wer da ihn berührt und verehrt, in dessen Haus wird meine Geliebte gehen. Wer ihn an anderen Tagen berührt, in dessen Haus gehe du[2])." Der Açvattha (Ficus religiosa) ist nun

[1]) Im Liṅgapur. (Hcat. II 2, p. 636 unten f.) läßt sie Duḥsaha an einem Gewässer beim Dorf Karkaṭavāhya und flüchtet sich in die Unterwelt. Wir hören auch: „Beim (Im) Dorf Karkaṭavāhya wohnt die Unheilvolle (açubhā) beständig." Da schiene also ein berühmtes Heiligtum von ihr zu sein.

[2]) In Liṅgap. fehlt der *açvattha* ganz. Da gewährt Vishṇu der Alakshmī

Die Amalaki-Kugeln oder nur (Dr. Glatz) aśvattha, der im Menschen gewachsen ist, gemäß ist Bedeutung des alten (zu pf. gefährlichen) Menschen durch Samen. Suśruta, Nidānasthāna VII 120 mit Comm. Bhāvaprak. 40, 13 f. (Übers. 50, 12 f.) manche Pflanzen, Gift nicht über das, was durch Kauen Höhlung (Protons) nicht in Menschen gewachsen. aśvattha gefährlich in 424, 57 (Übers. 661, 25 f.) gilt die Anicht auf einem aśvattha der im Menschen (akṣaṭiba) gewachsen ist, die Wirkung gleich Gifte.

b) Daher auf die Lehre der altindischen Ärzte. Wer bei einem aśvattha, einem Götterbaum, einem Feigenbaum, einem Ameisenhaufen, oder bei dem Mondfest bei den Yaks, oder bei den Hausfeldern (Nistern) heilig ist, von einer Gift-Pflanze gegessen ~~wird~~ ein erklärt wird, vorzüglich. Suśruta, Nidānasthāna (ch. Nānāja Sāgara Bhāsa) III 38. Es ist sehr ähnlich Lehre von Caraka. VII (Cikitsitasthāna) 23, 157 f. Hier heißt aber aśvattha ebenso wie caitya oder heiliger Baum, pf. – aśvattha, im Agniṣṭ. 294, 24 der vata (Vata ist ja auch heiligen Baum, Übersetzung Bd. II 3 [illegible]) Anführung des pippala ist der vata nur mittelbar gemäß Übersetzung Suśruta, Nidānasthāna VII 110

c) 7. Wesentlich das Gleiche in Rudyard Kiplings Dschungelbuch übers. von Dr. Abel-Mutzger aus Freiburg i. Br. 1931, S. 102 f.

ein heiliger Baum (der vornehmste der Bäume nach MBh. VI, 34, 25 ff. usw.), er gilt als Wohnsitz Brahmas und der Götter überhaupt. Nach einer anderen Darstellung ist sein Wurzelende eine Gestalt Brahmas, seine Mitte des Vishṇu, seine Spitze des Çiva (SkM. 4, 42). Laut MBh. K IV, 115, 31—33; 117, 3—5 ist Vishṇu-Kṛishṇa in ihm verkörpert; was man dem Baum tut, tut man diesem Gott. Ähnlich ed. Bomb. XIII, 126, 5 c—8. Öfters hören wir, daß der ganze Açvattha eine Form des Vishṇu sei, wie der Palāça des Brahma, der Vaṭa des Çiva (Skand. 3, 38; Padm. 117, 22 ff.; SkM. 4, bes. Çl. 35—38 usw.). Wohl kein Baum ist auch so kennzeichnend und wichtig für das indische Dorf wie der Pippala (Peepal, Peepul) oder Açvattha [1]), dessen Blätter wie die unserer Espe in Altindien wegen des leichten Zitterns sprichwörtlich sind [2]). Weil die Blätter schon von leisem Wind bewegt werden, ist fast immer ein Flüstern oder Rauschen in seinem Laubwerk, und so glaubt der Inder, es sprächen Gottheiten in ihm, und das angenehme Rauschen seiner Kühlung wehenden Blätter wird mit den Tönen der indischen Leier *(vīṇā)* verglichen. Woher da die Anschauung von seiner schlimmen Eigenart? Schon seine Heiligkeit läßt vermuten, daß man ihn fürchtete, und wir dürfen annehmen, daß er zuerst die unheimliche Wohnung oder Verkörperung von Totenseelen und Geisterspuck war, wie der Udumbara (Ficus glomerata) die des Totengottes Yama und der Vaṭa (Ficus indica) des Totenseelengenius Çiva [3]). Dazu paßt sehr gut, daß Tausende von Frauen

---

als Opfer alles, was den Verblendeten gehört, die in ihrer Hingabe an Vishṇu den Çiva verachten.

[1]) „Ein hoher Pipulbaum mit weitragenden, knorrigen Ästen steht in der Mitte des Dorfplatzes, und um seinen Stamm herum läuft eine niedere Bank wie ein Mäuerchen, aus Lehm errichtet. Am Abend sitzen die Männer des Dorfes an diesem Platz und erzählen sich in ihrer singenden Sprache die gleichen Geschichten, die ihre Väter und Vätersväter sich erzählt haben und rauchen dabei aus der kleinen irdenen Wasserpfeife." J. A. Sauter, Mein Indien, S. 159. Vgl. S. 26 unten f.; 236. Dubois-Beauchamp [3], p. 652 f., 658 (u. a. nicht einmal seine Blätter darf man abreißen außer für Gottesdienst, ihn fällen ist viermal schlimmer als Brahmanenmord).

[2]) Warum sie so leicht zittern, s. Pargiter, Mārkandeya, Pur. (1904), p. 33, note.

[3]) Er ist unheimlich und darf nicht beim Haus stehen (Hcat. II 2, p. 635, aus Liṅgapur.), bei seiner Weihe (*saṃskāra*) muß alles schweigend geschehen und die Nennung seines Namens vermieden werden (Baudh.-Gṛihyas., Gṛihyaçeshas. II, 10; p. 250 f.). Ausdrücklich erklärt Vāj.-S. XXV. 4 = Catap.-Br. XIII, 8, 3, 1, in ihm (wie im *Parṇa* oder *Palāça*) wohnten die Väter. Ja, er erscheint als deren Verkörperung: „Deu

Der Açvattha

in Indien zum Pīpal um Nachkommenschaft beten (Cultus Arborum, p. 7). Freilich mag da dieser so häufige Baum eben als Baum überhaupt in Frage kommen; denn bekanntlich schenken, wie an den verschiedensten Orten auf Erden, so auch besonders in Indien, die Bäume Kinder. Vgl. Weib im altind. Epos, S. 123; Wilke, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa 150 ff.; Fr. S. Krauss in Adele Schreiber, Mutterschaft (München 1912), S. 42 f.; Reitzenstein, Zschr. f. Ethnologie 41, S. 648—681; MBh. XIII, 127, 8. usw. (ganz zu schweigen von ungezählten Stellen in Mannhardts Baumkultus und anderen Werken). Warum gerade nur am Samstag, sonst einem Unheilstag, dem Tag des Unheilsplaneten Çanaiçcara oder Saturn, die Berührung des Açvattha Glück bringen soll, kann ich nicht recht erklären. Von einer Verbindung mit dem Saturn wüßte ich nur dies: bei den Nāyar umwandeln die Frauen den Açvattha, um Kinder zu bekommen, die Männer um den übeln Einfluß des Saturn abzuwehren. Hastings, ERE. IX, 257 a. Später nun werden wir noch hören, daß der Samstag Tag der Wiederkunft aller Seelen ist, und zwar auch bei Iraniern. Da die Totenseelen zu solchen Zeiten die Häuser ihrer Angehörigen besuchen, sind wohl nicht nur im Totenreich, sondern auch im Totenbaum keine mehr, da könnte man also durch „Berührung" des Açvattha sich keiner Gefahr aussetzen. Aber aus Indien ist mir der Samstag als Allerseelen nicht bekannt.

Bleiben wir zunächst bei dem gewöhnlichen Glauben der Inder. Danach bedeutet *alakshmī* ihnen eine immerfort drohende Macht, genau wie vielen unter uns das schattenhafter gedachte Unglück. So hören wir, daß vor der Lakshmī erst ihre ältere Schwester verehrt oder daß diese doch erst weggeschickt werde. Feasts and Holidays of the Hindus, S. 16 f.; 2 f. An der letztgenannten Stelle erfahren wir auch, wie sie heute im Volksglauben aussieht: Sie selber und ihr Gewand ist schwarz, ihr Schmuck von Eisen, dem in Indien, bei den alten Israeliten und sonst unheimlichen, statt Sandel wird ihr Backsteinpulver geopfert, sie trägt einen Besenstiel in der Hand und reitet auf einem Esel. Schwarz wie hier ist sie auch in Jāt. Nr. 382 und darin und in ihrem Eisenschmuck gleicht sie dem Çanaiçcara, dem Planeten Saturn. Backsteinpulver streute man in Altindien

---

*Açvattha* soll man täglich begießen, um die Väter zu letzen," Hcat. III 1, p. 701, l. ult. (aus dem Agnipur.).

dem zum Tod geführten Verbrecher auf den Kopf [1]), Reiten auf einem Esel erscheint oft als unheilvoll, wegen der indischen Bedeutung des Besens, der ja auch in Europa ungeheuer zauberkräftig ist, siehe Crooke [2] II, 190 f.

Aber die Zauberwirkung des Besens ist hier wie so oft in Europa segenwirkend. Schon die Tatsache, daß die Hexen, die ja eigentlich Fruchtbarkeitsgeister bedeuten, auch bei den Oraon in Indien (Hastings, ERE. IX, 506 a, vgl. Crooke [2] I, 133) auf Besenstielen reiten, läßt auf heilwirkenden Ursprung schließen, und die beste Erklärung all des vielen an Besen und Besenstiel geknüpften Glaubens gibt meines Wissens wie schon im „Kāma" gesagt, Friedr. S. Krauss, der ihn für ein „Sinnbild des männlichen Geschlechtsteiles" erklärt. Siehe seine lange Zusammenstellung des Besenglaubens in Bd. I, S. 262—282 der 2. Aufl. vom „Geschlechtsleben des japanischen Volkes". Der Esel sodann gilt auch dem Inder als Inbegriff der Geilheit, also üppiger Geschlechtskraft. Zeugnis von der Verehrung der Alakshmī legen auch die Jyeshṭhāvratas des Liṅgapur., Bhavishyott. und Skandapur. ab, die Hcat. II 2, p. 630—643 zusammenstellt. Vgl. Nirṇayas. II, 6, 34; SSud., S. 143. Am interessantesten ist das Kapitel des Bhavishyott., das aber leider wie so manches andere von Hcat. Mitgeteilte in der Textausgabe des Bhavishyapur. fehlt. Durch diese fromme Begehung werden Frauen, denen die Kinder sterben oder vor der Geburt abgehen, oder die kein Kind oder nur e i n Kind — e i n Kind ist k e i n Kind, sagt der alte Inder — zur Welt bringen *(kākavandhyā)*, oder Frauen, die an verschiedenen Mängeln kranken *(nānādoshaiç ca dūshitā)* und die in Armut lebenden Männer von ihrem Unheil los und glückgesegnet: Die Unfruchtbare bekommt Söhne, die Ungeliebte wird zur Geliebten, die mit toten Kindern darf sich lebender freuen, die Mutter eines einzigen Kindes wird reich an Nachwuchs, der Mann des Ungemachs gewinnt Glück und Lust. Die hinterdrein hinkenden Männer scheinen nicht recht Anspruch auf die Gnade der Genie zu haben, sondern eigentlich nur die Frauen. Immerhin heißt es more Indorum von dieser „Ältesten unter allen Göttern", sie sei verehrt von Göttern,

---

[1]) S. mein Daçakumārac., S. 24; Schiefner, Ind. Erzähl., Bull. der Petersburg. Akad., Bd. 21, Sp. 453; Zachariae, WZKM. 17, S. 211 ff. Auch in Mṛicch. ed. Stenzler, S. 157, 19 muß man *ishṭacūrṇāvakīrṇaç* statt *pishṭa*- lesen, in Bhavishyott. 136, 33 vielleicht *steno raṭaty esha vimaṇḍitaḥ* in *aishṭavimaṇḍitaḥ* (oder *aishṭakamaṇḍitaḥ*) ändern.

Geistern und Menschen, und werde sie verehrt, dann verleihe sie irdisches Gut und Söhne, und lösten des Menschen Widerwärtigkeiten *(vighna)* sich auf wie Salz im Wasser. Natürlich schenkt sie nicht nur irdische Genüsse, sondern auch himmlische Seligkeit *(mukti)*. Bei ihrer Verehrung soll man zum Zweck des bezeichnenderweise nötigen *nīrājana* aus der Hand des Guru ein brennendes Licht entgegen nehmen (p. 640). Ihr Tag ist der 8. der lichten Hälfte des Bhādrapada[1]). Der achte der lichten Hälfte jedes Monats ist der Durgā geweiht und der achte der hellen Hälfte des Bhādrapada ist einer der großen drei Tage der Gaurīpūjā oder Verehrung der Getreidemutter Gaurī. Siehe z. B. Gupte, S. 78—80; Underwood, p. 146; Kothare 44—47. Anderwärts fällt diese Feier einen Monat später. Jyeshṭhā als die älteste der „Mütter" gilt sogar unmittelbar als eine Form der Durgā (Hcat. II 1, p. 85), ja sie wird in einem Prosamantra geradezu als Durgā angesprochen (Hcat. II 2, p. 642 unten). Auch daß ihr Wagen mit einem Löwen und einem Tiger bespannt ist (ib.), gemahnt an die Durgā. Im Jyeshṭhāritus (Jyeshṭhākalpa) von Baudh.-Gṛihyas., p. 294—296 sind Löwen an ihren Wagen gespannt und gehen Tiger hinterdrein *(yasyās siṃhā rathe yuktā vyāghrāç cāpy anugāminaḥ*, S. 295, Z. 1—2; 296, Z. 4—5). Als Zubehör *(saṃbhāra)* für ihre Verehrung sind hier nötig: Sesamkörner, Sesamöl, Schmelzbutter, süße Milch *(payas)*, Dickmilch, grober Gerstengrieß *(saktu)*, geröstete Körner *(lāja)*, Muß *(karambha)*, schwarze Kleider (vgl. Yogayātrā VI, 13). Angeredet wird sie u. a. als Çrī, Elefantengesichtige, Kumbhī (Kumbhinī, Prakumbhī). Kumbhī ist der Name einer ganzen Reihe von Pflanzen. Laut Vishṇudh. II, 26, 79 = Matsyapur. 217, 78 gehört die Pflanze (hier wie in Hcat. II 1, p. 1107 *kumbhīkā*, ebenda, S. 1105 und 1107 *kumbhikā)* zu den vielen, die ein König in seiner Festung haben muß. In Hcat. II 1, S. 1105—1108 wird das hochverdienstliche *kumbhīvrata* beschrieben (aus dem Skandapur). Natürlich muß dabei der unvermeidliche Vishṇu verehrt werden. Die Hauptsache aber ist natürlich die Kumbhīranke *(vallī)*, die man aus

---

[1]) Auch der Tag, wenn der Mond im Mondhaus Jyeshṭhā steht, dessen Gottheit Indra ebenfalls ein Fruchtbarkeitsgott ist. Steht der Mond am 8. der lichten Hälfte des Bhādrapada in diesem Mondhaus und ist es zugleich ein Sonntag, dann heißt eine solche Tithi Nīlajyeshṭhā. Hcat. II 2, p. 640. Solch ein Tag ist außerordentlich heilig, d. h. wenn wir zu den Wurzeln hinuntergraben, magisch gefahrvoll. Der Sonntag bedeutet den Indern ja keineswegs einen Glückstag wie uns.

Gold machen soll, mit Blüten aus Silber und Staubfäden aus Gold und verschiedenen Früchten. Wenn die *kumbhī* mit Blüten bedeckt ist, tilgt sie nämlich Sünde und Übel, in ihrer Wurzel wohnt Vishṇu, in ihrer Spitze Brahma, in ihrem Stamm Rudra, in ihrem (unterem) Ende Çiva, in ihren Zweigen Indra, Vāyu und die Ṛishi, in ihrem Laub kreisen die Götter, in ihren Wurzeln die Maruts. Ein Nachtfest mit Tanz, Gesang usw. soll ihr gefeiert, Verehrung dargebracht werden usw. Unter anderem verleiht diese große Göttin Söhne und Liebesglück. Zu dem Feste gehören Lichterreihen *(dīpamālā).* Findet es doch im Kārttika statt, am 11. der lichten Hälfte. Ob sie wohl mit der Jyeshṭhā zusammenhängt[1]? Das Bild der Jyeshṭhā wird im Skandap. aus Gold, Silber oder Kupfer gemacht oder auch gemalt (Hcat. II 2, S. 640, letzte Z.—641) und nach der Entlassung oder Heimsendung der Gottheit *(visarjanānte)* ins Wasser geworfen, was bei Bildern von Vegetations- und Fruchtbarkeitsgenien, vor allem der Durgā oder Gaurī, ein gewöhnliches Verfahren ist. Ferner soll man dem Fluß (in dem man gebadet hat) koscheren Sand entnehmen und in ihm die Göttin gegenwärtig oder verkörpert denken (Hcat. II 2, S. 640 unten). Das stellt sie in eine Reihe mit der Getreidegöttin Lakshmī im Viçokadvādaçīvrata und der Gaurī im Lalitāshashṭhīvrata, von denen wir auf S. 90 geredet haben. Gupte schreibt vom Ende der Gaurīfeier am 8. des Bhādrapada: When the lay figure of Gauri is thrown into a river or tank, on the third day of the ceremony, a handful of pebbles or sand is brought home from that place, worshipped and thrown over the house and over the trees (1) to bring good luck to the house, and (2) to protect the trees from vermin." Viele Dutzende von Parallelen gäbe es da, wie durch die in Bäumen, Puppen usw. bestehenden Repräsentanten der Vegetationsdämonen oder durch Reste von ihnen oder durch Brände und anderes bei Vegetationsfesten und dgl. mehr Gleiches oder Ähnliches bewirkt wird. Vom Sand Näheres im „Kāma". Gupte hat im w e s e n t l i c h e n ganz recht, wenn er „the alluvial soil of the river-side or tanks as the original seat of the crops" deutet. Die Speisedarbringung an die Jyeshṭhā besteht aus „Weizen, Gerste, Reis und mehr solcher Dinge" (Hcat. II 2, p. 641 unten), was in die gleiche Richtung deutet.

[1]) Oder könnte diese „die Bekrugte" heißen, von ihren großen Brüsten als „älteste der Muttergottheiten"? Jede richtige Frau hat aber in Indien Brüste wie Krüge, die Jyeshṭhā als häßliche Alte solche wie Kūshmāṇḍafrüchte (Benincasa cerifera), also etwa wie Flaschenkürbis (SkM. 5, 12).

Auch daß man in manchen Landesteilen sie in Gestalt einer aus Kuhmist gemachten Figur verehrt (Feasts and Holidays of the Hindus, S. 17), könnte vielleicht eine weitere Stütze bieten, in der offenbar chthonischen Alakshmī eine Vegetations- oder Korngenie zu sehen, und noch mehr die Zeit ihrer Verehrung, wenn man sie gegen die Zeit der Ernte in Āçvina und Kārttika hält.

Gerda Hartmann nun führt auf Seite 13—16 aus, Lakshmī sei zuerst das gleiche gewesen, was man später mit Alakshmī bezeichnete. Sie möchte in ihr ursprünglich eine „Göttin der Armut" sehen. Das ist wohl verkehrt, sehr beachtenswert aber das übrige, auf das ich zur Ergänzung verweise. Was lakshmī ursprünglich bedeutet, scheint keineswegs klar zu sein, wohl aber dürfte, nach Atharvaveda VIII, 115 zu urteilen, die vom PW. gegebene Ableitung aus *lag* richtig sein; danach also ursprünglich „Anklebung, etwas was sich angehängt hat". Könnte da nun *lakshmī* am Anfang eine Getreidekrankheit, also wohl Brand sein und Lakshmī der römischen Robigo, der Genie des Getreiderostes, verwandt? Als schwarz gilt Alakshmī, was freilich wenig zu besagen braucht; wichtiger schiene schier „schwarzgesichtig" *(kṛishṇavaktrā)*, neben rotgewandet *(raktavastrā)* als Beschreibung der „Mutter" Jeyshṭhā (Hcat. II 1, p. 85). Die Entwicklung von schrecklichen oder vorwiegend schrecklichen Gottheiten zu freundlichen haben wir in Indien und anderwärts vor Augen, wobei aber die finsteren Züge nicht zu verschwinden pflegen. Lakshmī wurde, natürlich nach meiner Anschauung, aus einer Kornkrankheitsgenie zu einer Kornwachstumsgenie, ähnlich wie z. B. Shashṭhī aus der Genie einer verheerenden Kinderkrankheit zu einer Schirmherrin der Kleinen. Auch Shashṭhī hat nicht alles Unholde abgelegt, Lakshmī aber all ihre ursprüngliche „Schwärze" abgestreift auf die Alakshmī oder Jyeshṭhā. Beide sind in der Tat Schwestern, nur eben Alakshmī entwicklungsgeschichtlich die jüngere, ja sind eigentlich ein und dieselbe Lakshmī, beide ursprünglich Getreidegenien, wobei Lakshmī mit der Korngöttin Çrī verschmolz. Wie im späteren indischen Bewußtsein den *sura* oder Göttern die *asura*, die Ungötter oder Widergötter, entgegenstehen, so der Lakshmī die von ihr abgespaltene und schon durch das a- ihr entgegengestellte Wider-Lakshmī, die Alakshmī. Diese erschien mehr und mehr einfach als die Genie des Unglücks. Daneben freilich lebten Züge ihres ursprünglichen Wesens fort. Als Genie des Unglücks trat Alakshmī neben die gleichbedeutenden Kālarātrī oder Kālakarṇī. Die zwei zusammen, recht ab-

geblaßt, werden in Baudh. III. 6, 6; VI. 48, 19 durch die zauberische Gerstenkochet hinweggebannt, ebenso in Vi. (= Vishṇusmṛiti) 64, 41 durch Wasser weggebadet. Wie sehr man aber auch Kālakarṇī als im Grunde gleichbedeutend mit Alakshmī empfand, geht aus Jāt. 382 hervor: Kālakaṇṇī und Sirī oder Çrī, die zwei Schwestern und Weltwächterstöchter, gingen zum See Anotata baden. Jede von ihnen beanspruchte den Vorrang. Die Götter getrauten sich nicht zu entscheiden. Sakka (Indra) schickte sie da zum Bodhisatta, der damals ein sehr tugendhafter Gildemeister war. Die zwei traten vor ihn, Kālakaṇṇī schwarz, häßlich usw. Die Kālakarṇī ist auch eine der 64 Yoginī (etwa „himmlische Hexen"). Sie heißt „furchtbar" *(raudra)*, reitet als solche aber auf einem weißen Stier und trägt einen Rosenkranz aus Lotossamen, was wieder eher einer Fruchtbarkeitsgenie zukäme. (Heat. II 1, 981. ult.—99). Vermutlich drang das aus alten Vorstellungen von der mit ihr gleichbedeutenden oder doch mit ihr gleichgestellten Alakshmī ein. Gerda Hartmann erwähnt die bildlichen Darstellungen, auf denen sich „ein männliches Wesen mit einem Stiergesicht und ein junges Mädchen mit einer Lotosblume in der Hand" neben der Jyeshṭhādevī befindet (S. 16).

Sollte meine Deutung des ursprünglichen Wesens der Alakshmī richtig sein, dann wäre ihre Austreibung bei unserm Erntefest doppelt verständlich. An und für sich freilich und der Zeit der Robigalien (25. April) entsprechend sollte dieser Ritus früher im Jahr geschehen. Zu der Zeit, wo der Kornbrand „sich anhängt", müßte man, seine Genie gnädig zu stimmen, dieser ein Fest feiern. Aber auch bei dem Glücksfest der Ernte wäre es sinnvoll, gerade auch diese Furcht des Unglücks auszutreiben. An eine solche denkt freilich unser Text nicht mehr: *Evam gate niçīthe* (so mit Heat., SkM., Padm., Nirṇayas. II. 8, 22. Bhad., p. 137 [illegible] *niçardhe* [illegible] SkM. und Stand. [illegible] SkM. *nidrāyāṃ* [illegible] / *tāṃ* (Stand. [illegible]) SkM. und Stand. [illegible] Padm. 124, [illegible] Stand. [illegible] Heat. II 1, 1. [illegible] Padm. 124, [illegible] Stand. [illegible] Heat. II 1, 1. [illegible] der Charaka [illegible] Stand. [illegible] möglich. Am wahrsten empfiehlt sich in der Sache [illegible]. Dafür spricht aber der Textrest, das Padm. und Heat. beide [illegible] haben.

r) „Bei den Buddhisten (Indern, Japanern, Mongolen) ist die Çreçā (Fortuna) nur sozusagen mythischer von der Nerreçā (Frau Unglück). Buddhistisch zu Beginnen sein Fortuna bei den Römern und Tyche bei den Griechen." Friedr. S. Krauß, Volksgl. u. rel. Brauch bei den Südslaven 30.

geblaßt, werden in Baudh. III, 6, 6; Vi. 48, 19 durch die zauberische Gerstenkochet hinweggebannt, ebenso in Vi. (= Vishṇusmṛiti) 64, 41 durch Wasser weggebadet. Wie sehr man aber auch Kālakarṇī als im Grunde gleichbedeutend mit Alakshmī empfand, geht aus Jāt. 382 hervor: Kālakaṇṇi und Sirī oder Çrī, die zwei Schwestern und Weltwächterstöchter, gingen zum See Anotata baden. Jede von ihnen beanspruchte den Vorrang. Die Götter getrauten sich nicht zu entscheiden. Sakka (Indra) schickte sie da zum Bodhisatta, der damals ein sehr tugendhafter Gildemeister war. Die zwei traten vor ihn, Kālakaṇṇi schwarz, häßlich usw. Die Kālakarnī ist auch eine der 64 Yoginī (etwa „himmlische Hexen"). Sie heißt „furchtbar" *(raudra)*, reitet als solche aber auf einem weißen Stier und trägt einen Rosenkranz aus Lotossamen, was wieder eher einer Fruchtbarkeitsgenie zukäme. (Hcat. II 1, 98 l. ult.—99). Vermutlich drang das aus alten Vorstellungen von der mit ihr gleichbedeutenden oder doch mit ihr gleichgestellten Alakshmī ein. Gerda Hartmann erwähnt die bildlichen Darstellungen, auf denen sich „ein männliches Wesen mit einem Stiergesicht und ein junges Mädchen mit einer Lotosblume in der Hand" neben der Jyeshṭhādevī befindet (S. 16).

Sollte meine Deutung des ursprünglichen Wesens der Alakshmī richtig sein, dann wäre ihre Austreibung bei unserm Erntefest doppelt verständlich. An und für sich freilich und der Zeit der Robigalien (25. April) entsprechend sollte dieser Ritus früher im Jahr geschehen. Zu der Zeit, wo der Kornbrand „sich anhängt", müßte man, seine Genie gnädig zu stimmen, dieser ein Fest feiern. Aber auch bei dem Glücksfest der Ernte wäre es sinnvoll, gerade auch diese Form des Unglücks auszutreiben. An eine solche denkt freilich unser Text nicht mehr: *Evaṃ gate niçīthe* (so mit Hcat., SkM., Padm., Nirṇayas. II, 8, 22, SSud., S. 137; in Bhav. *niçārdhe*) *tu* (in SkM. und Skand. *ca*), *jane nidrārdralocane* (Hcat. und Padm. *nidrāndhalocane*, SkM. und Skand. *nidrārdhalocane*) [1]) / *tāvan* (Skand. *evaṃ*) *nagaranārībhiḥ çūrpadiṇḍimavādanaih* / *niskrāmyate* (Padm., SkM. und Skand. *nishkāsyate*) *prahṛishṭābhir alakshmīḥ svagṛihānganat.* // Bhav. 29; Padm. 124, 28 c—29; SkM. 14, 41—42 b; Skand. 9, 100, abgeschrieben aus SkM.).

Auch beim Erntefest der Thargelien wurde im alten Grie-

---

[1]) Alle Lesarten sind im Sinn gut; eine bestimmte Entscheidung ist unmöglich. Am wenigsten empfiehlt sich in der Sache *nidrāndhalocane*. Dafür spricht aber der Umstand, das Padm. und Hcat. beide dies haben.

chenland das Unglück, die Schar der schädlichen Stoffe und Dämonen und die Hungersnot davongejagt (Mannhardt, Mythol. Forsch. 124 ff.). Frazer[3] IX, 109—223 stellt die Austreibung verschiedener Übel und der bösen Geister bei einer großen Anzahl von Völkern und Stämmen dar. Sie geschieht da außer in der Erntezeit auch zu Anfang und zu Ende der Regenperiode, in der Saatzeit und beim Jahresende oder -beginn und ist wie in unseren Texten öfters mit einer Saturnalie verbunden, wo niemand für irgend etwas verantwortlich ist (Frazer ib. 127; 131; 136 f.; 148; 226, Anm.). Hat man das Getreide glücklich eingebracht, so kann man die sonst drohende Hungersnot zur Tür hinauswerfen — beweist die frohe Ernteeinsammlung, daß der Dämon des verderbenrauchenden Brands dem Korn nichts oder nur wenig anhaben konnte, dann schwillt Mut und Kraft, ihn im Triumph aus Haus und Hof wegzutrommeln. Mit dem Kornworfelkorb, dem Sinnbild und Zauberwerkzeug des Getreidesegens, geschieht es und von Frauen, den ursprünglichen Pflegerinnen und Priesterinnen des Ackerbaus. Auch in mehreren Teilen Afrikas und bei den Hos und Mundaris in Ostindien werden beim Erntefest die Geister des Unheils ausgetrieben (Frazer in One, p. 555—557). Bei den Hindus scheint die Wegbannung der Alakshmī an das Lichterfest gebunden zu sein, wird freilich vereinzelt auch für die Holi genannt (Hastings, ERE. IV, 606 b—607 a; Frazer[3] IX, 145). Kothare, S. 80 berichtet: Am 4. Tag der Dewali, früh am Morgen. reinigen die Diener das ganze Haus, stellen über den Korb mit dem dadurch zusammengebrachten Schmutz eine brennende Lampe und werfen den Schmutz ins Freie mit den Worten: „Möge Elend und Unglück davongehen und Balis Reich kommen!“ Dazu trommeln sie mit einem Stock auf einem Getreideworfelkorb[1]). Hier wird also das Unheil sinnbildlich in Gestalt des Kehrichts hinausbefördert, und das Neue, das Glück, das einziehen soll. kann man sich nur als eine Wiederkehr des einstigen Freudenreichs des Bali vorstellen. Nach Crooke[2] II, 188 aber geht es so zu: Sehr früh am Morgen nimmt die Frau des Hauses ein „Getreidesieb“, jedenfalls einen *çūrpa*, denn gleich darauf nennt es Crooke „fan“, und einen B e s e n, schlägt mit diesem in jeder Ecke des Hauses auf den Worfelkorb und ruft dabei:

---

[1]) Winnowing fan sagt Kothare. Damit wird einfach der *çūrpa* gemeint sein. Nach Underhill 62 und Gupte 36 wird die genannte Gebetsformel bei der Opferdarbringung vor Balis Bild gesprochen.

l) Vgl. Frazer[3] VII 49, warum geschichtlich Gerstenbrot so lang nachhält

Kocht man doch auch das Brot (mit Milch) mit Milch, wenn die Frisch-Ernte-Getreide [illegible] ist, [illegible] Vgl. Belege 103, Anm. 2 von S. 102 [illegible] S. 227

m) Soll nicht nur durch symbolische, sondern zugleich wirkliche Opfer-Gabe [illegible] Unheil hinaus; im Schrift-Text Unglück, der [illegible] Art. Sich den [illegible] Artikel „Opfer" in Schrift. des deutschen Aberglaubens 1211–1226. Vgl. 1232.

Mitt. Note Luk. 11, 24–26. Jesus spielt auf die bekannte Zauberkraft des Besens beim Austreiben der Übel [illegible] bei ganzen Schriftgelehrten stark mit (1. auf Grund IV 1226–1239).

x) Myl. Ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον
bei den Pharyslien (Mannhardt, Mythol. Forsch. 130; 150) und Friedr. J. Krauß Volksleben der japan. Nation[2] II 79 (an der Jahreswende, jetzt im Frühlingsanfang, werden im Hause trocken Bohnen umhergestreut mit dem Laute (Ruf: „Glück kommt herein, Teufel, geht hinaus!“).

„Gott bleibe und die Armut gehe fort [1])!“ Der Worfelkorb wird aus dem Dorf hinausgebracht, gewöhnlich nach Osten oder nach Norden hin — beide sind Himmelsrichtungen des Heils — und weggeworfen. Dem Sündenbock ähnlich trägt er also die Armut und die Not des Hauses mit sich davon. Hinzu kommt, daß er durch seine zauberische Kraft der Aufgabe gewachsen ist. Die von unseren Sanskrittexten geschilderte Sitte hat sich also recht treu erhalten.

Daß auch diese magische Kraft der Getreideschwinge alt ist, wird durch Griechenland bewährt: In Athen trug ein Knabe, dem noch beide Eltern lebten, bei Hochzeiten auf dem Kopf einen Kranz von Dornen und Eicheln — die letzten verraten sich deutlich als Penisdarstellungen — und eine mit Broten gefüllte Getreideschwinge und rief die auch sonst bei Reinigungen gebräuchliche Formel: *Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον.* (Ich entfloh dem Schlimmen, ich fand das bessere Teil.) Dieselbe Formel sprach der Myste bei der eleusinischen Weihe, nachdem eine Getreideschwinge über seinem Kopf geschüttelt worden war. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, S. 100. Ähnlich ist wohl in seiner ursprünglichen Bedeutung die von Samter ebenda S. 95 angeführte bulgarische Sitte: Die Braut hält vor dem Scheiden aus dem Elternhaus ein mit Bohnen gefülltes Getreidesieb und wirft es, wenn der Bräutigam und seine Verwandten ins Zimmer getreten sind, in den Hof oder aufs Hausdach. Deutliche Beispiele des Getreidesiebes als Wegbanners böser Mächte bringen Mannhardt, Mythol. Forsch., S. 366 f. (vgl. 351—374) und Samter (zum großen Teil aus Mannhardt entlehnend), nur daß Samter diese und die Umhüllung des Kopfes beim altrömischen Opfer, die Verhüllung der Braut bei den Römern und vielen anderen Völkern, sowie die rote Farbe dieser Hüllen und sonstiger von ihm genannter Gewandung mißdeutet. Überall haben wir da magische Abwehr so gut wie z. B. bei dem Zauber des Deukalion und der Pyrrha, wenn sie mit verhülltem Gesicht und ohne hinzusehen Steine hinter sich werfen. Die positive Segenswirkung steht auch hier im Hintergrund oder geht noch nebenher. So wenn das altindische Hochzeitspaar mit Korn aus dem *çūrpa* begossen wird (Pārask.-Gṛihyas. I, 7, 5 usw.). Ganz richtig erklärt schon Kāth.-S. 36, 6: „Mit dem *çūrpa* trägt man Korn, deshalb wird mit dem

---

[1]) „God abide and poverty depart!“ „God“ klingt nicht richtig. Es ist wohl einfach Drnckfehler für Good. Also: „Das Gute bleibe hier.“ (L. Ł)

*çūrpa* geopfert.“ So brachten auch die alten Römer ihre Erstlingsopfer in einer Getreideschwinge dar (Mannhardt, Baumk. 494; 302), ja vannus *λίκνον* wurde bei jedem Opfer gebraucht (Bötticher, Baumkultus der Hellenen 67) und erscheint auch in der Hand der Baumgottheiten (ib. 68). Schon der neugeborene Tammuz sumerischer Hymnen des alten Babylon liegt in der Getreidewanne (A. Jeremias, Allgem. Religionsgesch., S. 219), ebenso Dionysos (*λικνίτης*). Sofort nach der Geburt wurde das altgriechische Kind in die Getreideschwinge gelegt (Mannhardt. Mythol. Forschungen, S. 369; Dieterich, Mutter Erde[2] 101—104). Ebenso geschieht es im heutigen Indien (Hastings, ERE. II. 682 a). Das gleiche aus unserer Zeit bei Sartori I, 27. Vgl. Frazer[3] VII, 5—11. In der Matinada de Vrien, einem Spiel, das zur Fastnachtszeit vor 50 Jahren im hintersten Lugnez in Graubünden von Haus zu Haus ging, tanzte ein junger Mann mit einem Mädchen: einer Strohpuppe in einer Kornwanne. Caminada, Baumkultus in Rätien, 67. Jahresber. d. hist.-antiqu. Gesellschaft von Graubünden. Bei altgriechischen Hochzeiten wurden, wie beim orphischen Ritus der Liknophoria, Kuchen in Phallusform in der Getreideschwinge umhergetragen. Hartland in Hastings, ERE. IX, 818 a. U. dgl. mehr.

## *§ 10 b. Der Frauenritus der angenehmen Nacht (Sukharātri).*

SkM. und Skand. fahren nun in 14, 42 c—43, bezw. 9, 101—102 fort: *Daṇḍaikarājanīyoge darçaḥ syāt tu pare 'hani / tadā vihāya pūrvedyuḥ pare 'hni sukharātrikā* „Wenn aber beim Zusammentreffen mit der einen ‚Nacht der Stäbe‘ der sichtbare Neumond am folgenden Tag ist, dann soll der vorhergehende Tag beiseite gesetzt werden und die ‚angenehme Nacht‘ am folgenden Tag sein.“ Und darauf nun der Schluß: „Feiern Vishṇuiten und Nichtvishṇuiten nicht das Fest des Balireiches, dann sind ihre frommen Werke umsonst; daran ist kein Zweifel.“ Vgl. Nirṇayas. II, 8, 20. Warum die betr. Nacht „die e i n e Nacht der Stäbe“ heißt, weiß ich nicht. Was aber statt *-aika-* etwa stehen sollte, vermag ich auch nicht zu sagen. Die „Nacht der Stäbe“ aber wird wohl das gleiche sein wie die Dang Dīwāli, von der Crooke[2] II, 297 Nachricht gibt: In Cawnpur feiern die Rinderhirten den Berg Govardhana in Gestalt

a) Genau wie das Kampfhemd heißt der Çirsa auch varshavriddha „durch Regen gewachsen" (Grassh.). Ath.-Veda XII 3, 19.

etc. [illegible] was mit Baumwolle [illegible] ist. Sie machen die Runde in allen Häusern der Leute, deren Rinder sie weiden, tanzen zum Takt zweier aneinander geschlagener Stäbe und einer von einem Rindsweber gerührten Trommel und bekommen Geschenke von Getreide, Zeug und Geld.

Auch über die Sukharätri oder Sukharätrikā gewährt der Text der mir vorliegenden Kärttikam. keine Auskunft, wohl aber der leider zu sparsame Kommentar des Skand. eine aus dem Brahmapur. geschöpfte längere Mitteilung. Auch diese Stelle fehlt in der Ānandāçrama-Ausg. des Brahmapur. Sie lautet: „Sage mir, o Brahma, das fromme Werk *(vrata)*, o Herr, durch das die Frauen schön, manngeliebt, mit guter Nachkommenschaft gesegnet und einzig der Gattentreue ergeben werden." Brahma sprach: „Vernimm, o Bester der Brahmanen, das glückhafte Religionswerk der angenehmen Nacht, das ein Geheimnis ist, noch niemand offenbart, Heil von Çiva verleihend *(Çivaprameda)*. Im Monat Ūrja (= Kärttika), am 14. der dunkeln Hälfte, da ist das vorzüglichste fromme Werk, durch dessen bloße Ausführung die Frauen ihr Geliebtsein [illegible] *(sukhaneita)* in dieser Nacht. Deshalb wird sie von [illegible] Sukhasuptikā genannt[1]). In dieser Nacht, o Hochheiliger, soll sie (die Hausfrau) im eigenen Hause mit den fünf Grundfarben, die aus Mineralien bestehen müssen, die lebenspendende Genie[2]) Sukharätrikā bemalen. Danach male sie, auf daß sie Geliebtsein genieße, die Gestalt Brahmas, Vishnus, und Çivas usw. hin, nachdem sie vom Gatten die Erlaubnis entgegengenommen hat. Und für das fromme Werk soll er ihr die Mittel der gottesdienstlichen Verehrung schaffen. Danach sollen die Frauen sorgfältig den Leib mit wohlriechendem Stoff abreiben und mit angenehmem Wasser ein Bad verrichten, o Bester der Zweimalgeborenen. Nach dem Bad sollen die Frauen gemäß der Vorschrift ein sinnerfreuendes Gewand anlegen, und nachdem sie von einem Brahmanen eine schöne Weihe (der bildlichen Darstellung) der Sukharätri haben vornehmen lassen, sollen sie dem Ritus gemäß in Gesellschaft ihrer

g) Vgl. den Rosikal. Rāb' in LdA. (VII, bes. 1672–1682).

[1]) Der Text hat *çasamptikā*. Aber der Zusammenhang fordert [illegible] *suptikā*. Von dieser haben wir ja schon aus ŚkM. 14, 10 f. = Skand. [illegible] gehört. Da ist sie am Neumondtag des Āçvina. Aber daß diese [illegible] aus Relikten oft in den Āçvina statt in den Kärttika verlegen, haben wir schon mehrmals gesehen.

[2]) Ich lese *çrenāttrim* statt *çrenāttim*.

eines kleinen Hügelchens Kuhmist, das mit Baumwolle dekoriert ist. Sie machen die Runde in den Häusern der Leute, deren Rinder sie weiden, tanzen zum Takt zweier aneinander geschlagener Stäbe und einer von einem Hinduweber gerührten Trommel und bekommen Geschenke von Getreide, Zeug und Geld.

Auch über die Sukharātri oder Sukharātrikā gewährt der Text der mir vorliegenden Kārttikam. keine Auskunft, wohl aber der leider zu sparsame Kommentar des Skand. eine aus dem Brahmapur. geschöpfte längere Mitteilung. Auch diese Stelle fehlt in der Ānandāçrama-Ausg. des Brahmapur. Sie lautet: „Sage mir, o Brahma, das fromme Werk *(vrata)*, o Herr, durch das die Frauen schön, manngeliebt, mit guter Nachkommenschaft gesegnet und einzig der Gattentreue ergeben werden.“ Brahma sprach: „Vernimm, o Bester der Brahmanen, das glückhafte Religionswerk der angenehmen Nacht, das ein Geheimnis ist, noch niemand offenbart, Heil von Çiva verleihend *(Çivaçarmada)*. Im Monat Ūrja (= Kārttika), am 14. der dunkeln Hälfte, da ist das vorzüglichste fromme Werk, durch dessen bloße Ausführung die Frauen ihr Geliebtwerden mehren. Zusammen mit Çrī schläft der Ursprung der Welt, Vishṇu, voll Wohlbehagen *(sukhānvita)* in dieser Nacht. Deshalb wird sie von den Leuten Sukhasuptikā genannt [1]). In dieser Nacht, o Hochheiliger, soll sie (die Hausfrau) im eigenen Hause mit den fünf Grundfarben, die aus Mineralien bestehen müssen, die lebenspendende Genie [2]) Sukharātrikā hinmalen. Danach male sie, auf daß sie Geliebtsein genieße, die Gestalt Brahmas, Vishṇus, und Çivas usw. hin, nachdem sie vom Gatten die Erlaubnis entgegengenommen hat. Und für das fromme Werk soll er ihr die Mittel der gottesdienstlichen Verehrung schaffen. Danach sollen die Frauen sorgfältig den Leib mit wohlriechendem Stoff abreiben und mit angenehmem Wasser ein Bad verrichten, o Bester der Zweimalgeborenen. Nach dem Bad sollen die Frauen gemäß der Vorschrift ein sinnerfreuendes Gewand anlegen, und nachdem sie von einem Brahmanen eine schöne Weihe (der bildlichen Darstellung) der Sukharātri haben vornehmen lassen, sollen sie dem Ritus gemäß in Gesellschaft ihrer

---

[1]) Der Text hat *janasuptikā*. Aber der Zusammenhang fordert *sukhasuptikā*. Von dieser haben wir ja schon aus SkM. 14, 10 f. = Skand. 9, 81 f. gehört. Da ist sie am Neumondtag des Āçvina. Aber daß diese beiden das Balifest oft in den Āçvina statt in den Kārttika verlegen, haben wir schon mehrmals gesehen.

[2]) Ich lese *jīvadātrīm* statt *jīvarātrīm*.

Freundinnen die Sukharātri und die übrigen Gottheiten mit Duftmitteln, Blumen, unenthülsten Reiskörnern usw. verehren: „Die Gottheit Sukharātri, die ich als Hausfrau (Akkus.! oder: die ich als im Hause weilend) gemalt habe *(Sukharātrī gṛihasthā yā devatā likhitā mayā)*, sie möge die von mir gespendete Verehrung *(pūjā)* annehmen, sie möge mir Wohlergehen *(sukha)* verleihen. Sukharātrī, Verneigung dir, Lebenspendende, Wohlergehen Verleihende, von Çiva Geliebte, nimm meine Verehrung entgegen, schütze meine Kleinen, gib mir Schönheit, gib mir Sieg, gib mir Wissen, Wohlergehen, Reichtum. Kinder gewähre mir, alle Wünsche insgesamt, Wohlergehen aus gnädiger Beachtung[1]." Nachdem sie die Göttin unter den lauten Klängen von Gesängen und Musikinstrumenten also gebeten haben. sollen sie zusammen mit ihrem Gatten sorgsam die dem Vishṇu liebe Verehrung der Lakshmī vornehmen mit diesen drei bei der gottesdienstlichen Spende gesprochenen Mantra[2]: „Siege, o Göttin, Weltenmutter, du auf Vishṇus Brust Weilende, Glücksgöttin, Verneigung dir! Gib mir hier unverrückbares Geliebtwerden. Die große Lakshmī, die auf Erden als die Lichterreihe (des Dīpāvalifestes) wacht, die Göttin, die auf Haris Brust sitzt. die Entzückende, sie sei mir Gnadenspenderin." Nachdem die Frauen also die heilighehre große Lakshmī, die Wohlergehen Spendende, gepriesen haben, sollen sie im Verlangen nach Sieg mit dem Gatten am Dīpāvalifest ein Würfelspiel spielen, das an ihre Gatten gebunden ist (d. h. das sie nur mit ihnen spielen sollen). Also sprach Purushottama. Die gattentreue Frau, die in dieser Weise das dem Herzen zusagende fromme Werk, das Sukharātrikā heißt, ausführt, wahrlich die wird hier auf Erden mit dem Gatten söhnegesegnet, reich an Gut und Korn."

Aus dem Brahmāṇḍapur. gibt Hcat. III 2, p. 914 eine Anzahl Çloka wieder, zunächst des gleichen Wortlautes, wie SkM. 10, 2—3; 7 und Skand. 7, 101—102; 106 c—107 b. Sie reden vom Balireich und den Lichtern im Kārttika. Dann folgen drei weitere, die leider z. T. verderbt und wohl auch lückenhaft sind: In der Neumondnacht des Kārttika erwacht Lakshmī vom

---

[1]) *Sukham ādarāt.* Wahrscheinlich ist *ādarāt* vom Schluß des nächsten Kapitels eingedrungen und sollte es heißen: „Wohlergehen (Wohlbehagen, Lust, Glück) gewähre mir."

[2]) *Lakshmīpūjā tataḥ kāryā dhavayuktābhir ādarāt / tribhiḥ pūjopahāreṇa mantrair ebhir Haripriyam.* Das letzte Wort läßt sich kaum konstruieren. Soll's heißen: in Hari angenehmer Weise? Soll man *Haripriya* (Voc.) setzen? Ich habe *Haripriyā* angenommen.

Schlaf. Das ist die Sukharātri, die dazu da ist, Lichter zu entzünden. Da soll man die Lakshmī und die Alakshmī verehren und fünf Fahnen oder doch eine Standarte *(dhvaja)* am Hause anbringen.

Sukharātri oder Sukharātrikā nun scheint schon dem Namen nach gleichbedeutend zu sein mit Sukhasupti oder Sukhasuptikā, einem Festritus, von dem wir schon gehört haben. Sodann fallen nach der gewöhnlichen Angabe beide in die Neumondnacht des Kārttika. SSud., S. 137 sagt denn auch direkt: „Die Neumondnacht des Kārttika heißt Sukharātri" und zitiert dazu die Verse des Brahmapur. über die Sukhasuptikā. Es ist der gleiche Text wie im Ādityapur., den Hcat. II 2, p. 348 f. mitteilt: In der Neumondnacht des Kārttika schliefen die Götter, nachdem sie von Vishṇu her (l. Keçavāt statt Keçavam) Sicherheit (vor den Daitya) erlangt hatten, auf den Wellenbergrücken des Milchmeeres *(kshīrodasānushu)*. Auch Lakshmī schlief friedlich *(sukhaṃ suptā)* im Kelch einer Lotosblume, befreit von Furcht vor den Daitya. Deshalb sollen die Menschen die Sukhasuptikā feiern. Bei Anbruch der Nacht soll man die Lichterbäume aufrichten, an Göttertempeln, am Kreuzweg, an Leichenorten und Flüssen, auf Bergen und an den Wohnungen, unter Bäumen, an Rinderhürden, auf viereckigen Plätzen und bei Höhlen. Mit Tüchern (Zeugen) und Blumen sollen die Kaufs- und Verkaufsorte geschmückt werden [1]). Nachdem im ersten Teil der Nacht ringsum die Lichterreihen entzündet worden sind, soll man zuerst die Brahmanen und die hungrigen Armen speisen und dann geschmückt und in neuen Kleidern zusammen mit allen liebevollen Verwandten, einfältigen und witzigen, selber essen [2]). Am ersten Tag der lichten Hälfte des Kārttika (also am Neumondtag) hat Çiva das Würfelspiel erfunden, mit Pārvatī gespielt und verloren, was ihm Schmerz und der Gattin ständige Freude schuf. Deshalb sollen die Menschen da in der Frühe das Würfelspiel betreiben. Je nach Gewinn oder Verlust dabei wird man das ganze Jahr Gewinn oder Verlust haben [3]). Schön gesalbt und geschmückt soll man Gesang und Musik lauschen und gehörig schmausen. In

---

[1]) Diese zwei Çloka sind = SkM. 14, 17 f. und Skand. 9, 92 f., nur daß dort *rājamārgasya bhūmayaḥ* statt *krayavikrayabhūmayaḥ* erscheint.

[2]) Ich lese *nikhilaiḥ* statt *nibhṛitaiḥ* (v. l. *likhitaiḥ*). Von hier ab ist der Text auch = Hcat. III 2, p. 616 (hier aus dem Brahmapur.).

[3]) Diese Partie erscheint mehr oder minder gleich in den verschiedenen Darstellungen des Lichterfestes und wird später besprochen werden.

dieser Nacht soll man die Lagerstatt prächtig mit Duftblumen, Tüchern, Edelsteinen und Kränzen schmücken und die Nacht mit der Geliebten zubringen."

Das Kāmadhenukapitel des Vahnipur., das von Hcat. II 2, p. 344—348 reproduziert wird, bringt etwas gekürzt Padm. 123, 31—39 von den fünf heiligen Tagen, dem 11.—15. der dunkeln Hälfte des Kārttika. Am 14. soll man auch die Çrī verehren und mit der Gattin Würfel spielen. So hat einst Çiva mit der Gaurī gespielt, und mit der Çrī zusammen hat in dieser Nacht Vishṇu geschlafen; daher die Sukhasuptikā.

Mehr Licht wirft Bhavishyott. 135, 28 auf die Sukharātri. Das Kapitel redet vom Fest des Liebesgottes (Madanotsava). Da soll die Frau ihren Gatten mit Gewändern, Kränzen und Schmucksachen verehren, indem sie hocherfreuter Seele denkt: „Dieser ist der Liebesgott." Im Tempel des Liebesgottes soll man die Nacht durch feiern *(rātrau jāgaraṇam kuryāt)*, „wie die Sukharātri soll es sein. Mit Kampfer, Kuṅkumapulver, Wohlgerüchen, Baumharz (? *sarjanat*, Verschenkung?), mit verschiedenartigem Gebäck, mit brennenden Lichtern, Tänzen, Schaustellungen (shows, *prekshaṇa)* und Schaustellungsfestlichkeiten begehe man in der Nacht das große Fest."

Ausdrücklich hebt SSud. 137 unmittelbar nach den Versen von der Sukhasuptikā hervor, daß in dieser Nacht das große Kaumudī- oder Balifest sei. Nun kann man ja verstehen, weshalb da Lakshmī und die anderen Gottheiten ruhig schliefen; Vishṇu als Zwerg hatte da den Bali gestürzt, vor dem sie in Angst leben mußten und das Fest des Balireichs eingesetzt. Andererseits aber ist gerade dies die Zeit, wo Bali und die Dānava alljährlich furchtlos die Unterwelt verlassen und auf der Oberwelt als Herrscher ihr Wesen treiben können. Während nun der gewöhnliche Text lautet: *Amāvāsyāyāṃ tu devāḥ Kārttike māsi Keçavāt / abhayaṃ prāpya suptās tu sukhaṃ kshīrodasānushu*, heißt es in Padm. 124, 23: *Abhayaṃ prāpya viprebhyo Vishṇubhītāḥ suradvishaḥ / supṭaṃ (i. e. Vishṇuṃ) kshīrodadhau jñatvā Lakshmīsadmāçritās tathā* und in Skand. 9, 88: *Abhayaṃ prāpya viprebhyo Vishṇubhītāḥ suradvishaḥ / kshīrābdhau tushṭuvur jnātvā suptāṃ padmāçritāṃ, Çriyam.* Skand. wird da eine Verdeutlichung von Padm. sein. Aber die Hauptschwierigkeit bleibt: nach der ersten Çlokahälfte zu urteilen, sollte die zweite vom ruhigen Schlaf der Dānava reden. *Viprebhyo* wird spätere pfäffische Entstellung sein (statt *devebhyo?)*. Emendieren kann ich's nicht. Vermuten könne man

für Padm. 124, 23 c d: ... *supṭāḥ. Kshīrodadhau jnātvā Lakshmīṃ padmāçritāṃ ṭathā.* Ist nichts verloren, dann müßte wohl *tathā* etwa in *bruvan* (oder *stuvan)* geändert werden. Doch die augmentlose Form wird kaum befriedigen. Wie dem aber auch sei, in der Sache gehören wirklich Çrī oder Lakshmī, die Vegetations- oder Korngöttin, und der chthonische oder Erntegenius Bali zusammen.

## § 10c. *Das Glücksspiel beim Lichterfest.*

Daß das Glücksspiel an Balis Fest wohl auf uralter Überlieferung beruhe, werden wir später dartun, wie sehr es zur gewöhnlich als sehr flatterhaft bezeichneten Glücksgöttin paßt, liegt auf der Hand. Es wird aber noch in eine Zeit zurückgehen, wo Çrī einfach Korn- oder Erntemutter war. Unmittelbar vor den Versen von der Austreibung des Unglücks sagt Padm., die Gaurī habe ihren Gatten im Würfelspiel besiegt und ihn nackt von sich gehen lassen. Darüber *(ato'rtham* ist ganz richtig) sei er von Schmerz, sie aber von Lust erfüllt gewesen. Wem an dem Tag zuerst der Sieg zufalle, dem werde das ganze Jahr Glück bringen. Und unmittelbar nach den Versen von Alakshmī fährt Padm. fort: „Die Besiegung ist widerwärtig am Anfang der Monatshälfte. Wenn die Sonne aufgegangen ist, am Morgen, soll (da) der Berg Govardhana verehrt werden, in der Nacht übe man das Glücksspiel (26—28 b und 30). Im Sukhasuptivrata-Kapitel des Ādityapur., das wir soeben aus Hcat. II 2, p. 348 f. angeführt haben, heißt es: „Deshalb soll da von den Menschen in der Morgenfrühe das Glücksspiel geübt werden... Wem dabei der Sieg zufällt, hat das Jahr durch Glück, bei Niederlage aber Widerwärtiges; dadurch kommt Verlust des Erworbenen." Danach wird man den sonderbaren Pāda des Padm.: *Parājayo viruddhaḥ syāt*[1]) in *parājaye viruddhaṃ syāt* bessern müssen, obgleich im Devīpur. (zit. von SSud., S. 26), wo das gleiche Textstück *(Kārttike çuklapakshe tu* usw.) mit ein paar Abweichungen im Wortlaut erscheint, ebenfalls *parājayo viruddho 'tra, labdhanāçakaro bhavet* zu finden ist. Die Purāṇas übernehmen halt seelenruhig Verderbnisse eines vom anderen oder beide aus der gleichen Quelle. Die Verse vom

[1]) Der Pāda ist auch an falsche Stellen geraten, er sollte nach 28 b stehen.

Glücksspiel in Padm. 124, 26—28 b und 30 sind = Skand. 10, 20—22. Aber statt des letzten Çloka (30) finden wir da: „Das Glücksspiel ist immer verboten, ausgenommen den ersten der Monatshälfte, o ihr Weisen[1],“ d. h. den ersten der lichten Hälfte des Kārttika. Diese zwei Pāda sind = SkM. 15, 75 c d. Die erste Çlokahälfte lautet da: „Deshalb fürwahr soll jedermann am ersten der Monatshälfte das Glücksspiel üben,“ und 76 fährt fort: „Um zu erfahren, wie jemandes Unternehmen (ausfallen werden), soll man das Glücksspiel unermüdlich betreiben. Vor allem aber soll man Glückhaftes *(praçastam)* zusammen mit den Brahmanen genießen, und in Gemeinschaft mit der Geliebten soll diese Nacht verbracht werden.“ Sowohl SkM. wie Skand. beginnen das Kapitel mit den Worten: „Am ersten der Monatshälfte *(pratipadi)* soll man bei Sonnenaufgang zuerst die Einreibung (mit Sesamöl) vornehmen, darauf das *nīrājana (*wohl mit dem ums Haupt geschwungenen Pflanzenbündel) und sodann schön gekleidet mit guten Gesprächen, Gesängen und Schenkungen den Tag hinbringen. Çiva aber hat vordem im Kārttika in der lichten Monatshälfte am ersten Tag das sehr herzentzückende Würfelspiel geschaffen, das ehrliche (nämlich)[2].“ SkM. 15, 1 f. = Skand. 10, 1 f. Skand. fährt dann fort: „Vernimm du der Wahrheit gemäß die Herrlichkeit *(māhātmya)* des Tages des Balireichs. Gebadet werden muß in Sesamöl von Männern und Frauen. Wenn aus Verblendung jemand es nicht tut, geht er in Yamas Haus (der Strafe)“ usw. Natürlicher spinnt SkM. den Faden weiter: „Und der Immerholde (Sadāçiva) erwiderte der Devī folgendes: ‚Schau, zum Zeitvertreib für einige, für andere, Gut zu gewinnen, für wieder andere, Gut zu verlieren, habe ich das Würfelspiel geschaffen. Dessen sollst du ein Wunder sehen. Ich setze die Welt ein[3].‘“ Er verlor aber. Er setzte die zweite Welt (wohl die des Himmels) ein und verlor wieder. Er setzte nacheinander seinen Stier, sein Fell, seinen Schlangenschmuck, seine Mondsichel, seine Trom-

---

[1]) Brahma spricht zu Nārada. Also sollt *budha* statt *budhāḥ* gesetzt werden. Oder ist *budhāḥ* aus der Vorlage hineingeschlüpft?

[2]) *Satyavat.* Das unehrliche erfand er später, wie wir sehen werden.

[3]) *Bhuvanaṃ lāpayāmi.* Es ist wohl die irdische Welt gemeint. *Lāpayati* im Spiel einsetzen auch in SkM. 15, 42; 9, 44 ff. (Perf. *lalāpa*). Die ursprüngliche Bedeutung ist kleben machen. So *lāpayati sudhādi* in SkM. 7, 42 (in Skand. 6, 42 dafür verdeutlicht *lepayati)*; *udvartanaṃ lāpayitvā* (einreiben) in SkM. 18, 6 = Skand. 11, 46; dann aufstecken, anstecken (Licht) in SkM. 11, 6 = Skand. 9, 6; endlich (mit Loc.) hineinstecken, drangeben (Geld) in Bhavishyott. 127, 23.

mel *(ḍamaruka)*, sein *ardhāṅga* [1]) ein und verlor alles. Im Bastgewand verließ er sein Haus, ging ans Ufer der Gaṅgā und blieb dort in schwerer Sorge. Kārttikeya, sein und Durgās Sohn, kam herbei, den beroch er am Kopf [2]) und eröffnete ihm, er wolle in den tiefen Wald gehen; denn Pārvatī habe, als sie ihn besiegte, gesprochen: „In meiner Welt kannst du keinen Augenblick bleiben.“ Skanda bat ihn, er möge ihm die Weise des Würfelspiels *(dyūtamārga)* zeigen. Çiva tat's. Skanda ging zu Pārvatī und fragte, wo Çiva sei.

„Er selber hat das Spiel bestimmt
Und unterlegen ist selber er.
Er selber ging davon ergrimmt.
Sollt' ich ihn bitten? Sag, woher!“

Skanda ersuchte sie, mit ihm zu spielen. Um seinen Pfau und seinen Speer als Einsatz, gewann er ihr Çivas Schlangenbinden, Stier, Mondsichel und Keule, alles wieder ab. Er ging damit zum Ufer der Gaṅgā und meldete es Çiva. Unterdessen kam Gaṇeça zu Pārvatī und fragte sie, warum sie so niedergeschlagen sei. Sie erzählte. „Lehre mich das Würfelspiel; ich werde meinen Bruder besiegen.“ Um seine Ratte als Einsatz gewann er den Stier des Çiva und den Pfau des Skanda und brachte alles Gut der beiden zu Pārvatī. Diese lobte ihn, sagte aber, er hätte auch Çiva mitbringen sollen. Eilends ritt er auf seiner Ratte davon. Çiva war unterdessen nach Haridvāra gegangen. Auch Vishṇu, der durch Nārada die Geschichte erfahren hatte, kam dahin. Ebenso war Rāvaṇa da. Vishṇu, der vielfältig erprobte Betrüger, sagte zu Çiva: „Schaffe du die Würfelkunst mit drei Augen *(tryakshāṃ vidyāṃ kuru, Çiva)*, und ich will der einäugige Würfel werden“ *(ekākshaç ca bhavāmy aham*, çl. 31). Eben als Rāvaṇa sagte: „Nicht also! [3])“, wurde Vishṇu zum ein-

---

[1]) *Ardhāṅga*, „der halbe Leib“, müßte die Leibeshälfte sein, die Çiva selber ist. Dann aber hätte er nach deren Verlust doch nicht frei weggehen können. Man wird *khaṭvāṅgam* lesen müssen (ebenso in Çl. 18), seine wie ein Bettstellenbein geformte Keule.

[2]) Wegen dieser Zärtlichkeitsbezeugung Älterer gegen Jüngere vgl. „Kāma“ 181.

[3]) Der Text hat: *Rāvaṇena tathety uktaṃ kāṇo bhava, Janārdana.* Das klingt an sich höchst seltsam, und Çl. 49—50 beweist, daß es falsch ist. Man muß lesen: *Rāvaṇena na tathety ukte, kāṇo 'bhavaj Janārdanaḥ.* Da stört die freilich auch sonst vorkommende überzählige kurze Silbe. Möglich schiene auch: *Rāvaṇe na tathety ukte* usw. In den Purāṇa findet

äugigen Würfel. Vishṇu sprach zu Rāvaṇa: „Wie eine Katze schaust du mich an. Deshalb wirst du eine Katze werden.“ Nārada, der heilige Galgenstrick und himmlische Händelstifter, sprach zu Çiva: „Da kommt Gaṇeça, Kunde von dir einzuziehen. Seiner Ratte wollen wir einen Tort antun.“ Rāvaṇa, der ja durch Vishṇus Fluch zur Katze geworden war, miaute. Da rannte die Ratte davon (und warf wohl den Dickbauch Gaṇeça ab). Ganz langsam kam Gaṇeça. Von fern hatte er gesehen, daß Vishṇu ein Würfel geworden war. Er bat Çiva ehrfurchtsvoll, heim zu kommen. „Jetzt habe ich die Kunst mit den drei Augen geschaffen. Wenn die Göttin nach d e r spielt, komme ich nach Hause.“ „Auf jede Weise wird sie spielen.“ Alle begaben sich zum Kailāsa. Pārvatī war einverstanden: „All dein Eigentum setze ich ein. Was aber du?“ Beschämt schaute Çiva zu Boden. Augenblicks gab ihm Nārada das eigene Schamtuch, seine Laute und seinen Stock: „Spiel um das.“ „Was auch immer Rudra begehrte, das wurde Vishṇu. Was auch immer die Göttin begehrte, als das Gegenteil davon fiel er (als Würfel oder als Wurf) nieder.“ Sie verspielte all ihren Schmuck, Skandas Reittier usw. Da rief Gaṇeça: „He, Mutter! Du darfst nicht spielen. Zum Würfel ist der Gatte der Lakshmī selber von Çiva gemacht worden. Mein Vater wird dich um alles Eigentum bringen.“ Sie wurde sehr zornig. Als Rāvaṇa sie so sah, sprach er: „Von dem grundschlechten Vishṇu, der ein falscher Würfel ist, bin ich zur Katze verflucht worden, weil ich sagte: ‚Tu nicht so was Unrechtes!‘“ Die Göttin verfluchte nun Çiva: „Weil du an dem schwachen Weibe einen Betrug verübt hast, soll dein Kopf immer von einer Last Wasser gedrückt sein. Du, Muni (Nārada), weil du alle Welt schlechte Kniffe lehrst, sollst du immerfort umherirren und soll nirgends deines Bleibens sein[1]). Weil du, Hari, an dem schwachen Weib Gaukeltrug verübt hast, so wird dieser, dein Feind Rāvaṇa deine Gattin rauben[2]). Du, o Sohn (Skanda), hast mich, deine Mutter, im Stich gelassen und einen Knabenstreich verübt. Darum wirst du weder ein junger Mann, noch ein Greis, sondern immer ein Knabe sein. Und nicht einmal im Traum wird dir die Lust mit Weibern zuteil werden.“

---

sich manchmal *ukta* in aktivem Sinn. Sehr häufiger Schreibfehler ist *ṃ* statt *e* (und umgekehrt).

[1]) Darauf spielt in Skandapur. II Vaiçākham. 25, 65 d—66 b an: *Nārado bhagavān muniḥ / lokāntaraṃ yayau dhīmāñ, chāpān naikatra saṃsthitaḥ.*

[2]) Nämlich die Sītā, die Gattin Rāmas, der ja als Verkörperung Vishṇus gilt. Sītä sodann ist eine Menschwerdung der Lakshmī.

Gaṇeça sprach: „Und der da hat in Gestalt einer Katze meine Ratte davonlaufen machen. Mitten auf dem Weg hat er mir ein Hindernis *(vighna)* bereitet. Verfluche diesen niedrigen Wicht von einem Rākshasa.“ „Weil du, Schlechter, meinem Kind ein Hindernis bereitet hast, darum wird dein Feind Vishṇu (als Rāma) dich töten.“ Da wollten alle vor Zorn ebenfalls die Göttin verfluchen. Nārada aber hielt sie davon ab: „Die Ur-Māyā (d. h. die Durgā) hat gerechte Vergeltung auferlegt. Ihr Fluch ist (aber) ein Segen: Die Gaṅgā soll immer auf Çivas Haupt bleiben. Mit Gewalt soll der Nachtgeist (d. h. Rāvaṇa) die Rāmā (Lakshmī, d. h. die Sītā) rauben. Dem Gattinräuber wird der ihm gehörige Tod werden. Und befreit von dem Durst der Geschlechtlichkeit wird Kumāra (d. h. Skanda) sein. Ich selber durchstreife die Erde; Büßer dürfen nicht an einem Ort bleiben.“ Allen den Zorn zu vertreiben, tanzte der Fürst unter den Muni, laut machte er seinen Gürtel ertönen, und „Hā, hā! Hī, hī!“ rief er. Jetzt wurden alle gut gelaunt, und kam es zu allgemeiner Aussöhnung und Gnadenspende. Wichtig für uns sind die Worte der Devī: „Im Kārttika, am ersten Tag der lichten Hälfte, habe ich auf ehrliche Weise *(satyavat)* den Sieg über dich davongetragen, ganz mit Ehrlichkeit *(satyenaiva)*. Deshalb soll auch von den Menschen in der Morgenfrühe *(prabhāte)* das Würfelspiel getrieben werden. Wem bei dem Spiel der Gewinn zufällt, wird das Jahr durch gewinnen“ (çl. 67—69).

Noch heute gilt das Glücksspiel am ersten der hellen Hälfte des Kārttika als besonders glückwirkend (Gupte, S. 41), und vom Glücksspiel am Lichterfest sagt Crooke, Popular Religion and Folklore etc. ed. Enthoven (1926), es werde da geübt „as a magical means of trying one's luck for the coming year“. Er hätte mindestens schreiben dürfen „of securing one's luck“. Zauberisch erzeugt Glück an diesem Tag Glück während des ganzen Jahres. Er nennt dort noch andere Feste, an denen das Glücksspiel geübt werde, vor allem den Neumondtag. Bhavishyott. 139, 25 gebietet, das Indrabaumfest unter anderm auch mit Würfelspiel zu feiern. Frauen spielen Würfel bei Hochzeiten. Hariv. II, 128, 9 = 11,031. Die ganze Nacht des Erntefestes Navānna („Essen des neuen Reises“), das auch Kojāgara heißt und unter diesem Namen behandelt worden ist, Würfel zu spielen ist Vorschrift und hochverdienstlich. Underhill 58; Kothare 72, vgl. 74. Auch bei der Reibung neuen Feuers *(agnyādheya)* fehlt nicht das Würfelspiel, „vielleicht der Rest eines alten mit dem Neufeuer verbundenen Würfelorakels“

und, wie es scheint, eines der Anzeichen volkstümlichen Charakters des *agnyādheya* (so Hillebrandt, Rituallit., S. 106, l. ult. f., vgl. 108). Ebenso muß der König Würfel spielen bei der Fürstenweihefeier (Rājasūya (ib., S. 146 Mitte). Von Glücksspielen beim Erntefest im Albanergebirge redet Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 162 unten. Ebenso wird am Fest der Übelaustreibung und der Totenseelen in Siam unbändig und überall das Glücksspiel geübt (Frazer[3] IX, 150). Nur da ist es aber erlaubt (Hastings, ERE. V, 885 b unten; vgl. 886 a unten), ebenso nur da (und seit 1851 auch an Janmāshṭamī) in Nepal, dort aber diese 5 Tage und die 5 vorher stark geübt (Oldfield, Sketches from Nipal II, 353 f.).

## § 11. *Glücksumgang der Lustdirnen am Morgen nach dem Neumondtag.*

Glück nun kann man nicht leicht erhaschen, so muß man alle Mittel nutzen; nicht nur doppelt, sondern dreifach hält da besser. Glückbringende Wesen sind in Altindien namentlich auch die „barmherzigen Schwestern" vom Orden der Venus vulgivaga, und zwar spenden sie nicht nur erotisch, sondern auch magisch Glück. Ihr Anblick schon erzeugt es, ist glücklicher „Angang" in Indien so gut wie in anderen Ländern. Um den Fürsten dürfen nur Personen und Dinge sein, die durch die von ihnen ausgehende Zauberkraft Heilvolles erzeugen, streng verbannt ist alles, was irgendwie Unglück hervorruft. Dessen ist eine große Zahl, vor allem kraft der magischen Analogiewirkung. Wenn man also königliche Gäste in einer Stadt von schönen Freudenmädchen festlich empfangen und bedienen ließ, so hat das neben wohlbekannten allzu menschlichen und z. B. im deutschen Mittelalter dabei stark hervortretenden Gründen auch den, daß sie eben den hohen Herrn zauberisch Glück bringen. Das gleiche wird wohl mit am Werke sein, wenn dies Frauenvolk in Altindien fast bei jedem Auszug: zum Krieg, oft zur Jagd usw. mitgenommen wurde, wenn es bei allen Festen, vorab natürlich den religiösen — doch gibt es ja in Indien im Grunde keine anderen — und bei der Feier froher Ereignisse unbedingt nötiges Erfordernis und Hauptzierde ist, oder wenn noch der Abbé Dubois melden kann, kämen Personen von einigem Rang einander besuchen, dann müßten sie nach dem Gebot der Höflichkeit von einer Anzahl Tempeltänzerinnen begleitet

d) In deutschen Landen sind Glückspiele, die fast das ganze Jahr erlaubt sind, den Neujahrs- und Dreikönigstag ausgenommen. HdA VI 1032.

sein. Dubois-Beauchamp[5] 565; vgl. Weib im altind. Epos 198; mein Daçakumāracaritam 50 ff.; Weib im altind. Epos 199—204. Was eine berufsmäßige Dienerin jener nach einem Völkergedanken unvergleichlich zaubergewaltigen Kraft: der geschlechtlichen auch nur mit den Händen berührt, ist dem alten Inder von Glückswirkung durchdrungen. Die altindischen Mediziner verschreiben nicht nur zur Stärkung der Manneskraft, sondern auch anderer viel Fleisch, namentlich das von besonderen Tieren. Da begreifen wir, daß es auch Schwindsüchtigen verschrieben wird. Caraka VI, 8, 154 nun verordnet, daß ihnen [illegible] *(abhiseka)* muß der König an den verschiedenen Körperteilen mit verschiedenen Arten Erde koscher und kraftvoll gemacht werden. Seine Lenden *(kati)* werden da mit Erde von der Haustür eines Freudenmädchens gerieben. Vishṇudh. II, 21, 6 (d. h. der zu Çl. 5 verkehrterweise unter den Text verwiesene Çloka); daraus dann Agnipur. 218, 16. Das gleiche gebietet Yogayātrā VII, 15, wenn der Fürst zu Felde zieht. Zu dem ungeheuer segensvollen Zauberbad *dikpālasnāna* ist auch Erde von der Wohnung einer bei den Männern beliebten Hetäre *(subhagagṛhikā)* nötig. Vishṇudh. II, 104, 87. Ein Ritus, durch den eine Frau, die ungeliebt ist, tote Kinder gebiert, nur Töchter gebiert oder unfruchtbar ist, unfehlbar dem Gatten lieb wird und lebende Söhne zur Welt bringt, heißt Rudrasnāna (beschrieben von Bhavishyott. 124 = Heat. II 2, S. 1012—1015). Unter den verschiedenen [illegible] aus Vishṇ. I, 678 [illegible] Erden. Die [illegible] Bhavishyott. 21, 23. Vgl. Hall [illegible] (Vaçyānāṃ) [illegible] Frau [illegible] 168).

Diese [illegible] zieht [illegible] glückvoll durch das bevorstehende Jahr gehen mögen. Doch *pādābhyaṅgapradāyini* bedeutet wohl eher: „den Füßen Einsalbung gebend." Wie heilvoll die Berührung durch ihre Hände ist, haben wir ja eben gehört. Aber einzig Bhav. enthält diesen

und, wie es scheint, eines der Anzeichen volkstümlichen Charakters des *agnyādheya* (so Hillebrandt, Ritualllit., S. 106, l. ult. f., vgl. 108). Ebenso muß der König Würfel spielen bei der Fürstenweihefeier (Rājasūya (ib., S. 146 Mitte). Von Glückspielen beim Erntefest im Albanergebirge redet Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 162 unten. Ebenso wird am Fest der Übelaustreibung und der Totenseelen in Siam unbändig und überall das Glückspiel geübt (Frazer[2] IX, 150). Nur da ist es aber erlaubt (Hastings, ERE. V, 235 b unten; vgl. 236 a unten), ebenso nur da (und seit 1851 auch an Janaṣṭhamī) in Nepal, [illegible] und die [illegible] (Hodgson, Sprachen etc. [illegible]).

## § 17. Glückumgang der Landleute am Morgen nach dem Neumondtag.

Glück nun kann man nicht leicht erhaschen, so muß man alle Mittel nutzen; nicht nur doppelt, sondern dreifach hält da besser. Glückbringende Wesen sind in Altindien namentlich auch die „barmherzigen Schwestern" vom Orden der Venus vulgivaga, und zwar spenden sie nicht nur erotisch, sondern auch magisch Glück. Ihr Anblick schon erzeugt es, ist glücklicher „Angang" in Indien so gut wie in anderen Ländern. Um den Fürsten dürfen nur Personen und Dinge sein, die durch die von ihnen ausgehende Zauberkraft Heilvolles erzeugen, streng verbannt ist alles, was irgendwie Unglück hervorruft. Dessen ist eine große Zahl, vor allem kraft der magischen Analogiewirkung. Wenn man also königliche Gäste in einer Stadt von schönen Frauen [illegible] Ehrungen und [illegible] Ehrungen [illegible] der Ganges [illegible] Hauptzierde ist, oder wenn noch der Abbé Dubois melden kann, kämen Personen von einigem Rang einander besuchen, dann müßten sie nach dem Gebot der Höflichkeit von einer Anzahl Tempeltänzerinnen begleitet

o) Bei der Weihe (pratiṣṭhā) einer Gottheit findet ein Cauca derselben mit 21 aufeinanderfolgenden Dingen statt, darunter: Fell von tīrtha, von Fluß, von Berggipfel, von Ameisenhügel, von Stier (sarao), Fell, die Hörner mit Horn umgewickelt, Fell, die Hörner umwickelt Vishnudh. III 100, 12 ff. Vgl. Matsyapur. 267, 2 (ohne Devatāsnapana).

sein. Dubois-Beauchamp[3] 585; vgl. Weib im altind. Epos 198; mein Daçakumāracaritam 50 ff.; Weib im altind. Epos 199—204. Was eine berufsmäßige Dienerin jener nach einem Völkergedanken unvergleichlich zaubergewaltigen Kraft: der geschlechtlichen auch nur mit den Händen berührt, ist dem alten Inder von Glückswirkung durchdrungen. Die altindischen Mediziner verschreiben nicht nur zur Stärkung der Manneskraft, sondern auch anderer viel Fleisch, namentlich das von besonderen Tieren. Da begreifen wir, daß es auch Schwindsüchtigen verschrieben wird. Carakas. VI, 8, 154 nun verordnet, daß ihnen von Bordellfrauen zubereitetes Elefanten-, Rhinozeros- oder Pferdefleisch unter dem Namen Büffelfleisch gegeben werde. Dieser Glückszauber strahlt dann sonnenhaft hinaus von der Lustdirne und ihrem Hause und durchdringt sogar die Erde im Kreise seiner Machtwirkung. Bei der Fürstenweihe *(abhisheka)* muß der König an den verschiedenen Körperteilen mit verschiedenen Arten Erde koscher und kraftvoll gemacht werden. Seine Lenden *(kaṭi)* werden da mit Erde von der Haustür eines Freudenmädchens gerieben. Vishṇudh. II, 21, 6 (d. h. der zu Çl. 5 verkehrterweise unter den Text verwiesene Çloka); daraus dann Agnipur. 218, 16. Das gleiche gebietet Yogayātrā VII, 15, wenn der Fürst zu Felde zieht. Zu dem ungeheuer segensvollen Zauberbad *dikpālasnāna* ist auch Erde von der Wohnung einer bei den Männern beliebten Hetäre *(subhagagaṇikā)* nötig. Vishṇudh. II, 104, 87. Ein Ritus, durch den eine Frau, die ungeliebt ist, tote Kinder gebiert, nur Töchter gebiert oder unfruchtbar ist, unfehlbar dem Gatten lieb wird und lebende Söhne zur Welt bringt, heißt Rudrasnāna (beschrieben von Bhavishyott. 124 = Hcat. II 2, S. 1012—1015). Unter den verschiedenen Arten wohl am besten aus Yājñav. I, 278 bekannter Erden, die in vielen *snānas* eine Rolle spielen und die auch hier mächtigen Glückszauber üben, befindet sich die Erde vom Bordellhof *(veçyāṅganāt)*. Bhavishyott. 124, 23. Vgl. Bali, S. 38 Mitte—39; meinen Kauṭ., S. 644, 10; Baudh.-Gṛihyas. III (d. h. Gṛihyaçeshas.) 5, 4 (ed. R. Shama Sastra, p. 366—368). vgl. Kaut. 644, Anm. m)

Diese paar Angaben genügen, uns verständlich zu machen, warum gerade Lohndirnen als Segensfeen von Haus zu Haus ziehen und Salböl für die Füße austeilen müssen, damit diese glückvoll durch das bevorstehende Jahr gehen mögen. Doch *pādābhyaṅgapradāyinī* bedeutet wohl eher: „den Füßen Einsalbung gebend.“ Wie heilvoll die Berührung durch ihre Hände ist, haben wir ja eben gehört. Aber einzig Bhav. enthält diesen

Teil des Festverlaufs. Der Text lautet: *Tataḥ prabuddhe sakale jane jātamahotsave / mālyadīpakahaste ca snehanirbharalocane* (Hcat. II 2, p. 354 *snehanirbharavatsale*) // *veçyā vilāsinīsārdhaṃ svastimangalakāriṇī* (Hcat. *-cāriṇī*) / *gṛihād gṛihaṃ vrajantī ca pādābhyaṅgapradāyinī.* // Puritanische Absicht kann nicht der Grund sein, daß diese Verse anderwärts fehlen. Auch Tempel Vishṇus mit Dirnen *(veçyā)* beschenken, gehört zu den hochverdienstlichen Werken.

## *§ 12. Einreibung mit Mehl. Beehrung und Beschenkung durch den König und die Untertanen am Tag nach dem Neumond.*

Dagegen erscheint wenigstens ein Teil des nun folgenden Abschnittes auch anderwärts, freilich nicht das wichtigste: die Einreibung mit Mehl und die Beschenkung der im Vaterhaus wohnenden Mädchen durch alles Volk (Bhav. 32—33 b). Der Segen der Felder ist eben eingeerntet worden, aus dem neuen Korn hat man Mehl bereitet, und die junge göttliche Gabe und Kraft der Acker- und Getreidemächte wird in die Haut, in den Körper, eingerieben. In Bhav. ergibt sich unter Mitverwendung von Hcat. II 2, p. 354 f.: *Pishṭakodvartanapare, gurucuçrūshaṇākule, / dvijābhivādanapare, sukharātryabhivīkshaṇe* (Hcat. *sukharātryādivādini)* // *suvāsinībhyo dāne ca dīyamāne yadṛicchayā / rājā prabhātasamaye yathārham ānayej* (Hcat. *pūjayej*) *janaṃ.* // *Sadbhāvenaiva saṃtoshyā devāḥ, satpurushā, dvijāḥ, / itare cānnapānena, vākpradānena paṇḍitāḥ,* // *vastrais, tāmbūladānaiç ca, pushpakarpūrakuṅkumaiḥ, / bhakshyair, uccāvacair bhojyair antaḥpuravilāsinīḥ.* // *Grāmair vishayadānaiç ca sāmantanṛipatīn, dhanaiḥ / padātīn aṅgasaṃlagnān, graiveyakaṭakaiḥ svakān* // *svayaṃ rājā toshayet sa, janān bhṛityān pṛithak pṛithak.* // Statt der zwei letzten Halbçloka finden wir in Hcat. II 2, p. 355, wenn man die Schreibfehler verbessert: *Padātijanasaṃlagnān graiveyaiḥ, kaṭakaiḥ çubhaiḥ / svanāmāṅkaiḥ svayaṃ rājā toshayet svajanān pṛithak.* In Padm. 124, 34—37 b, was von Skand. 10, 27—29 nachgeschrieben wird, hat sich, sehr natürlicherweise, *saṃtoshya* statt *saṃtoshyā* eingeschlichen. In Akkusative verwandelt werden mußten da, der Grammatik zu genügen, alle folgenden Nominative bis *antaḥpuravilasinīḥ* (statt dessen in beiden der Fehler *antaḥpuranivāsinaḥ* und in Skand. überdies fälschlich *itareshām annapānair* statt Padm.:

*itarāṃç cānnapanēna).* Dann folgt: *Grāmyān* (so mit Skand., oder *grāmān* statt *grāmair* in Padm.) *vṛishabhadānaiç ca, sāmantān nṛipatir dhanaiḥ, / padātijanasaṃghāṃç ca graiveyaiḥ kaṭakaiḥ çubhaiḥ // svanamāṅkaiç ca tān rājā toshayet svajanān* (Skand. *sajjanān*) *pṛithak.* / Wie wir sehen, lauten die zwei letzten Halbçloka genau wie in Hcat. und ziemlich verschieden von Bhav., obgleich Hcat. Bhav. reproduziert. Nur hat Hcat. *padātijanasaṃlagnān* statt *padātijanasaṃghāṃç ca.* So sonderbar das Zusammentreffen mit Bhav. in *saṃlagnān* auch sein mag, müssen wir es vielleicht doch für einen Zufall halten. Oder ist einem Abschreiber, der die Fassung des Padm. kannte und sie einsetzte, *saṃlagnān* aus Bhav. mit hineingeschlüpft, oder hat er es gar absichtlich beibehalten und das Kompositum aufgefaßt als: „die nahe um ihn Seienden unter den Fußsoldaten," d. h. seine Leibwächter? *Padātīn aṅgasaṃlagnān* für Leibwächter klingt an sich recht natürlich, nicht aber meinem Sanskritgefühl. Andererseits aber hieße es vom König doch viel verlangen, sollte er alle seine Fußsoldaten mit Halsketten, es seien denn ganz wertlose, beschenken, wie das nach Padm. geschehen soll. So dürfte Bhav. auch hier das Ursprünglichere darbieten. Vorzüglich aber macht sich die Verteilung von Zuchtstieren an die Bauern. Diese müssen sich ja meistens, nicht nur in Indien, mit dem Vergnügen und der Belohnung in ihrer Feldarbeit zufrieden geben, wie Kauṭ. (Übers.) 61, 17 ff. vorschreibt. Daß aber dieser weitaus größte und wichtigste Teil der Bevölkerung bei einem Erntefest ganz leer ausgehen sollte, will einem nicht recht in den Kopf. So spricht manches für die Gestaltung in Padm. und Skand.: „Der König erfreue seine Dörfler durch Stierschenkungen, seine Vasallen durch Wertgegenstände und die Scharen seines Fußvolkes (oder am besten mit Hcat.: unter dem Fußvolk seine Leibwächter) durch Halsketten, und durch prächtige Armspangen mit seiner Namenszeichnung erfreue der König seine eigenen Verwandten, jeden einzelnen." Auch eine var. lect. des Hcat. hat *vṛishabhadānaiç.* Aus Kauṭ. ist bekannt, welch einen Reichtum auch an Rindern und Pferden der altindische König besaß, und wir hören da: „Die nicht mehr in der Schlacht brauchbaren Hengste sind zum Besten der Stadtbürger und der Landleute bei den Stuten zu verwenden" (Übers. 212, 11—13). In unserem Text kommen die an die Bauern abgegebenen Zuchtstiere hinzu. Da der König auf gute Rasse sehen konnte, bedeutete dergleichen einen beträchtlichen Gewinn für sein Land und seine Steuerkasse. So möchte man

auch in Bhav, als richtig annehmen: *Grāmyān vṛishabhadānaiç ca* [1]). Denn Gebietsschenkungen an Vasallen erregen ein Kopfschütteln namentlich bei dem, der die indischen Lehrbücher der Fürstenklugheit kennt — Vasallen müssen möglichst schwach gemacht werden.

SkM. (15, 77 c—78) gibt nur: *Tataḥ sampūjayen mānair antaḥpurasuvāsinīḥ, // padātijanasaṃghātān graiveyaiḥ, kaṭakaih çubhaiḥ / svanāmakaih* (gewiß *svanāmāṅkaiḥ* zu lesen) *svayaṃ rājā toshayet svajanān pṛithak.* // Das ist also eine Zusammendrängung des Textes, den wir in Padm. und Skand. finden. Die Ungeschicklichkeit oder der schlimme Zwang springt namentlich bei *mānair antaḥpurasuvāsinīḥ* in die Augen, selbst wenn wir — *suvāsinīḥ* als einfachen Schreibfehler für — *nivāsinīḥ* ansähen. Der Kompilator wollte aber das offenbar wichtige *suvāsinī (= svavāsinī)* irgendwie unterbringen. Dagegen stellt wohl *padātijanasaṃghātān* (gegenüber *-saṃghāmç ca* in Padm. und Skand.) das Ursprünglichere dar.

## § 13. *Tierkämpfe, Aufführung von Schauspielen und Tänzen, Gesangvorträge im Beisein des Königs.*

Voll so kennzeichnend für Volksfestlichkeiten, wie die genannten Schenkungen, sind zunächst die Tierkämpfe, vor allem die von Rinderstieren und Büffeln, dann auch die anderen hergezählten Dinge. Auch hier bietet SkM. (in 15, 79 f.) mit seinen zwei Çlokas statt der drei der übrigen Schriften eine Kürzung dar, daneben aber auch eine kleine textkritische Hilfe. Bhav. lautet, wenn man den zum Teil verderbten Text an Hand von Hcat. verbessert, also: *Yathārthaṃ toshayitvā tu tato mallān, bhaṭān, naṭān, // vṛishabhān mahishāṃç caiva yudhyamānān paraiḥ saha, / gajān açvāṃç ca yodhāṃç ca, padātīn samalaṃkṛitān // mañcārūḍhaḥ svayaṃ paçyen, naṭanartakacāraṇān. / Kruddhāpayed ānayec ca* (wohl mit Hcat. *kruddhāpayet trāsayec ca* zu setzen) *gomahishyādikaṃ tatah, // vṛishān harshāpayed gobhir uktipratyuktivādanāt.* / Das letzte Wort übernehme ich da aus Padm. 124, 40 und Skand. 9, 32. Skand. wiederholt sogar den Schreibfehler *rājñas tathaiva* statt *gajān açvāṃç ca*, den Padm.,

---

[1]) Und dann auch: *padatīn angasaṃlagnān* (oder vielleicht besser: *padātijanasaṃlagnān* mit Hcat.) *graiveyaiḥ, kaṭakaiḥ svakān* (usw. wie in Bhav.).

seine Vorlage auch hier, enthält. Beide bringen *yuddhāpayed vāçayec* (so statt *vāsayec* in beiden zu bessern) *ca gomahishyādikaṃ ca yat, // vatsān ākarshayed gobhier uktipratyuktivādanāt.* / „Man mache kämpfen und brüllen, was an Rinderkühen und Büffelkühen vorhanden ist. Die Kälber lasse man durch die Kühe in Blöken und Gegenblöken herbeiziehen.“ Abgesehen von *tathā* statt *naṭān* ist in Padm. und Skand. alles Weitere wie in Bhav. *Yuddhāpayet* hat auch SkM. vorgelegen; es bringt *yodhayet trāsayec caiva gomahishyādikaṃ tataḥ.* Der erste und der letzte Çloka von Bhav. fehlt in SkM. ganz. Die sonstige wörtliche Übereinstimmung ist so vollkommen, daß auch hier mindestens eine gemeinsame Quelle sich ergibt, wenn nicht gar die Benutzung von Bhav. durch SkM.

Nicht nur Rinder- und Büffelkämpfe, sondern auch solche von Ziegenböcken, Schafböcken, Wachteln, Hähnen waren ein sehr beliebtes Vergnügen in Altindien. S. mein Daçakumārac. 281 f.; Hindu Tales 34 f.; Kauṭ. 310, 45 ff. und an diesen Orten Zitiertes; Edgar Thurston, Omens and Superstitions of Southern India (1912), S. 299. Ein starker Kampfwidder kostet so viel wie eine gute Kuh, während sonst ein Schaf nur ein Viertel so viel kostet. Çukran. IV, 2, 190, vgl. 188 f. Unter den 64 Künsten oder Wissenschaften, die die Ritter und Damen des altindischen Minnedienstes verstehen müssen, steht nach Kāmasūtra, S. 33 auch die Veranstaltung oder die Art und Weise von Widder-, Hähnen- und Wachtelkämpfen. Sie gehören zu dem auf S. 48 aufgezählten täglichen Tun und Treiben des Lebemannes, und zwar soll er sich ihnen nach dem Essen widmen (S. 48). Sūtra 1 auf S. 313 nennt sie als von ihm zu schaffende Gelegenheiten, die Hetäre, mit der er angebandelt hat, in sein Haus zu bekommen. Schon die alten Griechen berichten aus Indien von Schaukämpfen zwischen Schafböcken, Stieren, Rinozerossen und Elefanten. Aelian, Nat. anim. XV, 95 (zit. von Cambridge Hist. of India I, 417), und Erwin Drinneberg, Von Ceylon zum Himalaya schreibt von Kämpfen der Gladiatoren, Büffel, Eber und Elefantenbullen als Volksbelustigung (S. 280 f.), sowie von Schlachten zwischen Kobra und Ichneumon mit Wetten (S. 214). Wie sehr der Beruf der Ring- und Faustkämpfer blühte, ersehen wir aus der buddhistischen und der sonstigen altindischen Literatur, und die Frauen waren da besonders eifrige Zuschauer, wie es noch heute für unsere Bauernmädchen kein entzückenderes Schauspiel gibt als eine blutige Schlägerei der jungen Burschen, sogar wenn nicht sie die Ursache abgeben.

Auch das MBh. zeigt das gleiche Bild. „König Virāṭa läßt den starken Bhīma vor seinen Haremsschönen recht gladiatorenhafte Vorstellungen geben: in Faustkämpfen auftreten, mit wilden Löwen, Tigern, Büffeln, Bären und Ebern seine Kraft messen und sie vor den Augen der Damen abschlachten (IV, 8, 10; 13, 4; 19, 5, 6; 71, 5)." Das Weib im altind. Epos 351. Vor allem an großen Festen glänzen diese Kraft- und Kunstprotzen. So auch anderwärts an dem Herbst- und Erntefest, von dem wir reden. Später soll MBh. IV, 13, 14 zur Sprache kommen und werden wir hören, wie zahlreich und üppig die Malla zu dem Erntefest herbeiströmten.

Oder betrachten wir Vishṇudh. II, 153. Hier erscheint die richtige Verwendung der Regenzeit von vier Monaten als die glückbringende Vorbereitung auf einen Kriegszug des Fürsten. In Çl. 2 c ff. heißt es: „Am Ende der lichten Hälfte des Āshāḍha (Mitte Juni bis Mitte Juli, wo nach dem Kalender am 10. der lichten Hälfte die Regenzeit beginnt) soll sich der König an einen Ort begeben, der feindlichen Königreichen unangreifbar ist, reich an Viehfutter und Brennholz, mit Wasser versehen und frei von Schlamm, sowie nicht von der Regenzeit geschädigt (l. *prāvṛitkālāhataṃ* statt *prāvṛitkālahataṃ)*, von wo aus er sein ganzes Gebiet beschützen kann. Dort weilend soll der Fürst während der vierMonate diePferde (l. *açvāṃç statt ajāṃç)* auffüttern mit Fetträmken *(snehapāna)* und verschiedenen Kraftträmken, o Bhārgava. Am Ende der lichten Hälfte des Āshāḍha, vom zehnten an, soll der Menschenoberhirt aber ein großes Fest des Gottes (Vishṇu) feiern, an dessen Verehrung seine Lust findend. Den Gott soll er in einer Bildsäule oder auf Leinewand *(paṭe)* dargestellt verehren, den auf den Windungen des Gottes [1]) liegenden Vishṇu, den von Çrī begleiteten Feindebesieger, (soll ihn verehren) mit verschiedenartigen Balispenden, mit duftigen Blumen und Räuchermitteln. Ein großes Fest aber soll da der Fürst fünf Tage lang feiern [2]). Von da ab sei die Verehrung Vāsudevas ständig durch Astrologen und Hofprälaten aus den

---

[1]) D. h. des Çesha, der Mitgardschlange, auf der Vishṇu schläft. Lies *devabhogaçayaṃ* oder gar *Çeshabhogaçayaṃ.*

[2]) Der zehnte ist wenigstens heute das Fest des „zurückkommenden Wagenzuges", d. h. der Tag, wo der am 2. aufgebrochene Wagen Vishṇu-Kṛishṇas zurückkehrt. Underhill 82. Am 11. findet die Feier des Tages statt, wo Vishṇu sich zum Schlaf niederlegt *(çayanaikādaçī, cayinyekādaçī).* Im Vishṇudh. dehnt sich die Begehung auf fünf Tage aus, entsprechend der fünftägigen Feier beim Wiedererwachen des Gottes im Kārttika.

Kṛishṇaanhängern (Sātvata), o Bester der Bhārgava. Auch soll man da ganz besonders den Gott mit Gesängen und Tänzen verehren. Ebenso soll man innerhalb dieser Zeit den Koṭihoma ausführen[1]), sodaß aber beim Vollmond des Kārttika *(kārttikyāṃ)* dessen Vollendung stattfindet, o Bhargava. Im letzten Drittel der lichten Hälfte des Kārttika soll der Fürst ein großes Fest veranstalten, sowie die Verehrung des Gottes der Götter[2]). Den Gott Vaikuṇṭha verehre er in einer Bildsäule oder auf Leinewand[3]). Darauf gebe er große Schenkung und gebe auch eine Schaustellung der Ringer *(malla)*, der Athleten *(jhalla)*, der Mimen *(naṭa)* samt den Tänzern. So vollziehe der Erdenhirt die ganze Veranstaltung zum Feldzug *(yātrāvidhāna)*. Haben die Erdenbeherrscher das verrichtet, dann sollen sie den Feldzug ins Werk setzen, zur Herbstzeit, wenn sie alles bis zu Ende durchgeführt haben.

Vier Monat lang soll so der König ehren
Der Götter Besten, jenen Allerhalter.
Wenn er den Madhutöter, da die Waffen
Er ruhn läßt, ehrt, bringt ihm Erfolg der Feldzug.

Daß nun bei einem Ackerbaufest vor allem Rinder und Büffel an der Freude teilnehmen oder doch die der Menschen vermehren müssen, ist schon aus dem öfters beschriebenen Pongal

---

[1]) Von dem verwickelten und kostspieligen Opfer *koṭihoma* handelt Matsyap. 93, 119 ff.; Agnip. 167, 33 ff. (aus Matsyap.) vgl. 191, 7 b—9; 239, 1 ff., bes. 17 ff.; Bhavishyott. 141. Wie ungeheuer segensvoll der *koṭihoma* für König und Land ist, schildert Agnip. 249. Das läßt sich auch aus Bṛihats. 46, 6 ermessen: 5 d hat da erklärt, einige sprächen, für ein Portentum am Himmel gebe es keine Beschwichtigung *(çānti)*. Str. 6 aber fährt fort: „Sogar eins am Himmel gelangt zur Beschwichtigung *(çama)* durch Schenkungen von viel Gold, Speise, Kühen oder Land, dadurch, daß man in einem dem Çiva heiligen Bezirk (*Rudrāyatane*, damit schiene nach Kauṭ.-Übers. 327, 1—6 die Leichenstätte gemeint zu sein) Kühe auf die Erde herabmilkt, und durch den Koṭihoma."

[2]) *Çuklapakshatribhāge 'ntye Kārttikasya tato nṛipaḥ / utsavaṃ sumahat kuryād devadevārcanaṃ tathā* (çl. 11). Vermutlich ist der 11.—15. gemeint. Oder soll man *çuklapakshatrirātre 'ntye* lesen? Die Feier des 13., 14. und 15. zusammen heißt *anti-*, besser *antyapushkariṇī*. Von dieser handelt Skand. 36 und Sārod. 24. Die zwei ersten davon: *Vaikuṇṭhacaturdaçī* und *Tṛipurapurṇimā* haben wir schon erwähnt (erörtert von SkM. 22—23 und Skand. 35). Das folgende *Vaikuṇṭhaṃ pūjayed* liefert eine starke Stütze für *-trirātre*.

[3]) Hier also die *Vaikuṇṭhacaturdaçī*. Hier hätte sie ihren Namen davon, daß an ihr Vishṇu als Vaikuṇṭha verehrt würde, nach SkM. 22 und Skand. 35 eher von Vishṇus Paradies gleichen Namens.

Südindiens bekannt. Auch bei den Riten der Unheilsabwehr *(çānti)* für die Rinder hören wir, wie schon mitgeteilt worden ist, nicht nur davon, daß die mit Duftkränzen und Früchten schön geschmückten Rinder samt den um sie herspringenden Kälbern um das Feuer herumgehen müssen, sondern in Vishṇudh. II, 44, 10 auch: „Unter Juchzen (oder: Pfeifen, *kshveḍā)* [1]) und lauten Freudenrufen, sowie dem Getöse der Blasmuscheln und Musikinstrumente soll man einen Kampf der Stiere veranstalten wie nicht minder der Rinderhirten." Das hat nun wohl noch einen tieferen, ursprünglicheren Sinn: Sei die Gelegenheit ein Vegetationsfest oder einfach eine Unheilsabwehr, so soll dabei zauberische K r a f t ausgelöst werden. Primitive Kraftentfaltung ist vor allem Kampf und Begattung. Wenn zwei Bullen oder Böcke in zornigem Mut miteinander ringen, so ist dies vom Geschlechtsdrang genährte, darum doppelt wirkungsvolle Kraftbetätigung, die zauberisch stärkend auf Gott, Mensch und Natur ausströmt, ist eine urtümlich religiöse Handlung. Das gleiche wird ursprünglich von den fast bei allen Festen, namentlich denen der Vegetation, auftauchenden Kampeleien der Menschen gelten: dem Tanz und dem Geschlechtsakt hier wesensverwandt, sind sie am Anfang wohl Zauber, Ritus, Religion.

## *§ 14. Die Mārgapālī mit Lustration des Königs und der Tiere.*

In urtümliche Welt und zu den Rindern und anderen Haustieren führt uns auch der 14. Abschnitt. Die Texte gehen sicherlich wieder alle mittelbar oder unmittelbar auf die gleiche Quelle zurück. Dennoch sind der Abweichungen genug, daß eine Mitteilung des Sanskrits nötig scheint: *Tato 'parāhṇasamaye pūrvasyāṃ diçi, Bhārata*[2]), // *Mārgapālīṃ prabadhnīyāt tuṅgastambhe 'tha pādape*[3]), / *kuçakāçamayīm* (SkM. 15, 82 a *pālīṃ kuça-*

---

[1]) Wegen *kshveḍā, kshveḍati* usw. siehe Altind. Rechtsschr. 207; Vishṇudh. II, 89, 23 c—24 b; III, 233, 160 f.

[2]) Ebenso in SSud. 25 die Anrede. Diese Schrift behauptet, den Auszug aus dem Skandapur. zu bringen. Er wird aber aus Bhav. geschöpft sein, womit er genau übereinstimmt. In SkM. 15, 81 b lautet der Vokativ Kāçyape, mithin sprach in der Vorlage hier der Sonnengott zu Aruṇa. In Skand. 10, 33 b *suvrata*; es redet hier Vishṇu zu Bali (vgl. çl. 5).

[3]) In SkM. 15, 81 d *tuṅge stambhe 'tha pādape* „an einem hohen Pfosten

f)

k) Vgl. über Vartavi in PdG. IV 952–958.

g) Zu Schadhafte Tiere zum Schlachten Opfer dürfen gegeben werden: Affen, Schafen, geflügelte Antilopen, Hirsch und Eber, Kühen, Tauben, Pfeifer, Pfeifer, Kaut. Vgl. auch die Opfer zum Schutz gegen zuhöchst Gnade, Gift und Giftschlangen (~~Kaut. XI 210, 22~~ Vishnudh. II 46, 34 u. daraus Agnipur. 269, 56) unglückl. Hähne, Gänse, Antilopen, Affen, Vishnudh. II 46, 21 f. u. daraus Mat. Jap. 217, 21 f.: Hähne, Gänse, Affen, Bär mit Kult. der Hahn als Glückstier für Kolben erscheint auch in Pañcat. 63, 1. Fr. Mischkat. ed. Stenzler p. 69, 10 f. Ein Schadhafter Tier wird in Vasanta genannt, wie die Affen abgebunden das gleiche Tier schützt die Affen vor Krankheiten. Crooke, Pop. Rel. etc.² II 49. Zum Schutz müssen die ganzen Kraft in der Form eines Eidechsen des Königs Gifter bringen. Vishnudh. II 46, 53 u. daher Matsyapur. 217, 20 u. Agnipur. 26, 2 u. daher Matsyapur. 217, 20 u.

28, 50; Vishnudh. II 43, 27. Am häufigsten als unfruchtbar bezeichnet sie in Altindien die Ziegenbock, das Tier des Gewitters und der Trugkraft. Die Ziege hat der Götter aus seinem Munde hervorgehen lassen, die Kühe aus Haar und Leib. Garbe, Ind. 4, 30 f.; Kuhn, Herabk. Feuers. Pañcav. 28, 22 f.; 105, 1 f.; Der Ziegenbock gilt aber heutzutage noch als die Seele von der Erwachsenen Seite ist bezweifelt. Manu V 125 = Vi. 23, 38; Yājñ. I 166; Śat. III 1 p. 826 (Anm.), was der Ziegenbock bezeichnet, bringt auffällig u. was in seinem Fell Wasser ist. Vāc. 14, 27 = Yama in Śat. III 1 p. 831; III 1, 826 (aus Yama), 827 (Uśanas), 829 (Cāṇḍila); Vishnudh. II 73, 200–203; vom Kranz in Agnipur. 170, 28 f.; Vi. 23, 37; 81, 10; Vāyupur. 78, 42 = Śat. III 1, 210 (hier aus Bhaviṣyapur.) und III 1, 883 (hier aus Brahmapur.). Auf Śat. III 1 p. 519 soll der Ziegenbock, wenn beim Opfer die Geister zum Aufhören gezwungen sind, schwarz sein. Es wird für den Brodbock [illegible] Opfer [illegible] dagegen [illegible] Manu [illegible] III 247 f. [illegible] II 207; Āpast. II 17, 13; [illegible] 10, 15; Bodhāyan. 2, 8, 29 [illegible]) Die Marāṭhen haben [illegible] Brauch nach wilden Ebr im Stall als Abhalten [illegible] gegen die Ochsen. Elmer 3 [illegible] 31. In Pūrāṇa (in Mittelindien) [illegible] der Ziegenbock [illegible] der Opferer, das Mitgefühl [illegible] Gottheit, [illegible] böser Geister [illegible] Mitteilungen 3 S. 496 f.; Zanger, Bayerische Sagen u. Gebräuche 225; Sartori II 133 f.; Kaiser, Schweizersagen aus d. Aargau I 333; II 31 (mit Hexenbock, wenn in II 366); 64; 393 (die „Roßböcke"). Schmidt, d. Hexenwesen VI 1680 (auch für Schwarzen Ziegenbock in Kassel); Schweiz. Arch. f. Volksk. XVI 54; 58 (mit vielen

*mayīṃ*, gewiß ein Schreibfehler) *divyāṃ saṃbhave* (statt dieses Fehlers in Bhav. lies *lambakair* mit den drei anderen Werken, Hcat. II 2, S. 355 und SSud. 25) *bahubhir vṛitām*[1]). Soweit stimmen alle Texte zusammen mit Ausnahme der angemerkten Wörter. Bhav. fährt nun fort: *Pūjayitvā* (Hcat. *darçayitvā*, v. l. *dīkshayitvā) gajān, vājīn, sārdhe yāmatraye gate* (Hcat. *sāyam asyas* [l. *asyās*] *tale nayet) / gāvo, vṛishāḥ samahishā, maṇḍitā, ghaṇṭikotkaṭāh. // Kṛite home dvijendrais tu* (Hcat. *ca*) *gṛihṇīyān* (l. mit allen anderen, auch Hcat., *badhnīyān*) *Mārgapālikām. / [Durgāmantreṇa homas tu sarvalokasukhapradaḥ. // Namaskāraṃ taṭaḥ kuryān mantreṇānena, suvrata: Mārgapāli, namas te 'stu, sarvalokasukhaprade. // Vishayaiḥ putradārādyaiḥ punar ehi vratasya* (so Hcat.; lies mit SkM. *vṛitasya) me*[2]).] *Rāshṭrabhojyena vai rājā* (so mit Hcat.) *sahasreṇa çatena vā // svaçaktyapekshayā vāpī gṛihṇīyād grāmabhojanaiḥ* (Bhav. *vāma-*, Hcat. *grāmya-*). / *Mātuḥ kulaṃ, pitṛikulam, ātmānaṃ* (Hcat. *bālāṃç ca) saha bandhubhiḥ / santārayet sa sakalaṃ. Mārgapālīṃ dadāti yaḥ.* / Dafür haben Padm. 124, 42—44 b, SkM. 15, 82 c—84 und Skand. 10, 34 c—36: *Dīkshayitvā* (Skand. und var. lect. in Padm. *vīkshayitvā*, SkM. *darçayitvā) gajān, açvān sāyaṃ tasyās tale* (SkM. *talaṃ*) *nayet* (Skand.: *Mārgapālyās tale nayet) / gā vai* (Skand. mit Bhav. und wohl ursprünglicher: *gāvo), vṛishāṃç ca, mahishān, mahishīr ghaṇṭikotkaṭāḥ* (Skand. *-kaṭān;* dieser Halbçl. nicht in SkM.). // *Kṛitahomair dvijendrais tu* (SkM. *dvijaiḥ samyag) badhnīyān Mārgapālikām. / Namaskāraṃ tataḥ kuryān mantreṇānena, suvrata* (dieser Halbçloka nicht in SkM.): / „*Mārgapāli, namas tubhyaṃ, sarvalokasukhaprade. / Tale tava sukhenāçvā, gajā gāvaç ca santu me.*“ // Statt *santu* wäre *yāntu* gewiß richtiger. Dieser letzte Halbçloka ist in der Ānandāçrama-Ausg. des Padm. verloren, bewahrt aber in der Abschrift daraus, in Skand. 10, 36. In SkM. 15, 84

---

oder (einem) Baum“; in Padm. 124, 41 und Hact. II 2, S. 355 unten *durge, stambhe ca pādape* „an einem gefährlichen Ort (auf einer Anhöhe?), an einem Pfosten oder Baum“; Skand. 10, 33 d *durgastambhe 'tha pādape;* in SSud. 25 unten *gostambhe vātha pādape*, „an einem Rinderpfosten oder auch einem Baum“. Nur Bhav. wird richtig sein, vielleicht aber SkM. noch ursprünglicher.

[1]) SkM. 82 b hat *nṛipaḥ* statt *vṛitām*, Hcat. *nṛipa*, Padm. *priye* (es redet hier Kṛishṇa zu Satyabhāmā,) ebenso Skand. 10, 34 b, obschon hier doch Bali angeredet wird. Aber so stand es halt in der Vorlage von Skand.: im Padm. SSud. 25 hat gar *mune*.

[2]) Die Verse in eckigen Klammern sind im Drucktext von Bhav. verloren, erhalten dagegen in Hcat. II 2, S. 356, Z. 2 ff.

ab finden wir dafür: *Vidheyaiḥ putradārādyaiḥ punar ehi vṛitasya me*, also wie in Hcat. Der Mantra enthielt ursprünglich sicherlich beide Halbçloka, vielleicht noch mehr. Sogar, wo man es für ausgeschlossen halten sollte, kürzen namentlich die purāṇischen Schriften allzu häufig. So lassen hier sogar alle die selige Frucht der Aufrichtung der Mārgapālī weg, die Bhav. so ausführlich, aber vielleicht noch immer kürzend, vorlegt. Ebenso schwer fällt ins Gewicht, daß die dann in Bhav. folgenden Verse (45 c d): *Nīrājanaṃ ca tatraiva kāryam rajñe* (Hcat. und SkM. *rāshtra-) jayapradam* (SSud. 26, Z. 2: *rāshṭrajanapriyam)* sowohl in Padm. wie in Skand. fehlen. In Padm. werden sie verloren gegangen sein, so fand sie der Abschreiber für Skand. eben nicht vor. Also dürfen wir getrost als Spruch an die Mārgapālī ansetzen: „Mārgapālī, Verneigung dir, du Spenderin von Lust an die ganze Welt! Unter dir mögen mit Wohlsein dahingehen meine Pferde, Elefanten und Rinder. Komm du (nächstes Jahr) wieder, indem ich (auch da) von Sinnengenüssen, von Söhnen, Gattin usw. umgeben bin[1]."

Es folgt: *Mārgapālī talenetthaṃ* (Padm. *tale cetthaṃ*, Skand. *tale, putra*[2])) *hayā* (Hcat., Padm., Skand. *yānti*), *gāvo, gajā, vṛishāḥ* (Padm. und danach Skand. *mahāvṛishāḥ*, / *rājāno rājaputrāç ca, brāhmaṇāḥ, çūdrajātayaḥ* (Padm. und Skand. *brāhmaṇāç ca viçeshataḥ). // Mārgapālīṃ samullanghya nīrujaḥ syāt, sukhī sadā* (Hcat. ebenso in var. lect., im Text aber *nīrujaḥ syuḥ, sukhānvitāḥ* wie SkM.; in Padm. und Skand. *nīrujaḥ, sukhino hi te).* / Bezeichnend ist das offenbar späte *brahmaṇāç ca viçeshataḥ* statt des vernünftigen *brāhmaṇāḥ, çūdrajātayaḥ* von Bhav. Da in SkM. und in Hemādris Wiedergabe von Bhav. die Partie mit *nīrujaḥ syuḥ, sukhānvitāḥ* abschließt, so möchte man dies als das Ursprüngliche ansehen, um so mehr, als dies allein nicht nur der Grammatik und dem Sinn Genüge tut, sondern auch bald darauf (in 67) Bhav. selber *nīrujaḥ* als Plur. gebraucht. Sicherheit kann man kaum gewinnen. Wahrscheinlich aber muß man sich mit Bhav. für *hayā* entscheiden, obschon oder gerade weil das *yānti*, das sonst überall, sogar in Hcat., statt *hayā* erscheint, glatt dahinläuft. Un-

---

[1]) Vgl. den Heimsendungsspruch an die Manen heim Çrāddha in Ath.-Veda XVIII, 4, 63; Hiraṇy.-Gṛih. II, 4, 13, 2 usw.

[2]) Hier redet Vishṇu zu Bali. In seinem Padm. traf der Zusammensteller gewiß „*-tale, Skanda*" an, wie jetzt noch MSS. haben. In Padm. spricht ja Çiva zu seinem Sohn Skanda. Vielleicht fand also Skand. *putra* schon vor.

(Ziegenbock

Wunderlich. In Volksüberlieferungen aus
einem Jahrhundert, Aufzeichnungen aus
einem Jahrhundert, von H. Köst, Leipzig, S. 49
halten die Sträflinge einen Ziegenbock, „da kein Pfer-
d stall im Gefängnis sei, muß notwendigerweise
auch eine Ziege gehalten werden. Der Aberglaube be-
wirkt dies." Nach altrömischem Glauben gehört in
einen Pferdestall auch ein Ziegenbock. Weil er
der Ziegenbock übermäßig der sehnen Brust
heit und daher von Übelwehr ihn wählend
Kraft aus, sondern natürlich auch Dorf und
der Ziegenbock an der Opferstätte. Schwab, D.
deutsch. Altertum I 144. Damit sind wir zu Prometheus
gelangt: der Ziegenbock gilt [illegible] Kraft. Aus Prometheus
wird 26 in Vishnu Ch. II 43, 26 (nach Lynker
292, 35 d wurzelt ist): Und auch
die Kuh soll sich auf jeden Fall ein
Grün oder Ziegenbock bedienen" matto
jeh). Ziegenbock s. Widder sind bei den alten
Griechen u. Römern vorzugsweise die Tiere des Be-
hexten der Triebe. Preller, Röm. Mythologie[3] I 390.
Schon Diodorus Siculus sagt, die Wirkung des Ziegenbocks bei den Ägyptern, Griechen u. anderen Völkern Roman von seiner Brunstigkeit. Dilaire 26, zf. 33 f.

Auf Fundamente mit einem „Bullbock" in Form einer halben Unterschenkel Mädchen d. Priesterkönigs Minos Nr. 8. 199))

Vgl. Bali S. 176, letzte Z. bis 177, Z. 1.

schließt, so möchte man dies als das Ursprüngliche ansehen, um so mehr, als dies allein nicht nur der Grammatik und dem Sinn Genüge tut, sondern auch bald darauf (in 67) Bhav. selber *nirujak* als Plur. gebraucht. Sicherheit kann man kaum gewinnen. Wahrscheinlich aber muß man sich mit Bhav. für *hayā* entscheiden, obschon oder gerade weil das *yānti*, das sonst überall, sogar in Hast., statt *hayā* erscheint, glatt dahinläuft. Un-

[1]) Vgl. den Beschwörungsspruch an die Mauer beim Çrāddha in Ath.-Veda XVIII, 4, 63; Grundr. II, 4, 13, 2 usw.

[2]) Hier redet Vishṇu zu Çiv. In seinem Padm. trat der Zusammenstoßer gewiß „*rula, Skanda*" zu, wie jetzt noch MSS. haben. In Padm. spricht ja Çiva zu seinem Sohn *Skanda*. Vielleicht fand also Skand. *putra* schon vor.

bedingt nötig ist ja das Verbum, d. h. *yānti*, nicht, und die Rosse des Fürsten dürfen kaum fehlen.

Besonders merkwürdig ist nun dieses Stück, wie es im Çabdakalpadruma unter Mārgapālī angeführt wird. Th. Zachariae hat es daraus freundlichst für mich abgeschrieben: *Tato 'parāhṇasamaye pūrvasyāṃ diçi, Nārada, / Mārgapālīṃ prabadhnīyād durgastambhe ca pādape, // kuçakāçamayair* [1]) *divyāṃ saṃskārair bahubhir mudā. / Bhūshayitvā gajān, acvān aṅkuçagrāhisaṃyutān, // govṛishān mahishāṃç caiva ghaṇṭābharaṇabhūshitān, bherīmṛidaṅgapaṭahavāditradhvaninādītān / tasyāh sthāne nayet sāyaṃ çantipāṭhādinanditaḥ: / „Mārgapāli, namas tubhyaṃ, sarvānandapravarshike. / Tale tava sukhenāçvā, gajā, gāvaḥ prayāntu me.“ // Mārgapālīṃ samālikhya* [2]) *vārtāḥ* [3]) *syuç ca sadaiva hi. / Tato gāvaç ca sampūjya gandhapushpādibhiḥ kramāt // ātmanaḥ çreyase bhūpa iti pūjāṃ karoti* (l. *karotu*) *hi: // „Agratah santu me gāvo, gāvo me santu prishṭhataḥ, / gāvo me sarvataḥ santu, gavāṃ madhye vasāmy aham. // Yā Lakshmīr lokapālānāṃ dhenurūpeṇa saṃsthitā / kshīraṃ vahati yajñārthe mama pāpaṃ vyapohatu. // Yā kāmadhenur bhavane ca Vishnor, yā kāmadhenur Jamadagnigehe, / yā saurabheyī tu Vasishṭhagehe, sā kāmadhenur varadā mamāstu. // Kṛitvaitat sarvam ānandād, rātrau Daityapater Baleḥ / pūjāṃ kṛitvā tataḥ paçcāt samyag dūtaṃ* (l. *dyūtaṃ*) *samārabhet. Iti Pādme Uttarakhaṇḍe Kārṭikamāhātmye 124. adhyāyaḥ.* Wie man sieht, weicht dieser Text vielfach von dem der Ānandāçrama-Ausg. ab. Ob das Stück wirklich aus dem Kārttikam. des Padm. stammt, dürfte sehr zweifelhaft sein. Wie in dem schon genannten Kāmadhenuvrata des Vahnipur. an die Lakshmī- und Sukhasuptikāfeier die Verehrung der fünf göttlichen Wunschkühe angeschlossen wird, so hier an die Mārgapāli die Huldigung wenig-

---

[1]) Vgl. den Polāstrick und den Grasstrick zum Wettziehen, von dem bald die Rede sein wird und etwa: Ein Gürtelstrick aus Gras wird jetzt noch in Ardnam'urchan nm das Neugeborene gewunden, Krankheiten abzuwehren. Das Gras muß aus dem Boden gezogen werden. Hastings, ERE. VII, 229 a. Ebenso soll das Darbhagras zum Totenmahl mit der Wurzel ausgehoben werden. Hcat. III 1, 630, 637 f.; 1179. Vgl. Gobh.-Gṛih. I, 5, 16; Hcat. III 1, 1498; Brahmapur. 219, 73. Das Bild des Çiva beim Pushpāshṭamīvrata wird aus Darbhagras gemacht, das eine Spanne lang ist, mit den Spitzen und den Wurzeln versehen, aber ohne Blüten. Hcat. II 1, 842. Die Wurzeln gehören den chthonischen Mächten an.

[2]) Das ist natürlich ein Fehler für *samullanghya*. Nirgends hören wir vom Malen oder Hinzeichnen der Mārgapālī.

[3]) Wohl „gesund“ (= *nīrujaḥ*).

stens an drei von ihnen und an die Kühe überhaupt. Die zwei Çlokas: *Agrataḥ santu* bis *pāpaṃ vyapohatu* gehören nach Padm. 124, 32 c—33 (und Skand. 10, 25 f.) zur Verehrung des Berges Govardhana, kommen aber auch sonst vor. Anschaulicher als anderwärts wird aber hier geschildert, wie die Tiere unter der aufgehängten Mārgapālī durchgeführt werden: „Nachdem man die Elefanten, denen die den Elefantenhaken haltenden Männer beigegeben sind, die Rosse, Kühe, Stiere, Büffel, die mit Glocken und Schmucksachen herausgeputzten [1]), geschmückt hat, führe man sie, während sie umklungen sind von den Tönen der Pauken, Trommeln, Kesselpauken und Musikinstrumente, am Abend zu der Stelle der Mārgapālī, erfreut durch die Rezitation der Beschwichtigungssprüche usw.“ Die hier folgende Rinderverehrung geht in Padm. voraus, und zwar nicht einmal unmittelbar, sondern es werden sogar die Ehrung und Beschenkung durch den König und die Bühnenvorführungen dazwischen vorgebracht. In Bhav. scheint die Sache so zu verlaufen: Zuerst wird die Mārgapālī aufgerichtet, dann werden die Tiere geschmückt, mit mächtig viel Glocken, den mit Segens- und Abwehrkraft angefüllten Gefäßen der Vegetations- und Zeugungsgenie, behängt und verehrt. Darauf folgen das Feueropfer und die Lustration von Mensch und Vieh, die dadurch geschieht, daß alles unter der Mārgapālī durchschreitet. Das wird das Richtige sein. Die übrigen Texte flicken unordentlich zusammen oder streichen zu viel.

Das Wohlbefinden, das von der Mārgapālī auf das Vieh ausgeht, ihre Herstellung aus Grasarten, die Aufrichtung an einem hohen Baum (Baum oder baumvertretenden Pfosten), die von der Mārgapālī bewirkte Lustration der Tiere und dann auch der Menschen, das aus Speisen des Bauernvolkes bestehende Opfer an sie und die Verbindung der Mārgapālī mit dem chthonischen Fest und Erntefest der Lichter, diese Dinge geben uns reichen Aufschluß über die Natur dieser Genie, einen besseren als ihr Name. Durch diese bekundet sie sich als eine chthonische Gottheit, die zunächst in der Vegetation und in Vermehrung und Gedeihen des Viehes segensreich wirkt. Aus Gras ist sie gemacht, aus einer Urform des Wachstums, aus der Nahrung des Viehs, vielleicht sie selber ursprünglich ein Futtergras, und an einem Baum wird sie aufgehängt, wobei der Baum selbst wieder eine Gestalt von ihr ist, alles wie es einem Vegetations- und

[1]) Oder: mit Glockenzier herausgeputzten?

stent zu drei von ihnen und an die Kühe überhaupt. Die zwei Çloka: *Agratah santu* bis *pāpaṃ cyapahanu* gehören nach Padm. 124, 32 e—33 (und Skand. 10, 25 f.) zur Verehrung des Berges Govardhana, kommen aber auch sonst vor. Anschaulicher als anderwärts wird aber hier geschildert, wie die Tiere unter der aufgehängten Märgapāli durchgeführt werden: „Nachdem man die Elefanten, denen die den Elefantenhaken haltenden Männer beigegeben sind, die Rosse, Kühe, Stiere, Büffel, die mit Glocken und Schmucksachen herausgeputzten [1]), geschmückt hat, führe man sie, während sie umklungen sind von den Tönen der Pauken, Trommeln, Kesselpauken und Musikinstrumente, zu Abend zu der Stelle der Märgapāli, erfreut durch die Resitation der Beschwichtigungssprüche usw." Die hier folgende Rinderverehrung geht in Padm. voraus, und zwar nicht einmal unmittelbar, sondern es werden sogar die Ehrung und Beschenkung durch den König und die Bühnenvorführungen dazwischen vorgebracht. In Bhav. scheint die Sache so zu verlaufen: Zuerst wird die Märgapāli aufgerichtet, dann werden die Tiere geschmückt, mit mächtig viel Glocken, den mit Segens- und Abwehrkraft angefüllten Gefäßen der Vegetations- und Zeugungsgenie, behängt und verehrt. Darauf folgen die Feueropfer und die Lustrationen. Man

k) Bei der Beerdigung [illegible] bei der Baumgladen die Zuschauer [illegible] Beispiele von Baumgeistern [illegible] J. v. Negelein, Weltgeschichte d. Aberg. I. 136. Durch gespaltenen jungen Baum hindurch geht oder kriecht man oft zur Heilung auch im Schwang. S. Zs. f. Hdk. II 477–483 bes. 479–480, 502 Anm. 3; auch Beispiele durch a Kirchen.

[1]) Oder: mit Glockenseier herausgeputzten?

Viehdämon zukommt. Werden doch auch um diese Zeit, am Vollmondtag des Āçvina, Opfer für das Gedeihen der Herde dargebracht. Gobh.-Gṛihyas. III, 8, 1 ff.; Çāṅkh.-Gṛih. IV, 16; Āçval.-Gṛih. II, 2, 1—3; Pārask.-Gṛih. II, 16; Khādira III, 3, 1—5; Mānava-Gṛihyas. II, 3, 4—8[1]). Durchgehen unter einem Baumast oder unter zusammengedrehtem Gras bringt Reinigung auch von Todes- und Leichenzauberstoff. Wenn das Trauergefolge den brennenden Scheiterhaufen verläßt, wird nach dem Gautamasūtra eine Schlinge, ein Strick von Gräsern, nach dem sekundären Baudhāyana ein paar Palāçaäste vor sie hingehalten, unter diesen gehen sie durch. Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 74; Āpast.-Çrautas. XXXI, 2, 36, vgl. 3, 13; 1, 40 (hier: hinter [oder westlich] den drei Gruben schlägt man zwei Palāça- oder Çamīzweige ein, die Spitzen bindet man mit einer Schnur von Darbhagras zusammen, zwischendurch gehen die Trauerleute). Das ist eine *çānti*. Bei den Tokoelawi in Zentral-Cebeles müssen die Teilnehmer eines Festes für ein Verstorbenes bei der Rückkehr unter zwei schräg gegeneinander gestellten Stangen durchgehen. Hastings, ERE. X, 96 b. Weitere Parallelen bei Frazer[3] XI, 175 f. und weiterhin in 168—195 (durch gespaltenen Stock hindurch bei den Kayan auf Borneo, 175).

Poḷā heißt im westlichen Indien das Rinderfest (Rinderpongal)[2]). Davon meldet Crooke[2] II, 298 unten: In Berar, at the Pola festival, the bullocks of the whole village pass in procession under a sacred rope made of twisted grass and covered with mango leaves. Mango und Mangoblätter finden wir immer wieder, wie im „Kāma" dargelegt, als glückbringend, festlich, magisch, fruchtbarkeitswirkend. Nun wird zwar auch die Figur der unheimlichen Vishṭi aus Darbhagras hergestellt (Bhavishyott. 117, 37 ff. = Hcat. II 2, p. 723). Der Feiernde selber ißt Sesamkörner gegen schlimmen von ihr ausgehenden Zauber und schenkt solche einem Brahmanen. Aber Gras ist halt in Indien gleich Stroh, durch dasselbe Wort bezeichnet, ein bequemes Mittel für solche Dinge[3]). Sodann mag das h e i l i g e Gras hier

---

[1]) Es scheint auch eine Art Erntefeier zu sein.

[2]) Vgl. Underhill, S. 40 unten; 118.

[3]) Fast scheint es, als oh die aus Gras gemachte Wolfsfigur der Itälmen ursprünglich ebenfalls einem Fruchtbarkeitsdämon gelte. Bekanntlich werden Zwillingsgeburten nicht nur in Altindien, sondern auch bei einer großen Zahl von Völkern und Stämmen in allen Erdteilen als unheilvoll angesehen. Maitr.-Saṃh. II, 1, 8; Āpast.-Çrautas. I, 5, 17, 23; IX, 14, 7—9;

gewählt sein, um dieses schreckliche Genie koscher *(çubha)* zu machen, was die Worte anzudeuten scheinen: *Tato darbhamayīṃ çubhām / Vishṭim kṛitvā, pushpadhūpair naivedyena ca pūjayet* (çl. 37). Besonders in Europa werden Puppen, die ursprünglich Vegetationsdämonen darstellen, bekanntlich öfters aus Stroh gemacht[1]). Näher hieher gehört da wohl folgende Sitte. In Merklinghausen bei Horn mußte jeder, auch die Hausfrau, zu Fastnacht unter einem Strohkerl mit langem Schwanz durchlaufen. Wer an diesem anstieß, daß er herunterfiel, war verpflichtet, Branntwein zu geben. Sartori, Sitte und Brauch III, S. 123, Anm. 156. Im Hundsrück stehen die Mädchen vor Eröffnung des Tanzes, wohl beim Erntefest, unter dem gemal-

---

Gaut. 17, 25; Ath.-Pariç. LXX b, 4, 3 f.; 10, 2—5; Brihats. 46, 33; 52—59 u. Utpala dazu; Vishṇudh. 140—141; Matsyap. 235; Agnip. 263, 22 f.; v. Negelein, Traumschlüssel 258, Anm. In Indien, wie mancherorts sonst bringen sie Verderben nicht nur bei Menschen und Tieren, sondern auch bei Ähren und Früchten. Vgl. etwa Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. 310 (das zweitgeborene oder das Mädchen sofort getötet). Auch von den Karen in Birma werden Zwillinge (oder Drillinge) sofort getötet (Hastings, ERE. III, 32 a); von Australiern (ib. V, 443 a) und andern. Unheilvoll sind sie den Giljaken (Anthropos V, 761 f.); den Ainu (ib. 770 ff.); den Kwakiutl-Indianern (Hartland, Primit. Paternity 234); den Bantu (Anthropos I, 935, da unter manchen Stämmen getötet); in Kambodscha (Hastings III, 157 a; 164 b); im alten Babylon (Hastings II, 645 a); den Kaffern (Frazer[3] I, 118); den Galelaresen (ib. 145); den Guarani-Indianern (ib.) usw. Germanen, die mittelalterlichen Schotten und andre glauben, sie kämen von mehreren Vätern (Hastings I, 4 b; II, 662 a—b); Ainu und Giljaken, eins komme von Gebst. Ein besonders drastisches Beispiel bringt Gulla Pfeffer, Die weiße Mah. S. 70 aus Westafrika: „Schon das Wort für Zwillinge erregte eine Panik unter den Leuten. Solange die ältesten Leute sich erinnern konnten, waren in Fulno nur einmal Zwillinge geboren worden, und die hatte man sogleich in den Busch gebracht und getötet" (als „schrecklich böse Zauber"). Georg Wilh. Steller, Von Kamtschatka nach Amerika, bearbeitet von Dr. M. Heydrich (Leipzig, Brockhaus, 1926), S. 88 nun berichtet von den Itälmen: „Bei ihrem einzigen Fest (im November) fertigen sie aus Gras das Bild eines Wolfes, das sie während der ganzen Zeit aufheben, da es angeblich die Geburt von Zwillingen verhütet. Zwillinge gelten bei den Itälmen für eine entsetzliche Sünde, die der Wolf im Walde verschuldet habe; alle flüchten aus der Wohnung und lassen die Wöchnerin allein liegen. Gebiert diese aber gar zwei Mädchen, so ist das Unglück noch größer." Die Hottentotten sollen sich eine Hode ausschneiden, damit es keine Zwillinge gebe (Hastings V, 580 a). Zum Grasstrick vgl. Bali 163, Anm. 1.

[1]) Auf die Osterzeit und sonst werden Bäume im Garten mit Strohseilen umwunden, „damit sie gut tragen". Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen 131; 169. D. festl. Jahr 224; 455; 460; 462; Frazer[3] XI, 164. Das gleiche und Ähnliches anderswo.

Auf Bali wird noch jetzt die Frau die Zwillinge nach einem Gottesurteil geboren hat, auf den Kindschaft verdächtig. P. de Zwart Angelino in Mudras uit Bali (Folkenaugi Nrl 1923) S. 13.

g) Nicht von einer Frau, die Zwillinge geboren hat, darf nicht gegessen werden. Apast.-Dharm. I 5, 17, 23; Gaut. 17, 25. Auch und Hühner [illegible] in Frankreich aber [illegible] Gobat. 46, 55; Ath.-Paric. LXXX 11, 1 [illegible] Kauikas. 109–110 macht [illegible] nach dem Entweichungsbrauch [illegible] Pferde- oder [illegible] dabei [illegible] andere [illegible] geschlagen werden. Ja, sogar die Frau die Zwillinge gebiert, nach 111, 9. Quadrupeds gegen den Gatten bezw. den Bruder, aber [illegible] Flucht [illegible] in 111, 11: (Oder) ihr Lockruf ist nach der Mutter oder den Mutterbrüdern (Kinds Stamm)". Bei den Akikuyu und Akamba (in Afrika) werden Zwillingsmütter getötet, bei den Akamba auch die Kinder und die Akikuyu [illegible] Auslese von Kaninchen. Schlüsse ziehen (Hastings ERE XII 492. Die Navaho-Indianer töten Zwillingsfohlen und die Hopi sehen sie bei den Mexikanern als göttliche Epiphanie betrachten, ähnlich einer Angaben [illegible] Volker oder Stämme (Hastings ERE XII 373). Gut wissen sich die Kwakiutl-Indianer zu helfen: bei Zwillingen bekommen Mann und Frau dauernde

Rückenschmerzen. Da läßt der Gatte [illegible] Zeit
lang die Gattin allein, nimmt einen jungen Mann ihrer
Gattin bei sich und bringt ihn dem Mann
bei Mädchen, die Rückenschmerzen auf die
Begrabenen über (Hartland, Primitive
Paternity II 234). Vgl. Brigitte „Zwillinge“ 1).
Ist die Schwanger zusammengewachsene Kar-
toffeln oder Bohnen, dann gebiert sie
Zwillinge (HdA. VIII 306 f.) und Hf. Österr.
Volksk. 1891, 22, 147). [illegible]
fränkischen Schwaben [illegible] Zwillinge (HdA. VII 767. Sie gelten allge-
mein als glückbringend und apotropä-
isch (HdA. VII 767 f.). So auch an andern
Orten der Erde (Hastings, ERE VI 25; Frazer³
VII 173). In Indien [illegible] Doppelgänger und alle Doppelfrüchte unheil-
bringend (Brihat. 46, 33; Ath.-Paric.
LXX b 4, 3-5). Daher hat die Frau die die
Galanen [illegible] Bohnen die am Boden zusam-
mengewachsen sind zu essen (Frazer³ I 145). Bei den
Guarani-Indianern in Südamerika müßte auf
[illegible] Gründe Doppelkern [illegible] werden (ib.
Ebenso bekommt die Frau in der Bukowina Zwil-
linge, wenn sie Zwillingsfrüchte ißt (HdA. II 1030).
Daher ist es der Frau bei den Galanen zu erlauben,
Bohnen, die am Boden zusammengewachsen sind,
zu essen. Bei den Guarani-Indianern in Nord-
amerika müßte sie aus gleichem Grunde Doppel-
frucht der Erde [illegible] (Frazer³ I 145). Sie
sind Doppelkerne und alle Doppelfrüchte unheil-
bringend (Brihat. 46, 33; Ath.-Paric. LXX b
4, 3-5), daher nicht vollständig [illegible] zu essen [illegible]. Dagegen in HdA. VII 767 f.
gelten sie als allgemein als glückbringend u. apotropäisch

ten Bild eines Schimmels. Sartori, ib. S. 251, Anm. 32. Der Schimmel, ganz vom Roß überhaupt zu schweigen, als Verkörperung der Wachstumsmacht und als Tier des Totenseelen- und Erntegottes Wodan, ist ja namentlich aus Schriften Mannhardts, dem andere gefolgt sind, bekannt, und wohl von Wodan her ward er auf den Ernteheiligen St. Martin übertragen (Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, p. 240—242; Sartori III, 270, Anm.). Auch vom Hundsrücker Schimmel und von der Merklingshauser Strohfigur ging jedenfalls ursprünglich Segenskraft und Lustration auf die darunter Hingehenden oder darunter Stehenden aus.

Die Stelle des Baumes, des Baumastes oder des Grasgewindes kann dann überhaupt Holz einnehmen, und damit kommen wir zum kaudinischen Joch und zu Verwandtem. Ein Hinweis auf Th. Zachariae, Kleine Schriften 293 ff. (= Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 24, 201 ff.) und 392 f. und die dort angeführte Literatur, sowie auf Frazer[3] XI, 168—195 genügt hier. Die Mārgapālī, von der in unseren Texten *nīrājana* oder Lustration ausströmt, liefert eine schöne Bestätigung des dort Vorgetragnen.

Ein sehr interessantes Beispiel, wie der Pflanzenzauber nicht nur von oben und von beiden Seiten in die Dahinschreitenden eindringt, sondern auch von unten, haben wir in Vishṇudh. II, 159. Das Kapitel, von dem schon auf S. 118 die Rede war, kündigt ein feierliches *nīrājana* des Königs oder eine *nīrājanaçānti* an, also eine unheilbannende Lustration. Das nämliche *nīrājana* wird von Bṛihats. 44 beschrieben, und die zwei Darstellungen ergänzen einander. Einen Auszug aus Vishṇudh. bringt Agnipur. 268, 16 c—31, ebenfalls mit willkommener Hilfe für den Text des Vishṇudh. Dieser große Zauberritus soll geschehen, wenn die Sonne das Gestirn Citrā verlassen hat und in Svāti getreten ist, also zu einer öfters auch im vorliegenden Werk schon genannten Geisterzeit. Bṛihats. 44, sagt in Str. 1, wenn Vishṇu von Schlaf erwacht, in 2 aber, am 8., 12. oder 15. der hellen Hälfte des Kārttika oder des Āçvina, also auch hier der gewöhnliche Zwiespalt im Monat wie beim Lichterfest. Nordöstlich von der Stadt wird ein Schuppen *(āçraya, samāçraya)* errichtet, den man mit Kuçagras bestreut und mit Bannern und Fahnen schmückt. Bṛihats. 44, 4 fügt hinzu, daß das *çāntisadman* aus den Ästen der Bäume *sarja* (Shorea robusta) und *udumbara* (Ficus glomerata) und aus *kakubha* (Terminalia Arjuna) erbaut sein solle, was zu heißen scheint, die Pfosten

seien aus Kakubhaholz hergestellt und die Wände aus Sarja- und Udumbarazweigen, wohl noch mit dem Laub daran. Dort errichtet man eine nach Osten schauende „Toraṇadreiheit", die koscher und glückbringend ist. Der Text: *Toraṇatritayaṃ tatra prāṅmukhaṃ kārayec chubham* (Vishṇudh. II, 159, 3) steht auch im Agnipur. und in Hemādris Wiedergabe unseres Kapitels des Vishṇudh. (Hcat. II 2, p. 676), Er schiene von drei *toraṇa* oder Festtoren zu reden. Aber schon Vishṇudh. selber spricht weiterhin immer nur von einem *toraṇa*, und nur eins nennt ausdrücklich Bṛihats. 44, 3. Ist *tritaya* richtig, dann wird es bedeuten sollen, daß das Tor ganz einfacher Art sei, bestehend aus einem Baum an jeder Seite und einem oben darüber gelegten Block. Bṛihats. 44, 3 ordnet an, daß es *praçastadārumayam* sei, also aus magisch heilwirkendem Holz. Bei beiden mißt es 16 *hasta* in der Höhe und 10 *hasta* (etwa 15 engl. Fuß) in der Weite. Rechts davon befindet sich der Schuppen für die Verehrung der Götter, links, also in der Richtung des Zaubers namentlich des schädigenden, ein 8 *hasta* hoher Stoß *(kūṭa, nicaya)* trockener Feuerbrandscheiter *(ulmuka)*. Mit einem Faden von den fünf Farben[1]) binde man die Pflanze „Hundertknoten" und dazwischen hinein die Pflanze „Hundertfessel" (zusammen) und lege sie mitten in das *toraṇa*. Dann bedecke man dies (Amulett) mit Kuçagras und das wieder mit Erde. Ehe des Königs Leib- und Schlachtenelefant über diese unter der Erde befindlichen Pflanzen weggeschritten ist, darf beileibe kein anderes Wesen hindurch. Ist der aber hindurchgegangen, dann kommen alle Elefanten, nach ihnen die Rosse (l. *tato 'çvāḥ)* und endlich die Menschen (oder: die Vornehmsten unter

[1]) Solche Fäden und überhaupt die fünf Farben *(pañcaraṅga, pañcavarṇa)* dienen oft magischen, d. h. rituellen, religiösen oder rein zauberischen Zwecken. Besonders häufig werden Amulettsachen mit einer Schnur von den fünf Farben zusammengebunden. Siehe z. B. Vishṇudh. II, 29, 92; 159, 7; 18; 29; III, 98, Satz 60 (Prosa, folio 362b, Zeile 9 f.); Bhavishyott. 140, 48; Matsyap. 93, 32; 267, 18. In Vishṇudh. III, 98 werden diese Farben mystisch sinnbildlich auf die fünf Elemente gedeutet: schwarzblau *(nīla)* ist die Erde, weiß das Wasser, rot das Feuer, gelb der Wind, schwarz der Äther *(antariksha)* — „wegen der Fünffarbigkeit eine Fünfschnur, aus den fünf groben Elementen besteht die Schnur des Saṃsāra". Die fünf Farben an dieser Stelle sind also nicht genau die fünf Grundfarben *(mūlavarṇa)*. Bei ihnen erscheint grün statt schwarzblau *(nīla)*. Vishṇudh. III 27, 8; Agnipur. 267, 24 (in dessen Quelle, d. h. in Vishṇudh. II, 110 wird nach Çl. 10 im gedruckten Text diese Strophe verloren sein). Richtiger nennt Bhāratīyan. ed. Benares 23, 74 ff. (ed. Kāvyamālā 21, 58 ff.) nur die vier Grundfarben: weiß, schwarz *(nīla)*, rot, gelb.

Im alten Peru heißen zwei zusammengewachsene Mais-
kolben „Maismütter", zwei zusammengewachsene Kar-
toffeln „Kartoffelmütter". Frazer, Golden Bough VII
173 note. In Murcia in Galizien wird ein Kranz
in Maisstrohform aufgesucht u. daran jede zu-
sammengewachsene oder zweibeinige Kalbin aufgehängt.
Die Inkas Pachamamas „Erdmütter" u. Felder-
gute heute noch wirksam. Der altindische Rinder-
gott Ágrás ist ein zusammengewachsenes Rinder-
paar. Hastings ERE. VI 25a–b. Mozzi Lotus-
blüten (puskara) auf einem Stengel stehen (s.
ekanālasamastha) oder und noch mehr, darüber
sagt man, liegt ein großer Schatz (Vishnudh. III 95,
4. Auf die Lotusblüte, nämlich zu teilen, wie
auf den übrigen das Gesamtbild Angesehene
zugeraten (Shazer Sukhorzeit (2–7).

Nach Hanns Stoll, aber in Leben, Zeitschrift f. Juni 1938, S.
206 hatte im alten Peru der Medizinmann, wenn ich
mit Heilkräutertafel zehrten und auch Missgeburten,
Hydrocephalen die ganze Nacht u. den Tag hindurch zu
tanzen, bis mit Chicha (Getränk) zu Koka zu brauchen,
dies während zu fasten.

g) Vgl. Kauçikas. 14, 28-31: An Orten, die vom Herrn (des Feindes) verwüstet worden, streut er Tröpfeln aus Hanf oder Muñja-gras aus, die mit dem Harzaus-wurfe Ingudī(ōl) getränkt, mit den Opfergaben und Opfergerät und den Man-tra-Sprüchen und Zaubersprüchen (der Zauberer) bestreut sind. Mit Ingudī-ōl be-streut er Gras und setzt es mit angi-rasischen Sprüchen in Brand, der Hase, das der Rauch überzieht, beginnt (Bhaṅgamaudgān paçān ingudālam-kṛitān saṃpātavato 'nuktan senā-kṛameshu vapati. Evam āmapātāni-ingudena saṃprokshya tṛiṇāny āngi-rasenāgninā dipayati. Yām dhūmo 'vatanotitāṃ jagati). Die zerbrochenen Tröpfeln oder Stücke binden die Feinde von den zugebrannten Tongefäßen, über den Herzogen zerbrochen, so wird er selbst zerbrochen, die von den Zauberern be-stäubten Körper Königs nicht überlebt werden. Gleicher und zerbrochener Rauch, der

ihnen, l. *haṅsattamāḥ*). Es soll also die Hauptkraft der in Erde gebetteten Pflanzen in des Königs Kampfelefanten übergehen. Der Ritus findet ja im Herbst, zur Feldzugszeit, statt, und die wenigstens ursprüngliche Beziehung auf den Krieg tritt stark hervor, und zwar zunächst in den Namen der Pflanzen. „Hundertknoten" *(çatagranthi)* heißt nach den Lex. das Dūrvāgras, „Hundertfessel" (Hundertstrick, „aus hundert Fesseln bestehend", *çatapāçī*) gewiß ein anderes Gras. Nomen est omen; ihr Zauber befähigt den König durch seinen Elefanten, seine Feinde hundert- und hundertweise zu binden. Einem nahe verwandten Zweck dient der Stoß Feuerbrandscheiter. Am Ende der Zeremonie soll der König zuerst auf seinem mit Sprüchen besprochenen Pferd, dann nach dem Baliopfer auf seinem Elefanten durch das *toraṇa* reiten und danach auf ihm den jetzt angezündeten und in alle Weltgegenden hinausleuchtenden Holzstoß, die rechte Seite ihm zugekehrt, dreimal umkreisen, begleitet von seiner vierteiligen Heeresmacht, unter den Tönen von juchzendem Schlachtgeschrei und Freudenrufen und unter den hüpfenden Sprüngen *(valgita)* der froherregten Fußsoldaten [1]). Dadurch soll nicht nur angezeigt, sondern zauberisch bewirkt werden, daß der König ebenso Stadt und Land seines Widersachers in Brand setze. In Bṛihats. 44, 21 durchbohrt an Stelle dieser magisch symbolischen Handlung der Hofprälat eine den Feind darstellende Figur, ein ja auch in Indien oft erscheinender Zauber [2]). Aber diese kriegerische Bedeutung ist

---

[1]) Also eine Art indianischer Kriegstanz.

[2]) Oldenberg, Rel. d. Veda 508 f.; Weib im altind. Epos 400; Crooke, Pop. Rel. & Folk-Lore [2] II, 278 f.; Kauṭ. 618, 1—5; 27 ff.; 657, 17—20; Atharvaveda-Pariç. XXXI, 9, 4—5; XXXV 1, 6 f.; XXXVI, 5, 1—3; Matsyap. 93, 149—154; Agnip. 167, 42—44; 185, 13; 133, 16—19; Vishṇudh. II 124, 54—57 b; 176, 49 c—51 b (daraus Agnip. 136, 19—20 b); v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva, S. 131—132; v. Negelein in ZDMG. 82, S. 8; Hillebrandt, Rituallit., S. 177 und dort Zit.; Agnipur. 306, 4 ff.; 260, 8—9 b (aus Vishṇudh. II, 125, 7 c—8); Vishṇudh. II, 124, 138; 161, 19 d—20 b; Bṛihats. 44, 21; Hcat. II 1, p. 902 (aus Devīpur.); Nirṇayas. II, Āçvin. 37; Kālikāpur. 72, 177 c—177 b. Die drei letzten Stellen reden von der aus Teig gemachten, beim menschenopferbegleiteten großen Durgāfest Mahānavamī oder Navarātra vom Fürsten mit dem Schwert enthaupteten und dem Skanda-Viçākha geopferten Figur des Feindes, besonders ausführlich Kālikāpur. l. c. Sie ist da aus Gerstenmehlteig oder aus Ton zu machen, mit roten Flüssigkeiten zu beschmieren, mit rotem Sandeltilaka zu zeichnen, mit rotem Kreuz und Anzug auszustatten, am Hals mit rotem Faden zu umbinden. In Kālikāpur. 88, 61 stößt der Priester nicht nur wie in Bṛihats. den Spieß in die Brust der Tonfigur des Feindes, sondern haut diesen auch

dennoch zur Zeit des Vishṇudh. verblaßt neben der allgemeinen Segenswirkung des Ritus. „Die *çānti* (Unheilerlöschung), die *nīrājana* heißt, soll von den Herrschern vollzogen werden, die Gedeihen schenkende, Wachstum bewirkende, an Menschen, Elefanten und Pferden. Glückhaft *(dhanya)*, ruhmbringend, Feinde vernichtend und Wohlbefinden herbeiführend, soll diese unvergleichliche *çanti* mit allem Fleiß von den Fürsten bewerkstelligt werden zur Mehrung ihres Reiches.“ So erfahren wir zum Schluß. Die lustrierende, also apotropäische Kraft, ist eben auch hier und überhaupt bei den hieher gehörigen Bräuchen in Ost und West ein Ausfluß der positiven, zeugenden, Wachstum, Gedeihen usw. ausströmenden Zauberkraft des Baumes, des Holzes, der Pflanze überhaupt und des Pflanzendämons, obschon ja andererseits natürlich auch der den Wesen und Dingen innewohnende gute Entwicklungsdrang sich frei betätigen kann, sowie die magischen Hindernisse beseitigt sind.

Der Mārgapālī nun ist offenbar Pūshan nahe verwandt, der Beschützer des Viehs und Ackerbaus und der Herr und Führer der Wege. Zwar ihrem Namen nach zu urteilen, wäre die Mārgapālī, die „Wegehüterin“, vor allem in dieser letzten Bedeutung des Pūshan aufgefaßt worden. Aber unser Text zeigt klar, daß sie auch als Herdengottheit und in der Vegetation waltete. Auch der Kshetrapāla oder „Hüter der Felder“ wird wohl zu ihrer Sippe zählen. Neben Brahma, der recht oft ein Wachstums- oder gar ein Zeugungsgenius zu sein scheint, Indra, Gaṇeça, Çesha, dem Fürsten der bekanntlich Regen spendenden Schlangengeister, und den „Herren der Weltgegenden“ oder Windrichtungen *(digīça)* verehrt man ihn bei der Schenkung einer Viehweide, wobei auch ein Lichterbaum aufgerichtet wird *(utsṛijyāropayed dīpam)*. Bhavishyap. II, 3, 17, 5 f.; 12. Er gilt mithin als Viehbeschützer. Aber wie schon sein Name zu verstehen gibt, stehen auch die Felder und ihre Frucht in seiner Hut. Daher heißt er auch Bhūmiya „godling of the land

---

mit dem Schwert den Kopf ab. Einen ähnlichen, hier von einer Frau gegen eine andere ausgeführten Zauber, schildert aus dem heutigen Wessex sehr anschaulich Thomas Hardy, The Return of the Native Book V, Ch. 7, Schluß). Schon im alten Babylon wird das Bild zerstückelt, verbrannt usw. Zimmern, Zum Streit um die „Christusmythe“, 4 J.; Winkler, Der alte Orient in der Geschichtsforschung, 92. So behandelt man da auch ein Bild der Hexe. Schrader, die Keilinschriften im Alt. Test.[3] 605, Anm. 3. Vom Bildzauber Frazer[3] I, 55 ff.: 77 (hier Liebe anzuzaubern); Hastings VII, 111 b—112 a; Omon, Indian Life 50 f. S. bes. Bhāratiyan. III, 73; 90—95 wegen Bali 169.

Feind zu töten, blind zu machen usw. spielt eine große Rolle bei Kautilya. V. in meiner Übersetzung 605, 4f.; 26ff.; 606, 6; 607, 14; 639, 6, 17–22; 640, 1–25; 641, 1–9; 642, 13–15; 662, 5–7. Auch der den Feind verzehrt oder bedeckt (dhūmac... Sparamohanāh) zugeteilt Vishnudh. II 177, 82, wofür dann Agnipur. 236, 61b–62a; das betr. Kapitel des Vishnudh. wird wiederholt von Bcat II. 2 p. 973ff., 82 zu 960 Mitte).

Ja, die Tötung der bevorzugten (dhanyāt gnu-dhūpitāsch) Feinde erscheint schon in Rgv. II 30, 10, Wegen der Fesseln (pāça), die Feindzauberer zu binden s. auch Kauçikas. 16, 6, sowie die Fesseln des Todes in Ath.-Veda VIII 8, 10; 16. und Kauçikas. XVI 16, 15–17.

b) (Bildzauber) Zu Mittelalter ist verbreitet Bildzauber: Man stellt aus Wachs oder anderem Stoff die Person mit dem Namen der gehaßten Person gezeichnete Figur, oder sie hat etw. her und braucht selbe wie selbige zum Schmerzen oder Glühen. So erzählt Jacob die beiden Personen im Sturmglut. Bischof l.c. 243 mit Beschreibung neue (Hier Wolfs Zeugnis das Malleus Mal. Vgl. ib. 245.

Von Udyānāt ziel in Kaut. 882 m

or soil". Als Vieh- und Ackerdämon erhält er immer die erste Milch der Rinder- und der Büffelkuh und die Erstlinge der Feldfrucht, und die Stätte eines zu gründenden Dorfes wird ihm geweiht. Anbetung empfängt er besonders bei Ernte, Hochzeit und Geburt eines Sohnes. Seine Verwandtschaft mit den Totenseelen tritt noch heute darin zutage, daß sein Heiligtum mit dem Jathera, dem Grabhügel des Stammvaters des Dorfes oder des Stammes, zusammenfällt[1]). Wie für die Toten, so wird auch manchmal für ihn ein junger Stier freigelassen. Der besondere Tag für die Opfer an ihn ist der 14. des Monates, der Tag der Totengespenster und des Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgottes Çiva. Kein Wunder da, daß er sogar zum Bhūmīçvara Mahādeva dem „Çiva Bodenherr" emporstieg. Crooke[2] I, 105—107. In Hcat. II 1, p. 242 (aus dem Devīpur.) werden bei der „großen Verehrung" *(mahāpūjā)* des Çiva und besonders des Liṅga auch die Kshetrapālas samt den Gaṇas (Totenseelenscharen) verehrt, aber in Gesellschaft so vieler Wesen, daß keine Schlüsse gezogen werden können. Dagegen erscheint der gewiß mit dem Kshetrapāla gleichbedeutende Kshetrapati als eine dem Īcāna verbrüderte Gottheit des Feldes und des Viehs in Āpast.-Gṛihyas. 7, 19, 13—20. Beim Opfer an den Genius der Bäume (Vanaspati) wird auch er bedacht (Baudh.-Gṛihyas., Gṛihyaçeshas. V, 7 (p. 374). Auch in der bildhaften Darstellung bekundet er sich als dem Çiva ähnlich: flechtenbekrönt *(jaṭila)*, verzerrten Gesichts *(vikṛitānana)*, nackt, von Hund und Schakal umgeben *(çvagomāyuṇishevita)*, in der Linken trägt er einen Totenschädel, in der Rechten eine Lanze (Matsyapur. 261, 51 f.). Da hat sich gewiß manches Fremde, vor allem von Çiva und seinem Kreise her, eingedrängt. Denn der Kshetrapāla oder Bhūmiya unserer Tage ist fast nur ein freundlicher Gott, der auch nur selten ein Tieropfer erhält und sich mit der bescheidensten Gabe von Früchten der Erde begnügt (Crooke ib., p. 106). Dies Gesicht zeigt der „Herr des Feldes" schon im Ṛigveda. Sich zum Nachbar wünscht man ihn (X, 66, 13). Durch den Herrn des Feldes erlangt man wie durch einen Freund Rind und Roß und was den Menschen nährt (möglich auch: was Rind und Roß nährt, *kshetrasya patinā vayaṃ hiteneva jayāmasi / gām, açvaṃ poshayitnu)*, und wie die Milchkuh Milch,

---

[1]) Griechisch zu reden also des Heros, der ja ebenfalls dem Totenseelendienst entstammt. Besonders aufschlußreich über die Totenseelen- und chthonische Natur der Heroen auch Rohde, Psyche[3] I, S. 149 f.; 157 ff.

so läßt er den Menschen die süße Welle strömen (IV, 57, 1 f.). Zusammen mit den großen und holden Gottheiten Savitar, Parjanya und Ushas nennt ihn VII, 35, 10. In der Çatarudriyalitanei der Yajurvedatexte nun ist Rudra (Çiva) einerseits Baum-, Wald- und Grasgenius (*pati* etc.), grünhaarig wie der Baum, gelbgrün wie der junge Rasen, ja selber Laub und Laubfall, andererseits „Herr des Feldes" (oder: der Felder) und dem Fruchtacker und der Dreschtenne angehörig, wie bereits genauer angegeben wurde. Wie zu erwarten steht, begegnet uns auch eine „Herrin des Feldes" *(kshetrasya patnī)*, in Ath.-Veda II, 12, 1, gesellt dem Himmel, der Erde und der Luft, und die Bhūmiyā Rānī, die „Königin des Bodens", wird in Gegenden Indiens angebetet (Crooke [2] I, 105). Solch eine Königin wird auch die Mārgapālī sein. Im klassischen Altertum dürften ihr die Laren an die Seite gestellt werden. Diese waren ursprünglich Totenseelen, dann Beschützer der vor ihren Augen liegenden Felder (agri custodes), sowie der compita, d. h. der Orte, wo mehrere Fluren oder Äcker zusammenkamen, dann überhaupt Gottheiten der Wege (lares viales). Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer, S. 168 ff. Vom Feld zogen sie später ins Haus und wurden Hausgeister. Ib. 169. Ob aber so reinlich geschieden werden kann, ist sehr die Frage, zwischen Baum und Feldgeist einerseits und Hausgeist andererseits besteht ja eine oft hervortretende innige Verbindung. Vom Wald kam der Mensch und nahm seine Waldgenien mit, und aus Bäumen baute er seine Hütte und damit in diese hinein den also zum Hausgeist werdenden Baum- und Waldgeist. Man beachte auch: die Lares praestites waren mit Hundsfellen bekleidet und von einem Hunde „dem steten Gefährten des Flurhüters" begleitet (Wissowa ib. 171) [1]). Aber der Hund ist doch noch mehr der Gefährte des Jägers. Der Wald- und Wildgenius hat nun bekanntlich die Pflicht und Schuldigkeit, dem Jäger, der ihn verehrt, reichliches Wild zuzusenden; er ist im Grunde des Jägers Hund [2]). Wenn keine Jagdbeute zu finden war, peitschten die Arkadier das Bild des Pan, der ja Waldgeist und Gebieter des Wildes war. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 129 Wahrscheinlich

[1]) Der Hund oder die Hunde des Kshetrapāla erinnern an Bhairava, dessen heiliges Tier, wie wir im „Kāma" gehört haben, der Hund ist. Bhairava selber gilt als eine Form des Çiva. Ferner: Hunde und Schakale besuchen das Leichenfeld, und Çiva ist dessen Gebieter.

[2]) Vgl. die schweizerische Geschichte, wie der Teufel einem Jäger eine Gemsenherde zutreibt (Schweiz. Archiv f. Volksk. XXV, 286 und

b) Ein reflektierter Geist der „Indo-Kretischen" ist die größtenteils „Civ" und übergesetzt worden. Wie die diesen Geist durchdringende Symbolik Earnest Mackay, The Indus Civilisation p. 71: "All the representations have horns, but in two cases a sprig of flowers or leaves rising from the head between the horns strongly suggests that the figure so ornamented was a fertility or vegetation god, again analogous with Shiva, patron of procreation, the reproduction process of Nature." Mkl. p. 73 f. – 75;

t) Lebhaft an die alte chinesische Volksdichtung erinnern die phrygischen Jäger, die der Baum Bäume in den Wald bringen, dafür führt sie schon das Bild zu: Hdb. IV 563 (nach Darstellungen, darauf in Mitth. II 964; Mannhardt 130 f.).

war der Lar zuerst der Genius des Waldstücks und seiner Tiere, an dessen Stelle entstand dann das aus dem Wald gewonnene Feldstück, und so wurde schon aus Angst vor dem jetzt ja seines Waldbesitzes Beraubten das Waldnumen zum Feldnumen gemacht. Ebenso gehört Faunus oder Faunus Silvanus oder Silvanus (s. Wissowa ib. 212 ff.) zur Sippe der Mārgapālī. Ursprünglich war er ein Dämon des Waldes und gewiß auch des Wildes und so ein Gott der Jäger und Waldleute, weiter Schirmer der Grenzen, „da ja die Wälder die ältesten Grenzscheiden bildeten" (Wissowa l. c., p. 213; Preller, Röm. Mythol.[3], S. 395). Damit steht er einem Wegegott sehr nahe. „Je mehr dann der Wald der menschlichen Kultur weicht, um so mehr wird Silvanus zum Gotte der an die Stelle des Waldes tretenden menschlichen Niederlassung" (Wissowa l. c. 313 f.). So hatte Silvanus später die dreifache Natur: 1. agrestis Hüter der Herden und Hirten, 2. domesticus, welcher für Haus und Hof Sorge trug, 3. orientalis der Silvanus der Grenzen und Richtungen, also auch der Wegrichtungen. Wir sehen, das schon in seinem Namen liegende Waldgottwesen wird ganz vergessen.

Von Haus aus ein Vetter und Genosse des Silvanus scheint mir Mars zu sein, Gott der Vegetation und der Fruchtbarkeit, ehe der Kriegsgott in ihm seine ursprüngliche Natur überwucherte. Wie ich in „Kāma", S. 210 f., dargelegt habe, wird er wohl zuerst eine Grasgenie gewesen sein, was nach meiner Ansicht die Corona graminea verrät. Der finnische Korn- und Fruchtbarkeitsgott Sämpsä ist, seinem Namen nach, ein Futtergras, das hervorgrünt und fürs Vieh gesammelt wird, sowie der Schnee wegschmilzt, und dessen Wurzeln die Kinder gerne essen (Scirpus silvaticus). Kaarle Krohn in Hastings, ERE. VI, 25 a. Cato, De agricultura 83 beschreibt denn auch ein Opfer, das der Landmann dem Mars und dem Silvanus brachte pro bubus ut valeant (Wissowa l. c. 214) [1]).

Oder fragen wir nach einer Schwester der Mārgapālī im klassischen Altertum, so könnten wir wohl vor allem die Artemis nennen. Sie ist Göttin des Erdsegens, also der Vegetation, dann des Ackerbaus. Dies alles wird auch bei ihr aus ihrem ursprünglichsten Wesen herausgewachsen sein: sie ist ja Herrin der

[1]) Christlicher Eifer entsetzt sich davor, daß in loco quodam qui dicitur silva Martis insano more bubulorum vituli (Stierkälber) pro diis colerentur. Das war auf der Luziensteig in Graubünden. Chr. Caminada, Baumkultus in Rätien im 67. Jahresbericht der Histor.-Antiquar. Gesellsch. v. Graubünden. Auch da ist Mars Wald- und Viehgott.

Tiere in Wäldern und Bergen, also ein Waldgeist, und Göttin der Jagd. Wie andere ihresgleichen wurde dann die Gebieterin und Schirmerin der Waldtiere auch die Schutzherrin der Haustiere, der Viehzucht. Ebenso aber hat sich Artemis zur Schirmherrin von Wegen und Stegen und zur Geleiterin und Gedeihenspenderin des Wanderers entwickelt, sei es auf ähnliche Art wie der Lar, sei es, weil Waldleute einen feinen Sinn für Richtung und Pfade haben müssen. Ihr ursprünglich chthonisches Wesen macht sie natürlich auch zur Unterweltsgöttin wie die Persephone. Damit aber erschöpft sich die Bedeutung der Artemis keineswegs (s. Wernicke unter „Artemis" in Pauly-Wissowa). So wird bekanntlich die Fruchtbarkeitsgöttin im besondern zur *δέσποινα γυναικῶν* und zur Kriegsgöttin, in der letztgenannten Entwicklungsstufe und im Weg zu ihr gleich dem Mars, dem Skanda und altägyptischen, altbabylonischen und altmexikanischen weiblichen Gottheiten.

Eine solche Vielseitigkeit wird die Mārgapālī nicht errungen haben. Altindien hat eine ganze Reihe vornehmlich von Frauen und für die Bedürfnisse ihres Geschlechtslebens verehrter Gottheiten. Die Mārgapālī steht sogar nicht unter denen, soweit ich weiß. Ich kenne überhaupt nur noch eine Literaturstelle, wo sie erwähnt wird: Bhavishyott. 29, 40 nennt die Mārgapālī, jedenfalls ihre Aufrichtung, als ein frommes Werk.

## *§ 14 b. Das Rinderfest.*

Die Aufrichtung der Mārgapālī gestaltet sich natürlicherweise zu einer Art Fest für die Haustiere [1]). Daneben aber beschreiben unsere Texte auch ein besonderes Rinderfest, das mit der Dīpāli zusammen geschildert wird. Es besteht aus verschiedenen Teilen oder hat doch verschiedene Namen. So heißt es in SkM. 11, 1 ff. = Skand. 9, 1 ff. Kälberverehrung *(vatsapūjā)*, der Zwölfte der Kälber *(vatsadvādaçī)* und Kuhverehrung *(gopūjā)*. Da lesen wir: „In der dunkeln Hälfte des Kārttika hat der 14. Mondmonattag *(tithi)* seinen Namen von den Kälbern *(vatsasaṃjñitā)*. Der 12., zur Zeit des Rinderstaubs (*godhūlikāla*, d. h. am Abend, wenn die Rinder eingetrieben werden und der

[1]) Unmittelbar an sie angeschlossen wird vom Padmapurāṇazitat des Çabdakalpadruma ja die Rinderverehrung. Siehe S. 163.

Staub von ihnen emporsteigt), ist für die Kälberverehrung da *(vatsapūjane)*. Und die Verehrung der Kälber soll bei einem *vaṭa* (Ficus indica) stattfinden am ersten Tag (also am 12.). Eine Kuh mit Kalb von der gleichen Farbe wie dieses, eine strotzende *(çālīnī)*, reichlich Milch gebende, soll man mit Sandel u. dgl. mehr salben und dann mit Blumenkränzen verehren. An dem Tag soll man in Sesamöl Gebackenes, sowie auch[1]) im Topf Gekochtes *(sthālīpakva*, wohl = *sthālīpāka*, d. h. Gerste oder Reis in Milch gekocht), Rindsmilch und Rindsbutter, saure Milch und süße Milch meiden[2]). Am Ende des Tages, wenn die Sonnenscheibe nur noch halb zu sehen ist, werden zu beiden Seiten zwei Töpfe hingestellt. Danach soll die Lustration *(nīrājana)* stattfinden und man schaue (dabei) auf glückliches und unglückliches Omen: nachdem man zu Anfang verschiedene Lichter in Gefäßen aus Gold usw. hergerichtet hat, vollziehe man die Lustration mit den Lichtern ... Wenn man alle Lichter angesteckt hat *(lāpayitvā)*, setze man sie gegen Norden hin nieder. Als Hauptlichter sind neun genannt worden. Aber auch noch andere möge man richten. Wenn die Flamme nach ~~Süden~~ steht (weht, *dakshiṇāsaṃsthā*), glutvoll *(satejaskā)* und mit einer Spitze versehen ist *(çikhānvitā)*, wenn sie ruhig brennt *(sthirā)*, dann wird sie freudebereitend genannt, beim Gegenteil schmerzbereitend[3]). In den Kārttika, in die dunkle Hälfte, in die fünf Tage vom 12. an, in den ersten Teil der Nacht, ist der Lustrationsritus *(nīrājanāvidhi)* der Menschen gesetzt. Das Licht am ersten Tag verrät die Monatshälfte (d. h. aus seinem Verhalten kann man ersehen, was dieser Halbmonat bringen wird, Glück oder Unglück), das am zweiten den einen (d. h. den ganzen) Monat, das am dritten die Jahreszeit (*ṛitum eveha* wie in Skand. 9, 9), das am vierten das Halbjahr *(ayana)*, das am 5.

---

[1]) *Tathaiva ca* in SkM.; in Skand. dafür Yudhishṭhira, obgleich die Vālakhilya zu den Ṛishi reden!

[2]) Diese Tabus deuten auf eine ursprünglich dem Feste vorstehende chthonische Gottheit, ähnlich dem Naraka, und zugleich, wie zu erwarten steht, auf eine der Rinderzucht. Nur diese Gottheit darf an diesem Tag Erzeugnisse der Kuh bekommen und muß das.

[3]) Vgl. das Lampenorakel beim Hausbau in Bṛihats. 53, 94; Matsyap. 253, 15; Vishṇudh. II, 29, 6; III, 93, 39; Çilpaçāstra ed. Ph. N. Bose (Punjab S. S. No. 17) I, 13—15 und dort angeführte Parallelen, sowie das Orakel vom Brennen des Feuers im 8. Kap. der Yogayātrā; beim Fest des Indrabaums (Bṛihats. 43, 31 f.; Hcat. II 2, p. 407 unten bis 408); beim Çrāddha (Vāyup. 75, 61—65; Hcat. III 1, p. 1335—1337); beim *nīrājana* in Raghuv. IV, 25; auch die bekannteren Rauchorakel.

das Jahr. ‚Die Lichter sind aus einem Teil *(aṃça)* der Sonne entstanden, die das Dunkel vernichtenden; sie sollen mir die drei Zeiten erhellen und sollen mir Glück und Unglück anzeigen.' Nachdem man sie mit diesem Mantra besprochen hat, soll man der Reihe nach lustrieren *(nīrājayet)*, zuerst die Götter, dann die Brahmanen, die Elefanten und die Rosse, die vorzüglichsten und besten, sowie die geringsten, auch die Frauen von der Mutter an. Danach soll man die Lichter, die bei der Lustration gedient haben *(nīrājitān dīpān)*, wieder je an ihren Ort stellen. Durch solche, die uneben *(rūksha)* sind (d. h. die uneben, zerfetzt, zerflackernd brennen), erfolgt Untergang des Glücks, durch herabgesunkene *(cyutair*, wie in SkM. 11, 14) wird Dahinschwinden der Nahrung kommen, sind sie übermäßig rot, Schlachten, Tod, wenn sie eine schwarze Spitze haben." Dann erwähnt Skand. 9, 14 f. die Legende von der frommen Rinderhirtin Ekāṅgī, die dieses *govrata* oder *gopūjana* drei Jahre lang ausführte und dadurch reich an Geld und Getreide wurde trotz aller Unbill, die ihr zugefügt ward. Erzählt wird die Geschichte ausführlich von SkM. 11, 16 ff. Nach Çl. 50 fiele das *gopūjana* in die dunkle Hälfte des Isha (= Āçvina). Aber in dem über den Bösewicht Dundubhi, den Brahmanen, der so schändlich an der Ekāṅgī handelte, in Çl. 56 ausgesprochenen Fluch ist es doch wieder der Kārttika, ebenso nach 52 c, während SkM. 12, 1—3 = Skand. 9, 17—19 trotzdem aufs Neue den Āçvina nennt.

Mit der Gopūjā in Wesen und Zeit verbunden ist das Fest des Berges Govardhana *(govardhanotsava)*. Beschrieben wird es aber erst in Skand. 10, 22 c—26, wörtlich = Padm. 124, 30 c bis 33: „Am Morgen (nach dem Balifest, d. h. nach dem Anfangstag der lichten Hälfte des Kārttika; s. Skand. 10, 6) soll der Govardhana verehrt werden, in der Nacht (vorher) soll man das Würfelspiel betreiben. Darauf (am Morgen) soll man die Rinder schmücken und vom Ziehen und Melken befreien *(varjyā vahanadohanāt;* SSud. 25 unten: *pūjyāç cāvāhadohanāḥ)* [1]. ‚Govardhana, du Stützpunkt der Erde, du Rettung für die Rinderherde Schaffender, der du von Vishṇus Arm emporgehalten wurdest, sei du Spender von zehn Millionen Rinder. Die Glücksgöttin der Welthüter, die in Kuhgestalt da ist, die

---

[1]) Vgl. Nirṇayas. II, 8, 24, wo wesentlich das gleiche aus Hemādri, Nirṇayāmṛita und Skandap. zitiert wird und mit dem Zusatz: „Und der Govardhana soll aus Kuhmist dargestellt werden oder in einem Gemälde." Vgl. Crooke [2] II, 296 f. (Govardhana ebenfalls aus Kuhmist).

Schmelzbutter strömt für das Opfer (d. h. natürlich: die Kuh), die soll mein Böses wegtreiben. Vor mir sollen Kühe sein, Kühe sollen mir im Rücken sein, mitten unter Kühen wohne ich.'" Diese öfters erscheinenden Sprüche werden also hier am Fest des Govardhana gesprochen, anderwärts, wie wir gesehen haben, beim Ṛitus der Rinderverehrung. Die Verehrung des Berges Govardhana wäre demnach im wesentlichen Rinderverehrung, ein Rinderfest. Daran ändert auch die entsprechende Partie von SkM., d. h. Kap. 17, nichts. Hier wird ausführlich die oft erzählte Geschichte berichtet, wie Kṛishṇa die Hirten veranlaßt, statt des altgewohnten Indrafestes ein Fest zu Ehren des Govardhana zu feiern, wie Indra durch furchtbare Regengüsse das rächt, und wie Kṛishṇa den Govardhana als Schirm über die Hirten und die Herden hält. Diese Erzählung soll im dritten Teil unserer Trilogie an die Reihe kommen; denn ursprünglich ist die zu feiernde Gottheit Indra, nicht Vishṇu-Kṛishṇa. Deutlich werden Gopūjā und Govardhanapūjā als ein Teil des Balifestes behandelt.

Das gleiche gilt vom „Rinderspiel" *(gokrīḍana)*, das nur ein Stück der *gopūjā* ist. Von ihm sagt SkM. 16, 11—15 = Skand. 10, 59—64 b: „Hat man so die Verehrung des Bali verrichtet, dann soll man hinterher das Rinderspiel ausführen. Wenn am Tage des Spiels in der Nacht der Mond gesehen wird, dann tötet der König Soma (d. h. der Mond) die Tiere und die Verehrer der Kühe. Bei Zusammentreffen von Halbmonatsanfang und Tag des sichtbaren Neumondes aber wird das Spiel gebilligt [1])." Von der Feindschaft zwischen Mond und Gaṇeça haben wir im Kāma, S. 127 f. gehört. Gaṇeça aber ist im Grunde nur eine Form des Rinderherrn Çiva. Außerdem gilt ja der Mond als Schirmherr der Pflanzen. Da will er vielleicht kein Fest der pflanzenvernichtenden Rinder mitansehen. Aber non liquet [2]). Der Text fährt fort: „Wer es an Mondtagen, die vom folgenden (Sonnentag) geschnitten werden *(paraviddhāsu)* ins Werk setzt,

---

[1]) *Gavāṃ krīḍādine yatra rātrau dṛiçyeta candramāh, / Somo rājā paçūn hanti surabhīpūjakāṃs tatha. // Pratipaddarçasaṃyoge krīḍanaṃ tu gavāṃ matam.* / Auch von Nirṇayas. II, 8, 22 zitiert; der erste der zwei Çloka als Wort des Purāṇasamuccaya von SSud. 26 oben. Das Rinderfest muß also an der *kuhū* stattfinden, d. h. an dem Tag, wo der Neumond unsichtbar aufgeht. Vgl. SSud. p. 25: *Yatra kuhūḥ pratipanmiçrā tatra gāḥ pujayen, nṛipa.* Vgl. auch Hcat. III 2, p. 314 und 440 (über *kuhū* und *sinīvalī*).

[2]) In MBh. XII, 78, 6; 262, 42 aber wird Soma mit Kuh und Kalb verselbigt.

der vernichtet Söhne, Gattin und Gut[1]). Da sind die Rinder herauszuputzen, nachdem man sie mit Rinderfutter usw. beehrt hat. Unter dem Schall der Gesänge und Musikinstrumente soll man sie aus der Stadt hinausführen. Und hat man sie hinausgeführt, dann soll man darauf (an ihnen) den Lustrationsritus *(nīrājanāvidhi)* vollziehen. Wenn aber vom ersten Tag der Monatshälfte ein sehr geringer (ungeschnittener) Rest da ist *(atha cet pratipat svalpā)*, dann soll eine Frau das *nīrājana* vollziehen, und am nächsten Tag darauf soll man am Abend die Reihe der Glücksdinge (d. h. die Dīpāvalī) errichten[2]). Wenn man so das *nīrājana* vollzieht, wird man von allen schlimmen Dingen frei."

Leider ist den Zusammenstellern der astrologische Kram wichtiger als das Spiel selber. Von diesem erfahren wir hier fast nichts, wohl aber, was wir freilich schon wissen, daß das Rinderspiel ein Teil der Rinderlustration ist. Wie toll dabei den Rindern zugesetzt wurde, haben wir einigermaßen auf S. 126 f. erfahren. Noch anschaulicher ist die Schilderung in der besten und ältesten Beschreibung des Govardhanafestes, die wir besitzen, in Hariv. II, 17, 32 ff. = 3884 c ff.: „Darauf umringten die Kuhherden truppweise den Berg zum Zweck der Lustration *(nīrajanārthaṃ)* samt den Stieren ringsumher. Diese froherregten Kühe rannten hundertweis und tausendweis dahin mit ihren Kränzen auf dem Kopf und den Blütenbüscheln als Schmuck des oberen Teiles der Vorderbeine (d. h. die bis auf den oberen Teil der Vorderbeine herabhingen), die Hörner geschmückt mit Blumengewinden und Kränzen[3]). Und die Rinderhirten liefen ihnen nach, indem sie diese ihre Rinderschätze dahintrieben, die Glieder bestrichen mit verteilt dahinlaufenden Schmuckstrichen aus verschiedener Farbe, in roten, gelben und weißen

---

[1]) In SSud. 24 unten als Wort des Devala zitiert.

[2]) Man muß mit SkM. 16, 15 *maṅgalamālikām* lesen. SSud. 26 unten f. zitiert aus dem Brahmapur.: *Kārttike çuklapakshe tu vidhānadvitayaṃ hitam: / nārīnīrājanaṃ prātaḥ, sāyaṃ maṅgalamālikā //. Atha cet pratipat svalpā nārīnīrājanaṃ bhavet, / dvitīyāyāṃ tadā kuryāt sāyaṃ maṅgalamālikām.* Dann folgt ein Zitat aus dem Bhavishyapur. mit dem Schluß: *Labhyeta yadi vā prātaḥ pratipadghaṭikādvayam. /*

[3]) Nach Hariv. II, 16, 42 = 3849 sind die Tiere an den Hörnern mit Blumenkränzen und Pfauenfederbüscheln herausgeputzt, mit Glocken behängt und mit Blumen des Herbstes geziert — alles segenszaubervolle und apotropäische Dinge. Vgl. Gover vom Pongal des Viehs: Then heavy garlands of flowers are brought forth and placed on the horns, round the neck or over the quarters of the patient beast. JRAS., N. S. V (1871), p. 114.

Kleidern, bunte Reife aus Pfauenfedern am Oberarm tragend, die Arme bewehrt mit Waffen, die wohlgebundenen Haarbänder bunt von Pfauenfedern[1]). So strahlten die Hirten über die Maßen bei dieser wunderbaren Zusammenkunft. Die einen sprangen auf die Stiere hinauf, die anderen tanzten vor Freude, wieder andere Viehhirten packten die Rinder (am Schwanz), während diese ungestüm dahinrannten. Nachdem dieses Lustrationsfest der Rinder in seinem Ablauf vorübergegangen war, verschwand rasch der Berg in dieser Gestalt. Kṛishṇa aber zog zusammen mit den Hirten in die Hürden[2]).

Ein Rinderfest mit Schmückung und *nīrājana* der Tiere findet nach Hcat. III 2, p. 614, wo aus dem Padmapur. reproduziert wird, am 1. der lichten Hälfte des Caitra, des Āçvina und des Kārttika statt. Dabei werden die Rinder, Büffel usw. mit Mehl *(cūrṇa)*, Zeug usw. geschmückt und unter einem *toraṇa* durchgeführt. In Bhavishyott. 69 = Hcat. II 1, p. 1180—1190 erscheint eine Feier zu Ehren der Kuh mit Kalb am 12. der hellen oder der dunkeln Hälfte; die MSS. bieten überall beides dar. Aber Nirṇayas. II, 8, 12 gibt nur die dunkle an, was gewiß richtig ist; denn die Veranstaltung ist wohl nur eine abgeblaßte Form des *gokrīḍana* von SkM. 16, 11 ff. = Skand. 10, 59 ff. Die fromme Begehung heißt *govatsadvādaçīvrata* oder *vatsagovrata* oder *Nandinīvrata*. Weiteres für uns Brauchbares taucht da nicht auf. Ähnlich dem Rinderfest sieht die in Vishṇudh. II, 44 beschriebene alljährlich am 15. der hellen Hälfte des Āçvina gefeierte *goçānti* aus. Siehe S. 119. Auch Bhavishyott. I, 18, 25 c bis 26 berichtet, daß am Neumondtag des Kārttika oder am Tag des Balireichs, was ja das gleiche ist, Rinder und Büffel geschmückt und unter einem *toraṇa* durchgeführt werden[3]).

---

[1]) Hariv. II, 17, 35 hat *mayūrapattravṛitānāṃ keçabandhaiḥ suyojitaiḥ*, Calc. 3888 *mayūracittrapattrais tu* etc. Ich lese *mayūrapattracitrais tu*. Auch die Waffen der Hirten verscheuchen das Geistervolk

[2]) Auch dies übermütige Spiel mit den Rindern stimmt sehr gut zu dem von Gover l. c. lebendig geschilderten heim südindischen Erntefest Pongal und zu Volksbelustigungen, wie man sie noch heute auch zu andern Zeiten in Indien sehen kann. Wegen des zauberischen Hintergrundes siehe Seite 128, auch 160.

[3]) Wie wir sehen, laufen die Zeitbestimmungen auch hier wirr durcheinander. Die Gopūjā findet statt am 12. kṛishṇa Āçvina in SkM. 11, 50; am 13. in Hcat. II 2, 288; gleich nach Balipūjā in SkM. 16, 11 = Skand. 10, 59 (gemäß dem Zusammenhang: im Āçvina); am 8. çukla Kārttika in SSud. 84 (aus Kūrmapur.); am 12. kṛishṇa Kārttika in Bhavishyott. 69; am 12.—14. (oder 15.) kṛishṇa Kārttika in SkM. 11, 1 ff. = Skand. 9, 1 ff.;

Auch heute ist Verehrung der Kuh und des Zugstiers ein Teil des Lichterfestes. Die Tiere werden gewaschen und mit Kränzen u. dgl. mehr geschmückt, dann verehrt und um das Dorf geführt. Sind sie dann daheim angekommen, so werden angezündete Lichter um sie geschwungen, böse Geister zu vertreiben. Underhill verweist da (S. 118 f.) noch auf andere Tage der Rinderverehrung. Die beste Schilderung eines solchen Festes haben wir in dem schon öfters zitierten Aufsatz über den südindischen Pongal von Charles E. Gover in JRAS., N. S. V, p. 113—115. Gewiß mit Recht sieht er im Pongal ein Erntefest.

Arischer Einfluß wäre möglich, ja wahrscheinlich beim Erntefest der Santals, das um dieselbe Zeit (im Dezember) wie der Pongal gefeiert und bei dem die Rinderherde mit Öl gesalbt, mit Zinnober, einem stark zauberischen Stoff der Inder, beschmiert und mit einem Teil des Reisbiers bewirtet wird (Crooke [2] II, 308) [1]).

Wie gut es der Ochs bei der Dīwāli hat, deutet das Sprichwort an: „Komm keinem Paria nah während des *sukhakāla* (der „Zeit des Wohlbehagens", d. h. der 4 Monate, wo das Getreide reift) und keinem Ochsen während der Dīpāli" (Dubois-Beauchamp [3], S. 85).

Auch am Erntefest der Consualien im alten Rom hatten die Arbeitstiere des Landmanns Feiertag und wurden mit Blumen bekränzt, ebenso am Saatfest (feriae sementivae), gleicherweise die Mühlesel, denen auch an Schnüren aufgezogene Brötchen an den Hals gehängt wurden wie dem Oktoberpferd, an den Vestalien und die Ackerstiere bei der Feier zu Ehren der Tellus und der Ceres. Ovid, Fasti I, 663 ff.; VI, 311 ff.; Mannhardt,

---

am 13. Kārttika oder Bhādra in Hcat. II 2, p. 294; bei Neumond des Kārttika oder beim Balirājya in Bhavishyap. I, 18, 18. Govardhanapūjā fällt auf das Ende des zu Ehren Govindas geleisteten *vrata*, das sich vom 14. kṛishṇa Āçvina („in der Nähe des Lichterfestes") drei Tage lang erstreckt, in SkM. 12, 1—3 = Skand. 9, 17—19; auf den Morgen des 1. çukla Kārttika in Skand. 10, 22 = Padm. 124, 32; in die dunkle Hälfte des Kārttika in SkM. 17, 1. Aus den Nirṇayaschriften und anderen Purāṇa könnte man die Angaben vermehren. Einheitlichkeit und Klarheit läßt sich nicht gewinnen. Ziemlich weitgehend herrscht die Ansicht, daß Gopūjā und Govardhanapūjā an das oder in das Balifest zu setzen sei. Das Govardhafest u n s e r e r Texte ist überhaupt nur vishṇuitischer Verdrānger eines Rinderverehrungs- und Indrafestes.

[1]) Sehr merkwürdig, aber ganz indisch, mutet das mit der Dīwālī verbundene Maun Charāūn an, das Crooke [2] II, 283 kurz beschreibt. Es weist aber ganz andere Züge auf.

Unmittelbar zu das „Rindergespel" reiht SkM. 16, 16 c—21 = Skand. 10, 64 c—69 das *yashṭikāḥarshaṇa* zu. *Yashṭi* und *yashṭikā* bedeutet bekanntlich Gerte, Stock, Stab, Stange, aber in Verbindung mit Wörtern für Edelsteine oder Perlen auch Schnur. In *yashṭikāḥarshaṇa* muß es Seil oder Strick heißen. Das wird noch klarer durch SSud., S. 26, wo das Stück vom *yashṭikāḥarshaṇa* ebenfalls reproduziert wird, und zwar aus dem Kāçyapur. Der Wortlaut ist im SSud. ganz gleich, nur fehlt eine Anzahl Halbçloka; es wird eben nur das Allernötigste mitgeteilt, wahrscheinlich infolge der Kürzung durch den Verfasser des SSud. Statt *yashṭikā* steht hier *[illegible]* mit der Variante *[illegible]*.

k) Q wird von uns (Vitāḥsharā zu Yājñ. II 163 zitiert) als Glosse des Uçanas zu erklären, auch als Schachfigur, Bundes zur Zeit zu Fußbrettern Schachfiguren für Verwendung. Die Schen da, wie Kṛṣṇa, mit gemordeten und äußeren gleich. Vgl. Schaut, Vbrl. 27, 24—27 2, 12. Zuß. 27, 23. Vishṇudh. II 72, 43; Matsyapur. 227, [illegible]

[1]) Wahrscheinlich aber: „a d e c". Öfters hören wir: „Bei Fehlen von Kuçagras (nehme man) Kāçagras", und zwar gerade auch bei Totenzeremonien (s. B. in Vi, 79, 2; Hest. III 1, p. 641 f., aus Çankha, Yājñapravya), und mit der Begründung: „Kāça gilt gleich kuça".

a) Viele Hundehirten haben die mit ihrem Vieh von Geiselwitz [illegible] zusammenwachsenden Riesenschlangen. Jelena Belović beschreibt von ihnen begeistert in einem eigenen Kapitel des „Leben der Riesenschlangen" (S. 235–246).

Underhill verweilt da (S. 118 f.) noch auf andere Tage der Rinderverehrung. Die beste Schilderung eines solchen Festes haben wir in dem schon öfters zitierten Aufsatze über den südindischen Pongal von Charles E. Gover in JRAS., N. S. V, p. 113—115. Gewiß mit Recht sieht er im Pongal ein Erntefest.

Arischer Einfluß wäre möglich, ja wahrscheinlich beim Erntefest der Santals, das um dieselbe Zeit (im Dezember) wie der Pongal gefeiert und bei dem die Rinderherde mit Öl gesalbt, mit Zinnober, einem stark zauberischen Stoff der Inder, beschmiert und mit einem Teil des Reisbiers bewirtet wird (Crooke[2] II, 303) [1]).

Wie gut es der Ochs bei der Diwāli hat, deutet das Sprichwort: „Komm Rinder-Reis, heb während des *gobhalīlā* (der [illegible]) [illegible] Ochsen während der Diwāli" (Dubois-Beauchamp, [illegible]).

Auch am Erntefest der [illegible] am Saatfest (*ferias sementivas*), [illegible] am Hirtenfest (*ferias pastorales*) [illegible] und der Geyer. Ovid, [illegible] I, 663 ff.; VI, 317 ff.; Mannhardt,

---

zu 12. Kārttika oder Bhādra in Hcat. II 2, p. 294; bei Nemund des Kārttika oder beim Balirājya in Bhavishyap. I, 18, 18. Govardhanapūjā fällt auf das Ende des zu Ehren Govindas gefeierten *vrata*, der sich vom 14. hellen *lunar* („in der Nähe des Lichtverfestes") drei Tage lang erstreckt, in SM. 12, 1—3 = Skand. 9, 17—19; auf den Morgen des 1. *gukla* Kārttika in Skand. 10, 22 = Padm. 124, 82; in die dunkle Hälfte des Kārttika in SM. 17, 1. Aus den Nirṇayaschriften und anderen Purāṇa könnte man die Angaben vermehren. Einheitlichkeit und Klarheit läßt sich nicht gewinnen. Zieselich wahrscheinlich herrscht die Ansicht, daß Gopūjā und Govardhanapūjā an dat oder in das Balifest zu reihen sei. Das Govardhafest *unserer* Texte ist überhaupt nur oberflächlicher Verdrängter einer Rinderverehrungs- und Indrafestes.

[1]) Sehr merkwürdig, aber ganz isoliert, mutet das mit der Diwāli verbundene Mann Charūda an, das Crooke[2] II, 232 kurz beschreibt. Es weist aber ganz andere Züge auf.

Mythol. Forschungen 172; Preller, Röm. Mythol.[3] II, 6; 25; 168; Wissowa, Rel. und Kultus d. Röm. 202; 158.]

## § 14c. Das Seilziehen.

Unmittelbar an das „Rinderspiel" reiht SkM. 16, 16c—21 = Skand. 10, 64c—69 das *yashṭikākarshaṇa* an. *Yashṭi* und *yashṭikā* bedeutet bekanntlich Gerte, Stock, Stab, Stange, aber in Verbindung mit Wörtern für Edelsteine oder Perlen auch Schnur. In *yashṭikākarshaṇa* muß es Seil oder Strick heißen. Das wird noch klarer durch SSud., S. 26, wo das Stück vom *yashṭikākarshaṇa* ebenfalls reproduziert wird, und zwar aus dem Ādityapur. Der Wortlaut ist im SSud. ganz gleich, nur fehlt eine Anzahl Halbçloka; es wird eben nur das Allernötigste mitgeteilt, wahrscheinlich infolge der Kürzung durch den Verfasser des SSud. Statt *yashṭikā* steht hier *veshṭikā* mit der Glosse: *veshṭikā varatrā*. Der Text in SkM. und Skand. nun lautet: *Pratipat pūrvaviddhaiva yashṭikākarshaṇe bhavet. // Kuçakāçamayīṃ kuryād yashṭikāṃ sudṛidhāṃ navām. / Devadvāre, nṛipadvāre 'thavāneyā catushpathe. // Tām ekato rājaputrā, hīnavarṇās tathaikataḥ* (Nirṇayas. II, 8, 24, Schluß und SSud, *anyataḥ) / gṛihītvākarshayeyus te yathāsāraṃ muhur muhuḥ. // Samasaṃkhyā dvayoḥ kāryā, sarve 'pi balavattarāḥ. / Jayo* (l. *jaye* mit Nirṇayas. und SSud.) *'tra hīnajātīnāṃ jayo rājñas tu vatsaram. // Ubhayoḥ pṛishṭhataḥ kāryā rekhā tatkarshakopari* (SkM. *sā karshakopari). / Rekhānte yo nayet, tasya jayo bhavati, nānyathā. // Jayacihnam idaṃ rājā nidadhīta* (SkM. *vidadhīta) prayatnataḥ.* / „Wird der erste Tag der Monatshälfte vom vorhergehenden geschnitten, dann ist er fürs Seilziehen. Man mache ein sehr festes, neues Seil aus Kuça- und[1]) Kāçagras. Es ist zur Tür eines Göttertempels, zum Tor des königlichen Palastes oder zu einem Kreuzweg zu bringen. Das sollen am einen Ende Rājputs, am anderen Männer von niedriger Kaste packen, und sie sollen wieder und wieder aus Leibeskräften ziehen. Die gleiche Zahl beider soll angestellt werden, alle auch sehr kräftig. Beim Sieg derer von der niedrigen Kaste wird dem

[1]) Wahrscheinlich eher: „oder". Öfters hören wir: „Bei Fehlen von Kuçagras (nehme man) Kāçagras", und zwar gerade auch bei Totenseelenfeiern (z. B. in Vi. 79, 2; Hcat. III 1, p. 641 f., aus Çankha; Yājñapārçva), und mit der Begründung: „*kāça* gilt gleich *kuça*".

König Sieg das Jahr hindurch. Im Rücken beider soll von den Ziehenden hinaus ein Strich gemacht werden. Wer bis zum Ende des Striches zieht, dessen ist der Sieg, anders nicht. Dies Zeichen des Sieges soll der König sorgfältig festlegen[1]." Underhill 62 meldet, daß noch jetzt solch ein Wettziehen beim Lichterfest stattfinde, obschon die Sitte heutzutage nicht mehr häufig sei. Bei ihm halten aber Männer von hoher und solche von niedriger Kaste die Enden einer Stange *(pole)*, die in Darbhagras gewickelt ist. Beinahe möchte man glauben, daß der heutige, nur vereinzelte Brauch die Wiedererweckung einer alten Sitte sei, erfolgt durch literarisch Gebildete, die *yashṭikā* nur im alltäglichen Sinn verstehen konnten und mit *-mayīṃ* sich more Indorum abfanden.

Nur Stricke aus Kuça- oder aus Kāçagras dürfen nach Parāçarasmṛiti 9, 34 zum Anbinden der Rinder gebraucht werden. Die Heiligkeit, d. h. ursprünglich und deutlich fortwirkend die zauberische Segenskraft der beiden Gräser, namentlich des Kuça, werden wir zum Verständnis im Auge behalten müssen, sowie auch die Angabe, daß das Grasstrickziehen stattfinde, wenn eine astrologische Behinderung beim Lichterfest eintrete. Durch das Ziehen an dem magischen Grasgewinde soll also wohl die schlimme Einwirkung der unkoscheren Zeit abgewehrt werden. Immerhin aber dürfte diese Anschauung unserer Texte kaum ursprünglich sein. Kuça und (oder) Kāça wird auch zur Herstellung der Mārgapālī verwendet, wohl in beiden Fällen hauptsächlich weil es hervorragende Grasarten, Erzeugnisse, ja Verkörperungen des Vegetationsdämons und deshalb zaubermächtig sind. Das Kāçagras sodann (Saccharum spontaneum) steht im Herbst in seiner Vollkraft, und seine weiße Blütenfülle zu dieser Zeit wird öfters genannt. Es hat auch eine engere Beziehung zu dem Herbstgenius Agastya[2]), die Blüte ist weiß wie er. Sodann sind beide Gräser nicht nur sehr häufig, sondern auch außergewöhnlich stark und widerstandskräftig, das Kāçagras braucht man infolgedessen zu Matten, Dächern usw. (P. W.). So eignen sie sich auch praktisch zu Stricken. Wahrscheinlich wird das Strickziehen also ein alter Bestandteil des herbstlichen Erntefestes sein, ursprünglich frei von astrologischer Einschränkung. Die schon erwähnte Bedeutung von

[1]) Es scheint aber, *manasi* (oder *manasā*) ist zu *nidadhīta* zu ergänzen: „soll der König sorgfältig beachten".

[2]) Genius des Sterns Canopus, bei dessen Aufgehen die trüben Wasser der Regenzeit heller werden. Raghuv. IV, 21; XIII, 36.

Kraftproben, namentlich bei Vegetationsfesten, spielt wohl herein. Sodann weist gerade der Kampf zwischen Leuten von hoher und von niedriger Kaste auf alljährlichen Brauch. So streiten bei der Mahāvratafeier, einem Indra- und Fruchtbarkeitsfest, ein Çūdra und ein Ārya um ein weißes rundes Fell. Hier siegt aber der Ārya. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Altindien, Roman. Forschungen V, S. 337. Der Sieg über die „schwarze Haut" dürfte hier nötig sein, weil das weiße Fell die Sonne oder das Licht zu bedeuten scheint. Bei der vorliegenden Sitte eines Ernte- oder Ackerbaufestes stehen wir in unmittelbarerem Leben. Der Çūdra ist der eigentliche Ackerbauer, nicht der Herr, der Kshattriya; dem Çūdra gebührt das ihm nötige zauberische Vegetationsgewinde. So kämpften z. B. an Johanni in Belling bei Pasewalk die Knechte zu Pferde und die Herren zu Fuß gegeneinander, wobei meist die Knechte siegten. Sartori, Sitte und Brauch III, S. 234, Anm. 71. Wegen Wettkämpfen bei altgriechischen Kornfesten vgl. Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 209.

Warum wird nun aber des Königs Sache hier von Çūdras gegen den Kriegeradel vertreten? Abweisen muß ich die von Underhill S. 62, Mitte vorgetragene Mutmaßung, der ganze „tug-of-war between highcaste and low-caste men" sei Überlebsel eines Krieges zwischen den Kasten, ebenso wie die ebenda von Underhill gebilligte Theorie Manwarings, das Balifest komme von den Çūdras, deren Verteidiger gegen die überheblichen höheren Kasten Bali gewesen sei. Ich wüßte von keiner Stütze solcher Ansichten. Wohl aber mußte der König in Altindien so gut wie anderwärts oft mit allen Mitteln seine Interessen gegen den Kriegeradel, auch den der Landbarone, wahren. Stellte sich da der Fürst auf die Seite des „Volkes", dann gewann er sich dessen Herz; denn der Gutsadel, auf den kommt's hier an, bereitete in der Regel seinen Bauernhörigen mehr oder minder Drangsal. Daß bei solch einem Wettziehen der Hörige siegte und nicht sein Gebieter, entspricht um so mehr urtümlicheren Festbräuchen, als unser Fest ein saturnalisches ist. Auch war Bali offenbar als chthonische oder Ackergottheit eine Gottheit der Ackerbauern. So gebührt auch deshalb an seinem Fest ihnen der Sieg. Daß aber der Sieg des Bauern zugleich Sieg des Fürsten bedeutet, das dürfte später drangewachsen sein.

Nun ist aber das Strickziehen (tug of war) eine öfters vorkommende Sitte. Bei den Eskimo ziehen an einer Seite des lan-

gen Stricks die im Winter, an der andern die im Sommer Geborenen. Die einen stellen also den Winter, die anderen den Sommer dar. Je nachdem die eine oder die andere Partei gewinnt, gibt's nahrungsreichen Winter oder nicht (Frazer[3] IV, 259; IX, 174).

Gute Geister auf der einen, böse auf der anderen Seite streiten sich ebenfalls bei den Chukma in den Chittagong-Bergen im südöstlichen Indien, hier um den toten Priester: wird der zum Verbrennungsplatz geführt, so ziehen durch Stricke am Leichenwagen die einen nach einer, die andern nach anderer Richtung (Frazer[3] IX, 174). Das gleiche gilt wohl für den heiligen Mönch in Birma: starke Männer, sogar Mädchen und Frauen, ziehen mit aller Macht mittels Stricken an entgegengesetzten Seiten des Totenwagens in entgegengesetzten Richtungen (ib. 175). Auf den Timorlaut-Inseln wird an langer Bambusstange gezogen, die östliche Partie muß stärker ziehen, damit zieht sie den Westwind, den Monsum oder Regenwind, herzu (ib. 176). Bei den Khasis in Assam zieht am Fest der Dämonenaustreibung eine Anzahl Männer an einer über einen Fluß gestreckten langen Bambusstange, nach dem noch durchsichtiger gebliebenen örtlichen Brauch müssen die auf dem östlichen Ufer gewinnen, dann gibt's Gesundheit und Glück (ib. 173 f.). Der Regen wird hier wohl um so sicherer kommen, als die westliche Partei gewöhnlich einer Wassertauche teilhaft werden wird. Ebenso muß bei dem zu Dürrezeit stattfindenden Strickziehen in Birma die „Regenpartei" den Sieg davontragen (ib. 175 f.). Das sieht alles noch recht ursprünglich aus. Ebenso auf die Ernte, obschon jetzt nur mantisch, bezogen und auch sonst minder urtümlich tritt uns die Sitte bei den Karen in Birma entgegen, wo zwischen zwei Dörfern am Strick gezogen wird; das gewinnende wird die bessere Ernte haben (ib. 177). Ebenso deutet der Ausfall des Strickziehens bei den Tangkhul in Assam auf den Ausfall der Ernte. Hier stehen auf der einen Seite die Männer, auf der andern die Mädchen. Bezeichnenderweise folgt auf den Ritus starke Unzucht (ib. IX, 177). Diese erkennen wir leicht als notwendigen Bestandteil des Fruchtbarkeitszaubers. Gleicher Zauber verrät sich auch bei dem eigentümlichen Wettzeichen der Singhalesen durch die dabei geführten schmutzigen Reden (ib. 181). Bei den Nāga von Manipur ziehen einen Monat, nachdem der Reis gesät ist, Frauen und Mädchen auf der einen Seite des Strickes, Männer und Buben auf der andern. Es soll Ernteomen ergeben,

ursprünglich aber gewiß gute Ernte bewirken. Hastings IX, 823 a. Ebenso geschieht das „zur Beeinflussung des Wetters" unternommene Strickziehen bei verschiedenen Berberstämmen in Marokko an einem Ende durch Männer, am andern durch Frauen (ib. 178 f). In der mohammedanischen Welt wird dabei besonders die Frauenpartei durch Loslassen des Stricks oder Durchschneiden dazu gebracht, auf den Rücken zu stürzen, mir scheint nicht einfach zum Spaß, wenigstens nicht ursprünglich, sondern zur Unheilsabwehr und zur Fruchtbarkeitserweckung durch die dabei unvermeidlichen unanständigen Posituren der Weiber. Am Fastnachtsdienstag zogen zwei Quertiere der aus A. E. Housmans Gedichten bekannten Stadt Ludlow in Shropshire Strick. Dieser hatte an einem Ende einen roten Knopf, am andern einen blauen (also *nīla!*) (Frazer[3], ib. 182). Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr 60 (da als Fastnachtsspiel). Ursprünglich werden diese Knöpfe geschlechtliche Bedeutung gehabt haben und der rote den Männern, der blaue den Frauen gedient haben (oder umgekehrt?). Ein ähnliches Strickziehen gab's am gleichen Tag in Presteign in Radnorshire (ib. 182—183). Frauen auf der einen, Männer auf der andern und Sieg der Weiber dürfte die älteste Gestalt sein. Verdunkelt wäre das dann auch in den Northwestern Provinces Indiens: Am 14. der hellen Hälfte der Āçvina, also um die Zeit des Balifestes, ziehen die Einwohner verschiedener Teile des Dorfes an einem Grasstrick, dicker als eines Mannes Arm, der siegende Teil behält den Strick das ganze Jahr, jedenfalls als kostbaren Fruchtbarkeitszauber, was an westländische Parallelen erinnert. Ebenso in den indischen „Plains": An Holi ziehen die Männer zweier Dörfer Strick über ihre Grenze. Die Sieger erwarten Erntefülle. Crooke II 321. Nach diesen Entsprechungen zu urteilen wären also die Çūdra oder Ackerbesteller unserer Texte sehr am Platz. Ich möchte in ihnen die natürlichen Nachfolger der Frauen sehen, in den Kshattriya die der Männer. Gewinnen die Çūdra, so bewirkt das gute Ernte. Sollte ihr Sieg ursprünglich ein Sieg des großen göttlichen Königs *κατ εξοχήν*, des Fruchtbarkeitsgenius Varuṇa, gewesen sein? Oder gar König Bali der König des Festes, ebenfalls ein Vegetations- und Korndämon? Ein oft geübtes, „das beliebteste und wichtigste Spiel", ist jetzt das Tauziehen auf den Trobriandinseln in Nordwest-Melanesien. Dabei geht es sehr roh zu. Es geschieht mittels einer kräftigen Liane. Bei dem orgiastischen Tauziehen im Süden sind immer Männer auf der einen, Frauen auf der andern Seite. Die Sieger

stürzen sich auf die am Boden Liegenden und führen den Geschlechtsakt in der Öffentlichkeit aus. An diesen unglaublich zügellosen Orgien nehmen auch Verheiratete teil. Malinowski, Das Geschlechtsleben der Wilden usw. 176–177. Gerade diese, „jetzt unterdrückte" Form ist wohl aufschlußreich und kennzeichnet das Strickziehen als ursprünglichen Fruchtbarkeitszauber. Als solcher ist das Strickziehen natürlich auch hervorragend apotropäisch.

## § 15. *Verehrung Balis durch den König.*

Nicht nur dies Strickziehen aber beim Fest des Bali ist wichtig für den König des Landes, sondern auch, daß er persönlich die Gottheit der Feier verehre. Der Text (Bhav. 47 c bis 55; Padm. 124, 46—54; Skand. 10, 38 c—46) lautet: *Kṛitvaitat sarvam eveha rātrau Daityapateḥ Baleḥ / pūjāṃ kuryān* (Hcat. *kṛitvā*) *naraḥ* (l. *nṛipaḥ* mit Hcat. Padm. und Skand. haben: *kuryāt tataḥ*) *sākshād bhūmau maṇḍalake kṛite / Balim ālikhya Daityendraṃ varṇakaiḥ pañcaraṅgakaiḥ, // sarvābharāṇasaṃpūrṇaṃ, Vindhyāvalyā sahāsitam* [1]) (Padm. *Vindhyāvalyā samanvitam*, Skand. *Vindhyāvalisamanvitam), / Kūshmāṇḍabāṇajambhorumuradānavasaṃvṛitam* (Padm. und Skand.: *Kūshmāṇḍamayajambhorumadhudānavasaṃvṛitam*). // *Saṃpūrṇahṛishṭavadanaṃ* (Padm. und Skand. *saṃpūrṇaṃ hṛishṭavadanaṃ), kirīṭotkaṭakuṇḍalam, / dvibhujaṃ Daityarājānaṃ 'kārayitvā nṛipaḥ svayam* (Padm. und Skand. *svake punaḥ*) / *gṛihasya madhye* (Hcat. *gṛihamadhye ca*) *çālāyāṃ viçālāyāṃ tato 'rcayet, / bhrātṛimantri-*(Hcat. *-mātṛi-*)*janaiḥ* (Padm. und Skand. *mātṛibhṛātṛijanaiḥ) sārdhaṃ, samtushṭo, bandibhiḥ stutaḥ* (Padm. und Skand. *bandhubhiḥ saha*), // *kamalaiḥ, kumudaiḥ pushpaiḥ, kahlārai, raktakotpalaiḥ, / gandhadhūpānna-* (Hcat., Padm. und Skand. *-pushpānna-) naivedyair, akshatair, guḍapūpakaiḥ* (Padm. und Skand. *sakshīraguḍapāyasaiḥ*), // *madyamāṃsasurālehyadīpavartyupahārakaiḥ* (Padm. und Skand. *-coshyabhakshyopahārakaiḥ, / mantreṇānena, rājendra* (Padm.

[1]) Diese seltene Form ist nicht etwa ein Druckfehler. SSud. 26 reproduziert, angeblich aus dem Skandap., in Wirklichkeit auch hier aus Bhav., und zwar buchstäblich genau. Auch *sahāsitaṃ* erscheint da. Hcat. II 2, p. 357 bringt zwar *sahāsinam*. Aber das wird Schreib- oder Druckfehler sein.

c) Eine Beziehung auf die Fruchtbarkeit hat gewiß ursprünglich auch das Wettrennen im Kauçikas. 76. Nach den Bekannten ersten Spielen wird dort die Braut umzäunt, das Bett (talpa) zu besteigen, und ein Freund (oder: der Freund des Bräutigams) nähert sich mit seinem Organ (Glied) die Scham dem Lot und entfernt sich der Bräutigam mit Ath.-Veda XIV 1, 57 f. den Jochstrick (yokta), mit dem sie in 76, 7 zusammengebunden (vgl. Āpast.-Çrāuta II 5, 1; Mān.-Çrāuta I 11, 6; 14, 16). So Kauçikas. 76, 25-28. In 76, 27-30 heißt es dazu wörtlich: Aparasmin bhrityāh pamrabhante, ye jayante, te baliyāmsa eva manyante. Hat aparasmin muß man gewiß atharasmin lesen und durch den Komm. Keçava gestützt wird dann also: „In diesem (Jochstrick) laufen an zuerst die Diener. Die dabei Siegen, die halten sich für die Stärkeren", das kann nur heißen: Stärker an Geschicklichkeit oder Fruchtbarkeitskraft, was noch immer nicht natürlich aussieht. Aber die nächstfolgende Bestimmung ist die Lesart: baliyāmsa eva manyante. Es könnte das nur so gemeint sein, daß die Diener (der Familie) u. die Diener (der Familie) des Bräutigams an dem Strick ziehen und dann: „Welche da siegen, die glauben: er (Bräut.-Sp.) ist das Stärkere", d. h. das jenige von den Brautleuten, für das die größere Partei zieht. Das kann nur an alt, ein Orakel aus, und das könnte nur an Stärke bis Fruchtbarkeit, Geschicklichkeit im Laufe u. dgl. mehr gedacht sein. Vgl. Ṛigv. X 159; Ath.-Veda VI 78;

A Gudra V. 190. Oder es könnte ein Orakel sein, wie von den zwei Bäumen bei Salomo. Solche sind ja auch in Verbindung mit der Gerichtsbarkeit häufig. Vgl. Wolf, Zeitschr. Deutsch. V 390. Die Frage ist, ob vor einer Schlacht, solange die Brust des Feindes (Kaugh. sutra 32), und es somit wahrscheinlich, der von ihm herbeiwünschenden Gottheit gewinnt. Fraser Golden Bough[3] VII 100 Anm. 2 [illegible] gibt, das 1881 ein Tag of war auf dem agricultural Meeting von Allen Angus in Perthshire [illegible] Wettlauf auf [illegible] Manner (2 Pferde). [illegible] Ende des Jahrhunderts [illegible] Anfang 110 [illegible] in der Allen [illegible] Fraser zu dem [illegible] Schlusse auf: "It may conjecture that the "Tug of war" between the sexes on reversal of the Saturnalia was originally a magical ceremony to ensure good crops rather than merely a mode of divination to forecast the coming harvest."

und Skand. *rājendraḥ), samantrī, sapurohitaḥ*[1]): // „*Balirāja, namas tubhyaṃ, Virocanasuta, prabho,* / *bhavishyendra, surārāte, pūjeyaṃ pratigṛihyatām.* // *Evaṃ pūjāṃ ṇripaḥ kṛitvā rātrau jāgaraṇaṃ tataḥ* / *kārayet prekshaṇīyādinaṭanṛityakathānakaih*[2]). / In SkM. 16, 1—5, der entsprechenden Partie in diesem Kārttikam., sind nur zwei Halbçloka denen von Padm. und Skand. vollkommen gleich, ebenso das Beiwort *dvibhujaṃ*, der pāda 5 a fast gleich, das übrige ganz verschieden und zum Teil eine Zusammendrängung. Dennoch bringt genau die Hälfte des Textes Einzelheiten, die von den andern, auch von Bhav., wohl einfach beiseite gelassen wurden. Wir lesen nämlich im SkM. 16, 3 c—5 b: „Zunge, Gaumen, die beiden Winkel der zwei Augen und die Flächen der Hände und Fußsohlen des Bali male man mit roter Farbe, seine Haare mit schwarzer *(kṛishṇair)*, in natürlicher Weise. Den ganzen Leib richte man mit gelber Farbe, die Waffen usw. mit schwarzblauer Farbe, die Gewandung usw. mit weißer Farbe her, sodaß es prächtig aussieht[3]).“ Immerhin könnte das auch späterer, erklärender Einschub sein.

Die Opfer an Bali kennzeichnen ihn deutlich als chthonisch,

---

[1]) Padm. und Skand. haben hier noch: *Pūjāṃ karishyate yo vai saukhyaṃ syāt tasya vatsaram.* Dieser Halbçloka gehört natürlich nicht hieher.

[2]) Ebenso (abgesehen vom Voc. *priye* statt *ṇripaḥ)* Padm. 124, 54 im Text. Die häufige var. lect. aber lautet: *Evaṃ pūjāṃ vidhānena rātrau* usw. Es muß heißen: *evaṃ pūjāṃ vidhāya ca.* Skand. 10, 46 aber macht daraus (oder fand vor): *evaṃ pūjāvidhānena* usw. und schließt mit *kārayed vai kshaṇaṃ* (Fest) *rātrau naṭanṛityakathānakaih.* Wie wir auch hier sehen, schreibt Skand. sogar offenbare Schreibfehler sklavisch ab. Da braucht uns *rājendraḥ* (in dem Halbçloka *mantreṇānena* usw.) nicht zu verwundern. Möglich ist *rājendraḥ*, gut aber nicht. Padm. konnte den Voc. nicht brauchen, wollte aber, nach häufiger Sitte dieser Zusammensteller, der Vorlage so nah wie möglich bleiben. Also *rājendraḥ!* In Padm. hat nur ein einziges MS. der Ānandāçrama-Herausgeber das ursprünglichere *pūjāṃ kuryāt tataḥ sākshād*, alle anderen das schlechtere und jüngere *priye* st. *tataḥ.*

[3]) Fünf Farben sind nötig das Bild eines Menschen zu malen. Nāgānanda II zwischen Str. 25 und 26. Wegen der Farbe der einzelnen Körperteile vgl. meine Abhandlung: „Die menschlichen Körperteile“ usw. in WZKM. 36, S. 108 ff. Die gelbe Farbe des „ganzen Leibs“ scheint den Bali als Gottheit der Vaiçya, also vor allem der Ackerbauer zu kennzeichnen; bekanntlich sind die Brahmanen und ist den Brahmanen Zukommendes, wie z. B. die Kleidung, die Erde des Bodens für ihre Häuser usw. weiß, die Kshattriya rot, die Vaiçya gelb, die Çūdra schwarz und je entsprechend das diese drei Kasten Betreffende. Auch diese Einzelheit stünde also in schönem Einklang mit dem Wesen des Bali.

als einen Totenseelen- und Vegetations- oder Fruchtbarkeitsgenius. Geradezu auffällig tritt das hervor an den vier verschiedenen Arten von Lotosblüten, den bekannten Sinnbildern der Vegetation und Fruchtbarkeit, und man möchte vermuten, daß das etwas merkwürdige *pushpaiḥ* ein alter Schreibfehler für eine fünfte Wasserlilienart sei [1]). Surālikör, sonstiger Rauschtrank und Fleisch, wie hier Bali dargebracht wird, ist Opfergabe an Gottheiten und Geister der Toten- und der Gespensterwelt und der Fruchtbarkeit.

## *§ 16. Verehrung des Bali durch das gewöhnliche Volk. Lohn der Verehrung. Nochmaliger Bericht von der Einsetzung des Balifestes.*

Zu der gleichen Zeit, wo der König mit seinen Hofleuten den Bali in der angegebenen Weise verehrt, weiht ihm auch das gemeine Volk Dienst und Anbetung. Der Text des ganzen Stückes (Bhav. 56—61 b; Padm. 124, 55—61 b; Skand. 10, 47 bis 51) lautet: *Lokaç cāpi gṛihasyānte* (Hcat. *gṛihasyāntaḥ*) *çayyāyāṃ* (Padm. *paryaṅke*) *çuklataṇḍulaiḥ // saṃsthāpya Balirājānaṃ, phalaiḥ pushpaiç ca pūjayet. / Balim uddiçya dīyante dānāni, Kurunandana, / yāni, tāny akshayāny āhur, mayaiva saṃpradarçitam. // Yad asyāṃ* (Padm. *atra,* Skand. *asya*) *dīyate dānam svalpam vā yadivā bahu, / tad akshayaṃ bhavet sarvaṃ Vishṇoḥ prītikaraṃ param* (Padm. und Skand. *çubham*). *// Vishṇuṇā vasudhā labdhā* (Padm. *vasudhāṃ labdhvā,* Skand. *ca svayaṃ, vatsa*), *tushṭena Balaye punaḥ / upakārakaro dattaç*

---

[1]) Es wäre dann wohl das auch graphisch nicht zu fernstehende *padmaiḥ* dafür einzusetzen. Dies wird um so wahrscheinlicher durch Brahmapur. 220, 164 c—165 b, wo als den Totenseelen zu opfernde Blumen aufgezählt werden: *Kamalaṃ, kumudaṃ, padmam, puṇḍarīkaṃ ca yatnataḥ, // indīvaraṃ, kokanadaṃ kahlāraṃ ca niyojet.* Da entspricht *kokanada* unserem *raktakotpalaiḥ.* In Matsyapur. 15, 37 wird freilich *padma* für das *çrāddha* verboten, und zwar laut Hemādri, weil auf dem festen Lande wachsend. So schreiben z. B. Mārk.-Pur. und Prabhāsakhaṇḍa als Opferblumen beim Totenseelenmahl vor: „alle im Wasser wachsenden Blumen." Vgl. Vi. 79, 6; Vishṇudh. I, 141, 17 c d = Hcat. III 1, p. 683 (aus Mārk.-Pur. und Prabhāsakh. und dort wie hier zu lesen); III 1, 561 (Bhāradavāja) = 685 (Saurapur.). Hinzukommen könnte vielleicht daß *padma* ein Taglotos ist (z. B. Raghuv. XVII, 75). Aber Abweichungen in Einzelheiten finden sich ja öfters.

*cāsurāṇām mahotsavaḥ* (Hcat., Padm. und Skand. *upakārakaraṃ dattaṃ Asurāṇām mahotsavam*). // *Tataḥ prabhṛiti, rājendra* (Padm. *senānīḥ*, jünger: *rambhoru*), *pravṛittā kaumudī çubhā, sarvopadravavidrāvi-* (wohl *-vidrāvā* mit Hcat. zu lesen, in Padm. *-saṃhartrī*), *sarvavighnavināçinī,* // *lokaçokaharī, kāmyā, dhanapushṭisukhāvahā.* / Die Verse: *Tataḥ prabhriti* bis zum Schluß streicht Skand., sonst folgt es Padm., freilich mit ein paar kleinen Abweichungen. SkM. (16, 5—8) ist wieder viel kürzer und auch sonst zum Teil nicht gleich: *Loko likhed gṛihasyāntaḥ çayyāyāṃ çuklataṇḍulaiḥ / mantrenānena saṃpūjya shoḍaçair upahārakaiḥ: / „Balirāja, namas tubhyam, Daitya-Dānavapūjita, / Indraçatro, 'marārāte, Vishṇusāṃnidhyado bhava*[1]*.“ // Balim uddiçya dīyante dānāni, munipungavāḥ, / yāni, tāny akshayāni syur, mayaitat saṃpradarçitam.* // Dieser letzte Çloka also wie in Bhav., nur mit der nötigen Änderung des Vokativs, mit *etat* statt *evaṃ* (Hcat. *eva*) und mit der Glättung *syur*. Auch Padm. hat sich an dem nach *āhur* seltsamen *mayaiva(ṃ)* gestoßen und bringt: *Balim uddiçya dīyeta tatra sarvaṃ ca, Pāvake* (jünger: *bhāmini*), / *dattāni cākshayāṇy āhur munayas tattvadarçinaḥ.* // Aus Padm. und SkM. scheint Skand. 10, 48 zusammengestümpert zu sein: *Balim uddiçya vai tatra kāryaṃ sarvaṃ ca, suvrata,* / *yāni yāny akshayāny āhur munayas tattvadarçinaḥ.* Die Änderung *kāryaṃ* könnte schon das benutzte Ms. des Padm. enthalten haben. Nicht in Bhav. (und natürlich auch nicht im SkM.) findet sich Padm. 124, 58 und Skand. 10, 50, die Rede Vishṇus an Bali: *Rātrau ye na karishyanti tava pūjāṃ, Bale, narāḥ,* / *teshāṃ ca çrotriyo dharmo 'karmatvam upatishṭhatē.* Skand. schließt mit: *dharmaḥ sarvas tvām upatishthatu,* was an sich einer bekannten indischen Anschauung entspricht — Bali ist ja ein Asura —. hier aber eine Albernheit ist. Wenn SkM. den Mantra an Bali erst bei dessen Verehrung durch das Volk mitteilt, so erhellt auch daraus, daß der gleiche von allen gebraucht wird.

Leider wird Balis Verehrung durch die Plebs in nur einem Çloka abgetan. Immerhin ist die Angabe, daß sein Bild da aus Getreidekörnern hergestellt werde, wie alle melden (Bhav. 56; Padm. 55; Skand. 47; SkM. 6), sehr wertvoll. Das deutet unmißverstehbar auf Balis chthonische Natur: er ist eine unterirdische und Ackergottheit.

[1]) Der sektiererische Blödsinn im letzten Pāda ist zum Haarausraufen. Aber Nirṇayas. II, 8, 22 gibt den Mantra in ganz gleicher Form. angeblich aus dem Padmapur.

Von der heutigen Sitte berichtet Gupte, S. 36 und 39: In Mahārāshṭra machen die Frauen Bildnisse des Königs Bali entweder aus Reismehl oder aus Kuhmist, je nach ihrem Rang, verehren sie und wiederholen den Segensspruch: „Mögen alle Übel verschwinden und Balis Reich wiederkommen!" Keine solche Verehrung findet sich in Bengalen. Die Chāndraseni Prabhus in Bombay formen ihre Bilder des Königs Bali aus gekochtem Reismehl, während die Mālis oder Gärtner von Indore, die Çūdras sind, dazu Kuhmist verwenden. Auch der Kuhmist paßt vorzüglich bei einem Ackerbaudämon. Freilich kommen dergleichen Darstellungen auch in Fällen vor, wo sich keine solche Grundlage nachweisen läßt. Wir dürfen halt auch nicht vergessen, daß unendlich viele Arme in Indien kaum ein anderes Material als Mist oder (trockenes) Gras vermögen. Einen sichereren Anhalt bildet schon das Reismehl.

Bei dem bereits in der Anm. 2 zu S. 92 genannten Aviyogavrata, das in Bhavishyott. 22 beschrieben wird und zum großen Teil wörtlich gleich im Kālikāpur. (reproduziert von Hcat. II 1, S. 439—444, nicht aber im Veṅkateçvaradruck vom Saṃvat 1948), werden die Figuren des Çiva und der Umā aus Reismehlteig *(çālipishṭa)* hergestellt, in einen Behälter aus Rohrgeflecht gelegt und verehrt (Çl. 8). Das Bildnis der Gaurī allein wird am letzten Tag ihres vieltägigen Festes im September zur Zeit des Neumonds aus Reismehlteig geformt, in einen kostbaren Schrein getan und mit großem Pomp durch die Straßen getragen. Dubois-Beauchamp[3], p. 568. Ja, man begnügt sich vielfach, die Durgā in Gestalt eines irdenen Topfes, umwunden von einem Faden und angefüllt mit verschiedenen Arten Getreide, als Hauptgottheit zu verehren. Gaurīs Gatte Çiva erscheint bei ihrem großen Fest am 7., 8. und 9. Bhādrapada als Topf voll Reis und als Kokosnuß, versteckt unter einer Falte ihres Gewandes. In Bhavishyap. I, 167 (= Hcat. II 1, p. 677) macht man das Bild der Nikshubhā aus Reismehlteig *(çālipishṭa)*. Sie ist eine Gattin des Sonnengottes und bedeutet nach Bhavishyap. I, 79, 4 die Erde. Vom Sonnengott geschwängert, gebiert sie die Ackerfrüchte (*sasyāni*, ib. 5 ff.). Auch der Sonnengott selber wird in Bhavishyap. I, 168, 18; 169, 5 aus dem gleichen Material gebildet. Als eine Form des Sonnengottes erscheint öfters *Vyoman (Ākāça)*, der Luftraum oder Himmel. Auch sein Bild wird in Bhavishyap. I, 168, 34 aus *çāli* verfertigt, ebenso in 168, 24 der Berg Meru mit dem Sonnengott und Nikshubhā darauf aus dem Mehl von

einem *āḍhaka* Reiskörner *(taṇḍulāḍhakapishṭena)*. Überall handelt sich's da um mehr oder minder dem Bali verwandte Gottheiten; der Sonnengott wirkt ja Fruchtbarkeit, und neben Indra wird er beim Erntefest des Pongal gefeiert. Man erinnere sich auch an die anderen im vorhergehenden genannten Verwendungen des Reismehlteigs (zu unheilbannenden Lampen usw.). Gelegentlich formt man freilich auch die Figur einer unheimlichen Macht, wie die der Rātri oder Nacht in Atharvavedapariç. VI aus Reismehlteig. Aber da wird der heilwirkende Stoff, in welchem sich das verderbendrohende Wesen verkörpert, es freundlicher oder unschädlich machen. Sodann vermag halt auch der Arme ausnahmsweise Reismehlteig. Hcat. II 1, p. 42 zitiert aus dem Bhavishyott., Götterbilder könnten aus Gold, Silber, Kupfer, Holz, Ton sein (der anderwärts, auch in Kālikāpur. 91, 2 erwähnte und wichtige Stein fehlt hier) oder gemalt oder aus Teig gemacht, je nach dem Vermögen des Frommen. Vgl. Bhavishyap. I, 59, 16. Unter dem „Volk" unserer Kārttikam. wären nun viele imstande, Balis Bild aus weit kostbarerem Stoff bereiten zu lassen. Aber wie am Fest der Gaurī, der Kornmutter, deren aus Reismehlteig gemachtes Bild in herrlich verziertem Behältnis mit Prunk und Pracht durch die Stadt getragen wird, so gebietet Bhavishyap. I, 169, 5 (= Hcat. II 2, p. 795) am Ende des Māgha den Sonnengott *taṇḍulāḍhakapishṭena* zu formen und ihn in seinem mit vier weißen Rossen bespannten Wagen, der mit buntfarbigen Stoffen, weißen Bannern und Fahnen, königlichem Sonnenschirm und Yakwedel und Spiegeln geschmückt ist, des Nachts unter dem Schall von Blasmuscheln, Pauken usw. auf der Hauptstraße umherzufahren. In 168, 15 wird dieselbe Feier im Māgha genannt. Da ist der Wagen mit Lichtern und Kränzen geschmückt und der Sonnengott aus Teig (l. *pishṭabhānu-*).

Was heißt nun *taṇḍulāḍhakapishṭena*, dem wir eben zweimal begegnet sind, und das ich mit: „Mehl von einem *āḍhaka*" (etwa 1½ Liter) wiedergegeben habe? Vergleichen wir, daß Bali aus reinen Reiskörnern (doch wohl mit Hilfe eines Bindemittels) [1]), hergestellt wird und der Meru mit Sonnengott und Nikshubhā darauf aus Reis *(çāli)*, dann möchte richtig sein: „aus einem *āḍhaka* Reiskörner und aus Teig". Da würden die Figuren aus einem Gemisch von Reiskörnern und Reismehlteig

[1]) Da das Bild auf einem Bett liegt, könnte flach Korn neben Korn gelegt sein.

zusammengesetzt. So gäbe es den nötigen Zusammenhalt und verbände sich die Kraft des unverbrauchten und des zu Mehl und Teig verarbeiteten Getreides. Unbedingt nötig ist diese Auffassung in Hcat. II 2, p. 859 (aus Vishṇudh.), wo ein Liṅga *taṇḍulāḍhakapishṭena* gemacht und auf einem prächtigen Wagen festlich umhergefahren wird. Beim *lakshaṇādrāvrata* (am 8. der dunkeln Hälfte des Bhādrapada) wird ein goldenes Bild des Çiva und der Durgā gemacht, die Embleme der beiden aber aus Weizenmehlteig (Hcat. II 1, p. 828, aus dem Matsyapur.). Laut Bhavishyap. I 168, 28 und den vorhergehenden fünf Halbçloka, die im gedruckten Text verloren, aber in Hcat. II 2, p. 823 erhalten sind, soll im Monat Jyaishṭha statt des Sonnengottes selber sein Sinnbild: eine Lotosblume aus Teig *(pishṭa)* gemacht und mit duftigen Blättern, Kränzen u. dgl. mehr verehrt werden, ebenso im folgenden Monat: im Āshāḍha eine solche Lotosblume, auf die man dann alle Arten von Samen und Pflanzensäfte tut. Die Wasserpflanzenblüte wird wohl statt des Gottes selber gewählt, weil um diese Zeit der Beginn der Monsunregen ersehnt wird. Hat man so durch die verschiedenen Monate hindurch den Sonnengott oder sein Symbol aus Teig hergestellt und gebührend verehrt, so bleibt der Erfolg: eine reichliche Ernte nicht aus, und im Erntemonat Āçvina macht man dann einen großen Berg aus Getreide *(vipulaṃ dhānyaparvatam)*, bedeckt ihn mit Gold, Gewandstoffen und Duftsachen und weiht ihn dem Sonnengott als Dank und Bittgabe. Der Getreideberg ist wieder eine Darstellung des Fruchtbarkeit wirkenden Gottes[1]).

---

[1]) Bekannt sind die dem Oktoberroß, das dem Vegetationsgeist Mars geopfert wurde und eine Gestalt des Korndämons war, umgehängten Brote. Es genügt wegen anderer Parallelen auf Mannhardt, Baumkultus, Register unter „Brot" zu verweisen. Hier nur ein Beispiel: Panzer, Bayer. Sagen und Gebr. II, Nr. 392, S. 213 berichtet aus Mittelfranken: Am Ende der Ernte läßt man etwa 20 Halme stehen, bindet sie oben in einen Knoten, so daß die Ähren abwärts hangen, setzt auf den Knoten einen Blumenkranz und steckt zwischen den Knoten und den Blumenkranz ein Bröckchen Brot oder eine Nudel. Dann richtet man ein Dankgebet an den hl. Oswald. Gewöhnlich sind es nur drei Ähren (Nr. 385; 387; 389; 393). Daß auch diese abwärts hangen müssen, erfahren wir in Nr. 389. Sie schauen hinab zur Erde; denn der durch sie dargestellte Korngeist ist ein chthonisches Wesen, das Stück Brot eine weitere Form von ihm. Brot wirkt ja auch zauberisch gegen Blitz, Feuer, Hagelschlag, heftigen Wind usw., bringt Segen beim Pflügen, Reisen usw. Sartori II, 17; 32 ff.; 50; 62 und Anm. 13; III, 34 f.; Reinsberg-Düringsfeld, Festkal. aus Böhmen 549 unten; Caminada, Bündner Friedhöfe 112 usw.

Mit Getreidemehl, der Gabe oder Form Balis, reibt man sich an seinem Fest den Körper ein, Getreidekörner streuen die Mädchen, gekochtes Korn, unenthülstes Korn und Kuchen sind Teil der Darbringungen an Bali; dies letzte wiegt freilich weniger schwer. Das dem Getreidegenius Gespendete oder in seinem Namen Geschenkte bewirkt reiche Frucht. Der Zusatz: „Weil es Vishṇu Freude bereitet" ist natürlich nur eine kindische Ausgeburt sektiererischer Glaubensbegeisterung.

## § 17. *Etymologische Erklärung des Wortes Kaumudī und die Zeit des Festes.*

Wegen des frohen Segens der Balifeier selber ist es ein Freudenfest. Aber auch das Wort *kaumudī* selber bezeichnet es als solches, wie die Inder darlegen. Nur Skand. bringt vom etymologischen Abschnitt gar nichts. Dieser lautet in Bhav. 61 c bis 64 b und Padm. 124, 61 c—64 b: *Kuçabdena mahī jñeyā, mudī harshe, tato dvayam* (so ist zu lesen; Hcat. II 2, p. 358 oben und Padm. 61 haben: *muda* l. mudā?) *harshe, tato dvayam); // dhātujñair nigamajñaiç ca tenaishā kaumudī smṛitā. / Kau modante* (Hcat. *mudanti,* ebenso wohl in Padm. statt *mudīti* zu lesen) *janā yasyāṃ* (Hcat. und Padm. *yasmān) nānābhāvaiḥ parasparam* (so mit Hcat. und Padm.), // *hṛishṭās, tushṭāḥ, sukhāyattās* (Padm. *sukhāpannās), tenaishā kaumudī smṛitā. / Kumudāni Baler yasmād dīyante 'syāṃ, Yudhishṭhira, // arthārthe, Pārtha, bhūmau ca, tenaishā kaumudī smṛitā.* / Padm. 124, 63 c—64 b aber: *Kumudāni Baler yasmād dīyante tatra, bhāmini, / arthāḍhyapārthivair, Bhāme, tenaishā* usw. Das ist eine handgreifliche und für diese Epitomatoren sehr kennzeichnende Umformung des Textes von Bhav.: statt *arthārthe, Partha, bhūmau ca* erhalten wir *arthāḍhyapārthivair, Bhāme,* eine Albernheit; denn Wasserlilien zu opfern bedarfs keiner an irdischem Gut reichen Fürsten. Obendrein geht so *bhūmau* = *kau* verloren [1]). In anderer Weise ebenso schlecht ist die einzige Strophe, die SkM. auf die Etymologie verwendet, eine starke Zusammendrängung und Umbiegung der Textform von Bhav.

---

[1]) Aber man brauchte das lautlich nahestehende *Bhāme* statt *bhūmau.* Wäre diese Angleichung nicht, dann müßte man vermuten, *Bhāme* sei aus *Skanda* umgeändert.

Jene lautet: *Kau mut, prītir Baler yasmād dīyate 'syāṃ, Yudhishṭhira, / pārthivendrair, munivarās, teneyaṃ Kaumudī smṛitā.* „Weil an diesem, o Yudhisṭhira, dem Bali Freude auf Erden von den großen Fürsten verliehen wird, o ihr Erlesenen unter den Muni, deshalb heißt er Kaumudī (16, 9)." Die Unbeholfenheit der zwei einander widerstreitenden Anreden, von denen Yudhishṭhira natürlich aus der Vorlage stammt, wirkt recht komisch, aber auch belehrsam. Davon war schon die Rede. Ob der Mann wohl zufällig ebenfalls auf *Pārthiva* geraten ist. oder ob er nebenher Padm. benutzt hat, oder ob wir eine Schrift annehmen müssen, in der Yudhishṭhira ebenfalls der Belehrte war und die dann sowohl vom Bhavishyottara wie von anderen ausgeschrieben wurde? In der Sache aber bekundet SkM. eine merkwürdige Selbständigkeit: hier steckt nicht die Freude der Menschen in Kaumudī, sondern die dem Bali und ihm natürlich von den Königen gewährte. Glücklicherweise sind chthonische Götter nicht so fürstenspeichelleckerisch; sie geben ihre Gaben allen und holen alle hinunter in ihr gefürchtetes unterirdisches Haus.

Welchen Tag bezeichnet nun aber Kaumudī? Die Wörterbücher erklären: 1. Vollmondtag des Kārttika, 2. Vollmondtag des Āçvina. Es müßte aber zunächst hinzukommen: 1. Neumondtag des Kārttika, 2. Neumondtag des Āçvina. Als dem Liebesleben günstige Festlichkeiten nennt Kāmas., S. 55 die Yakshanacht, das nächtliche Fest der Kaumudī *(kaumudījāgara*, v. l. *kaumudīpracāra* [vgl. PW. *kaumudīcāra; cāra* und *pracāra* sind Wörter für das freie Umherstreifen bei Nachtfesten]) und *suvasantaka.* Das letztgenannte ist das Fest des Frühlings und des Liebesgottes, die Yakshanacht laut Yaçodhara = *sukharātri. Sukharātri* oder *sukharātrikā* als Teil des Lichterfestes haben wir kennen lernen. Die Frauen spielen dabei die Hauptrolle. Yaçodh. erklärt, da seien die Yaksha gegenwärtig, was stimmen wird: die *sukharātri* ist ein Vegetationsfest und die Yaksha sind Vegetationsgeister. *Kaumudī* bezeichnet nach ihm den Vollmondtag des Āçvina, weil da besonders heller Mondschein *(kaumudī)* eintrete. Die Spiele sind ihm dabei hauptsächlich das Schaukeln und das Würfeln *(tatra dolādyūtaprāyāḥ krīḍāḥ*, von R. Schmidt ebenso wie *kaumudījāgara* mißverstanden). Daß die meisten Stellen die Lakshmī- oder Kojāgarafeier mit dem Würfelspiel in den Āçvina, aber unter Schwanken zwischen Vollmond und Neumond, verlegen, haben wir S. 83—89 gesehen. Hinzugefügt sei nur Hcat. II 2, p. 331, wo die *akāle*

*kaumudī* (nach der Glosse = *dīpāvalikotsava)* am 8. der dunkeln Hälfe des Āçvina beginnt und, wie es scheint, am Parvantag, d. h. am Neumondtag (am 15.) endet. Sie wird als *rathayātrā*, also mit Wagenumzug gefeiert. Verehrt werden dabei Durgā, Çiva und Skanda. Andererseits aber ist *kaumudī* das gleiche wie *dīpāvalī (dīpāli, dīpotsava)* und das Balifest, und erscheint auch die Lakshmīfeier als ein Teil dieses Festes. Dies aber wird von unseren Texten fast durchgängig auf den Neumondtag (den 1. der lichten Hälfte) des Kārttika verlegt. Vgl. auch das beim Rinderfest Gesagte.

Noch größeren Spielraum gibt dem Begriff *kaumudī* ein Abschnitt, den Hcat. III 2, p. 914 vorführt. Er sagt da, Lakshmīs Erwachen sei als die Dīpālikā bekannt, und zitiert weiter unten aus dem Varāhapur.: *Kaumudī Yaksharātriç ca, Kaumudī Phālgunī thatā, / Vasantir iti vijñeyā, deçasya mahimāçraye* (l. *mahitāçraye?). // Āçvine paurṇamāsyāṃ ca niçādeḥ krīḍanaṃ smṛitam, / kaumudī sā samākhyātā, kāryā lokavibhūtaye. // Kārttike sitapakshādau tithau tu kusumāṃçukaiḥ / Yakshārcā Yaksharātriḥ syāt, kāryā ceshṭasukhāya ca. // Māghaçuklacaturthyāṃ tu varam ārāḍhya ca Çriyaḥ / pañcamyāṃ kundakusumaiḥ pūjā, sā kaumudī smṛitā. // Phālgune paurṇamāsyāṃ tu yathā vāsavilāsakaḥ*[1]), */ jñeyā sā Phālgunī loke, kāryā lokasaṃriddhaye. // Caitrāshṭamyām açokais tu, trayodaçyāṃ Smarārcanam, / tac ca kāryam açokārthaṃ, jñeyā Vāsantiketi ca.* // „Kaumudī ist die Yakshanacht und Kaumudī ist auch die Phālgunī (= Holi), die (auch) als Vāsanti (Frühlingsfeier) zu bezeichnen ist, alles nach dem Festbrauch einer Gegend (nach dem, was in einer Gegend als richtig üblich gilt[2]). Und im Āçvina, in der Vollmondnacht, ist von Beginn der Nacht an das Glücksspiel geboten. (Auch) das heißt *kaumudī* und ist für das Gedeihen der Welt zu feiern. Und die Verehrung der Yaksha, die im Kārttika, an dem die helle Monatshälfte beginnenden Mondtag und mit Blumen und Gewandstoffen geschieht, das ist die Yakshanacht und soll begangen werden zu erwünschtem Glück. Die Verehrung der Çrī, die am 5. der lichten Hälfte des Māgha mit Jasminhlüten geschieht, nachdem man am 4. von ihr eine Gnadengahe (oder: einen Freier oder Gatten) erfleht hat[3]), (auch) die gilt als *kaumudī*. Wenn aber im Phālguna am

---

[1]) *Vāsa* ist = *paṭavāsa.*

[2]) So wenn man *mahitāçraye* liest. *Mahita* „richtig, üblich" findet sich in Yogayātrā VI, 11.

[3]) Sprachlich viel näher, sachlich ferner steht: „die Verehrung der

Vollmondtag das lustige Treiben mit dem Holipulver stattfindet, so wird das in der Welt als Phālgunī bezeichnet und ist zu veranstalten zur Wohlfahrt der Welt. Die Verehrung mit Açokablüten am 8. des Caitra (die *Açokāshṭamī)* aber und die Verehrung des Minnegottes am 13. (der lichten Hälfte des Caitra) — und sie soll geschehen, Kummerlosigkeit zu erlangen — die wird als Frühlingsfeier bezeichnet [1]).“

---

Çrī, nachdem man ihren Gatten gnädig gestimmt hat.“ Es ist ja die Varadācaturthī.

[1]) Wegen der in diesem Text angedeuteten Varadācaturthī, des „Vierten der Gnaden- oder Freierschenkerin“, siehe vor allem Wilson, Works II, 184—187; wegen des „Fünften der Göttin Çrī“ (Çrīpañcamī) ib. 191 f. Statt Varadācaturthī findet sich auch Kundacaturthī. *Kunda* ist eine Jasminart (Jasminum florescens oder pubescens). Sie blüht im Māgha (s. z. B. Hcat. II 1, S. 424 unten; S. 525, letzte Z.; 526 Mitte). An diesem Tag wird die Gottheit vor allem mit deren Blüten verehrt, und zwar nach einigen Autoritäten Çiva, nach andern Gaurī, nach unserm Text Çrī. Siehe Wilson 184; Feasts and Festivals of the Hindus 80; Underhill 109; Bhavishyott. 28, 41 f. Nach dem Devīpur. (zit. von Hcat. II 1, p. 525 unten f.) werden an der Kundacaturthī (am 4. der hellen Hälfte des Māgha) von jungen Mädchen unter anderm verschiedene Arten Getreide geopfert und zwar in einem Getreideworfelkorb *(çūrpa)* oder vor allem in einem i r d e n e n Gefäß (man muß wohl lesen: *cūrpapātre, tathā bhāṇde mṛiṇmaye 'pi viçeshataḥ*). Die Frucht ist Reichtum an Liebe des Mannes und an Söhnen. Die Spendeformel lautet: *Devo me prīyatāṃ sadā*. Wilson hat offenbar *devī* stat *devo* vor sich gehabt, also die Gaurī oder Umā. Das schiene das Richtige zu sein. Mit dem „Gott“ kann wohl nur Gaṇeça gemeint sein. Denn die Varadacaturdaçī ist Gaṇeçacaturdaçī (s. Nirṇayas. II, 6, 26), und beim Varacaturthīvrata (Hcat. II 1, S. 530) wird Gaṇeça verehrt. Auch unmittelbar Gaurīcaturthī und Umācaturthī heißt der Tag, und nach dem Brahmapur. (zit. von Hcat. II 1, p. 531) soll diese Fruchtbarkeits- und Korngöttin an diesem Tag mit Kundablüteu, *kuṅkuma*, rotem Lack, roten Fäden, Lichtern usw. verehrt werden. Auch am 4. des Gaṇeça soll sich der Fromme mit roten Duftsachen einreiben, mit rotem Sandelwasser besprengen, rotes Gewand tragen und rote Blüten opfern (Hcat. II 1, p. 511, aus dem Narasiṃhapur.). Ähnliches öfters. Auch Gaṇeça ist ja eigentlich nur eine Form des Çiva „des Herrn der (Totenseelen)scharen“ und des Vegetationsgenius. Vgl. auch Underhill 48 Mitte; Gupte 56 f. Die gleiche ursprüngliche Natur eignet den Yaksha, und wenn sie heutzutage als Korndämonen gelten (Crooke [2] II, 79—81; 307), so setzt sich da eine alte Anschauung fort. Daher hat die Angabe unseres Textes, die die Yakshanacht und Yakshaverehrung mit dem Lichter- und Balifest verselbigt, einen hohen Wert. Auch das Frühlings- und Liebesfest, werde es nun im Phālguna oder im Caitra gefeiert, ist ja ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsfest und die Çrī der Feier am 4. und am 5. der hellen Hälfte des Māgha eine Getreidegöttin. Somit hat es geradezu wissenschaftliche Berechtigung, wenn in unserem Text all die von ihm genannten Feiern *kaumudī* heißen.

Nicht mit Unrecht wird von den Lex. auch einfach „Fest" für *kaumudī* angegeben. Freilich entspräche eher ein Wort wie unser „Kirwe" („Kerwa"), „Kirmes", Kirchweih bes. in dem Sinn von: größtes Fest im Jahr, auch laut fröhliches Fest. So lesen wir in MBh. I, 209, 30 von den beiden freudentaumelerfaßten Daitya Sunda und Upasunda: *Akālakaumudīṃ caiva cakratuḥ sārvakālikām, / nityapramuditaḥ sarvas tayoç caiva suhṛijjanaḥ.* „Die beiden feierten eine Kaumudī außer der Zeit, die alle Tage fortging, und all ihr Freundevolk war in ständiger Wonne." Sie hielten also „alla Dag Kerwa" [1]). Ähnlich wohl in Hcat. II 2, S. 331. Da wird (S. 327—332) das Kālarātrivrata beschrieben (mit Verehrung des Çiva, des Skanda und natürlich vor allem der Durgā). Es beginnt, wie schon erwähnt, am 8. der dunkeln Hälfte des Āçvina und endet allem Anschein nach am Neumondtag. Rauschende Festlichkeiten zu Ehren der Göttin verleihen ihm Glanz. Da heißt es dann: *Akāle kaumudīṃ kuryāt kṛishṇapakshe ca yaḥ sadā / māsi cāçvayuje 'shṭamyām ārabhet parvaṇācaret* // usw. „Wer außer der Zeit immer eine Kaumudī feiert in der dunkeln Monatshälfte und im Āçvina am 8. anfängt und am Mondwechseltag es ausführt" usw. Ferner: In Hcat. II 2, 420—424 wird aus dem Devīpur. die Schilderung des Wagenfestes *(rathayātra)* reproduziert. Auf wunderprächtigem, von feinem Tuch umhülltem, mit Glocken, Schellen und Spiegeln behängtem Wagen wird das Bildnis der Mutter Durgā dahingeführt, während Mädchen und Frauen und Glückwünscher Blumen und Dūrvāgras, unenthülste Reiskörner und Wasser auf ihn hinwerfen, der Staub der Straße mit Wasser besprengt, Straßen, Tore und Häuser herrlich geschmückt sind. Kein Baum darf gefällt, kein Lebewesen verletzt werden, Gefangene und zum Tod Verurteilte müssen befreit werden. „So soll man das Wagenfest zu einer *kaumudī* außer der Zeit *(akāle kaumudīṃ)* machen" (S. 423). Als Zeit wird angegeben: der 5., 7., der Vollmondtag, der 9., 11., 3., 13., 4. oder Festtage. Es ist so recht eine Feier der Wachstums- und Lebensgöttin, die freilich vom Text als große Gespensterherrin, als die weibliche Totenseele *κατ' ἐξοχήν (Bhūtā)* verherrlicht und dabei angefleht wird: „Schütze mich vor den Totengespenstern!" Hemādri glossiert auch hier: *akāle kaumudī(ṃ) dīpotsavaḥ.*

---

[1]) „Wenn alla Dag nor Sundi wär Und alla Sundi Kerwa!" singt oder sang man in der Heimatsgegend meiner Mutter (bei dem hochaltertümlichen Städtchen Dinkelsbühl).

Diese Umfahrt der Mutter Durgā erinnert stark an die berühmte Umfahrt der Nerthus in Tacitus' Germania 40, die Mannhardt in „Baumkultus", S. 567 ff. eingehend bespricht. Auch während dieser ruhte jede Waffe. Mir scheint aber, die Nerthusfahrt ist keine Einholung des Frühlingsnumens, wie Mannhardt meint, sondern eine Ausfahrt der von Tacitus mit der Terra Mater verselbigten Göttin, um Wachstum, Fruchtbarkeit und anderen Segen ins Land hinauszutragen, ähnlich der der Berecynthia (Kybele, s. Wissowa, Rel. u. Kult. der Römer [2] 336, Anm. 3; Mannhardt, Baumkultus 577). Fruchtbarkeit verleiht den Äckern auch die Umfahrt der Frau Holle (Golther, Hdb. der german. Mythol. 1895, S. 498). Feld und Frauen segnet das Bild des schwedischen Freyr, wenn das schöne junge Mädchen es durch die Lande führt, und wird diese Priesterin auf dem Wege schwanger, so erwartet man ein besonderes fruchtbares Jahr (E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen [1903], S. 366). Bekanntlich war dieser Fruchtbarkeitsgott mit einem ungeheueren Phallus dargestellt. Am Stammsitz der schwedischen Könige „finden alle neun Jahre unter phallischen Riten und obszönen Handlungen die großen Opfer statt" (E. Mogk, German. Religionsgesch. u. Mythol. 107). Vgl. Mannhardt, Baumkultus 589 f.

Oder betrachten wir die Rathayātrā der Durgā an ihrem großen Fest, der Mahānavamī, am 9. der lichten Hälfte des Āçvina: „Darauf zur Zeit des Nachmittags soll der König selber die Bhavānī im Bauernland (*rāshṭre*. Oder dennoch: in seinem Reich?) auf einem Wagen umherschweifen machen, begleitet von seinem Heer oder auch mit tausend Mann, die an den Wagen gespannt sind, wohl eingeschulten, sachte, sachte, in übergroßem Glanz, mit brennenden Lichtern (oder nach SSud.: mit Lichterbäumen. Die Lichterbäume auch sonst manchmal bei der *rathayātrā*, wie bei der des Sonnengottes in Bhavishyapur. I, 55, 44), „mit schwertbewaffneten Helden (als Schutz gegen zauberische und dämonische Mächte), sowie mit rötelgefärbten Elefanten, wobei die Blasmuscheln und die Pauken ertönen, die Freudenmädchen tanzen, die Frauen geschmückt sind und die Kinder schön herausgeputzt." Dabei werden namentlich den Bhūta und Preta, hier: den Totenspukgeistern, Spenden dargebracht. Bhavishyott. 138, 99 ff.; Hcat. II 2, S. 918 f.; Nirṇayas., Āçvina 34; SSud. 82 f. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur, sagt Tacitus. Ebenso ist der Gott der Frühlingssonne froh geehrter Gast bei

d) Dieselbe Auffassung finden wir jetzt im GdA. I 1349 f.; Vgl. auch II 1777 f., III 147 f. 166 („Thandragan").

seiner Wagenfahrt in Bhavishyott. 134, 50: „Zu wessen Haus auch immer der (hier von weißem Rindergespann gezogene) Wagen kommt, angetrieben durch den Wagenlenker, von dem soll er verehrt werden mit Blumen, Räucherwerk und unenthülsten Körnern. Auch ein anderer, der (als Gast) zum Hause von Hausvätern gekommen ist, muß geehrt werden. Wie viel mehr der Erhalter aller Lebendigen, der große Herr aller Welten." Überall [illegible] Umfahrt [illegible] Vgl. auch II 1777 f., III 147 f. 166 („Thandragan"). [illegible] aber finden wir sie fast gar nicht, soweit ich jetzt weiß. Der natürlichste Anfang schiene die Wagenfahrt des Sonnengottes zu, sein wegen seines Zuges am Himmel dahin, und in der Tat ist sie auch die in dem mir vorliegenden Schrifttum öfters beschriebene. Siehe Bhavishyap. 51; 53—57; 59; 93, 48—55; 169; Bhavishyott. 134; Heat. II 1, S. 652—656; III 2, 624. In 55, 23 wird dabei des Gottes Bild zu einem glückhaften Gewässer gebracht. Waschungen und *nirājana* oder *ārātrika* zum Heil der betreffenden Gottheit verstehen sich von selbst. Vgl. bes. Bhavishyap. I, 57, 22. Wohl noch häufiger jedoch begegnen wir der Umfahrt der Durgā oder Gaurī, von der Col. Tod im 1. Bd. seines Rājasthan eine eigentümliche Form geschildert hat. Ihre Umfahrt beschreibt auch Heat. II 1, S. 120—124, 946 f. (aus Bhavishyap. I, aber nicht in der Ausgabe zu finden). Hier führen die kleinen Kinder Tänze auf. Ferner haben wir die *rathayātrā* des Çiva in Heat. II 2, p. 149; die Umfahrt eines aus Reiskörnern und Mehlpaste geformten Phallus in Heat. II 2, S. 859 f. (aus dem Vishnudh., aber nicht in der Ausgabe gefunden), die *rathayātrā* beim Kālarāttrivrata zur Verehrung der Durgā, des Çiva und des Skanda in Heat. II 2, S. 326—332; die *rathayātrā* des Brahma am Vollmondstag der Kārttika in Bhavishyapur. I, 18. Siehe noch „Bali", S. 190 Mitte bis 191; 195 oben; 197.

Eine Art Musterbeispiel für eine Yātrā, wobei aber das Umherfahren des Idols, hier des Vāsudeva, nur eine Episode der langen Festfeier bildet, liefert Vishnudh. III, 117. Die Frucht ist hier viel Regen, also reiche Ernte. Und vor allem das Gedeihen der Feldfrucht sollten gewiß ursprünglich alle die Wagenumfahrten der Gottheiten fördern. In unserem Texte werden fast alle in der Residenzstadt des Königs abgehalten. Aber das und gar vieles andere Ursprüngliche kommt erst großen Teil von der Eigenart altindischer Schriften, die die Haupt-

seiner Wagenfahrt in Bhavishyott. 134, 50: „Zu wessen Haus auch immer der (hier von weißem Rindergespann gezogene) Wagen kommt, angetrieben durch den Wagenlenker, von dem soll er verehrt werden mit Blumen, Räucherwerk und unenthülsten Körnern. Auch ein anderer, der (als Gast) zum Hause von Hausvätern gekommen ist, muß geehrt werden. Wie viel mehr der Erhalter aller Lebendigen, der große Herr aller Welten." Überall, wohin Freyrs Umfahrt geschieht, „werden frohe Feste gefeiert" (Mogk 107).

Am bekanntesten sind nun die Wagenumzüge *(rathayātrā)* des Vishṇu-Kṛishṇa. In der älteren Literatur aber finden wir sie fast gar nicht, soweit ich jetzt weiß. Der natürlichste Anfang schiene die Wagenfahrt des Sonnengottes zu sein wegen seines Zuges am Himmel dahin, und in der Tat ist sie auch die in dem mir vorliegenden Schrifttum öfters beschriebene. Siehe Bhavishyap. 51; 53—57; 59; 93, 48—55; 169; Bhavishyott. 134; Hcat. II 1, S. 652—656; III 2, 624. In 55, 23 wird dabei des Gottes Bild zu einem glückhaften Gewässer gebracht. Waschungen und *nīrājana* oder *ārātrika* zum Heil der betreffenden Gottheit verstehen sich von selbst. Vgl. bes. Bhavishyap. I, 57, 28. Wohl noch häufiger jedoch begegnen wir der Umfahrt der Durgā oder Gaurī, von der Col. Tod im 1. Bd. seines Rājasthan eine eigentümliche Form geschildert hat. Ihre Umfahrt beschreibt auch Hcat. II 1, S. 120—124, 946f. (aus Bhavishyap. I, aber nicht in der Ausgabe zu finden). Hier führen die kleinen Kinder Tänze auf. Ferner haben wir die *rathayātrā* des Çiva in Hcat. II 2, p. 149; die Umfahrt eines aus Reiskörnern und Mehlpaste geformten Phallus in Hcat. II 2, S. 859f. (aus dem Vishṇudh., aber nicht in der Druckausgabe gefunden), die *rathayātrā* beim Kālarātrivrata mit Verehrung der Durgā, des Çiva und des Skanda in Hcat. II 2, S. 326—332; die *rathayātrā* des Brahma am Vollmondstag der Kārṭṭika in Bhavishyapur. I, 18. Siehe noch „Bali", S. 190 Mitte bis 191; 195 oben; 197.

vgl. Bali 192

Eine Art Musterbeispiel für eine Yātrā, wobei aber das Umherfahren des Idols, hier des Vāsudeva, nur eine Episode der langen Festfeier bildet, liefert Vishṇudh. III, 117. Die Frucht ist hier viel Regen, also reiche Ernte. Und vor allem das Gedeihen der Feldfrucht sollten gewiß ursprünglich all die Wagenumfahrten der Gottheiten fördern. In unseren Texten werden fast alle in der Residenzstadt des Königs abgehalten. Aber das und gar vieles andere Unursprüngliche kommt zum großen Teil von der Eigenart altindischer Schriften, die die Haupt-

aufmerksamkeit leider dem Fürsten und dem Brahmanen zuwenden. Sodann mögen diese Beschreibungen auch als Musterbeispiele für ländliche Bezirke gedacht sein. Endlich wirkt eben alles, was der altindische König tut, magisch hinaus auf sein Land. Wenn er also beim großen Fest der Durgā diese auf einem Wagen in seinem Bauernland umherfahren läßt — falls *rāshṭre* dies bedeutet —, dann wird das einfach in der Landgegend draußen vor den Toren geschehen, schon deshalb, weil bei dem langsamen Vorrücken und der kurz bemessenen Zeit ein Zug durchs ganze Land unmöglich wäre. Das genügt dann auch für die Segenausstrahlung ins ganze Reich hinaus. Und daß die Rathayātrās vor allem Feldfrucht und Viehstand gedeihen machen sollten, zeigen schon die Gottheiten, denen sie gelten; der Sonnengott, namentlich des Frühlings, Gaurī, Çiva, Skanda, sie alle sind Wachstums- und Fruchtbarkeitsgenien, auch Brahma, von dessen Wagenfahrt wir noch näher reden werden. Vishṇu gehört ebenfalls in diese Reihe als ursprünglicher Sonnen- und als vedischer Fruchtbarkeitsgott. Nun sollte eigentlich auch Bali seine Umfahrt haben. Daß die wahrscheinlich ihm auch zuteil wurde, werden wir sehen.

## *§ 18. Segen der Feier für König und Land.*

Als ein sehr hohes Fest, ja als das Hauptfest im ganzen Jahr erscheint also die Kaumudī. Namentlich die Purāṇa sind nun oft geradezu tollhäuslerisch freigebig in Versprechungen all des fabelhaften irdischen und himmlischen Lohns einer bestimmten Frömmigkeitsbetätigung. Kein Wunder, daß sie auch hier nicht geizen. Die in Aussicht gestellten schönen Dinge sind hier aber verhältnismäßig bescheiden. In SkM. fehlt dieser Abschnitt ganz, in Bhav. 64 c—67; Padm. 124, 64 c—67 b; Skand. 10, 52—55 b lautet er: *Ekam evam ahorātraṃ varshe varshe, viçāṃpate* (Padm. und Skand. *Kārttike*), // *dattaṃ Dānavarājasya ādarçam iva bhūtale* // *yaḥ karoti nṛipo, rāshṭre* (Padm. und Skand. *rājye*) *tasya vyādhibhayaṃ kutaḥ!* // *Kuta ītibhayaṃ tatra* (SSud. 138, *tasya*)! *Nāsti mṛityukṛitaṃ bhayam.* / *Subhikshaṃ, kshemam, ārogyaṃ, sasyasampada uttamāḥ* (so nach Hcat. II 2, S. 358: *sasyasaṃpadam uttamam;* der Text des Bhav. und des Padm.: *tasya sampada uttamāḥ;* Skand. *tasya sampad anuttamā),* // *nīrujaç ca janāḥ sarve, sarvopadrava-*

*varjitāḥ* / *kaumudīkaraṇād, rājan, bhavantīha* (Text des Bhav. *bhavatīha*) *mahītale.* // In Padm. lautet der letzte Halbçloka: *kaumudī kriyate yasmād, bhavantīha mahitale* „weil die Kaumudī gefeiert wird" usw. (124, 67), in Skand. 10, 55: *kaumudī kriyate yasmād bhāvaṃ kartuṃ mahītale.* Will man *bhāvaṃ kartuṃ* nicht als eine durch das folgende *bhāvena* veranlaßte Verderbnis ansehen, dann muß man es zum Folgenden ziehen, zur Mantik des Festes. Ob dagegen das *kaumudīkaraṇād, rājan* von Bhav. oder *kaumudī kriyate yasmād* in Padm. ursprünglicher sei, kann ich nicht entscheiden. An sich dürfte das zweite wahrscheinlicher sein. Daß das grammatisch falsche *bhavatīha* in Bhav. alt ist, zeigt Hcat. II 2, S. 358 mit seinem *nīrujaç ca janaḥ sarvaḥ sarvopadravavarjitaḥ* / *kaumudīkaraṇād, rājan, bhavatīha mahītale.* // Da sind der Glättung zuliebe sogar all die Plurale in Singulare verwandelt worden. Auch bei Hemādri wie in Padm. und Skand. fehlt der eindrucksvolle Halbçloka: *Kuta ītibhayaṃ* usw., den auch SSud. 138 darbietet. Das Wichtigste am ganzen Stück ist der Gedanke, daß das Fest des Bali, dessen so gut wie schrankenloses Vergnügens- und Sinnesprassertum mehrere unserer Texte völlig offen aussprechen, nur ein flüchtiges Spiegelbild dessen sei, was vormals unter Balis Regiment auf Erden der fortwährende Zustand war und was wiederkommen wird, wenn nach all der bösen Not und Scheußlichkeit der Zeit einst Bali die Herrschaft der Welt aufs neue erlangt.

## *§ 19. Mantik des Balifestes.*

Bei einem so wichtigen Feste spielt natürlich, was uns schon mehrfach entgegengetreten ist, wie bei andern die Mantik eine Rolle. Von ihr hören wir in Bhav. 68—70 b; Padm. 124, 67 c bis 69 d: *Yo yādṛiçena bhāvena tishṭhaty asyāṃ, Yudhishṭhira* (Padm. *tu, Shaṇmukha*), / *harshadainyādirūpeṇa* (Padm. *harshaduḥkhādibhāvena) tasya varshaṃ prayāti hi.* // *Rudite roditi* (Padm. *rudite rodito*) *varshaṃ, hṛishṭo varshaṃ prahṛishyati,* / *bhuktau* (Padm. *bhukto* l. *bhuktau?* Oder *bhukte?*) *bhoktā bhaved varshaṃ, svasthaḥ svastho bhaved iti* (besser *bhavishyati* mit Hcat. II 2, S. 358 unten, Padm. und Skand.). // *Tasmāt praḥrishṭais tushṭaiç ca kartavya kaumudī naraih.* / Skand. 10, 55 verbindet, wie gesagt, anscheinend unser Stück mit dem Schluß des vorhergehenden, und zwar in dieser Gestalt: *Kau-*

*mudī kriyate yasmād bhāvaṃ kartuṃ mahītale, // yo yādṛiçena bhāvena tishṭhaty asyāṃ ca, suvrata, / harshaduḥkhādibhāvena tasya varshaṃ prayāti hi. // Rudite roditaṃ varshaṃ, prahṛishṭe tu praharshitam, / bhuktau bhogyaṃ bhaved varshaṃ, svasthe svasthaṃ bhavishyati.* // Das hieße also: „Weil die Kaumudī gefeiert wird, einen (liebvollen, glücklichen) Zustand auf dem Erdboden zu erzeugen, (so gilt:) in welchem Zustand man sich an ihr befindet, in dem Zustand von Freude, Schmerz usw. wird einem das Jahr dahingehen. Bei Weinen (oder weniger wahrscheinlich: beim Weinenden) wird das Jahr hindurch zum Weinen Gebrachtsein herrschen, bei Freude ein zur Freude erregter Zustand, bei Genuß wird das Jahr lang Genußhaftes sein, bei Gesundheit Gesundheit.“ Bei solcher Umkrempelung, namentlich des Satzteils mit *yasmād*, wäre nun die von Skand. gestrichene Strophenhälfte: *tasmāt prahṛishṭais tushṭaiç ca kartavyā kaumudī naraiḥ* besonders nötig gewesen. Vielleicht ist sie aber einfach verloren gegangen. Man könnte mit ihr die zwei Çloka: *Yo yādṛiçena* bis *svasthaṃ bhavishyati* dann als Paranthese fassen: „Weil die K. gefeiert wird, einen Zustand zu erzeugen — in welchem Zustand man sich... bei Gesundheit Gesundheit — deshalb sollen die Menschen fröhlich und zufrieden die K. feiern.“ Das läge um so näher, als in Bhav. *rājan* statt *yasmād* steht. Solche bedeutungslose Anreden so oft wie nur möglich einzuschieben, nicht selten auf Kosten wichtigerer dadurch hinausgedrängter Wörter, bildet ein Hauptvergnügen der Purāṇisten. So ließe sich auch denken, daß dem Bhav. etwa vorgelegen hätte: *Kaumudīkaraṇād yasmād bhavatīha* (*bhavatīha* haben ja Bhav. und Hcat.) *mahītale* // — *yo yādṛiçena bhāvena... svastho bhavishyati* — *tasmāt prahṛishṭais* etc. „Weil es hier auf Erden gemäß der Feier der Kaumudī wird — in welchem Zustand auch immer... dann wird er das Jahr durch gesund sein — deshalb sollen die Menschen“ usw. Wir sehen auch hier: indische Feste sind nicht einfach ein Vergnügen, sondern im Einklang mit ihrer magisch-religiösen Natur wirken sie gestaltend, schöpferisch auf das Weltgeschehen, auf den in Indien und sonst öfters im Morgenland einander parallel laufenden, wechselseitig Einfluß übenden Makro- und Mikrokosmos ein, ein Gedanke, der ja auch im Abendland seine Vertreter hat. Die tolle Lust bei Freudenfesten ist somit jedes einzelnen Pflicht und Schuldigkeit, zunächst gegen sich selber, was unser Text scheinbar alleine nennt, daneben aber, wie in ihm beschlossen liegt und ander-

= Brahmapur. 221, 19 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
das [illegible] Land ist [illegible] 12 [illegible] 1700 qs prakriktanar a-
nārbah sarātotsava-gabilah soll [illegible] Mayer und Frau,
[illegible] religiösen Hausmädchen und von [illegible]. Das wird [illegible]
(Brahmapur. 221, 19) [illegible] die [illegible] wo das Volk in [illegible] Fest
feiern (sarātotsava). Aber da diese Glückfest [illegible] nur (Brahmapur. 205
90 Lacht), so [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

b) Die Stimmung [illegible], in der die volks-
tümlichen Feste gefeiert werden, wird zum
Kraftträger. Die Freude, deren Ausdruck die
Ausgelassenheit [illegible] bezweckt, soll
das [illegible] Glück gewissermaßen
vorwegnehmen. "H. v. Magalhães Altertümer
I 212. Wo das Land nicht zu sehr Feste
feiern, da soll man nicht sagen (Bavesh-
yott. 205, 90). Wenn man sich bei den Festen großen Festen wie etc. auch zu Wettrennen p. z. B. Stier- und Hahnenkämpfen toll u. voll frißt und
säuft, so hat das ursprünglich vermutlich in be-
stimmter Weise den Zweck, zauberisch zukünf-
tige Nahrungsfülle zu bewirken. [illegible] Rama
Rydh Seasonal Fertility Rites etc. 76; 82 f.; Franz
Boas, Allgemeinheit Abolitionsfeste in Stille [illegible] Brauchtum der Bud-
dhisten 171 [illegible] Kautilya spricht im Arthaçāstra (Übers
243, 5-7) dagegen, so viel [illegible] der
Gutsherr an Essen und Trinken [illegible] Dienstleute ohne
Entgelt, der von religiösen Festen [illegible] Holz
und Gras bringt, auf Strafe [illegible] Fest-
[illegible] Wenn es nicht nur in Jahren, sondern sogar
Monaten hinsichtlich [illegible] Fest der Volk
bei einem Gottesfest [illegible] Lüge dann kommt Hungersnot. Vishnudh. III
117, Kap 23 (k. ahruskajanapade durbhikshabhayam)

wärts mehr oder weniger deutlich, öfters recht kraß, zum Ausdruck kommt, auch gegen die ganze Welt; wie vielfach von des Menschen anderem Tun sind ja auch von seinem Festgebaren sein und anderer Schicksal bestimmende göttliche Gewalten magisch abhängig [1]).

Die Unzucht solcher Feste ist daher auch auf diese Feste beschränkt, da ist sie Vorschrift, sonst aber verboten. Ein Schluß allein von ihnen aus auf sonstige Unsittlichkeit wäre verkehrt. Besonders klar zeigt die vorzügliche und reichhaltige Abhandlung von K. Th. Preuss, Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas, Archiv für Anthropologie, Bd. 29, S. 129 ff., daß sich eine hoch entwikkelte Sittlichkeit des Volkes, eine wesentlich strengere als die altindische, verträgt mit der größten Obszönität in der aus alter Zeit fortgeerbten Religion und deren Bräuchen. Sodann: auch die betr. Götter üben ihre eifrige Geschlechtstätigkeit zum Besten der Welt. So da und dort ausdrücklich in der altindischen Literatur und ursprünglich wohl immer so im alten Mexiko Maisgott, Sonnengott und andere Fruchtbarkeitsgenien zum Gedeihen der Pflanzenwelt (Preuss, ib. 156 a; 157; 139). Darüber wird der aztekische Sonnengott ja zum „armen Syphiliskranken".

## § 20. *Art des Festes, Preis der Feier und Segensspruch.*

Woher aber kommt die Wichtigkeit und die Kraft unseres Festes? Der Text antwortet: *Vaishṇavī Dānavī ceyaṃ tithiḥ, paitrī, Yudhishthira.* Padm. 69 e f. aber sagt: *Vaishṇavī Dānavī ceyaṃ tithiḥ proktā ca Kārtike.* Dies *ca Kārtike* statt *Yudhishṭhira* mag sehr wohl das Ursprünglichere sein, eine grausige Verbalhornung aber liegt in *proktā* statt *paitrī.* Denn

[1]) Ähnliche Festmantik ist ja häufig in Indien. Wie beim Lichterfest, so z. B. in Vishṇudh. III, 117 (Prosa), Satz 23—27: Ist das Volk nicht fröhlich, kommt Hungersnot. Was Kinder machen, wird geschehen. Was Liebes oder Leides an diesem Tag, das das Jahr hindurch. Darum soll das Volk wohlgefüttert, schön gekleidet, fröhlich sein. Hier von *yātrā* überhaupt. Auch im Abendland findet sich Ähnliches. So z. B. in Böhmen: Wie man sich am Neujahrstag beträgt, gilt als Regel für das ganze Jahr. Weint man, wird man oft weinen. Reinsberg-Düringsfeld l. c., S. 8 unten. Oder in der Schweiz und anderorts: Wer am Neujahrstag Geld in der Tasche oder reichliche Speise auf dem Tisch hat, der hat es gleicherweise das ganze Jahr. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes 115.

hier wird uns, wenn wir das natürlich nur durch die pia rabies hineinhumbugsierte *Vaishṇavī* beiseite lassen, vom Text selber deutlich gelehrt: Das Fest der Lichter und des Bali erwächst aus der Pfahlwurzel der Religion: aus dem Totenseelenglauben und wohl damit aus dem Glauben an die chthonischen Gottheiten. Das Begraben der Toten ist ja auch unter dem Indervolk ursprünglicher als das Verbrennen. Noch älter dürfte vielleicht die Sitte sein, die Toten auf Bäumen zu bestatten, von der wir auch in Altindien schwache Spuren finden. Von den Bäumen kommen die Menschen nach einer bei verschiedenen Völkern auftauchenden Anschauung, auf Bäumen wohnten sie ursprünglich, wovon noch das MBh. in der Schilderung der goldenen Zeit unter dem Idealkönig Pṛithu Vainya in VII, 69, 7 zu sagen weiß, und, was wenigstens in der Sache nicht einzig auf die bekannte romantische Gedankenflucht in das allereinfachste Leben hinausläuft, den Bäumen werden sie öfters im Tod zurückgegeben, wohl auch in der Hoffnung, daß sie von da in neuer Geburt als Kindlein wiederkehren, alles im Einklang mit jener Verselbigung von Pflanzenwachstum und Zeugung. Bestand nun die Baumbestattung wirklich als eine Ursitte unter Indogermanen, so mußten bei der Bestattung in die Erde die letztgenannten Vorstellungen nur noch stärker werden: Der Baum selber entsteigt den Tiefen der Erde, seine Wurzeln tasten hinunter zur unterirdischen Welt der Totenseelen- und Wachstumsmächte, der chthonischen Gewalten, und was vom Baum, das gilt dann auch von der Kulturpflanze, die der Bodenbauer sorgend betreut, ja von ihr in mancher Hinsicht noch eindrucksvoller, da sie jedes Jahr stirbt und jedes Jahr wiederkommt, hervor aus dem chthonischen Reich. Diesem gehört unser Fest an oder wie Bhav. sagt: den Vätern und den Dānava.

* * *

Zum Schluß eines Kapitels nun pflegen im Einklang mit der schon von der großen Volksepen sprunghaft begonnenen, von den Kunstepen dann durchgeführten Sitte einige purāṇische Schriften, wie das Vishṇudh. und das Bhavishyott. eine, manchmal auch mehrere Strophen in einer anderen Versart anzubringen. Mehr als eine anzufügen ist freilich Ausnahme. Als Metrum wird gern die Triṣṭhubh verwendet. In eine Vasantatilaka-Strophe klingt auch die Beschreibung des Lichterfestes in

Bhav., Padm. und Skand. aus. Aber während in Bhav. damit, wie recht und billig, das Kapitel aufhört, schieben die beiden andern noch Weiteres dazu. Andrerseits jedoch trägt Bhav. unmittelbar vorher noch zwei Segnungssprüche im Ton der am Ende der altindischen Dramen stehen war, und zwar in der Āryāversart. Alles Nähere über sie steht in der Anmerk. 2, S. 1[illegible]. Die [illegible] Sāmavidhānabr. [illegible] Skand. 10, 58 [illegible] Abweichungen. Sogar Hcat. (II 2, p. 359) stimmt mehrfach nicht mit Bhav. Als mutmaßlich richtig läßt sich gewinnen: *Dīpotsave janitasarvajanapramode karvanti ye sumanaso Balirājapūjām / dānopabhogasukhavṛiddhiçatākulānām harshena yāti sakalam pramudā ca varsham.* // Oder das letzte Strophenviertel doch mit Bhav.: *harshena varsham iha, pārthiva, yāti teshām* (Hcat. *rājan, prayānti sakalam pramudaiva harsham* [L. *varsham*])?

e) So z. B. im Ath.-Veda XVIII 2,34. 3,70 mit Whitneys Anm.

## § 20 b. Das Licht für Yama und der „Zweite des Yama" (Yamadīpa und Yamadvitīyā).

Damit wären wir am Ende der Darstellung unseres Festes, wie es in Bhav. und in den Kārttikam. beschrieben wird, aber nicht am Ende dessen, was zu seinem vollen Verständnis dient. Wir haben gesehen, daß dem Licht für Naraka am 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika, d. h. am Vorspiel zum Balifest, die Libation für den Herrn des Totenreiches beigesellt ist, und auch sonst sind wir diesem begegnet. Aber damit nicht genug, eingeleitet wird die ganze Feier der chthonischen Gewalten von einer Lichtspende an Yama. Die beste und wohl ursprünglichste mir zugängliche Gestaltung bietet Padm. 124, 4 f.: *Kārttikasyāsite pakshe trayodaçyām tu, Pāvake, / Yamadīpam bahir dadyād, apamṛityur vinaçyati:* // *„Mṛityunā pāçahastena, Kālena, bhāryayā saha / trayodaçyām dīpadānāt Sūryajaḥ priyatām" iti.* // „In der dunkeln Hälfte des Kārttika, am 13. aber, o Sohn des Feuers, soll man das Licht des Yama hinzustellen: so schwindet unzeitiger Tod: „Zusammen mit dem Todesgott, der die Schlinge in der Hand trägt, mit dem Genius der Zeit und mit der Gattin möge der Sohn des Sonnengottes (d. h. Yama) durch die Lichtspende am 13. Freude haben." In SkM. 12, 4 = Skand. 9, 29 lautet der erste Çloka genau ebenso, nur

Bhav., Padm. und Skand. aus. Aber während in Bhav. damit, wie recht und billig, das Kapitel aufhört, schieben die beiden andern noch Weiteres daran. Andrerseits jedoch trägt Bhav. unmittelbar vorher noch zwei Segenssprüche im Ton der am Ende der altindischen Dramen üblichen vor, und zwar in der Āryāversart. Alles Nötige über sie steht in der Anmerk. 2, S. 11. Die Abschlußstrophe selber, die in SkM. ganz fehlt, zeigt in Padm. 124, 70 und, daraus abgeschrieben, in Skand. 10, 58 einige Abweichungen. Sogar Hcat. (II 2, p. 359) stimmt mehrfach nicht mit Bhav. Als mutmaßlich richtig läßt sich gewinnen: *Dīpotsave janitasarvajanapramode kurvanti ye sumanaso Balirājapūjām / dānopabhogasukhavṛiddhiçatākulānāṃ harsheṇa yāti sakalaṃ pramudā ca varsham.* // Oder das letzte Strophenviertel doch mit Bhav.: *harsheṇa varsham iha, pārthiva, yāti ṭeshām* (Hcat. *rājan, prayānti sakalaṃ pramudaiva harsham* [l. *varsham*])?

## *§ 20 b. Das Licht für Yama und der „Zweite des Yama" (Yamadīpa und Yamadvitīyā).*

Damit wären wir am Ende der Darstellung unseres Festes, wie es in Bhav. und in den Kārttikaṃ. beschrieben wird, aber nicht am Ende dessen, was zu seinem vollen Verständnis dient. Wir haben gesehen, daß dem Licht für Naraka am 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika, d. h. am Vorspiel zum Balifest, die Libation für den Herrn des Totenseelenreiches beigesellt ist, und auch sonst sind wir diesem begegnet. Aber damit nicht genug, eingeleitet wird die ganze Feier der chthonischen Gewalten von einer Lichtspende an Yama. Die beste und wohl ursprünglichste mir zugängliche Gestaltung bietet Padm. 124, 4 f.: *Kārttikasyāsite pakshe trayodaçyām tu, Pāvake, / Yamadīpaṃ bahir dadyād, apamṛityur vinaçyati:* // *„Mṛityunā pāçahastena, Kālena, bhāryayā saha / trayodaçyāṃ dīpadānāt Sūryajaḥ prīyatām" iti.* // „In der dunkeln Hälfte des Kārttika, am 13. aber, o Sohn des Feuers, soll man das Licht des Yama hinausstellen; so schwindet unzeitiger Tod: „Zusammen mit dem Todesgott, der die Schlinge in der Hand trägt, mit dem Genius der Zeit und mit der Gattin möge der Sohn des Sonnengottes (d. h. Yama) durch die Lichtspende am 13. Freude haben." In SkM. 12, 4 = Skand. 9, 20 lautet der erste Çloka genau ebenso, nur

daß *Āçvinasya* statt *Kārttikasya* steht[1]) und *niçāmukhe* statt des müßigen *Pāvake*. Also bei Anbruch der Nacht soll das Licht entzündet werden. Der 13. ist nun aber gar nicht Yamas Tag, sondern meist der 10. Der 13. der dunkeln Hälfte ist für Totenmähler bestimmt, vor allem in der Regenzeit. Manu III, 273 f.; Yājñ. I, 260; Vi. 78, 52 f.; MBh. XIII, 88, 12 f.; Hcat. III 2, p. 470 (da ein Zit. aus Yamasmṛiti und ein zweites aus Paiṭhīnasi), dann die Zitate auf S. 471—472; III 1, p. 201—209 usw. Dem stehen Aussprüche gegenüber, die da erklären, durch das *çrāddha* am 13. sterbe das Geschlecht aus u. dgl. mehr, wenn man schon Nachkommenschaft habe. Andererseits ist nach dem Nāgarakhaṇḍa des Skandapur. es für den da, der noch keine Nachkommenschaft besitzt, und das MBh. protestiert sogar: „Unter den Verwandten ist der der beste, der am 13. das *çrāddha* ausrichtet, und nicht sterben da notwendigerweise die jungen Männer im Hause dahin" (wie nach Āpastamba II, 7, 16, 20: *Trayodaçyāṃ bahuputro, bahumitro, darçanīyāpatyo; yuvamāriṇas tu bhavanti* und Kātyāyana: *Yuvānas tatra mriyante* geschieht). Siehe Hcat. III 2, S. 470—492; III 1, p. 209—213. Es schiene also der 13. dem 14. ähnlich zu sein: ein Tag, an dem unheimliche Totenseelen umherschwärmen, die zwar machtvoll sind und vor allem herrliche und zahlreiche Söhne schenken, wenn sie an ihrem Tag befriedigt werden, aber in blühendem Alter sie wieder zu sich hinabziehen in die Totentiefen. Also hier wohl das gleiche wie bei der Libation an Yama: ursprünglich ist das Licht am 13. der dunkeln Hälfte des Kārttika (oder: des Āçvina) den Totenseelen, vielleicht solchen von unheimlicherer Art, vermeint[2]).

Der Spruch ist in SkM. verloren, in Skand. folgt er erst in Çl. 25 in verderbter Gestalt[3]), und Skand. sagt davor und dahinter, wer in der dunkeln Hälfte des Āçvina am 13. zu Anfang

---

[1]) In Baudh.-Gṛihyas. (Mysore 1920), p. 223—226 soll das Opfer für Yama an der Kārttikī stattfinden. Eher als die Vollmondnacht wird die Neumondnacht des Kārttika gemeint sein.

[2]) Jung (als *yuvānas*) Gestorbene und von gewaltsamem Tod Weggenommene stehen einander gleich; für beide soll das *çrāddha* am 14. stattfinden. Brahmapur. 220, 20 c—21 b; Vāyupur. 81, 18; Hcat. III 1, p. 213 (aus Mārk.-Pur., Brahmavaivartapur. usw.).

[3]) Der richtige Wortlaut wäre nach Nirṇayas II, 8, 13 und SSud. 112 unten, wo aus dem Skandap. zitiert wird: *Mṛityunā pāçadaṇḍābhyāṃ, Kālena Çyāmayā saha / trayodaçyāṃ dīpadānāt Sūryajaḥ prīyatāṃ mama. //* Çyāmā ist die Schwester des Yama, der Fluß Yamunā, aber auch ein Wort für Erde.

der Nacht in der Gegend der Tür das Licht mit dem Spruch spende, der habe nicht vorzeitigen Tod zu fürchten. Beide nennen die Legende vom Sohn des Hemantaka, von dem Skand. 9, 21 sehr verkehrt behauptet, er sei so am 13. der dunkeln Hälfte des Āçvina von unzeitigem Tod frei geworden. Erzählt wird die Geschichte von SkM. 12, 4 ff.: Eines Tages fragte Yama seine Boten, ob sie nie, wenn sie einen töteten, Mitleid empfunden hätten. Sie sagten ja, und zwar bei folgender Gelegenheit: König Haṃsa von Indraprastha wird auf der Jagd durch einen Gazellenbock vom Gefolge weg und in den tiefen Wald geführt. Von Hitze, Hunger und Durst gequält, findet er endlich einen schönen Teich. Er trinkt selber und tränkt sein Pferd. Von dortigen Fischern erfährt er, daß es zu spät und zu weit sei, nach Indraprastha zu reiten, daß aber das Dorf eines seiner Vasallen nahe genug liege, und daß dieser eine vorzügliche Halle *(maṇḍapa)* für Reisende gebaut habe. Dort wacht nun der König in der Nacht immer wieder auf; denn die Feier des 6. Tages nach der Geburt des Sohnes seines Wirtes ist im Gang. Da sieht er ein schönes, großes Weib mit dem Schreibstift durch die Halle schreiten. Er packt sie am Gewandsaum und fragt sie, wer sie sei. Aber sie entreißt sich ihm und entschwindet. Nach einiger Zeit kommt sie aufs neue. Er erwischt sie wieder und droht sie zu töten, wenn sie nicht antworte. Endlich enthüllt sie ihm, daß sie Jīvantikā oder Shashṭhī sei und eben dem Kind sein Schicksal auf die Stirn geschrieben habe. „Was ist es?" „Er wird am 4. Tag nach seiner Hochzeit an Schlangenbiß sterben." Der König beschließt: „Das will ich verhindern." Er läßt den Häuptling samt seiner Familie nach Indraprastha holen und in einem festen Haus unterbringen. Beständig müssen dort Ärzte und müssen Zauberer mit todbesiegenden Sprüchen um den Knaben sein. Alle Schenkungen und Opfer, die den Tod durch Schlangenbiß unmöglich machen, läßt er ausführen. Als der Jüngling 16 Jahre zählte, verehelichte er ihn vorteilhaft und zog selber in das Haus zu ihm. Am 4. Tag bewachte er ihn fortwährend, ohne mit einer Wimper zu zucken. Auf Befehl des Kāla kamen Yamas Boten, ihn zu töten, hatten aber Mitleid. Voll Schmerz wurde der Totenwart *(Pretapa)* zu einer Schlange in der Nase des Königs. Dieser nieste, die Schlange flog heraus, biß den Jüngling, und er starb. Daß nun so etwas nicht wieder geschehe, dazu dient das Licht des Yama (Yamadīpa). In Sārod. 11, 14 bis 17, wo natürlich ebenfalls der 13. des Āçvina angegeben

wird, lautet der Spruch anders und wird Yama angefleht, vor bekanntem und unbekanntem Schaden zu bewahren [1]).

Unheil von ihm, oder ursprünglicher: von Totenseelen, droht halt in hervorragender Weise während dieser Tage. So wird auch ans Ende des Lichter- oder Balifestes eine Feier gestellt, in deren Mitte wieder Yama steht: der „Zweite des Yama" Yamadvitīyā), d. h. der zweite Mondtag *(tithi)* der lichten Hälfte des Kārttika. Padm. 124, 71 ff. setzt eine jedenfalls alte Einleitung davor, auch die in der Texterhaltung bessere Parallele Bhavishyott. 14 bietet sie dar. Eine Anzahl Strophen zitiert Nirṇayas. II, 8, 25, und zwar aus Bhavishyott., das ganze Kapitel des Bhavishyott. reproduziert Hcat. II 1, S. 381—386. Folgendes erfahren wir: Es gibt vier Tage in der magisch ja schwer bedrohten Regenzeit, die an sich besonders verderbensschwanger sind, aber natürlich durch religiöse Werke heilvoll gestaltet werden können, ja die, wie viele andere, gerade in ihrer Unheimlichkeit die Heiligkeit bergen. Es ist immer der 2. Tag der lichten Monatshälfte, im Çrāvana der „trübe" *(kalusha)* genannt, der „redeschmutzige" *(gīrmalā)* im Bhādrapada, „der, in welchem die Dahingeschiedenen umgehen" *(pretasaṃcarā)* im Āçvina, „der des Yama" *(Yāmyā* oder *Yāmyakā)* im Kārttika. Mit den zwei ersten und ihrer Erklärung, die auch sonst vorkommt, brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Von den zwei letzten heißt es in Bhavishyott. 14, 15 ff. (= Padm. 124, 86 ff., vgl. Skand. 11, 30 ff.): „Die Dahingegangenen *(preta)* heißen die Väter. Deren Umgehen unter den Menschen geschieht an diesem zweiten Tag (d. h. am 2. der hellen Hälfte des Āçvina). Deshalb heißt er „der, an welchem die Dahingegangenen um-

---

[1]) Wesentlich die gleiche Legende teilt Underhill 60 f. nach G. R. Sharmā, Āryotsava-Prakāça, p. 223 mit. Hier ist es der Sohn des Königs Haṃsa selbst. Vielleicht hat die bekannte zauberische Gefährlichkeit des Niesens zur Entstehung beigetragen. Eine andere Legende von der Notwendigkeit der Schicksalserfüllung wird gestreift von Skand. 31, 9 f. und ausführlich berichtet von SkM. 19, 9 ff. Sie ist inhaltlich entzückend und merkwürdig, der Raum für sie hier aber nicht da. Kurz nur dies: Nach Seherspruch wird, wer die Hand der unsagbar schönen und frommen Maid Kiçorī ergreift (d. h. das Mädchen heiratet), augenblicks im Gewitter den Tod finden. Ein junger Kshattriya will sie schänden, alle Verführungsversuche mißlingen. Als Mädchen verkleidet gelangt er in ihre Nähe, aber nicht zum Ziel. In der Nacht, wo Kiçorī mit einem glühend in sie verliebten Königssohn vermählt wird, kommt ein schauriges Gewitter. In der Verwirrung ergreift der Kshattriya ihre Hand, um seine Lust an ihr zu büßen, wird aber sofort vom Donnerkeil erschlagen — selige Unheilserfüllung kraft eines Wortspiels.

gehen....." Werden sie von Söhnen, Enkeln, oder Tochtersöhnen mit Labe *(svadhā)* und Sprüchen schön geehrt, dann gehen die Totenseelenschwärmer *(pretasaṃcarāḥ* wie in Bhavishyott. 14, 17. Nirṇayas II, 8, 25 hat *pretasaṃcārāḥ)*, von Çrāddha, Gaben (an die Brahmanen) und Opfern erquickt, wieder davon. Und im Kārttika am 2., am Vormittag, soll man den Yama verehren [1]).

Der Mensch, der da in der Tochter des Sonnengottes *(Bhānujā = Yamunā)* badet, schaut nicht die Welt des Yama (die Hölle). Im Kārttika, am 2. der lichten Hälfte, ist vormals Yama von (seiner Schwester) Yamunā in ihrem Hause da gespeist worden. Am 2. ist die große Entlassung *(mahotsarga)* und werden die Höllenbewohner erquickt, von ihren Sünden und Übeln sind sie befreit entledigt, alle los der Bande; umherschweifen und tanzen läßt sie Yama, froh-zufrieden weilen alle, wo es ihnen beliebt [2]). Ihr großes Fest ist eingetreten, das dem Reiche Yamas Lust herbeiführt. Daher spricht man unter den Menschen vom „Zweiten des Yama". An dem sollen daher die Verständigen nicht im eigenen Hause essen. Mit zärtlicher Liebe sollen sie von der Hand der Schwester die das Gedeihen mehrende Speise essen. Und Geschenke sollen sie ordnungsgemäß den Schwestern geben, Goldschmuck und Gewänder unter Verehrung und Hochachtungsbezeigungen [3]). [Alle Schwestern sollen beehrt werden. Sind keine vorhanden, dann die Frauen, die man dazu bekommen kann [4]). Von der Hand der Schwester des Vatersbruders [5]) am ersten Tag, von der Hand der Tochter des Mutter-

---

[1]) Ebenso in Skand. 11, 30 (aus Padm. 124, 87 und daraus zitiert von Nirṇayas. II, 8, 25). Dagegen in SkM. 18, 1 = Skand. 11, 41 ausdrücklich: „Da soll man am Nachmittag die Verehrung Yamas verrichten." Vgl. 33 c d, bzw. 70 c d; auch Agnipur. 177, 2 c—3 b.

[2]) In Bhavishyott. 19 c d: *bhrāmitā nartitās tushṭāḥ sthitāḥ sarve yadṛicchayā,* in Padm. 83 c d: *atrāsitāç, ca saṃtushṭāḥ* usw. Aber man muß in Padm. gewiß mit der Abschrift daraus, mit Skand. 11, 33, *atrāçitāç,* lesen „hier gespeist" usw.

[3]) Das folgende in eckige Klammern gesetzte in Padm. verloren oder törichterweise gestrichen, wie das jetzt unverständliche *sarvāsu* in Padm. 94 (= Bhav. 25) beweist.

[4]) *Pratipattigāḥ.* Aber Hcat. II 1, p. 385; Nirṇayas. II 8, 25; SSud., p. 30 lesen *pratipannakāḥ* „dazu erlangt, — gewonnen", was ja auch *pratipattigāḥ* heißen könnte. Hcat. erklärt durch *mitrabhaginyaḥ,* Nirṇayas. durch *mātābhaginyaḥ,* SSud. durch *bhaginītvena svīkṛitāḥ.*

[5]) So nach dem Text: *pitṛivyabhaginīhastāt.* Zunächst aber wäre das eine wunderliche Ausdrucksweise, und sodann kommt die Schwester des Vaters ja erst am dritten Tag. Es muß offenbar heißen: „von der Hand der

bruders hinwiederum am zweiten, von der Schwester des Vaters oder der Mutter am dritten[1]).] Am besten aber ist es zu essen von der Hand der leiblichen Schwester. An allen (drei) Tagen soll man kraftmehrende Speise von Schwesterhand essen[2]).“

Die Darstellung der Yamadvitīyā, wie sie das Padm. gibt, d. h. 124, 87 c—98, wird wiederholt von Skand. 11, 30—39[3]), unmittelbar hinten drangeschoben, aber (in Çl. 41—73) die Unterweisung durch die Vālakhilya, nämlich SkM. 18 (dort ausdrücklich als Vortrag des Sonnengottes an Aruṇa bezeichnet), und zwar soll diese Darstellung, wie auch hier von Skand. geflissentlich angegeben wird, das Vorhergehende ergänzen oder genauer bestimmen. Eröffnet wird dies Kapitel des Skand. von einer dritten Behandlung, von der Belehrung Nāradas durch Brahma (= Sārod. 13, 1 ff.). Der Vortrag des Brahma hat im wesentlichen folgenden Inhalt: An der Yamadvitīyā soll man nach den ständigen religiösen Verrichtungen des Morgens in weißem Gewand, mit weißem Kranz usw. zu einem *udumbara* gehen, dort einen Kreis und eine achtblättrige Lotosblume *(padmam ashṭadalam)* zeichnen, da Brahma, Vishṇu, Rudra und die gnadespendende Sarasvatī *(varadāṃ ca Sarasvatīm)* mit Sandel, Agalloche, Kampfer, *kuṅkuma*, Blumen, Räucherwerk, Kokosnüssen usw. verehren und zur Abwehr eines vorzeitigen Todes *(apamṛityu)* einem vedagelehrten Brahmanen eine geschmückte

---

Tochter des Vatersbruders“ (also *pitṛivyaduhitṛihastāt* oder ähnlich). Vgl. Anm. 4.

[1]) Danach müßte doch wohl der 1., 2. und 3. der lichten Hälfte des Kārttika gemeint sein. Aber wie vertrüge sich das mit dem „Zweiten des Yama“? SkM. 18, 27 c—29 sagt: „Am zweiten in Çrāvaṇa soll die Speise von der Hand der Tochter des Vatersbruders, im Bhādrapada von der Hand der Tochter des Mutterbruders gegessen werden, im Āçvina von der Hand der Schwester der Mutter oder des Vaters, unbedingt aber ist im Kārttika von der Hand der eigenen Schwester zu essen.“ Die Unheimlichkeit dieser vier Tage ist soeben besprochen worden. Alle vier sind also „Zweite des Yama“. Auch der 2. jedes Monats wird manchmal der Verehrung Yamas zugeteilt. So z. B. in Garuḍapur. 116, 4.

[2]) Padm. 95—97 b fehlt in Bhavishyott. Das wichtigste ist da ein an Yama gerichteter Mantra und die Verheißung, wer die noch im Vaterhaus wohnenden Schwestern an diesem Tag beschenke, werde das Jahr durch keinen Streit erleben, noch Gefahr vom Feinde.

[3]) Es fehlt aber Padm. 93—94, und zwar durch Versehen beim Abschreiben. Padm. 92 endet mit *pushṭivardhanam*, 94 mit *balavardhanam*. In Skand. 35 b ist das Auge auf *balavardhanam* abgeirrt, dies abgeschrieben und von da an mit Padm. 95 weitergefahren worden.

Kuh mit Kalb und andere Spenden leisten[1]). Dann folgt die Speisung im Haus der leiblichen Schwester mit echt indischer Anrede von seiten des Bruders, und die Schwester antwortet: „Heute, o Bruder, bin ich erst geboren, durch dich bin ich reich und glückvoll. Essen mußt du heut in meinem Haus, dir selber zu langem Leben, o Leuchte unserer Familie, am 2. der lichten Hälfte des Kārttika, o du aus demselben Mutterschoß. Yama wurde da vordem von Yamunā gespeist und in ihrem Hause geehrt. An diesem Tag hat auch Yama die Höllenbewohner freigelassen. Sogar die von den Fesseln ihres Karma Gebundenen schweifen nach eigenem Belieben umher. ‚Den Mann, der nicht in der Wohnung der Schwester ißt, wenn er den Yamadvitīyātag angetreten hat, diesen Schlechten erwischen wir in hohen Freuden und fressen ihn heute auf, wir, des Essens Beraubte,‘ so kreischen die bösen Mächte, wie Brahmanenmord usw. Deshalb, Bruder, halte deine Mahlzeit in meinem Haus im Kārttika, an dem zweiten der lichten Hälfte, dem in den drei Welten berühmten.“ Es folgt die Schilderung der Beschenkung durch den Bruder und die Verheißung der Befreiung von unzeitigem Tod und anderen Segens.

SkM. 18 = Skand. 11, 41—73[2]) erzählt zunächst, wie Yamunā immer wieder ihren Bruder Yama eingeladen habe, bei ihr zu

---

[1]) Man erwartet doch, daß wenigstens auch Yama verehrt würde. Der Ritus ist verbalhornt. Auch die Totenseelen, ja sie vor allem, müßten befriedigt werden unter dem Totenseelen- und Yamabaum. Solche hingemalte oder hingezeichnete Lotosblumen mit einer bestimmten Anzahl Blätter, vor allem mit acht, erscheinen oft in den Riten besonders der Purāṇa. So z. B. in Vishṇudh. II, 44, 17, III, 45, 98; 167, 3; 169, 2 ff.; 191; 193; 225, 4; 269; 352; Matsyapur. 72, 30; Bhavishyott. 38, 6; 40, 4 ff.; 115, 5 ff.; 116, 3 c—4 b (= Matsyap. 116, 3); 143, 17; Bhavishyap. II, 2, 1, 6 ff.; 2, 2 ff.; I, 148, 10 ff.; 149, 2 ff.; 150, 2 ff.; Hcat. II 1, p. 238; 240; 386 bis 389; 480—483; 508; 579 f.; II 2, p. 535; 731—740; 912; 993; 1018. Häufig stellt die Lotosblume bei diesen Riten die Sonne dar, selten den Mond. Die Sonnendarstellung wird das Ursprüngliche sein, obgleich vielleicht nicht das Allererste. Die verehrte Gottheit aber ist in den meisten Fällen eine andere, manchmal wird auf jedem Blatt eine bestimmte Gottheit gedacht und da verehrt. Auch bei Riten, die Çiva gelten (Hcat. II 2, p. 912 unten), oder dem Vṛishotsarga (Hcat. II 2, p. 993) oder den Kindlifressern (Hcat. II 2, p. 1018) oder dem Planeten Mars, dem unheilvollen (Matsyap. 72, 30 = Hcat. II 1, p. 508) usw., finden wir diese Lotosblüte. So braucht sie uns beim vorliegenden Totenseelenritus nicht zu verwundern. Auch ist sie ja im Anfang der Anfänge ein Sinnbild der Fruchtbarkeit und der Vegetation. In Bhavishyap. II 1, 21, 2 heißt es sogar: *Vinābjaṃ nārcayed devaṃ, arcite yakshiṇī haret.*

[2]) In Skand. fehlt SkM. 18, 26 c—29 b.

essen. Er versprach es immer aufs neue, kam aber vor Geschäften nicht dazu. Endlich brachte sie ihn durch gewaltsame Einladung *(balātkārān nimantrita)* doch dahin. Er gab den Toten in der Hölle samt den Scharen (der ihm dienenden Totenseelengeistern, *gaṇaiḥ saha)* einen freien Tag und wurde von Yamunā bewirtet. Sie kochte und buk (geschäftig), badete ihren Bruder und salbte ihn mit Sesamöl, spendete ihm Schmuck, prächtige Gewänder, Sandel und Kränze, setzte ihn auf einen hohen Sitz *(mañca)* und reichte ihm die Speisen in goldener Schüssel. Nach dem Mahl beschenkte er die Schwester und gewährte ihr zum Schluß die Gnade: „Wer da in der Yamunā badet, die Manengottheiten *(pitṛidevatā)* erquickt, dann im Haus der Schwester ißt und die Schwester ehrt, der wird niemals meine Tür schauen... Auch die von Königen ins Gefängnis Gesetzten müssen unbedingt an meinem Tag ins Haus der Schwester geschickt werden, dort zu essen. Und ich muß an diesem Tag die Bösen aus der Hölle entlassen. Menschen, die an diesem Tag jemand gefangen setzen, die muß ich in jeder Weise züchtigen." Yama gibt dann noch umständlicher als die andern an, wer an die Stelle der Schwester treten solle, wenn eine solche nicht da sei, und wer an die Stelle der aufgezählten Stellvertreterinnen, wenn diese fehlen. Als erste nennt er die jüngere Schwester und schließt, im Notfall solle der Unglücksmensch Kuh, Fluß u. dgl. mehr zur Schwester, und wenn auch die nicht zu haben seien, dann die Araṇyāṇī zu seiner leiblichen Schwester machen (SkM., Çl. 25 = Skand. 65), also jedenfalls im Wald seine Mahlzeit halten. und zwar, wie wir wohl aus Skand. 11, 72 c—73 schließen dürfen, unter einem Dhātrībaum[1]). Die Frau, die am Tag des Bruders *(bhrātṛike tithau* in Skand. 11, 69, *yugmake tithau* in SkM. 18, 32) ihren Bruder bewirtet und ihn mit Betel beehrt, wird nie Witwe werden[2]). Das Wichtige ist auch hier, daß an diesem Tag die Totenseelen frei umhergehen. Ursprünglicher und genauer wäre, wie wir gesehen haben: an diesen Tagen, nämlich am 2. der lichten Hälfte des Çrāvaṇa, Bhādrapada, Āçvina und Kārttika. Es sind zwei Regenzeitmonate und zwei der Ernte; da tummeln sich die Totenseelen an der Oberwelt, und jedesmal

[1]) Die letztgenannten Verse fehlen in SkM. Vom „Essen im Wald" *(vanabhojana)* unter einem solchen Baum haben wir in Kāma 155 Näheres gehört.

[2]) Der gleiche Çloka wird von Nirṇayas. II. 8, 25 aus dem Brahmāṇḍapur. zitiert.

der zweite lichte ist Totenseelen- und Zaubersabbath. Yama wird es da halt machen, wie die Herrscher so vielfach: wenn er sein Volk nicht mehr unter dem Daumen halten kann, dann „schenkt er ihm Freiheit". In der zweiten Hälfte der Geisterferien steigert sich die teils segensvolle, namentlich in der Feldfrucht wirkende, teils aber noch immer gefürchtete Tätigkeit der Dahingegangenen, ja am lichten zweiten des Āçvina, dem Tag, wo die *preta*, da wohl m e i s t als Gespenster gedacht, umgehen, und im Karttika brechen allem Anschein nach die bösen Toten aus der Hölle los, während die gesitteteren, der „Heimsendung" gehorsam, wohl schon ins Totenreich zurück sind. Am schlimmsten treiben jene, wie ungezogene Buben, es offenbar an ihrem letzten Ferientag, am 2. der lichten Hälfte des Kārttika; also am 2. November (wenn der mit der dunkeln Hälfte beginnende Monat zugrunde liegt); heißt dieser *κατ' ἐξοχήν* der „Zweite des Yama", hinaufgehoben über die drei anderen „Zweiten", und wird allein von unseren Texten als solcher näher erörtert.

Diese Texte nun stellen den anfangs sicherlich trüberen und den Toten feindseligeren Glauben in seiner bekannten freundlichen Färbung dar: die Dahingegangenen kommen hungrig und durstig, sie zu laben ist Pflicht und wird belohnt. Zwar sind dies nicht die einzigen Tage dieser Art, sondern: „Zur Zeit des Çrāddha entläßt Yama die Spukgeister *(pretān)* und die Väter *(pitṛīn)* und die in der Hölle Weilenden aus dem Yamahaus hin zur Menschenwelt. Hungergepeinigt und die von ihnen getane Übeltat kündend, begehren sie von Söhnen und Enkeln Milchreis mit Honig." Garuḍapur., Pretak. 10, 28 b ff. Ähnlich öfters. Vgl. Caland, Totenverehrung, S. 45. Im folgenden erzählt dann das Pretak., daß Sītā, als sie und Rāma im Waldexil ein Çraddha ausrichteten, Rāmas Vater, Großvater und Urgroßvater leibhaftig gesehen habe [1]). Die hier hervortretende Anschauung erscheint auch sonst; auch in Altindien dachte man sich natürlich die Totenseelen beim Opfer für sie unsichtbar gegenwärtig. Aber das ist eine amtlich oder polizeilich geregelte Sache, wenn ich so sagen darf; die Väter werden zum Totenmahl ja gerufen. Zu den großen Zeiten des allgemeinen Aus- und Umherschwärmens der Totenseelen aber kommen sie als ungeladene Gäste,

[1]) Nur diese drei sind gestaltet und können gesehen werden, die weiter zurückstehenden „Väter" (die „Freudegesichtigen" im Gegensatz zu den „Tränengesichtigen") haben keine körperliche Form.

kommen alle, auch die unwillkommenen. Da muß man in besonderem Umfang oder in besonderer Weise das Nötige tun. Ursprünglich, ja im Hintergrund noch immer, herrscht das Grausen vor den Geistern in diesen Zeiten, und daher dürfte auch das Speisen im Haus der Schwester entspringen: im Anfang floh der Mann aus seinem Heim und getraute sich vor allem nicht, daheim das von Geister- und Zaubergefahr ja überhaupt so schlimm umwitterte Essen vorzunehmen; sein Haus war ja jetzt erfüllt von den unheimlichen Mächten. Geister sind aber bekanntlich leicht zu nasführen. Bei der Schwester werden die ihn selber angehenden Geister, seine Gäste, ihn nicht suchen. Besonders aufschlußreich dürfte der letzte Ausweg beim Fehlen einer Schwester sein: die Araṇyāṇī wird da an Schwesterstatt genommen und bei ihr im Wald gegessen. Längst bekannt ist uns das entzückende, schier neuzeitlich anmutende Liedchen Ṛigveda X, 146 von dieser Genie der Waldwildnis und des Wildes. Weiteres von ihr kennen wir meines Wissens nicht. Hier haben wir sie wieder, dies weibliche Gegenstück zum „Herrn des wilden Waldes" (Kāntārapati) und zum „Waldherrn" und „Waldhüter" (Vanaspati, Vanapāla), von dem wir geredet haben, auch da in Verbindung mit Yama und den Totenseelen, diese urzeitlichere Schwester oder wenigstens für uns ältere Form der Mārgapālī. Auch sie wird zugleich Seelenhirtin sein, und wie Yama seine Unterstellten, hat wohl auch sie die in Baum- und Waldwildnis hausenden Geister und Gespenster[1]) in die Siedelungen der Menschen entlassen müssen. So ist es an diesem Tag gut sein im Wald, dessen Hauswirtin scheinbar von unserem Text nur als letzter Strohhalm genannt wird, ist es ungefährlich und die Waldgenie selber zu Gnadenspenden geneigt an diesem Freudentag der ganzen Totenseelenwelt.

Warum aber gerade bei der Schwester speisen? Nun, wo anders denn? Vom innigen Verhältnis zwischen Bruder und Schwester, wie es vom MBh. wiedergespiegelt wird, habe ich im Weib im altindischen Epos, Seite 422 einiges vorgelegt. Es schreibt sich aus indogermanischer Zeit her (Schrader, Die Indogermanen, S. 103; Feist, Indogermanen, S. 111). Die älteste Schwester steht an Ehrwürdigkeit neben Vater und Mutter (MBh. XIII, 102, 17), sie ist der Mutter gleich (ib. 105, 19). Für die Yamadvitīyā-Bewirtung wird die jüngere, die in zärt-

[1]) Der Wald als Wohnung der „Väter", s. Caland, Totenverehrung, S. 41.

r) Oder sollte sogar die Stellung der Schwester unter „Mutterschaft" noch wahrscheinlicher sein, wo nur die Schwester, nicht der Bruder wichtig ist, wie Sachau so oft und geistfältig so darstellt? S. sein „Mutter-recht, die Stellung im Ergänzer unter „Schwester".

NB das Folgende steht in Sydow 173, Anm. 1 gedruckt

C) Vom innigen Verhältnis zwischen Bruder und Schwester

vielleicht die einzigen Worte im altind. Epos V. 4,224 das gleiche findet sich bei den Südslawen (Krauss, S. Krauss Sitte u. Brauch der Südslawen 619 ff.), wie auch im germanischen Altertum (Müller über von Felix Genzmer 116 ähn.; die Brunhild des Nibelungenliedes bedeutet eine starke Abwandlung ursprünglicher Auffassung). ~~Dahinter kommt auch nicht~~ ~~zum letzten Ausgleich bei Hedgemann~~ ~~S. 105, Heft Hedgemann S. 111~~. Die altertümlichste Gestalt der Sage steht der Edda nahe (MKh. XIII. 105, 19).

1) Der Wald als Wohnung der „Vana", v. Grienel, Totenverehrung S. 41.

licherem Verhältnis stehende, genannt. Sogar der in seinem christlichen Eifer gegen Inder und Indisches so oft loswetternde Bose, The Hindoos as They Are, findet warme Worte des Beifalls in der Beschreibung unseres Geschwisterfestes *(bhrātṛidvitīyā)* und der Liebe zwischen Bruder und Schwester (in dem Kapitel „The Brother Festival", S. 87 f.)[1].

Da das Balifest das Fest einer chthonischen Gottheit und ein Totenseelenfest ist, braucht es uns nicht zu verwundern, wenn Yama in den Tagen dieser Feier so sehr in den Vordergrund tritt. Er ist ja ein Totengott. Aber zugleich ist wohl auch er ein Vegetationsgenius; wohl der sterbende Vegetationsgenius ist es, der als erster der Sterblichen gestorben und als erster „hingegangen ist in jene Welt" (Atharva-Veda XVIII, 3, 13), und wie andere Vegetationsdämonen „gab Yama seinen lieben Leib dahin" *(priyaṃ Yamas tanvam prārirecīt*, Ṛigveda X, 13, 4)[2].

---

[1]) Wegen der Yamadvitīyā (Bhrātṛidvitīyā, Bhāübījadvitīyā, Bhaiyya Düj) siehe auch Gupte, S. 17; Crooke II, 296; Underhill 63; Feasts and Holidays of the Hindus 10. Nach dem letzten Werk und Crooke salbt da die Schwester mit dem kleinen Finger mit Sandelpaste des Bruders Stirn und bittet Yama und Yamī oder Yamunā, ihn zu beschützen. Der Bruder muß fünf Gramkörner ganz (ungekaut) verschlucken, also ungetötet; solche Vorschrift erscheint öfters bei Riten und Zauber. Wegen der magischen Fünfzahl vgl. Crooke II, 288; 289; 290; 296, l. ult., 300 (ter), 308 unten. Wegen des Bruder- und Schwesterfestes bei den Jaina s. Hastings, ERE. V, 878 b. In Nepal findet das 5 Tage dauernde Dewalifest Ende Oktober statt. Es ist der Lakshmī heilig. Die Häuser werden gereinigt und getüncht und jede Nacht mit Öllampen illuminiert. Am 1. Tag werden alle Hunde verehrt und ihnen Blumenkränze um den Hals getan; der Schutz- und Lieblingsgott Nepals ist ja Bhairava, dem der Hund heilig ist. Am 2. verehrt man die Stiere und Kühe, am 3. besonders die Lakshmī, am 4. der Hausherr wie Gottheiten die Glieder seines Haushalts und gibt ihnen ein Fest, am 5. beten die Schwestern zu ihren Brüdern und für sie, malen *tilaka* auf ihre Stirn und veranstalten ihnen ein Festmahl, die Brüder geben ihnen Geschenke oder Schmuck. Nur diese 5 Tage und die 5 vorher ist das Glücksspiel erlaubt; Oldfield, Sketches from Nipal (1880) II, 352—354.

[2]) Auch die Götter waren am Anfang sterblich. So schon der Veda. S. Hillebrandt, Ved. Mythol.[2] II, S. 358; Scherman, Visionslit. 134 ff. Vgl. Frazer[3] IV, 1—2, Anm. Nur die Asura sind eben die wirklichen, die unsterblichen Götter. Das lehrt der Yajurveda: „Die Himmlischen *(deva)* und die Asura lagen im Streit. Welche (Akkus.) von den Himmlischen sie (die Asura) töteten, das waren diese (d. h. die waren tot). Wen von den Asura jene (töteten), die sprangen wieder auf und kämpften weiter" (Kāṭhaka-Saṃh. X, 7 zu Anfang). Bei den Itälmen in Kamtschatka finden wir die gleiche Anschauung wie in Indien von Yama: „Haetsch, einer der ersten Söhne Kutkas, ist Präsident der unterirdischen Welt, in die die Menschen nach dem Tode kommen. Er war der erste Mensch in Kamtschatka, der starb." Steller, Von Kamtschatka nach Amerika. Bearbeit. v. Dr. M. Heyd-

Mit dieser Auffassung schlösse sich gut zusammen, daß Yama im Ṛigveda wie in der ganzen späteren Zeit der Sohn Vivasvants ist, übrigens des Vaters auch der Menschen (Hillebrandt, Ved. Mythol. 2, II, 355). Vivasvant aber ist ein Sonnengott. Vielleicht deutet dessen Name „der Hervorleuchtende" auf die aus dem Winterdunkel hervorbrechende Frühlingssonne.

## § 20c. *Bhīshma als Totenseelengenius, seine fünf Tage und der Sündemann.*

Aber noch einer Gottheit von verwandter Natur muß man in diesen Tagen den Zoll entrichten. dem aus dem MBh. wohlbekannten Bhīshma: vom 11. der lichten Hälfte bis zum 15. oder Vollmondtag des Kārttika erstreckt sich die „Begehung der fünf Tage des Bhīshma", das Bhīshmapañcakavrata oder Bhīshmapañcaka, gelegentlich auch nur Pañcaka genannt. Es wird beschrieben von Bhavishyott. 72 und Padm. 125, 27—82, gedrängter von SkM. 20, 1—13. Diese allzu ungenügende Kürzung gibt Skand. 32, 1—13 wieder und fügt dann als *viçesha* oder detaillierte Darstellung Padm. 125, 29—66 an, reiht zwei eigene oder doch andere Strophen hinein und schließt mit Padm. 125, 82. Natürlich spielt auch hier die Verehrung Vishṇus ihre sektiererische Rolle; es sind ja alles vishṇuitische Schriften. Hier nur kurz das, was Bhīshma und den Sündemann betrifft, d. h. das Ursprünglichere. Die vier ersten Tage wird gefastet und nur folgendes verzehrt: am 1. Tag Kuhmist, am 2. Kuhurin, am 3. süße Milch, am 4. Dickmilch, am 5. wird erst am Abend gegessen, nach Bhavishyott. 72, 13 und 52 (in Hcat.s Reproduktion) zu schließen, nur Gemüse und Asketenspeise, und Vorspeise dazu ist Kuhdünger. Der Vollzieher muß, wie so oft bei *vrata*, auf der Erde schlafen,[1] sich fernhalten von Geschlechtsgenuß, bösen Gedanken, bösen Menschen (nach Skand. bösem Tun, nach Bhavishyott. bösen Reden), Rauschtrank und Fleisch, und er muß in Schweigen verharren, wie das bei zauberischen und zauberisch gefährdeten Dingen ja notwendig ist.

---

rich (Brockhaus), S. 99. Kutka ist „der größte aller Götter und Weltschöpfer" (ib. 96). Sein Sohn, also eigentlich ein Gott, stirbt direkt als „erster Mensch in Kamtschatka". Die Unterwelt ist den Itälmen ein Paradies. Am sichersten kommt man dahin, wenn man von schönen Hunden gefressen wird (ib. 101).

Morgens und mittags muß laut Bhavishyott. 15; Padm. 27; Skand. 23 und Heat. II 20, p. 336 (aus Nāradiyapur.) gebadet werden, und zwar in einem Fluß oder in einer Wasserfallaushöhlung *(nirjharagarta)*, nach Garuḍapur. 124, 4 und Agnipur. 205, 2 aber dreimal des Tages. Mit Gerste, Vrihi-Reis und Sesamkörnern soll man dabei die Manen laben. So Padm. 38 a b = Skand. 24 a b. Bhavishyott. 16 c—17 b aber sagt, die Götter, die Ṛishi, die Manen und darauf die anderen Wesen, die sich nach freiem Belieben regen *(kāmacārinaḥ)*, was ja das gewöhnliche beim Bad ist (vgl. z. B. Baudh. Dharmas. II, 5, 15 ff.). Bhīshma erhält die Wasserspende, die Gastempfangsgabe *(arghya)* und Verehrung *(pūjā)*. Der Spruch heißt: „Dem Mann vom Gotra der Vaiyāghrapāda, dem Erlesenen unter den Sāṃkṛitya, dem kinderlosen Bhīshma das Wasser, dem mit dem schrecklichen Panzer. Dem Avatāra der Vasus, dem Erzeugten des Çantanu spende ich die Gastgabe, dem Bhīshma, dem von Geburt an immer Keuschen." Die fünf Tage hindurch soll Tag und Nacht eine Lampe brennen (Bhavishyott. 21 = Padm. 52 = Skand. 39; Agnip. 205, 4), nach unseren Texten dem Vishṇu, und es soll ihm Sesam, Vrihi-Reis und Gerste geopfert werden [1]). Die Verdienstlichkeit der Begehung wird nach tausendfältig aufgewucherter Purāṇaart in überschwänglicher, auch hier zum Teil frevlerischer Ausmalung gepriesen. Das Vrata zu seinen Ehren hat Bhīshma als Gnade von Vāsudeva erhalten, da er auf den seinen Leib spickenden Pfeilen lag und den Rājadharma und Mokshadharma verkündet hatte. Am 11. des Kārttika hat er nämlich um Wasser gebeten, hat es ihm Arjuna durch die Kraft seines Pfeiles verschafft und seine

---

1) Dies Opfer entspricht eigentlich Vishṇu, wohl aber den Totenseelen. [illegible] Verehrung des Sündemanns mit den Namen des Ya[illegible] Segensformel: *Dharmo me priyatām*. Padm. 125, 72; 75, Heat. II 2, p. 3[illegible] 1, alt.; 340. Zwar ist Gerste, wie wir schon gehört haben und öfters hören, die besondere Opfergabe an die Götter, Sesamkorn an die Manen. Aber diese Scheidung wird nicht streng durchgeführt. Beim Vṛiddhiçrāddha vertritt überhaupt Gerste die Stelle des Sesams (Vishṇudh. I, 142, 15; Padmapur. in Heat. III 1, p. 1545), [illegible] auch Ath.-Veda XVIII, 2, 69; 4, 26; 22 ff.; 43. Hier nun wird beides gebraucht: Gerste und Sesam; der heir. Genius wird wie Yama [illegible] ein *pitar* und ein *deva*. Bhīshma ist ja eine Verkörperung des [illegible] Vasu und diese haben sich, wie Caland zeigt, aus Totenseelen entwickelt.

r) Vgl. zu L. Kauçikas. I 35: Brahmacārī vratyadhaḥ çayīta.

Morgens und mittags muß laut Bhavishyott. 15; Padm. 27; Skand. 23 und Hcat. II 20, p. 336 (aus Nāradīyapur.) gebadet werden, und zwar in einem Fluß oder in einer Wasserfallaushöhlung *(nirjharagarta)*, nach Garuḍapur. 124, 4 und Agnipur. 205, 2 aber dreimal des Tages. Mit Gerste, Vrīhi-Reis und Sesamkörnern soll man dabei die Manen laben. So Padm. 38 a b = Skand. 24 a b. Bhavishyott. 16 c—17 b aber sagt, die Götter, die Ṛishi, die Manen und darauf die anderen Wesen, die sich nach freiem Belieben regen *(kāmacāriṇaḥ)*, was ja das gewöhnliche beim Bad ist (vgl. z. B. Baudh. Dharmas. II, 5, 15 ff.). Bhīshma erhält die Wasserspende, die Gastempfangsgabe *(arghya)* und Verehrung *(pūjā)*. Der Spruch heißt: „Dem Mann vom Gotra der Vaiyāghrapāda, dem Erlesenen unter den Sāṃkṛitya, dem kinderlosen Bhīshma das Wasser, dem mit dem schrecklichen Panzer. Dem Avatāra der Vasus, dem Erzeugten des Çantanu spende ich die Gastgabe, dem Bhīshma, dem von Geburt an immer Keuschen." Die fünf Tage hindurch soll Tag und Nacht eine Lampe brennen (Bhavishyott. 21 = Padm. 52 = Skand. 39; Agnip. 205, 4), nach unseren Texten dem Vishṇu, und es soll ihm Sesam, Vrīhi-Reis und Gerste geopfert werden[1]). Die Verdienstlichkeit der Begehung wird nach tausendfältig aufgewucherter Purāṇaart in überschwänglicher, auch hier zum Teil frevlerischer Ausmalung gepriesen. Das Vrata zu seinen Ehren hat Bhīshma als Gnade von Vāsudeva erhalten, da er auf den seinen Leib spickenden Pfeilen lag und den Rājadharma und Mokshadharma verkündet hatte. Am 11. des Kārttika hat er nämlich um Wasser gebeten, hat es ihm Arjuna durch die Kraft seines Pfeiles verschafft und seine

---

[1]) Dies Opfer entspricht nicht dem Vishṇu, wohl aber den Totenseelen. Schon Wilson, Works II, S. 201—203 hat es ausgesprochen, daß das Bhīshmapañcaka und die Bhīshmāshṭamī in der Manenverehrung wurzle. Verräterisch ist auch die Verehrung des Sündemanns mit den Namen des Yama und die Schenkungsformel: *Dharmo me prīyatām.* Padm. 125, 72; 75; Hcat. II 2, p. 339, l. ult.; 340. Zwar ist Gerste, wie wir schon gehört haben und öfters hören, die besondere Opfergabe an die Götter, Sesamkorn an die Manen. Aber diese Scheidung wird nicht streng durchgeführt. Beim Vṛiddhiçrāddha vertritt überhaupt Gerste die Stelle des Sesams (Vishṇudh. I, 142, 15; Padmapur. in Hcat. III 1, p. 1545). Siehe auch Ath.-Veda XVIII, 3, 69; 4, 26; 32 ff.; 43. Hier nun wird beides gespendet: Gerste und Sesam; der betr. Genius wird wie Yama sein: zugleich ein *pitar* und ein *deva*. Bhīshma ist ja eine Verkörperung der göttlichen Vasu und diese haben sich, wie Caland zeigt, aus Totenseelen entwickelt.

Glieder erquickt[1]). So sollen vom 11. bis zum Vollmondtag des Kārttika jedes Jahr die Menschen ihn durch die in Wasser bestehende Gastgabe laben (SkM. 20, 2—5 = Skand. 32, 2—5). Der Mantra lautet hier: „Dem, dessen Gelübde die Wahrheit ist, dem Reinen, dem hochsinnigen Sohn der Gaṅgā, dem immer keuschen Bhīshma spende ich das *arghya*." Mit der linken Hand und mit diesem Spruch geschieht die Labesspende *(tarpaṇa*, SkM. und Skand. 9 f.)[2]).

Diese zwei Texte fahren fort: „Als Bestandteil des *vrata* muß am Vollmondtag der Sündemann *(pāpapurusha)* geschenkt werden. Hat jemand keinen Sohn, dann soll er durchaus das Bhīshmapañcaka vollziehen. Wer zusammen mit seiner Frau das *vrata* Bhīshmapañcaka ausführt und den Sündemann in der Regenzeit verschenkt, wir einen Sohn bekommen."

Was der Sündemann oder Pāpapurusha ist, erfahren wir nicht aus SkM. und Skand., wohl aber aus Bhavishyott. 72, 39 c bis 41 und aus Padm. 125, 70 ff. In der Druckausgabe des Bhavishyott. ist nur der erste Teil des Textes erhalten, in Hcat.'s Reproduktion (II 2, p. 339 f.) aber alles. Der Ritus verläuft so: „Man soll ein Bild der Sünde machen mit schaurigem Gesicht und dadurch äußerst schrecklich, ein Schwert in der Hand, überaus mißgestaltet, mit hervorstarrenden Zähnen aus Eisen. Man hülle es in schwarzes Gewand, mache ihm einen roten Scheitelkranz (nach der Ausg. des Bhavishyott. einen aus Oleanderblüten)[3]) und leuchtende goldene Ohrringe und stelle

---

[1]) MBh. VI, 121, 22—26: Arjuna schießt seinen mit dem Waffenzauber des Regengottes verbundenen Pfeil in die Erde, ein amṛitagleicher Wasserstrahl springt empor. So schießt Mithra seinen Pfeil in den Felsen und Wasser strömt heraus. J. M. Robertson, Pagan Christs [2], p. 316—317.

[2]) Mit der linken Hand wird den Totenseelen die Gabe hingestreut (z. B. Bhavishyapur. I, 185, 11: *savyena pāṇinā*). Das rechte Knie zur Erde beugend findet das *tarpaṇa* für die Götter statt, das linke niederbiegend die Labespende für die Manen (Hcat. III 1, p. 932 f.; 935—936).

[3]) Rote Kränze und Blumen sind namentlich für schädigende und überhaupt für unheimliche Wesen, Manen und Göttern soll man von roten Blüten nur die des *kuṅkuma* und der Wasserpflanzen darbringen. Vi. 66, 5—9; 79, 5 f.; Vishṇudh. I, 141, 19; II, 91, 9; 341, 214; 230; 252; Hcat. III 1, 561; 685. Die hochrote Bandhujīvablüte wird ausdrücklich vorgeschrieben in Vishṇudh. II, 91, 14; III, 341, 214; 252, die des Rotaçoka in II, 91, 11, die des Mango, die schwarze und rote, in II, 91, 10, III, 341, 215; 230; 250. Nach Abr. Roger werden überhaupt rote Blumen den Göttern dargebracht (Zeitschrift d. Ver. f. Volksk. 14, 302, ebenda 397 der *satī*). Vgl. Mockerji, Local Government [2] 110. S. auch Weib im altind. Epos 199, Anm. (wo vieles fehlt) und besonders MBh. XIII, 98, 24—35; Vishṇudh. II, 91, 6—

d) Die linke ist also die symbolische Hand, die nach der natürlichen Naturordnung, das unterbewußte Naturgeistige pflegt demnach mit der linken Seite des Menschen in einer natürlichen Verbindung". Deschoten, Gräbersymbolik 172. Vgl. 416 und 417; Matthes, Lust d. Ix b; 127 a; 154 a; 185 b; 219 b; 233 b und

g) Wegen der ethischen Bedeutung der Reinen auf der Seite s. Deschoten, Gräbersymbolik 338 und

h) Auch gegenüber den Geistern gilt die linke Hand. So durch jenen Bauer Ogotai weggetan hat, nur mit der linken Hand Weihrauch ins Feuer dargebracht wird, und der linken Hand Weihrauch angelegt der Mit der linken Hand und man sich gegen Geister wehren. Gl. 484 und der Reinen gerade nach einem Rückfall zu machen. Abgebildet Nagar die Gl. 359 [illegible] mit der linken Hand und [illegible] Gl. 284 [illegible] 1384, 1358 Mit der linken Hand opfert man die verstorbenen Ahnen (Kalischer 16). Auch der Ausdruck [illegible] Wortbedeutungsgruppe bei Mannhardt [illegible] Zauber bezeugt sich [illegible] Die linke Seite gehört dem Rechtsraum. Wegbrem 2. 293. Die linke Seite also [illegible]

Sitte bekundet sich ja vielfach und auf mannigfaltige Weise, bis auf in Indien. Der Halsausschnitt, Brustschmuck und apotropäische Brustschurzel nicht bei Männern, wenn er rechtsschürzig, bei Frauen, wenn er linksschürzig ist. HdA V 513. Dagegen den Göttern ist es heilig. Kauç. Kas. I 1, 28 sagt beim Opfer an sie: Abhidakshinam ācārō (Regel, Vorschrift, Vorschriftsmäßigkeit) devānām, prasavyam pitṛnām, die letzte bezieht immer wieder ein Totenritual zu sein. Vgl. Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgeb. passim und 172–174, wo Caland ausführt, daß bei Totenriten immer das Gegenteil von dem stattfindet, was bei Götteropfern Brauch ist. Daher auf beim Götteropfer dakshinam jānur prabhujya juhoti (Kauçikas. I 28) und dakshinam jānv ācya (61, 11). Beim Baden soll man den Teil des Körpers abwechselt mit der rechten, den Unterfall mit der linken massieren. Hcat III 1 p. 86 (cf. AKG). Beim Ausreinigen soll der Teil unterhalb der Nabel mit der linken Brustseite soll (Dubois-Beauchamp 3 239 Anm.). Weil die linke Hand gewöhnlich stärker ist, sei auch glücklicher als die rechte. Nitti 2 p. 146.

Zirka ungefähr Blatt 37–37d zu Moreau Amra f. XIX: Die linke Seite ist die des Weibes, der Geschlechtlichkeit, der Todesdunkelheit, des Zauberers. Beim Opfer gibt es in Altindien Gerichte zur Beschwörung, z. B. Weib mit unehelichen Kindern, die auf Grund von geflochtenen Amulettschnüren mit 16 Knoten und 13 Knoten zum linken Mordwa zu tragen. Der Mann aus rechtem Hcat II 2 p. 484. Macht der Künstler ein nach links zu gewendetes Götterbild, dann Nichtsprüfung. Brau 13 Bikata. 58, 51. Tsong. Auch in der Antike und im heutigen Europa ist die linke Seite die weibliche, wie schon Caland bekannt ist. Das Mädchen aus der linken Hand Mannaus Dich. J. J. Bachofen, Gräbersymbolik 172, 416 f.; Mythusgeschichte IX b, 127 a, 157 i, 185 b, 214 b, 238 b f.; von Negelein, Weltgeh. d. Abraxas I 48, 53; 256. Wenn das Weib an Stelle des Leibes genützt mit

es über einen *prastha* Sesamkörner[1]). Man verehre es in größter Liebeshingabe *(parayā bhaktyā)* mit den Namen des Königs der Gerechtigkeit (d. h. Yamas) und spreche diesen Mantra, indem man in hohl zusammengelegten Beterhänden ihm Blumen darbietet: „Die in anderm Dasein oder auch die in diesem Dasein von mir begangene Sünde möge dem Verlöschen (der Beschwichtigung, *praçama*) anheimfallen, durch deine Gnade, o Sünde *(tava, pāpa, prasādataḥ)*." Nachdem man vorschriftsgemäß das Bild[2]) angebetet hat, soll man es zusammen mit Gold einem Brahmanen schenken. Der letzte Satz und der Mantra nach dem vom Kommentar zu Skand. 32, 11 aus dem Padmapur. zitierten Text und nach Hcat. II 2, p. 340. In Nirnayas. II. 8, 27, wo aus dem Laghunāradīya zitiert wird, heißt es besser: „Nachdem man eine Gecks[3]) voll Blumen *(pushpāñjali)* hingeworfen und das schwarze Bildnis verehrt hat." Der Spruch zeigt hier ein paar Abweichungen im Wortlaut. In Padm. 125, 78 c ff. und Bhavishyott. 72, 43 c ff. lesen wir ferner: „Dabei soll er sich den Mahādeva (Çiva), der keine Gestalt hat, denken als dunkelfarbig wie das Blatt der dunkelblauen Lotosblüte, mit vier Spitzzähnen *(caturdaṃshṭra)*, vier Armen, acht Beinen, einem Auge, Ohren wie ein Pflock, gewaltig von Stimme, mit einem Flechtenwulst *(jaṭin)* und zwei Zungen, rotem Auge, den Leib in ein Löwenfell gehüllt." Dieser

---

15; III 341, 209—255. Roter Oleander gilt als giftig und magisch gefährlich, darf also nicht beim Hause stehen; ihn im Traum sehen deutet auf Besessenheit u. dgl. mehr. Seine Blüten werden als Götterspende, z. B. im Vishṇudh. III, 341, 218, ausdrücklich verboten (zusammen mit den von *dhattūra* und *arka)*.

[1]) Solches Hinstellen oder Hinsetzen des Bildes eines Götter- oder Geisterwesens auf einen Behälter mit Wasser oder mit einer Körnerfrucht oder mit sonstigen magisch-religiösen Hilfsmitteln ist bei den Vrata sehr häufig. Die Sesamkörner, die namentlich Totenseelen und schlimmen Gewalten geopfert und als vorzüglichster Schutz gegen alles Geister- und Zauberwesen gelten, sind hier sehr am Platz.

[2]) Auch in Padm. 125, 74 selber, wie in dem Zitat daraus im Kommentar des Skand., ist das Bildnis von Gold. Es soll ja einem Brahmanen geschenkt werden! Aber gemäß Hcat. II 2, p. 340 muß man in Padm. *pratimām tāṃ ca kāñcanīm* als eine Entstellung aus *pratimāṃ tāṃ sakāñcanām* betrachten. Im Bhavishyott. 72, 40 ist das Bild *sarvalokamayī*, richtig: *sarvalohamayī* „ganz aus Eisen gemacht". Das wird das Ursprüngliche sein. Bei Dubois-Beauchamp[3] 265; 534 f.; 701 f. ist der Man of Sin schwarz, mit rotem Bauch, weißem Haar und Bart und scheußlichem, verzerrtem Gesicht. Eine wichtige Rolle spielt er in der täglichen Abendandacht nach Dubois, S. 265.

[3]) Das süddeutsche Dialektwort bezeichnet die hohl zusammengelegten Hände, namentlich als Maß. Leider kenne ich kein schriftdeutsches.

eigentümliche, gespenstergleiche Çiva und der Sündemann scheinen Brüder oder gar identisch zu sein. Auf jeden Fall hat hier die abergläubische Verehrung von Sünde und Verbrechen, die Vergöttlichung des Bösen, auf die ich in Kāma, S. 138 f. hingewiesen habe und die auch heute noch unter uns ihre Millionen und Abermillionen von Gläubigen zählt, ganz zu schweigen von früheren Zeiten und von anderen Völkern, in dieser Anbetung der eigenen Sünde eine Blüte getrieben, die sogar noch die Anbetung der hingerichteten Verbrecher in Sizilien an Interesse übertrifft. Aber die eigene Sünde ist halt oft sehr verderbenbringend, unheimlich, schon dem ṛigvedischen Sänger wie Ungezählten in anderen Zeiten und Ländern ein peinigendes Rätsel, sie überfällt den Menschen wie ein Feind, aus dem Hinterhalt, ja sie ist nach urtümlicher Anschauung ein zauberischer Stoff, der wie Krankheit und anderes Unheil in des Menschen Körper eindringt, ist nach der indischen Karmanlehre die an Furchtbarkeit unvergleichliche Macht aller Mächte für den von ihr Erfaßten und im Grunde weit entsetzlicher und gewaltiger als der christliche Teufel. Warum sollte da nicht die eigene Sünde genau wie hundert andere unverständliche und gefürchtete Dinge oder Wesen, ja noch eher, zu einer Art Person und Gottheit werden, die man anbetet? Und wie andere Schreckensgottheiten ist es auch eine gnadengewaltige. Wenn Gatte und Gattin sich umsonst gesehnt und abgebangt haben um den ja namentlich für das Heil nach dem Tode nötigen Sohn, dann brauchen sie nur das Bhīshmapañcaka auszuführen, den Sündemann zu verehren und zu verschenken, sofort wird ihnen ein Sohn beschert.

Bhīshma selber erscheint beim Bhīshmapañcaka als ein Totenseelengeist und daher wohl chthonischer Genius, wie schon aus dem Mitgeteilten hervorgeht. Es kommt hinzu: Nach der älteren Sage starb er ganz kurz nach seiner tötlichen Verwundung durch Arjunas Pfeile. Vollkommen deutlich sagt dies MBh. VII, 5, bes. Çl. 7. Das erhellt auch aus VI, 119, 93 ff. Aber so ein großer Held und wunderbarer Mensch durfte doch nicht den unerwünschten Tod während des Südgangs der Sonne sterben, wie das Epos selber erklärt (s. bes. VI, 119, 94—97). 58 Tage lang hielt er also auf seinem Pfeillager das Leben zurück (XIII, 167, 27; nach XII, 51, 14 setzte er da seine Unterweisungen 56 Tage lang fort). Er starb also im Kārttika. Nach den Kārttikam. hat, wie schon gesagt, am 11. der lichten Hälfte dieses Monats Arjuna den Sterbenden mit Wasser erquickt. Er

dem linken Ohr des Geschlachtgliedes ~~[illegible]~~ des Gebieters berührt, wird er Geistbanner für Klage sein. Anzeige
VII 81. das Weib aber wird den Mann so zu gutem, wenn er zur Sprödigkeit mit der linken Hand seinen Lamm ihr auf den linken Schenkel oder die linke Hand streicht. Schmidt Urd. Erotik 917–919; Ga Rudra Pur. 180, 3; 183, 15. Der Fürst soll auf ein [illegible] Kriegszug oder in der Schlacht sein Schwert, falls es ein lingâ etra ist, mit einer Figur von Civa linga versehen ist, an der linken Seite tragen. Yajñavalkya-pat. (Benares) S. 162, Vers. 57. Brindaban soll man den Fuß des Königs oberhalb des Nabels mit der rechten, den unterhalb, also den geschlechtlichen, mit der linken Hand waschen. (Kcat. III 1 S. 8 69), wie man dem überhaupt den Teil unterhalb des Nabels nur mit der linken Hand berühren soll (Dubois-Beauchamp 239, Anm.) Mit der linken nimmt der Mann der vergeistigten Welt das ihm dargebotene Bettlergeld in Empfang (Kuttan. 758 und 759 und 786). Bettel aber gilt als Mark Schadeschl. Mit der linken Hand spreiten und die linke Seite zur Erde hängend findet der Todesdienst Kat. Sarit. II 218, Anm. 2; Aval. Grih. yas. V 3, 26. Caland, Alt. in d. Totenverehrung, Diss. Amsterdam 1896 S. 172–174. Auch wenn der Wind den Totenfeuer wendet, Wesen geht die linke Hand. Zum Lohn darf seine Frau aus dem Geisterland nur mit der linken Hand berühren, nie mit der rechten anfassen, sie schmilzt sie Hand zerstäubt. d. Ind. Altertum I. III 1231. Mit der linken und Bewegung sich gegen Geister wehren (ib. 484), mit der linken sein Kind schlagen bei Ge-

Mit der rechten Hand soll der Mann auf den Mund seiner Geliebten und seiner Frau mit der linken Caukrs. IV, 8, 6.

bar (Alemberg Mythen u. Sagen Tirols 359). Die Hexe
nimmt das Glas der linken und macht es fast unmöglich
mit der linken weiter (Gb. 284). Mit der linken
Hand reicht man bei Handauflegung Zauber: Kauci-
kas. 16, 19. Im bes. Zauberschatz Finden muß auf der
linken Kniegrube einer gefallenen oder mit
einer Waffe getöteten Mannes herausgeholt
werden, Kauit. 415, 15 f.; Abel. 64, 1 f. Im Vish-
nuth. L. 28, 4 = Matsyapur. 219, 4 ist zur Umsicht wäre
man wegzulassen. Der Heilzauberer u. geodätische
Zauberfrauen nicht bei Mann an, wenn er zeichen-
hindurch, bei Frauen, wenn er linkshändig ist.
Handwerk der Zauberer Abergläubens V. 513. Natürlich müssen
die Zauberzeichen mit der linken Hand abgebrochen
werden. Es heißt Plinius, Im Geheimbuch gegen
Kauscikas. 26, 18, wo auf die gelben Vögel die gelbe
Farbe abgestimmt wird, müssen die Punkte einer gelben
Bohne an den linken Fuß unter der Fußsohle
gebunden werden. Als zauberkräftig ist die linke
Hand auch glücklich. Wetter 3, 446 f. Schamanen-
fetzen: „Die linke Seite gehört dem Mann-
(Jos. Mezlein l.c. II 293), wie dem Mann die Wat
der Tod, die Seele, der Aufenthalt ur-
sprünglich in den Händen der Frau lag." Teil ergo II.
45, Rudr. III 28. Handwörterb. f. A. II 1, 57 (nicht
bei der Geburtshilfe die Frau mit dem Totenkopf be-
traut und Rest davon auch unter den Frauen).
„Auch sie noch geht nach altem Aberglauben
die Schwangerschaft (Jos. Mezlein l.c. I 97). Ab-
selben dem Mann ein geschieht es das Weib
schon durch ihr ist als Mann- und Geschlechtswesen
innerhalb Zauberkreis auf Seite gegen die mit
den Toten zusammenhängenden Mächte geflicht. Bei
der Aufbahrung des Toten denkt auch heute

ist also, wenn wir die Nachrichten des Epos und der Kārttikam. zusammenhalten, genau am Tage von Vishṇus Erwachen, d. h. an dem Tage. wo die Regenzeit offiziell schließt, gestorben[1]). Der Tod zur Regenzeit oder in der Ernte verrät sich auch in der Mitteilung des SkM. und Skand., unter welchen Umständen Vāsudeva zu seinem Gedächtnis das Bhīshmapañcaka, — das übrigens nach Padm. 80 c d und Bhav. 45 c d dem Kṛishṇa erst von Bhīshma selber verkündet worden ist! — gestiftet hat, und aus Padm. 47 a b = Skand. 34 a b: *Uttarāyaṇahīnāya Bhīshmāya pradadau Hariḥ.* Bhīshma ist also ein in der Regenzeit und wohl vor allem in Kārttika tätiger Geist der Fruchtbarkeit, dessen Kraft und Wirken, mythologisch geredet: dessen Leben, mit dem Abschluß dieser Zeit oder mit der Ernte endet. Seine Geburt von der Gaṅgā, der Göttin der Leben und Wachstum weckenden Wasser, weist wohl auf das gleiche, ebenso sein Gelübde ewiger Keuschheit, das ihn dem Zeugungsgenius Skanda ähnlich macht.

Im Grunde noch klareres Zeugnis als die fünf Tage des Bhīshma in dem genannten altindischen Schrifttum legt deren heutige Feier ab, wie sie für Oberindien Crooke[2] I, 92—94 beschreibt. Da ist es ein Fest der Frauen, ebenfalls im Kārttika. Sie schicken Lampen in eines Brahmanen Haus, dessen Frau während der fünf Tage auf der mit Kuhmist bestrichenen Erde schlafen muß, natürlich allein, nahe bei den Lampen, die sie immerfort brennend zu erhalten hat. Die Lampen sind mit Sesamöl gefüllt, die Dochte rot und um den Stengel der Sesampflanze gewickelt. Eine Frucht des für die Kārttikafeiern so wichtigen Āmalaka- oder Dhātrībaums (Myrobalane), eine Walnuß und zwei Kupfermünzen werden in jede Lampe gelegt. Jeden Abend werfen sich die Frauen vor den Lampen nieder und umwandeln sie nach rechts. Hinzu kommt tägliches Bad vor Sonnenaufgang und des Tages nur eine Mahlzeit von bestimmter Art. Beim Bad in der Morgenfrühe des letzten Tages der fünf wird von fünf aus Teig gemachten Lampen die eine am Eingang des Dorfes oder der Stadt niedergesetzt, die anderen vier an den vier Totenseelenstätten: an einem Kreuzweg, an einem Pīpalbaum, an einem Tempel des Çiva.

---

[1]) Nach einer dem Epos widerstreitenden Nachricht soll er erst am 8. der lichten Hälfte des Māgha gestorben sein. Daher das Fest Bhīshmāshṭāmī. Underhill 116; Crooke I, 92 (am 23. Māgha); Wilson l. c. 201—203 (er schon: Totenseelentag); Nirṇayas. II, 11, 25; SSud. 84 f.; Hcat. III 2, p. 628 usw.

an einem Teich. Diese letzte Lampe tun sie auf ein kleines Floß, das aus den Blättern des während der fünf Tage auch als Nahrung dienenden und in Verbindung mit Fruchtbarkeitsgottheiten öfters erscheinenden Zuckerrohrs gemacht ist, und lassen es auf dem Wasser dahintreiben. Neben jede der fünf Lampen legt man ein wenig Getreide. Der Ruß der abgebrannten Lampen wird auf die Augen und die Finger geschmiert, und mit dem übriggebliebenen Sesamöl salbt man die Zehennägel. Auf Schritt und Tritt sehen wir da die innige Verwandtschaft mit verschiedenen Teilen des chthonischen und Totenseelenfestes, das wir behandelt haben — vom „Lichterschwimmen" werden wir noch hören —, und mit den ihm zugrunde liegenden Anschauungen[1]).

## § 20 d. *Die Zeit des Lichterfestes.*

Was nun die Zeit des Lichterfestes mit seinen Nebenfeiern anlangt, so haben wir immer wieder ein Schwanken beobachtet, namentlich zwischen Āçvina und Kārttika, auch zwischen Neumond und Vollmond. Das Balifest ist in hervorragender Weise ein Fest der Lustration. Dies *nīrājana* dauert fünf Tage, vom 12. der dunkeln Hälfte des Kārttika bis zum 16. So SkM. 11, 8 c—9 b = Skand. 9, 8. Den 11. bis 15. der dunkeln Hälfte des Kārttika nennt Padm. 123, 27 ff. als die Tage, wo die Manen sehnlich die Lichtergabe begehren. Immer wieder und wieder wird für die Lichter, die Lichterbäume und die „Lichter in der Luft" der Kārttika genannt. Vom 12.—16. des Kārttika findet auch die Rinderverehrung *(gopūjā, gopūjana)* statt, und zwar hat der erste der fünf Tage seinen Namen von der Kälberverehrung *(vatsapūjā, vatsapūjana)*. SkM. 11, 1 ff. = Skand. 9, 1 ff. Nach SkM. 11, 58 = Skand. 9, 15 geschieht da aber *gopūjana*. Wir werden also schließen, daß alle fünf Tage Rinderverehrungstage sind, der 12. aber noch einen besonderen Namen von der Kalbverehrung habe. Wie jedoch schon erwähnt, wird in SkM. 11, 50 plötzlich *gopūjā* an Haris Tag (d. h.

[1]) Das Bhīshmapañcaka wird auch dargestellt von Garuḍap. 123 und Agnip. 205 (kurz und ungenügend); Nirṇayas. II, 8, 27; SSud. 132 (nach Bhavishyott. und Devīpur.); Sārod. 20; Hcat. II 2, p. 336—341 (aus Nāradīyapur. und Bhavishyott., aber lückenhaft); Wilson, Works II, 201 bis 203; Gupte 17.

nur in den Händen der Frau." So schreibt mir die bei-
spielloß reichhaltige Plica Polonica in Jugoslavia.
Alle derartigen Riten sind nur ein Rest." Da-
gegen den Brustleib ist die rechte Seite gewaschen.
Die und die Männer sind dem Zeremonialgesetz
Kauśikas. 1, 28 sagt beim Opfer: „Das Rechte ist der
Frau für die Hinterlippen (devāyāṃ) das Linke
für die Mangel" und vom Gattenopfer: „Das rechte Knie
bei gut opfert man (1, 28) und: Das rechte Knie bu-
gelt (61, 11), gegenüber Heilagin II 218, Anm. 2.

b) In Buddhabhaṭṭas Ratnaparīkṣā-Gandap. 76-Yukti-
kalpataru (Calcutta Sanskrit Series I) 1344 wird der Held-
stein Bhīṣmakas beschrieben (ist weiß, diamantähnlich)
u. seine wundersamen Kräfte, wenn man ihn reinigt
und glänzend poliert anhält oder trägt.
In Vr. 236 (GP 59, Yuktik. 191) heißt es: Trägt man
den Heilstein Bhīṣma ordentlich am Finger-
ring (l. saṃprāptāṅgulīyaka), so werden bei der
Mannesfrau die Mannen auf viele Jahre gesättigt.
Es steht begründet wenn Nissen Bhīṣma andere Held-
steine. Verklärlich aber wird diese Kraft, wenn wir be-
denken daß Bhīṣma ein Tabugenuß ist und natür-
lich wie jeder Geschlechtsgenuß begründet. Auf
die aufwendigen Gefahren und böse Gefahren
u. Übel die er abwehrt und die über die Frau ge-
wandte Apotropaia der Heilsteine weit hinausgehen,
dürfen so verklärlich sein. Ist aber auf Bihato 82, 1 gegen
ist, der übrigens Fruchtbarkeitsamulett hier die Menschen der aber gilt aber auf rechtes
Heilsteine. Tausendfaches Sperma durch auf sein daß der Bhīṣma (ka) aus
Sperma der Baka und Sten der ist (Buddh all. 236; GP 76, 1; Yuktik.
85)

am 12.) der dunkeln Hälfte des Āçvina vollzogen, obschon in çl. 48, 52 und 56 der Kārttika erscheint. Ob *Vaishṇavaiḥ kṛita* da anzeigen soll, daß der Āçvina vishṇuitische Besonderheit sei? Kaum. Nun erhellt ferner, daß das Govardhanafest zusammenfalle mit den Rinderverehrungsfeiern. Govardhanotsava wird dem entsprechend von Skand. 10, 19—26 auf den ersten der lichten Hälfte des Kārttika angesetzt, von SkM. 17, 1 in die „dunkle Hälfte des Kārttika", während Çl. 3 von *pratipadi Kārttikasya* spricht. Also wird auch hier der 1. der lichten Hälfte gemeint sein. Unbekümmert darum heißt es aber in SkM. 12, 1 = Skand. 9, 17, am 14. der dunkeln Hälfte des Āçvina sei Govardhanotsava. In Bhavishyott. 69 wird das Govatsadvādaçīvrata behandelt. Am Nachmittag soll man da, wenn man eine schöne Kuh mit Kalb sieht, die des Brahmanen mit Wohlgerüchen, die des Kshattriya mit Blumen, die des Vaiçya mit Wasser, die des Çūdra mit unenthülstem Korn verehren, dann alle mit *kuṅkuma* und Lack, Lichtern und *vaṭaka* aus Bohnen und Reismehl[1]), und mit Blumen das Kalb. Man richtet an sie den Mantra Ṛgv. VIII, 101, 15 (90, 15) und bittet sie dann in einem Çloka um Erfüllung dessen, was man wünscht. Nachdem man so eine Kuh verehrt hat, besprenge man sie mit Wasser, reiche ihr das Futter für einen Tag, vermeide an diesem Tag in der Schmorpfanne Gebackenes *(tāpikāpakva)* und Topfspeise *(sthālīpāka*, Gerste oder Reis in Milch gekocht) und schlafe die Nacht auf der Erde in Keuschheit. Dieses fromme Werk geschieht am 12. im Kārttika, aber in der lichten Hälfte (Str. 74; 90). Auch der Vollmondtag des Kārttika bringt Kuhverehrung und Lichterfest. SkM. 25, 35 f.

Das Rinderfest ist gleich dem Lichterfest oder ihm angefügt. SkM. 13, 21 setzt nur für den *dīpotsava* drei Tage nacheinander an, beginnend mit dem 13. der dunkeln Hälfte des Āçvina (vgl. Skand. 9, 49). Drei Tage lang vom 14. der dunkeln Hälfte

---

[1]) „Oder Reismehl" (*māshānnavaṭakaih*)? *Vaṭaka* sind Klößchen, gewürzt und in Öl geschmort. Es gibt 9 Arten laut Skandapur. II, Mārgaçīrshamāh. 9, 15 ff.: 1—2. man macht Tröglein und füllt sie entweder mit Muskatnuß oder mit Pfeffer (und formt sie dann zu Ballen), 3. man tut Salz dran und füllt sie mit überaus reinem Sesamöl, 4. kuṅkumafarbige fettlose werden mit enthülstem Reis gefüllt (? *kuṅkumābhāḥ snehahīnāḥ sakshatā iva durjanāh*), 5. man tut Tamarinden- oder Mangofrucht hinein, 6. oder Traubensaft, 7. oder Zuckerrohrsaft, 8. oder Wasser, in welchem man Vernonia anthelminthica hat auslaugen lassen und die man mit weißem Zucker süßt (bestreut?), 9. man verfertigt (wohl: füllt) sie mit viererlei Saft.

des Āçvina an sollen nach SkM. 13, 40 = Skand. 9, 67 Lichter gespendet werden. Auch in Skand. 10, 19 ab sind es drei Tage. Hier aber, wo aus Padm. 124, 26 ff. abgeschrieben wird, könnten sie nur in der dunkeln Hälfte des Kārttika sein.

Ferner decken sich Lichterfest und Balifest. Das Fest des Bali währt in SkM. 13, 20 ff. (vgl. Skand. 9, 48 ff.) die drei Tage vom 13. der dunkeln Hälfte des Āçvina bis zum 15. Immer wieder werden die drei Tage betont. Der Höhepunkt, das Balifest im engeren Sinn, ist am letzten Tag, am 15. oder *praṭipad*, dem 1. der lichten Hälfte. Gerade dieser Tag im Kārttika wird nun von Skand. 10, 1 f. als der eine Tag des Balireiches angegeben, ebenso von Sarod. 12, 1 (vgl. 26) und von Hcat. II 2, p. 350 (aus dem Padmapur., aber nicht aus dem Uttarakh.). Am Neumondtag des Kārttika ist Balirājya auch in Bhavishyap. I, 18, 20. Dagegen ergibt sich in Skand. 9, 95 c—96 = SkM. 14, 23 (vgl. 13, 40 ff.) wieder der Āçvina, und zwar der Neumondtag.

Wieder zum 1. Tag der lichten Hälfte des Kārttika, wohl zum 1. November, führt uns die Erfindung des Würfelspiels. Dies soll ja am Lichter- oder Balifest geübt werden, und zwar weil es da geschaffen worden sei. Die Erfindung geschah aber am 1. Tag der lichten Hälfte des Kārttika. SkM. 15, 1 ff. = Skand. 10, 1 ff. und SkM. 15, 67; vgl. SkM. 15, 75 c d = Skand. 10, 21 a b. Ebenso zeugt das Brahmapur. für den Kārttika. Da wird die Sukharātri, nach Skand. 9, 101 ein Bestandteil des Balifestes, am 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika abgehalten. Ferner sagt Garuḍapur., Pretak. 18, 7, am 14. des Kārttika gespendete Lichter seien den Totenseelen zum Heil. Ebenso 31, 6, hier aber wird noch der 14. des Āçvina und des Māgha, sowie der Todestag der Betr. genannt. Als Zeit für den Yamayajña verordnet Baudh. Gṛihyas., Gṛihyaçeshas. 21 (ed. R. Shama Sastri, p. 223) die Kārttikī (wohl den Vollmond des Kārttika. Oder den Neumond?). Die Yamadvitīyā sodann ist nach allen Quellen der 2. der lichten Hälfte des Kārttika. Padm. 124, 87; SkM. 18, 1; Skand. 11, 3; Sārod. 13, 3; Bhavishyott. 14, 18. Ferner hat schon dies das größte Gewicht, daß unsere ältesten Quellen: Bhav. und Padm. immer nur, bei allen Festteilen, vom Kārttika reden, und zwar beginnt in Padm. diese Lichterfestzeit, die nach 123, 27 f. den Totenseelen gilt, am 11. der dunkeln Hälfte des Kārttika, während Bhav., das ja nur das Lichter- oder Balifest im engeren Sinn behandelt, die drei Tage: den 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika nebst den zwei folgenden umspannt. Nirṇayas. II, 8, 14 zitiert aus Hemādri, Nirṇayāmṛita

und Bhavishyott.: *Kārttike krishṇapakshe tu caturdaçyām inodaye / avaçyaṃ eva kartavyaṃ snānaṃ narakabhīrubhiḥ // Inaç candraḥ* (!). Unmittelbar darauf aber aus Pṛithvīcandrodaya und Brahmapur. (v. l. Padmapur.): *Açvayukkṛishṇapakshasya caturdaçyāṃ vidhūdaye / tilatailena kartavyaṃ snānaṃ narakabhīruṇā.* Dann von Nārāyaṇa: *Tathā kṛishṇacaturdaçyām Āçvine 'rkodayāt purā / yāminyaḥ paçcime yāme tailābhyaṅgaḥ viçishyate.* Endlich aus Devadāsīya und Brahmapur.: „Durch Lichterspenden beim Zunachten am vierzehnten und in der Neumondnacht im Kārttika wird der Mensch von den Finsternissen des Yamawegs befreit." So könnte man noch eine ganze Reihe von Stellen aufmarschieren lassen, ohne daß mehr Klarheit in die Sache käme.

Zwei Gesichtspunkte vor allem bringen allgemeinen Aufschluß: 1. das Lichterfest ist ein Totenseelenfest, 2 ein Erntefest. Den Toten widmet man natürlicherweise Dienst und Verehrung zu den Zeiten, wo man sie fürchtet, wo sie also auf Erden umherschwärmen. Als besonders heilige Monate werden öfters Vaiçākha, Māgha und Kārttika zusammengestellt, ebenso die Tage Vaiçākhī, Māghī und Kārtikī, wohl die Neumondtage dieser Monate. So lautet ein öfters, z. B. in Skandap. II, Vaiçakhamāh. 22, 77—79 zitierter Spruch der Manen: *Eshṭavyā bahavaḥ putrā, yady eko 'pi Gayāṃ vrajet // yajeta vāçvamedhaṃ ca nīlaṃ vā vṛisham utsṛijet*[1]), *// yady eko 'pi ca Vaiçākhe Māghe vā Kārttike 'pi ca / asmān uddiçya vai snānaṃ, çrāddhaṃ, dānaṃ karishyati. // Tena cordhvagatir bhūyān narakād udgatiç ca naḥ.* / „Wünschen muß man viele Söhne, ob nicht wenigstens einer nach Gayā wallfahre oder ein Roßopfer opfere oder einen blauschwarzen Stier freilasse; ob nicht wenigstens einer im Vaiçākha oder im Māgha oder im Kārttika uns zum Besten Bad, Totenmahl, Schenkung verrichte. Dadurch würde uns Aufstieg (wohl vor allem: Hinaufkommen in den Himmel) und Hinauskommen aus der Hölle." Daher wird für diese Monate auch besonders das Baden so eingeschärft; denn dieses entfernt die Unheilswirkungen der unheimlichen Zeit. Māgha ist Mitte Jan. bis Mitte Febr., Vaiçākha Mitte Apr.—Mitte Mai, Kārttika Mitte Okt.—Mitte Nov. Hinzufügen dürfen wir vor allem den für das Totenseelen- und Lichterfest so oft genannten Āçvina

[1]) Dieser Çloka erscheint sehr oft, z. B. in Vi. 85, 67; Vishṇudh. I, 144, 3; Brahmapur. 220, 32 c—33 b; Vāyupur. 83, 12 c—f; Hcat. III 1, p. 162; 1095; 1097. Weitere Stellen in Abegg, Pretakalpa XIII, 31 und Anm.

(Mitte Sept.—Mitte Okt.) [1]). Als Allerseelenzeit erscheint nun im klassischen Altertum zunächst der Februar, in Athen mit den Anthesterien, „die Tage, die den Toten und ihrem Herrn Dionysos Chthonios angehörten“ und unheimlich waren. „Man kaute beim Morgenausgang die Blätter des Weißdorns (δάμνος) und bestrich die Türpfosten mit Pech. So hielt man die Unheimlichen fern“. Rohde, Psyche [3] I, S. 237. Wie graueneinflößend im Mai, am 9., 11. und 13., die Totenseelen spuken, wissen wir am anschaulichsten aus Ovid, Fasti V, 419 ff.: „Um Mitternacht schreitet der Hausvater mit bloßen Füßen durchs Haus, hell auf schnalzt er mit den Fingern, um die Geister fern zu halten [2]). Er wäscht sich die Hände mit Quellwasser, steckt schwarze Bohnen in den Mund und wirft sie hinter sich, indem er neunmal spricht: ‚Dies gebe ich her und mit diesem kaufe ich mich und die Meinigen los.‘ Nie schaut er sich um, hinter ihm liest der Schatten sie auf. Nochmals wäscht er sich die Hände, schlägt an ein ehernes Becken und ruft neunmal: ‚Zieht aus, ihr Manen der Väter‘ (exite manes paterni). Schon diese Formel zeigt, daß ursprünglich allen Totenseelen das Opfer gebracht ward, nicht nur den Lemuren, von denen das Fest den Namen trug [3]). Diese meine Anschauung fand ich bestätigt durch Wisso-

---

[1]) Öfters werden als Totenseelenmonate auch Caitra und Āshāḍha genannt. So erklärt Hārīta (in Hcat. III 1, p. 181), am Neumondtag des Kārttika, Māgha, Caitra, Āçvina und Āshāḍha müßten die Toten geehrt werden, sogar wenn er *bhūtaviddha*, also unkoscher sei. Im Caitra darf vielleicht deshalb auch keine Hochzeit stattfinden (Mitte März bis Mitte April) Vishṇudh. II, 87, 28—29. Freilich werden die Totenmonate Māgha, Vaiçākha, Kārttika von Hcat. III 2, p. 786, aus Daksha, als glückhaft (für Hochzeit genannt). Im Āshāḍha (Mitte Juni bis Mitte Juli) beginnt die Regenzeit, die immer wieder für die Çrāddhas und öfters als die beste für sie genannt wird. Milchreis mit Honig gemischt zur Regenzeit wird oft als unbedingt nötig erklärt (Vishṇudh. I, 145, 4 usw.). Totenmähler im Āçvina, d. h. gewiß: in dessen 2. oder dunkler Hälfte, also die ganzen 15 Tage hindurch, sind von größter Wichtigkeit (s. z. B. auch Brahmapur. 220, 14—22; 43 f.). Daran reihen sich dann die ersten 15 des Kārttika, wie wir gehört haben. Besonders genannt wird auch der 9. des Kārttika (so in Brahmapur. 220, 55; Matsyap. 17, 4) und der 12. (Matsyap. 17, 6).

[2]) Auch in Indien schnalzt oder knackt man mit den Fingern, magisches Unheil verschiedener Art abzuwehren. Edg. Thurston, Omens and Superstitions of Southern India 26; Oesterley, Die Abenteuer des Guru Paramārtan, Zschr. f. vergleich. Literaturgeschichte 1886—1887, S. 56; Dubois-Beauchamp [3] 244; 255; 260; Crooke I, 240. Wenn in Indien jemand gähnt, schnalzt ein Anwesender mit den Fingern, damit die Seele nicht herausfliege (Panjab Notes & Qeries II, p. 114, § 665). Der Grund klingt verdächtig.

[3]) Wie in Indien die Toten zu Preta oder unseligen Spukgeistern, so

a) Auch ~~auf den Gräbern der~~ bei den Germanen wurde ein Fest an den Gräbern der Ahnen Verstorbenen gegeben s. HdA. II 1279 mit Anm. 54.

b) Sind aber auch ~~von d~~ im HdA. II 146f. angegeben. Auch die Alten wurfen „die Gebeine" [illegible] Hinter [illegible] zu [illegible] Sagt ist [illegible] HdA. II 149. 27 Anm. 146.
Quellen der [illegible] Brauchs: Anzeiger [illegible] 6, 21; Prutz 176 4; Italien II 117 51; Müller 3 S. 228; [illegible] 1/15 l. [illegible] Kuttenn. 66 (B. 692, K. 66)
Mit den [illegible] ist in [illegible] auch [illegible] der [illegible]

Freudy bes. der Pfadinfinder, wie vor allem das Paljataka zeigt. Im Pali heißt der Jüngling mit der Frauen accharā pun. Auch Belege bringt aber unser Pali-Wörterbuch. Ich habe mir noch Thag. 405, Angut. I VI angemerkt, bes. aber Jātaka No 537 von Jüngling Sujāta.

g) Am 1. Oktober hatte die an Priester u. Laienen an c. gerichtete „Samaggatā" ihr großes Totenfest, wo das Volk von überall her in den Vihāren zusammen kam und jede Familie in ihrem eigenen heiligen Totenhaus für sich um Wohl von den Toten aufbaute, aus Korb und Ständer bis hin mit bestem Mahl und köstlichen Getränken versah, den Geist und Trank reichte, nachdem ihn zuerst den Göttern, besonders der Samaggatā Pattidānā, geboten. Bremer Anthropos 222 f.; Frank, Wörterbuch fol. LVIa.

h) Bei den Feuerbestattungen noch heute vor der Aufbahrung die Priester der Mönchsorden durch Opfer und Gebet günstig zu stimmen, damit sie die Stadt schützen und nicht bösartig werden möchten. Adat III 169, (vgl. da 168 Mitte).

i) Von den alten Preußen berichtet Christian Hartknoch (1684): Am dritten, sechsten, neunten und vierzigsten Tag nach dem Leichenbegängnis fand ein Mahl der Anverwandten der Verstorbenen statt, dessen Speise hebräischer und griechischer noch andere Sprachen beigemischt wurde. Wenn die Mahlzeit vorüber war, stand der Priester von dem Tische auf und sagte, das Haus aus und sagte die Seelen der Verstorbenen nicht anders als die

wa, Rel. u. Kult. d. Röm.[2], S. 235. Vgl. Caland, Altind. Ahnenkult, p. 175 (jedes *çrāddha* ursprünglich für alle Abgeschiedenen dargebracht). Das Wegtreiben der Seelen nach der Totenspende und das Schwanken zwischen der Angst und der Hoffnung auf Heil durch die Unheimlichen finden wir sehr klar bei dem am Anfang November gefeierten großen Totenfest der Slaven und Litauer, dann der Esthen, die es wohl von ihren indogermanischen Nachbarn übernommen hatten. Die dunkeln Gäste wurden nach der Speisung wegkomplimentiert: „Vergebt, Seelen der Verstorbenen, erhaltet uns lebendig den Segen und gebt Ruhe diesem Haus. Geht, wohin euch das Geschick ruft, aber richtet beim Fliegen über unsere Schwellen, Fluren und Wiesen keinen Schaden an.“ Nork, Festkalender 666[1]). Besonders gut und eingehend ist die Darstellung der Totenmähler mit Toteneinladung und -entsendung und dem tiefen Ernst, die Schrader in Hastings, ERE. II, 26b—28a von den Litauern und den Weißrussen gibt.

Im Herbst sind es besonders drei Tage, an denen die Unter-

---

wurden sie bei den alten Römern zu lemures oder larvae durch gewaltsamen Tod, durch Versäumnis der Totenbräuche oder durch eigene Verschuldung, d. h. durch besodere Schlechtigkeit oder Sünde. Preller, Röm. Mythol.[3] II, 117 f.

[1]) Ähnliche Furcht hatte man in Altindien. Die zum Gewand für die Toten bestimmten Kleidfransen oder Wollflocken werden auf den Ahnenkloß niedergelegt mit den Worten: „Dies sind eure Gewänder, ihr Väter. Schädigt, o ihr Väter, nichts anderes von uns.“ Hir.-Gṛih. II (4), 12, 8. Ehenso beschädigen die Hexen die Saat, über die sie fliegen. Ulrich Jahn, Die Deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (1884) S. 126. Sie sind ja christlich umgekrempelte Toten- und Fruchtbarkeitsgeister. Am Abend des 1. Mai werden (oder wurden) sie in einigen Gegenden Tirols mit Schellen, Glocken und anderm fürchterlichen Lärm und mit brennenden Reisigbüscheln auf hohen Stangen „ausgebrannt“ (ib. S. 127). Die Mordwinen feiern Allerseelenfest im Frühling und im Herbst. Die Toten sind willkommene Gäste, werden aber am Ende des Festes davongetrieben, manchmal mit Drohungen. Hastings, ERE. VIII, 843 a. Bei den Einwohnern der Trobriand-Inseln folgt das Fest der alljährlichen Heimkehr der Ahnengeister unmittelbar auf die Ernte. Von einem Vollmond bis zum andern wird getanzt, besonders prächtig ist die Feier des letzten Tages, da werden den Verstorbenen auch Opfer gebracht. In der Nacht nach dieser, werden die Geister feierlich aus dem Dorf gejagt. Oktober und November ist die Zeit der Erntefestlichkeiten. Malinowski, l. c. 170 f. Geradezu harsch jagte man am Ende der Anthesterien die Totenseelen weg: „'Naus zur Tür, ihr Totenseelen; jetzt sind nicht mehr Anthesterien.“ Viel schöner und frommer war ihre Heimsendung in Altindien. Siehe Ath.-Veda XVIII, 4, 63; Hir.-Gṛih. II (4) 13, 2.

welt offen steht (quibus mundus patet)[1]) und die Toten heraufkommen: 24. August, 5. Oktober und 8. November. Da konnten die taciti oder silentes ungehindert durch den Mundus (die Erdgrube) ein- und ausfahren und durften die Lebenden keinerlei Geschäfte irgendwelcher Art treiben, ursprünglich, weil es da zu gefährlich war. Unter den zahlreichen Totenseelenfesten, die in Athen gefeiert wurden und zu denen auch die Nemesia zur Abwendung des Zornes der Toten gehörten, steht auch ein von allen Bürgern zugleich den Seelen ihrer Angehörigen geweihtes Fest am 5. Boedromion (Sept. bis Oktober). Rohde, Psyche 238 f., und Anm. 1 und 2 zu 236.

Am 22. Februar, wo im alten Rom die Totenfeiertage in dem Familienfest der Caristia einen schönen Abschluß fanden, beging man noch im christlichen Gallien ein Totenseelenfest. In Flandern wurde da die Feldfrucht gesegnet; „das erfreut die Seelen im Fegefeuer", sagte man. Sartori, Sitte und Brauch III, 90, Anm. 20. Hier hören wir einen deutlichen Nachhall aus dem Totenseelenwirken in den Ackerfrüchten. Das finnische Allerseelen (Kekri) förderte nach Agricola, dem Reformator Finnlands († 1557), das Wachstum des Viehs. Hastings, ERE. VI, 23 b. Der Geister- und Hexenspuk der ersten Mainacht, bis in unsere Tage herein, ist die Fortsetzung der Lemurien und das Volk der Hexen, wie eben gesagt, das verchristlichte der alten Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgeister. Am greifbarsten aber haben sich die gewiß altindogermanischen Herbstferien der Totenseelen erhalten. Es waren gewiß schon da die längsten und wichtigsten, wie in Rom und in Indien. Am keltischen Samhainfest (1. November) kommen alle Toten aus ihren Gräbern und besuchen die Häuser, wo ihnen ein tüchtiges Feuer unterhalten wird (in Irland, in der Bretagne, Hastings V, 840 a). Da sind die Gespenster und bösen Geister losgelassen (Frazer[3] X, 226). In Deutschland ziehen sich die Totenfeste von Michaelis (29. September) bis zum 2. November hin. Pfannenschmid, German. Erntefeste 164—169; 435—443 (Anm. Nr. 17—20). Ja, eigentlich bis in die Weihnachtszeit gehen sie fort; die Weihnachtsfeuer und Weihnachtslichter stellen Reste eines allgemeinen germanischen Totenfestes dar, wie Feilberg, Mogk und andere

[1]) Dem Graben *mundus*, dem Ort der Opfer für die Unterirdischen, entsprechen die 3 (oder 6) *karshū* (Gräben) beim Totendienst in Indien. Gobh.-Gṛih. IV, 2, 16 ff.; Vi. 21, 4 f.; 74, 2—6; 18, 10; Vishṇudh. I, 142, 8 ff.; vgl. Matsyap. 16, 24 f. und Hastings II, 26 a und die „Grube" in Odyssee X, 516 ff; XI, 24 ff.

Flöh hinaus mit den Worten: „Ihr habt gegessen und getrunken, ihr Heiligen, geht heraus, geht heraus!“ Zit. in HdA. V 1212. Über das zeitgenössische Hinaus-Werfen der Totschläger, besonders bei Friedensbegängnissen, auch in Deutschland, s. da 1211–1217. Von den Sitten vor HdA. V 50, von den Balken V 1050.

b) Auch bei der Wildflamen war in früheren Zeiten
die Opferung ein Fruchtbarkeitsritus und
Sühne für Ehen- und Familienfest bestimmt. Jelenić
Belović, die Feier der Wildflamen 1909. Mit sehr
und vielfarbigen Eiern ist noch heute bei ihnen
ein Fastenfest ist, ~~besonders aufwendig~~ mit abwechs-
lungsreichen Bräuchen. 158 ff. „Die Eier, die man an dem Abend
verzehrt, Speise, Lachen, Honig, Fisch haben alle ähnlichen Ge-
schmacker zum ersten der Tage der Fastenzeit". 159. Die Eier
zuerst abgekocht, frischen Weihwasser, ~~also~~ dann alle der-
selben auf der Vorderseite und Hinterseite der Tage. Dann
bringen auf die Hausfrauen den Schmuck der Eier auf
Stäbchen während dann die Fastenkammer der einzelnen Kinder
Glaubensbrüder erscheinen (S. 160). Das auf der nordöstl. Balkanhalbinsel
ist sowohl ein Fruchtbarkeitsritus wie ein Fastenfest. Vgl. auch
Hanna Rydh, Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Sam-
Lizavica and China in Bulletin of the Museum of Eastern Anti-
quities No. 3 nach: Nyl. Sudra 92r. Daß Wiesenfest ist ein indo-
germanisches Fruchtfest ist. Darauf deutet auf der Mythos der Ratrit im
Mahābhārata (Mitte Mai – Mitte Juni) in Vishnudh. I 87, 24 f. Doch finden darüber
auf Caitra (Mitte März – Mitte April) Vaiçākha (Mitte April – Mitte Mai) im Brauch wie im
Kalicakra 1/5 2-4 (Kārttika, Vaiçākha, Caitra, der Fortpflanzungsritus. Vgl. Hāma
186 zuletzt – 189 Mit dem Mythos in Jaroslavl der Wolgaufer Bezirk
von Ende April bis zum Dreikönigstag (6. Januar) ist ein Fest der Begegnung
Nachbarn in Schwarzmeer (S. 116). Caitra und Vaiśākha ist in Bihārī ~~[illegible]~~ 2 mrbotar.
100, 2 mrbotar.

c) Daß die Erklärung des Lorenzo nicht in den Bereich
zu schlagen sei, kündigt sich bereits auf der Hand. Es ist
vielmehr nicht ein Fruchtbarkeitsritus. Ein Korrespondenz
J. Rhum in Rydh, Seasonal Fertility Rites etc.
74 ff. Nyl. Sudra 93r.)

gezeigt haben (vgl. Birger Mörner, Tinara 175 f.), und dienen ursprünglich wenigstens in erster Linie dazu, den Geister- und Zauberspuk abzuwehren. Somit möchte man im Lichterbaum der altindischen Literatur den Vorfahren unseres Weihnachtsbaumes sehen [1]). Doch da wäre noch viel Klärung nötig.

Wie im christlichen Europa fallen also in Altindien die großen Totenseelenfeiern in den Herbst. In Indien aber kommt ein wichtiger Faktor hinzu: die Regenzeit oder besonders deren letzter Teil. Öfters wird sie (die Monatsreihe, wo Vishṇu schläft), als die beste Zeit für Çrāddhas genannt (Vishṇudh. I, 142, 19 ff; Hcat. III 1, p. 203; III 2, p. 462). Da herrscht ein üppiges Leben und Weben in der Pflanzenwelt und bereitet sich die Ernte vor, auch wird diese zum Teil schon eingeheimst. Im Bhādrapada (Mitte Aug.—Mitte Sept.) reift die Frühernte, im Āçvina sind die frühen Ackerfrüchte da und im Kārttika folgt der Haupterntemonat. Während dieser ganzen Zeit sind die Totenseelen eifrig am Werk und erwarten Dienst und Nahrung. Bekannt ist Vi. 76, 1 und 78, 52 f.: Totenmähler müssen zugerichtet werden in der Regenzeit am 13. der dunkeln Monatshälfte vom Praushṭhapada (= Bhādrapada) an, zu der Zeit, wo Reis und Gerste reifen (d. h. nach dem Komm. im Herbst und im Frühling) [2]) und während des ganzen Monats Kārttika. Wie heilig der ganze Kārttika ist, davon redet dann Vi. 89, obschon mit verkehrter Begründung; ferner Skand. 3, 6—14; SkM. 1, 42 c—50; Padm. 92 usw.

Wir werden erinnert an die so oft erscheinende Angabe, daß

---

[1]) An das altindische Hülsenfruchtverbot in den Totenseelenzeiten erinnert: In der Adventzeit (oder auch: in den ja auch sonst gefährlichen Zwölften) dürfen keine Erbsen und Linsen (oder sonstige Hülsenfrüchte) gegessen werden. Im Erzgebirge stellt man am 1. Advent ein brennendes Licht, am 2. zwei, am 3. drei, am 4. vier im Hausflur oder im Vorsaal auf und legt Speisen dazu. Sartori, Sitte und Brauch III, 15; Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr 464. Totenseelen gehen da also um. Eine besonders deutliche Sprache redet da Schweden: dort muß die ganze hl. Nacht hindurch auf dem Herd ein Holzstoß brennen, damit sich die Seelen wärmen können. Mart. P. Nilsson, Die volkstüml. Feste d. Jahres 49; und während Weihnachten schliefen in Schweden die Hausleute auf Stroh, die Betten den Seelen oder Engeln überlassend. Ib. 47—48; 53. Aber das Stroh und wohl auch der Erdboden sollten anfangs wohl segensvoll und apotröpäisch wirken.

[2]) Diese Erklärung auch in Mānava-Gṛihyas. II, 3, 10. (ed. Rāmakṛishṇa Harshaji Sastri, Baroda 1920). Die Reifezeit des Reises und der Gerste auch in Vishṇudh. I, 142, 26. Allgemeiner ausgedrückt: „Beim Einernten des neuen Speisekorns" *(navānnalābhe)* im Ādityapur. (zit. von Hcat. III 1, p. 145).

immer am Neumondtag Totenseelenspeisung geschehen müsse. Warum da? Nach altindischer Anschauung wohnen die Totenseelen im Mond, sie trinken aus dieser Nektarschale fort und fort, bis sie den Mond ausgetrunken haben und er dadurch völlig lichtleer geworden ist. Der Neumond, der am ersten Tag unsichtbar ist, übergibt des Mondes letztes Sechzehntel *(kalā)* den Pflanzen, d. h. er legt den Mond in sie (und in die Wasser) hinein. Nach Bṛihad.-Upanishad I, 5, 14 geht Prajāpati, der Zeugungsgott, als Mond mit seinem letzten Sechzehntel in der Neumondnacht in alles ein, was Leben hat, und darf nichts dergleichen verletzt werden, natürlich auch keine Pflanze. Siehe Kauṭ. Zusatz. 175, 10; Raghuv. XIV, 80; Kirfel, Purāṇa Pancal. 125, 6 ff.; Çatap.-Br. I, 6, 4, 5, 15; Vishṇudh. I, 141, 30 c bis 32 b; Hcat. III 2, p. 313 unten f.; 685; III 1, p. 176; 246; SSud., p. 2 usw. Deshalb darf man am Neumondtag auch kein Hölzchen zur Reinigung der Zähne brauchen, d. h. zerkauen; tut man's, dann verletzt man dadurch den Mond und fahren die Manen in Schrecken zurück *(udvijante)*. Vi. 61, 17; Garuḍap. 213, 51 c—52 b; Padm. 94, 14; Skand. 5, 15; SkM. 6, 20; MBh. XIII, 127, 4, vgl. 5. Nach einer anderen Vorstellung kommen in der Neumondnacht Mond und Sonne zusammen. Matsyap. 125, 60 ff.; Vishṇudh. I, 137, 29; 37; Hcat. III 1, p. 169; III 2, p. 312 usw. „Am Neumond ist der Mittag der Totenseelen; deshalb sollen zu dieser Zeit fleißig die *çrāddhas* dargebracht werden." So häufig. Um diese Zeit stehen sie also im Höhepunkt ihres Wirkens und zwar hier auf Erden im Pflanzen- und Zeugungsleben, zusammen mit dem Mond, ja auch mit der Sonne in den Pflanzen lebend und webend, erfüllt von höchster Kraft, wohl weil sie ja während des letzten Halbmonats sich am Mond tapfer gütlich getan haben. Andererseits aber müssen sie auch Hunger und Durst haben, da der Mond ganz leer geschmaust ist[1]). So etwa kann man sich's aus der uns vorliegenden indischen Literatur zusammenfügen. Ursprünglich aber wird wohl die Vorstellung, die in die Neumondzeit rege Betätigung und starkes Sättigungsbedürfnis der Totenseelen verlegt, einfacher,

---

[1]) Namentlich vom quälenden Durst der Totenseelen hören wir oft, vor allem in Indien. Die bekannte Allerseelen-Sauferei, wenigstens früherer Zeiten auch bei uns, mag also auch als Durststillung der Toten gelten. Die kalte Milch mit Semmel, die man in verschiedenen Ortschaften Böhmens, besonders im Egerland, am Abend vor Allerseelen ißt, soll die armen Seelen kühlen. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr 390.

unmittelbarer gewesen sein[1]). Ebenso bildet besonders der zweite Teil der Regenzeit bis zu Vishṇus Erwachen, das auf den 11. der hellen Hälfte des Kārttika angesetzt wird, eine hohe Zeit der Totenseelen, wo sie einesteils namentlich in der reifenden Feldfrucht weben und wirken, andererseits aber — und das allein finden wir oft klar ausgesprochen — vom Totenreich heimkehren zu ihrer früheren Wohnstätte und da Sättigung und Labe begehren. Die Tage vom 1. bis 15. (inklus.) der dunkeln Hälfte des Bhādrapada (Aug.—Sept.) heißen der „Halbmonat der Totenseelen" *(pitṛipakshe)*. Da verlassen sie des Totenkönigs Gebiet und kehren zu ihrer alten Behausung zurück; da sind *śrāddha* sowohl notwendig wie hochverdienstlich. Diese Zeit heißt auch *mahālaye*, „die große Wohnung[2])", Öfters wird auch die ganze dunkle Hälfte des Āçvina mit dem 1. der lichten des Kārttika so genannt. So heißt es z. B. im Nāgarakhaṇḍa des Skandapur., zitiert von Hcat. III 2, p. 467: „Wie der Bauer auf die Wolken (der Regenzeit), so warten unermüdlich Tag und Nacht die Väter auf die dunkle Hälfte des Āçvina *(pretapakshe)* ... hoffen und harren dann noch, wenn die Sonne in der Wage steht (im Kārttika), auf das von den Nachkommen

k) Der Mond gewinnt die Mehrheit mit Glück, weil er in der dunklen Monatshälfte in die Sonne eingeht. Gaudavaho 1132; Vikramorv. III 7.

darbringen (?), ungerührt, solang die Sonne in der Jungfrau und in der Wage steht." Vgl. die lange Reihe von Zitaten in Hcat. III 2, p. 462—469. Die gleiche Zeitbestimmung erscheint oft in den Purāṇa und anderwärts, mit dem Schluß, trete die Sonne in den Skorpion, dann begäben sich die unbefriedigten Väter zu ihren Ort zurück, indem sie seufzten und einen schweren Fluch über ihre Nachkommen aussprächen. Brahmapur. (Ānandāçr.) 220, 49 c—51 b; Nirnayas. II 7, 23; 32; Hcat. III 2, p. 467; III 1, p. 200 f. Caland, Totenverehrung 45 f. usw. Aus dieser Zeit hebt Somanātha (Hcat. III 1, p. 201) besonders den

[1]) Der Mond ist die große Gottheit der Ackerbauer, des Regens, des Wachstums und der Totenseelen. Nun aber verringert und verdunkelt sich immer wieder dieser Segensherr, ja um die Zeit des Neumondes wird er ganz unsichtbar. Unruhe erfaßt da die Menschen und Unruhe die ihm gesellten Totenseelen, wie Vogelschwärme aus dem Baum ihrer Nächtigung, wenn Unheil droht, so flattern sie hinaus in die Weite, hin zu ihrem früheren Heim und schreiten da Angst und Grauen in die Herzen.

[2]) Also „die große Zufluchtsstätte"?

unmittelbarer gewesen sein [1]). Ebenso bildet besonders der zweite Teil der Regenzeit bis zu Vishṇus Erwachen, das auf den 11. der hellen Hälfte des Kārttika angesetzt wird, eine hohe Zeit der Totenseelen, wo sie einesteils namentlich in der reifenden Feldfrucht weben und wirken, andererseits aber — und das allein finden wir oft klar ausgesprochen — vom Totenreich heimkehren zu ihrer früheren Wohnstätte und da Sättigung und Labe begehren. Die Tage vom 1. bis 15. (inklus.) der dunkeln Hälfte des Bhādrapada (Aug.—Sept.) heißen der „Halbmonat der Totenseelen" *(pitṛipaksha)*. Da verlassen sie des Totenkönigs Gebiet und kehren zu ihrer alten Behausung zurück; da sind *çrāddha* sowohl notwendig wie hochverdientlich. Diese Zeit heißt auch *mahālaya*, „die große Wohnung [2])". Öfters wird auch die ganze dunkle Hälfte des Āçvina mit dem 1. der lichten des Kārttika so genannt. So heißt es z. B. im Nāgarakhaṇḍa des Skandapur., zitiert von Hcat. III 2, p. 467: „Wie der Bauer auf die Wolken (der Regenzeit), so warten unermüdlich Tag und Nacht die Väter auf die dunkle Hälfte des Açvina *(pretapaksha)*... hoffen und harren dann noch, wenn die Sonne in der Wage steht (im Kārttika), auf das von den Nachkommen aus ihrer Familie zu spendende Totenmahl, von Hunger und Durst erfüllt. Ist auch diese Zeit vorübergegangen und steht die Sonne im Skorpion, dann gehen die Väter hoffnungslos und elend an ihren Ort. Zwei Monat lang warten die Väter der Menschen, an den Türen der Häuser hangend, zu Luft geworden, durstgepeinigt, hungerdürr, solang die Sonne in der Jungfrau und in der Wage steht." Vgl. die lange Reihe von Zitaten in Hcat. III 2, p. 462—469. Die gleiche Zeitbestimmung erscheint oft in den Purāṇa und anderwärts, mit dem Schluß, trete die Sonne in den Skorpion, dann begäben sich die unbefriedigten Väter an ihren Ort zurück, indem sie seufzten und einen schweren Fluch über ihre Nachkommen aussprächen. Brahmapur. (Ānandāçr.) 220, 49 c—51 b; Nirnayas. II 7, 23; 32; Hcat. III 2, p. 467; III 1, p. 200 f. Caland, Totenverehrung 45 f. usw. Aus dieser Zeit hebt Sumantu (Hcat. III 1, p. 201) besonders den

[1]) Der Mond ist die große Gottheit der Ackerbauer, des Regens, des Wachstums und der Totenseelen. Nun aber verringert und verdunkelt sich immer wieder dieser Segenshort, ja um die Zeit des Neumondes wird er ganz unsichtbar. Unruhe erfaßt da die Menschen und Unruhe die ihm gesellten Totenseelen; wie Vogelschwärme aus dem Baum ihrer Nächtigung, wenn Unheil droht, so flattern sie hinaus in die Weite, hin zu ihrem früheren Heim und schatten da Angst und Grauen in die Herzen.

[2]) Also „die große Zuflucht(stätte)"?

15., der „lichterfüllt“ ist, hervor. Nach den Stellen aus dem Brahmapur., Mārk.-Pur. und Ādityapur., die Hcat. III 2, S. 464 beibringt, sind die 16 (dunkeln) Tage, wo die Sonne in der Jungfrau steht, den 16 für die eheliche Beiwohnung und die Empfängnis geeigneten Tagen gleich, d. h. wohl, wie die 16 Ṛitu-Tage Kinder schenken, so die Väter in der genannten Zeit, wenn sie da durch Totenspenden erfreut werden. Der Āçvina („die Zeit wo die Sonne in der Jungfrau steht“), erscheint immer wieder als große Seelenzeit, wo die Totenstadt leer stehe. So z. B. in Hcat. III 1, p. 198—201 (wo eine große Zahl von Autoritäten zitiert werden); 219; Brahmapur. 220, 14; 43—48 usw.[1]).

Von der Zeit an, wo die Sonne in die Jungfrau tritt, bis zum Skorpion, d. h. in den drei Erntemonaten, ist die Totenseelenstadt leer. Hcat. III 2, S. 22; 466; Nirṇayas. II, 7, 11/1 (Zitat aus dem MBh.); Caland, Totenverehrung 45 f. usw. Vgl. Brahmapur. 220, 49 c—51 b. Das Ādityapur. (zit. Hcat. III 2, S. 463) erklärt: „In der Jahreszeit der Regen entläßt Yama die Spukgeister *(preta)* und die Väter aus der Yamawohnung in die Menschenwelt, indem er seine Stadt leer macht. Von Hunger gequält, die von ihnen begangene Übeltat verkündend, wünschen sie von ihren Söhnen und Enkeln Milchreis mit Honig vermischt. Deshalb soll man sie da nach Vorschrift mit Milchreis, der mit Honig, Schmelzbutter und Sesam gemischt ist, und mit kaltem Wasser laben[2]).“ Sogar wer vom Bettel

---

[1]) Sonst sind in einem Schaltmonat alle heiligen Handlungen verboten. Steht da aber die Sonne in der Jungfrau oder in der Wage, dann erzeugen auch die Totenfeiern endlosen Segen (Hcat. III 1, p. 224). Der orthodoxen Hindus hauptsächliche Allerseelen ist nach Crooke in Hastings, ERE. I, 451 a der Halbmonat, wo die Sonne in der Jungfrau steht, die dunkle Hälfte des Monats Kuār, d. h. des Āçvina. Allerseelen, wo alle Seelen den Hades verlassen und die Gaben in Empfang nehmen, ist auch in Kambodscha im September (Hastings, ERE. III, 165 b).

[2]) Vgl. Rosegger, Volkslehen in Steiermark (Gesammelte Werke bei Staackman in Leipzig), S. 313: „Wer am Tage Allerseelen die Gräber des Gottesackers öffnen wollte, er würde die Särge leer finden. Es gibt keine Seele im Fegefeuer und keinen Toten auf dem Kirchhof; das zieht zerstreut in der Welt herum und macht Besuch bei Bekannten und Verwandten. Wenn aber die Stunde der nächsten Mitternacht schlägt, so müssen sie alle zurück ins Grab, bzw. in den Glutofen, um wieder ein langes Jahr hindurch, und weiß Gott wie lange Jahre noch, der endlichen Erlösung entgegenzuschmachten. Manche aber sind auch im Laufe des Tages durch gute Werke der Ihren erlöst worden, solche gehen ein in die ewigen Freuden des Herrn.“ Wie gut indisch im wesentlichen doch dies alles

15., der „Bekiverfüllt" ist, hervor. Nach den Stellen aus dem Brahmapur., Märk.-Pur. und Ādityapur., die Heat. III 2, S. 464 beibringt, sind die 16 (dunkeln) Tage, wo die Sonne in der Jungfrau steht, den 16 für die eheliche Beiwohnung und die Empfängnis geeigneten Tagen gleich, d. h. wohl, wie die 16 Ritu-Tage Kinder schenken, so die Väter in der genannten Zeit, wenn sie da durch Totenspenden erfreut werden. Der Āçvina („die Zeit wo die Sonne in der Jungfrau steht"), erscheint immer wieder als große Seelenzeit, wo die Totenstadt leer stehe. So z. B. in Heat. III 1, p. 198—201 (wo eine große Zahl von Autoritäten zitiert werden); 219; Brahmapur. 220, 14; 43—48 usw. [1]).

Von der Zeit an, wo die Sonne in die Jungfrau tritt, bis zum Skorpion d. [illegible] Hunger gequält, die [illegible] Ehelust verschmachtend, [illegible] vergeht. Deshalb soll man sie da nach Vorschrift mit Milchreis, der mit Honig, Schmelzbutter und Sesam gemischt ist, und mit kaltem Wasser laben [2])." Sogar wer vom Bettel

[1]) Sonst sind in einem Schaltmonat alle heiligen Handlungen verboten. Steht da aber die Sonne in der Jungfrau oder in der Wage, dann erzeugen auch die Totenfestern endlosen Segen (Heat. III 1, p. 224). Der orthodoxen Hindu [illegible] Allerseelen ist nach Crooke in Hastings, ERE. I, 452 a der Hellmonat, wo die Sonne in der Jungfrau steht, die dunkle Hälfte des Monats Kuār, d. h. des Āçvina, Allerseelen, wo alle Seelen den Hades verlassen und die Gaben in Empfang nehmen, ist auch in Kambodscha [illegible] (Hastings, ERE. III, 165 b).

[2]) Vgl. [illegible], Volksleben in Steiermark (Gesammelte Werke bei Staackman in Leipzig), S. 313: „Wer am Tage Allerseelen die Gräber des Gottesackers öffnen sollte, er würde die Särge leer finden. Es gibt keine Seele im Fegefeuer und keinen Toten auf dem Kirchhof; das zieht zerstreut in der Welt herum und macht Besuch bei Bekannten und Verwandten. Wenn aber die Sonnde der nächsten Mitternacht schlägt, so müssen sie alle zurück ins Grab, bis in den Sarkofen, um wieder ein langes Jahr hindurch, und weiß Gott wie lange Jahre noch, der endlichen Erlösung entgegenzuschmachten. Welche aber sind auch im Laufe des Tages durch gute Werke der Ihren selbst worden, solche gehen ein in die ewigen Freuden des Herrn." Wie gut indisch im wesentlichen doch dies alle-



g) Ja es findet sich sogar der Glaube, zu Allerseelen (oder Mitternacht) dürfen die Seelen auch den Frauen in den Himmel. Hdwb. des deutsch. Aberglaubens II 1298.

h) Dieser Gott wird von anderen gelängnet.

Mg. Nachf. 54.

leben muß und kaum Leib und Seele beisammen halten kann, hat diese Pflicht. Zum Teil wörtlich gleich lautet das von Caland, Totenverehrung, S. 45 übersetzte Zitat aus dem Çrāddhaviveka. Hier aber geschieht das am 13. der dunkeln Hälfte des Āçvina und unter Māgha und in der Regenzeit *(açvayujyāṃ tu kṛishṇāyāṃ trayodaçyāṃ Maghāsu ca prāvṛidṛitau,* die öfters erscheinende Formel). Die Zeit der Reife des Reises und der

---

klingt! Nach deutschem Volksglauben dürfen die Seelen auch an jedem Samstag aus dem Fegefeuer in ihr Haus zurückkehren, und da richtete man wenigstens früher Trank, Speise und warme Stube für sie. E. H. Meyer, Mythol. der Germanen, S. 120 ff., Wuttke[3], p. 472; Hdwb. des deutsch. Aberglaubens, Bd. I, Spalte 595 f. Dies wird als noch heute lebendiger Glaube verwertet in Meinrad Lienert, Frohfarbenfähnlein (Frauenfeld 1918), S. 291. Bei den Iraniern wurden für die Fravashi (ursprünglich die Seelen der Frommen) jeden Samstag, besonders aber jeden Samstag vor den fünf großen Festen, Lichter und Weihrauch angezündet (Hastings I, 455 b) und gewisse Allerseelenfeiern finden in ganz Rußland am Samstag statt (ib. II, 25 a). Bei den Chewsuren im Kaukasus kommen die Totenseelen am 2. Samstag der Fasten (Frazer[3] VI, 65). Samstag ist der Tag des Saturn (oder in Germanien des dem Saturn verwandten Gottes Sater, s. Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 441 f.; 609). Ob wohl irgend ein Zusammenhang mit Saturnus, dem Totenseelenbeherrscher, besteht? Gewöhnlich aber gilt im christlichen Glauben: „Ein Tag im Jahre ist den Toten frei," d. h. eben unser Allerseelentag am 2. November, ursprünglich auch bei uns der 1. Nov., wie bei den alten Finnen, die den November marraskuu „Totenmonat" nennen und bei denen bezeichnenderweise diese Allerseelenfeier das Wachstum des Viehs fördert, wie schon mitgeteilt. Als Nacht wird bei uns die vom Allerheiligentag auf Allerseelen angegeben, in Tirol und wohl anderwärts werden vom Mittagläuten am Allerheiligentag bis zum Festläuten des folgenden Tages die Seelen aus dem Fegefeuer entlassen und kehren zu ihrem früheren Heim zurück, besonders hier, aber auch an anderen Orten, werden (oder wurden) nicht nur Lichter für sie angezündet, sondern auch die Stuben geheizt, Kuchen auf den Tisch gestellt usw. Wuttke[3], S. 471 f.; Rosegger, S. 312.

Die deutschen Dichter haben von Johann Georg Jacobi herab Allerseelen öfters behandelt. Allbekannt ist wohl nur das schöne Lied mit „Einst im Mai", ohne daß man aber auch nur den Namen des Dichters (Hermann v. Gilm) wüßte. Einige Neueren seien genannt: Schönaich-Carolath in dem Auswahlband Fern ragt ein Land, S. 136; Agnes Miegel, Balladen und Lieder[2], S. 38; Christian Wagner, Sonntagsgänge, Dritter Teil (Balladen und Blumenlieder), S. 120; Stefan Milow, Gedichte, Auswahl des Verfassers, S. 82; T. Resa, Gedichte, S. 86; J. J. Meyer, Am Strand gefunden, S. 39; derselbe, Der umleuchtete Vogel, S. 26; 27. Von den mir zur Hand seienden Gedichten gibt nur eins die bei uns gewöhnlichen Volksvorstellungen wieder: M. Herbert, Einsamkeiten, 5. und 6. Auflage, S. 141, „Allerseelen, Eine alte Sage". Da auch dieses feinsinnige, tieffühlende Dichteringenium zu wenig bekannt und das Gedicht im wesentlichen ~~auch~~ gut indisch ist, mag es manchem willkommen sein:

Gerste, sowie die zweite Hälfte des Āçvina und die erste des Kārttika verordnet Vishṇudh. I, 142, 26—28, und zwar den Vormittag in der hellen Hälfte, den Nachmittag in der dunkeln. Da soll dann jedenfalls jeden Tag ein Totenseelenmahl stattfinden, wie in Hcat. III 2, S. 462 und 469 (aus dem Brahma-

---

Die Nebel steigen vom Strome herauf
Bis an des Gebirges Kante,
Da fliegt ein weinender Glockenruf
Durch die stillen, herbstlichen Lande.
Die Sonne legt auf den Freithofwall
Ihr letztes rötliches Schwelen;
Da sitzen sie, jede auf ihrem Grab —
Und harren — die armen Seelen.
Sie harren und hoffen auf Fackel und Licht,
Auf Kränze und auf Gebete.
Sie wenden so angstvoll ihr bleiches Gesicht,
Wer wohl zu dem Hügel hintrete.
Sie harren der Liebe: des Lebens Symbol,
Das blutlose Herz zu erwärmen,
Es glimmert aus ihren Augen so hohl
Der Verlassenen gramvolles Härmen.
Ach, nur ein Tröpflein geweihte Flut,
Die brennende Lippe zu stillen,
Ein Stücklein vom Brote, ein Scherflein vom Gut
Um Gottes Barmherzigkeit willen.
Ach, viele warten vergessen, allein
Auf dem eingesunkenen Grabe,
Kein rotes Laternchen gibt tröstenden Schein,
Kein Mensch heut die opfernde Gabe. —
Grau sinken die Nebel wie Spinnweh aufs Land,
Der Seelentag — schon vorüber!
Schon stößt der Fährmann die Zille ans Land,
Schon rufen die Toten: Hol über.
Da naht des Freithofs uralter Knecht,
Türmt trockenes Reisig zusammen.
„Verlassene Seelen, nun nehmt euer Recht!“
Hoch züngeln die lodernden Flammen.
Nun hebe dich, loderndes Funkensprühn,
Ihr roten, laut knisternden Brände!
O siehst du die armen Seelen herziehn?
Sie wärmen die frierenden Hände.
Sie wärmen das arme, erstarrte Herz,
So lang schon bedeckt von der Erde,
Das lang schon erfroren, verhärtet wie Erz,
Daß es ein Menschenherz werde.
Sie kommen in Scharen vom Hügel herab,
Die Flammen locken und winken,
Sie kommen von ihrem verlassenen Grab,
Das Lehen, die Liebe zu trinken.

pur.): *Açvayukkṛishṇapakshe tu çrāddhaṃ kāryaṃ dine dine.* „Die eigentliche Zeit für die bei den meisten Völkern ausdrücklich mit der Ernte in Verbindung gesetzten Totenfeiern ist jedoch der Herbst.“ Hdwb. d. deutsch. Aberglaubens I, 590.

Der Zusammenhang zwischen Toten- und Fruchtbarkeits-, bzw. Korn- und Erntegeistern, der sich uns z. B. auch aufdrängt, wenn die Toten *Δημητριοι* heißen, oder wenn man in Athen, Sparta und Rom bei Leichenbestattungen der Demeter oder Ceres Opfer darbrachte [1]), bekundet sich auch darin, daß im Bhādrapada und Āçvina so viele Tage der Gaurī (Durgā) gefeiert werden. Da ist das Gaurīfest am 7., 8. und 9. der hellen Hälfte des Bhādrapada, das man längst als Fest der Korn- oder

---

Einen zwar nicht christlichen, aber einen Völkergedanken enthält der Schlnß von Milows Gedicht Zu Allerseelen:

Doch die Kräfte in den Tiefen
Treiben heimlich fort und weben,
Und die lange unten schliefen
Stehen auf zu neuem Leben.

Wie sehr die armen Seelen auch beim Neumond jedes Monats nach der Labe begehren, schildert z. B. das Nāgarakhaṇḍa (Hcat. III 2, p. 172): „Wie die von Kälte Gequälten nach Feuer und Hüllen verlangen, so verlangen die Väter, hungerabgezehrt, nach dem Schwinden des Mondes (nach der Neumondzeit). Wie die von Armut geschlagenen Menschen nach Gut begehren, so begehren die von Hunger abgezehrten Väter nach dem Schwinden des Mondes. Wie die Ackerbauer sich nach Regen sehnen, damit die Saaten wachsen mögen, so sehnen sich, damit sie befriedigt würden, die Dahingegangenen (l. *pretāḥ*) nach des Mondes Schwinden“ usw.

Auch vom allmonatlichen Totenmahl gilt da: „Wenn der Neumondtag gekommen ist, wünschen die Väterscharen der Menschen, an die Tür der Häuser gehuschelt (*samāçrita*), zu Luft geworden, das Totenmahl, bis zum Untergang der Sonne, wirr von Hunger und Durst. Ist dann die Sonne untergegangen, so gehen sie endlich davon, hoffnungslos, schmerzerfüllt seufzend, mit Schelten auf die Nachkommen ihres Stammes.“ Nāgarakhaṇḍa in Hcat. III 1, S. 22; 172; Garuḍapur., Pretak. 10, 51 c—53. (Die Armenier feiern der Toten Gedächtnis an vielen Tagen des Jahres. Da brennt eine Kerze die ganze Nacht, auf daß die Seelen ins Haus finden. Wo kein Licht ist, spucken sie zum Kamin hinunter und verfluchen die Bewohner. Frazer [3] VI, 65 f.). Garuḍapur., Pretak. 10, 28 c—30 sagt: „Zur Zeit des Çrāddha entläßt Yama die Väter aus Yamas Wohnung hin zur Menschenwelt und auch die in der Hölle Befindlichen. Hungergepeinigt und die von ihnen getane Übeltat kündend, begehren sie von Söhnen und Enkeln Milchreis gemischt mit Honig.“

[1]) Namentlich bei den Slaven (in Bulgarien, Rußland, Tschechoslowakei) ist in den mit Seelenspeisungen verbundenen Totenfeiern „der Ursprung aus alten Opferspenden für die Erdgöttin unverkennbar“. So nach d. Hdwb. d. deutsch. Aberglaubens, Bd. I, Sp. 591—592.

Erntemutter erkannt hat, dann das Navarātra oder Durgāpūjā-fest die ersten zehn Tage der hellen Hälfte des Āçvina mit der Mahānavamī, „dem großen neunten Mondtag". Bei dieser erscheint die Durgā in einer unheimlichen Gestalt als Herrin der Gespenster. Hekatomben von Ziegen und Büffeln werden ihr geschlachtet, Lichter und Lichterbäume nebst vielen Darbringungen ihr gespendet, auf einem Wagen oder einer Sänfte wird sie mit großem Gepränge und Freudenüberschwang und Bajaderentänzen durchs ganze Land geführt *(bhrāmayed rāshtre* Bhavishyott. 138, 99). Nicht nur die Göttin selber, sondern auch die Totengespenster: die Preta, Bhūta, Piçāca müssen befriedigt werden. Ihnen wird ein Baliopfer aus blutigem Fleisch, Wasser, gekochtem Reis, Wohlgerüchen, Blumen und unenthülstem Korn gereicht, und zwar von einem Helden mit dem Schwert in der Hand, der von schwertbewaffneten Helden gehalten wird. Bhavishyott. 138; Nirṇayas. Āçvina 34; SSud. 79—83. Wir sehen, wie bedrohlich dieser Tag ist wegen der umherschweifenden Totengeister [1]). Kein Wunder, daß dabei ein großes *nīrājana* aller Insignien, Tiere und Waffen des Königs erfolgt (vgl. Vishṇudh. II, 158—160).

Dieser Zusammenhang offenbart sich auch darin, daß man an den 15 Tagen des Āçvina, die dem Dienste der Toten heilig sind, und am 15. des Kārttika nicht pflügen darf (Crooke [2] II. 293). Man könnte die Erklärung darin sehen, da da eben die Toten durch die Erde emporwimmeln und verletzt werden könnten. Aber in Deutschland darf man am Allerseelentag kein Korn säen (Handwörterb. d. deutsch. Aberglaubens unter „Allerseelen", Sp. 271) und muß man den Krautgarten meiden. wenn St. Bartel „die Häuptchen einsetzt" [2]). Wir werden also daran erinnern müssen, daß man am Totenseelentagen sich der vornehmsten Totenseelenspeisen enthalten, zu gewissen Zeiten. wo die frauenbesuchenden Geister ihr Amt üben sollen, sich des Beischlafs begeben muß (wie z. B. in den Tobiasnächten.

---

[1]) Das erhellt auch aus der Gefährlichkeit der Pretapiṇḍaspende. Diese wird die ersten 10 Tage nach dem Tod dargebracht oder solange die Unreinheit dauert, also die ersten 10, 15 oder 30 Tage, je nach der Kaste. Sie soll außerhalb des Dorfes in der Waldwildnis erfolgen (Hcat. III 1, p. 1588 f.). Nach Pracetas (ib. 1592) soll man, wenn man da das Wasser zum Kochen holt, einen knüttelbewehrten Mann mitnehmen, alles Schlimme (*dushṭa*) abzuwehren. Im Brahmapur. (ib. 1593) soll man selber einen „alles Unsaubere vernichtenden Knüttel" mitführen.

[2]) Sartori, Sitte und Brauch III, 243, Anm. 4; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Sp. 932.

32 m) Arbeiten in der Erde besonders den Ausländern gestattet solange die Saat im Herbst in Feldland steht, soll die Saat nicht aufgehen. Geiger mit schädigender Zauberkraft ihre von der Erde aus. Bdh. V 1946. Bei der Weinlese gestattet die Ausländer nicht auf den Acker, soll nicht sogar nicht unter Verdacht (ib. 1164). Die Erklärung liegt offenbar in dem Zusammenhang mit dem Totenkult. Man will aber nicht auf die übersinnliche Kraft und die Gefährdung beim Umgraben des Bodens zielt (vgl. Lakma 211 r). Also auch hier spielen solche Vorzeichen und so für Schädigung durch Pflanzen der Acker. Endlich bestimmte einige Verbindung zwischen der Erde und den Toten. Wir man in der Totenpflege nicht nur Sorgen (Bali 236) so auch die Bauern auch am Karfreitag sondern um die Erde vor der [illegible] Tagesmalzeit. Bauch. III 2, 73 f. III 2, 2. Pas. 4, 87. Am Karfreitag ist ja die Zeit der Totenfeier (vgl. bei Bali 58 und Alt 250

Vgl. altind. Rechtsspr. 277, bes. die Anm. und zu dieser auf MRk. XIII 104, 89 ab = Vishnudh. III 233, 25 cd; auf AR 373 Anm.

d) Schon die indischen Daschera fielen am 1. Oktober nach Jolly, Jolly, Mythol. 586. Bei den Griechen haben die Kreter vom Michaelstag bis zum 2. November Gelage und Feste zu begehen. Die Feste fielen im Oktober fast von Michaelis bis zum 28. Oktober, die Griechen verlegen diese Zeit nicht, weil sonst die Gestirnkreise die Saat nicht aufgehen lassen. Vgl. A. VI 234. Das Fest ist eben zugleich ein Sonnen- oder Komfest und das Erntefest Demeter-Persephone. So gehört zu dieser Zeit das Ernte-Opfer und Opfer. Anderwärts wird verboten, an Michaeli zu säen (ib. 237), oder da übernachtet auf dem Feld zu ackern (ib. 240). Michael ist Patron der Ernten (ib. 242). Vgl. Bali 236 – 237.

an den Parvantagen, zu Totenmählerzeiten, in Regenzeit und Herbst nach Āpast. I, 11, 32, 1.). Weil die Totenseelen zu Allerseelen im Ackerfeld besonders geschäftig sind, muß der Mensch mit seinem Tun ihm fern bleiben.

Wie in Indien und bei Naturvölkern Erntefeiern und Totenseelenfeiern in innigem Zusammenhang stehen, so ja auch in Deutschland, und die Feste dieser doppelten Bedeutung ziehen sich, wie schon gesagt, von Michaelis (29. Sept.) bis zum Martinstag (11. Nov.) hin. In der heidnischen Zeit wurde um die Michaeliszeit ein Ernte- und Totenseelenfest gefeiert, und noch heute ist Michaelis mancherorts Totengedächtnistag, und die Michaelisfeuer haben am Anfang den Zweck, die Totengeister abzuwehren. Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 128; Sartori, Sitte und Brauch III, 259, Anm. 4. Der letztgenannte weist ebenda, S. 251 ff. darauf hin, daß Kirchweih zugleich Ernte- und Totenfest sei, und erwähnt folgende Sitte, die an die Mārgapālīaufrichtung erinnert. In Diemeringen (K. Zabern) vergraben die Burschen in der Nacht vor dem Kirmessonntag die Kirmes in Gestalt einer Flasche Wein. Am Sonntag wird diese Kirmesgestalt geholt und im Tanzsaal an der Zimmerdecke aufgehängt, sodaß also unter diesem Sinnbild das Tanzen vor sich geht (III, 256, Anm.). Besonders stark aber treten die Analogien mit dem indischen Lichterfest am Martinsfest hervor. Der heilige Martin mit seinem Roß ist bekanntlich der Erbe Wodans. Dieser war kennzeichnenderweise zugleich Totenseelenführer, als welcher er noch heute im „wütenden" Heer fortlebt, und Erntegottheit. Von St. Martin, dem Schutzheiligen der Herden und Hirten, des Getreides und der Getreideernte, sowie dann auch der Obst- und Weinlese, von den Martinsfeuern und anderem reden Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 193—243, Sartori III und andere. Hier nur eine Stelle: „Im Rheintal leuchten am Vorabend des Martinstages zwischen Köln und Koblenz, sobald es zu dunkeln anfängt, Tausende von kleinen Feuern auf den Höhen und längs der Ufer des Flusses, und namentlich das Siebengebirge erglüht im Glanze unzähliger Feuer und Lichter" (Pfannenschmid, S. 210). J. C. Oman, Indian Life, S. 146 = Cults, Customs and Superstitions of India, S. 85 schreibt: Every town in Northern India glitters on Diwali night with thousands upon thousands of twinkling lights." Das vielfach tolle Treiben zu Martini mit Schellen, gegen die Scheiben geworfenen Erbsen, den Sinnbildern der Fruchtbarkeit, Verkleidungen von furchterregender Art, sogar wilden Kämp-

fen u. dgl. mehr, vor allem die auf Stangen dahingeführten Feuer, die umhergetragenen Lichter in ausgehölten Rüben, Kürbissen usw., das alles dient ursprünglich der Geistervertreibung. Alle die Abwehrmittel vereinigt finden wir in Heiligenstadt, wo am Vorabend des Festes des heiligen Martinus dreimal mit allen Glocken eingeläutet wird, auf allen Wegen und Stegen mächtige Peitschen knallen, die die Knaben schwingen, und zugleich die Geislade von Lichtern schimmert, die in Nußschalen auf ihr hinabschwimmen." Sartori III, 273; vgl. Pfannenschmid, S. 212.

Die hier genannten Lichterschiffchen treffen wir auch im Thurgau. Da lassen die Buben am Sonntag Lätare, also am Tag des sogenannten Todaustreibens, kleine tannene Schiffchen mit brennenden Kerzen den Bach hinunterschwimmen. Sartori III, 133. Er meint, es möge eine Art Todaustreiben sein, Hoffmann-Krayer aber, es sei ein Zeichen, daß man nicht mehr bei Licht zu arbeiten brauche. Ich glaube, es sind ursprünglich Totenseelenlichter. Ist doch der darauf folgende Palmsonntag mancherorts auch Totengedenktag (Sartori III, 137, Anm. 10). Solche Lichterschiffchen bilden da und dort in Indien einen Teil des Festes, das uns beschäftigt. So herrscht heute in Bengalen der folgende hübsche Dīvālibrauch: Frauen und Mädchen lassen bei Anbruch der Nacht Schüsselchen mit einem Licht den Strom hinuntertreiben. Stürzt ein Schüsselchen um oder kommt es wieder ans Ufer, dann bringt das Jahr dem Betreffenden Unglück, schwimmt eins lustig den Strom hinab, dann Glück. Underhill, S. 62. Sehr anschaulich wird diese Sitte geschildert von Feasts and Holidays of the Hindus (Erster Teil vom Alphabetical List of the Feasts and Holidays of the Hindus and Mohammadans, Calcutta 1914), S. 18: There is a picturesque ceremony connected with this festival, viz., that of setting afloat lighted lamps one by one on a river or tank. In the evening when the short Eastern gloaming is merging into night, numbers of girls and young women come silently down to the ghats bearing little earthen lamps, which they light and carefully set afloat. Then with eager faces they watch them carried away on the rippling surface of the water. For if a tiny wave should upset the frail craft or if the light should flicker and go out it bodes misfortune in the coming year. But if the light burns strong and well till the lamp is borne far away by the current into midstream happiness is in stock for her who launched it on the water. In Sindh wird Dīwāli nach Richard F. Burton.

b) Ausgehöhlte Kürbisse und Rüben mit Lichtern besetzt tragen die Kinder im Kobburg, Düsseldorf, Elberfeld am Martinsabend auf Stangen unter. Kaffalt, Sprengsagen aus dem Oberpfalz II 372. Vgl. z.B. Wolf V 1844. Prov. Brissau, Allgemeines: Abweichungen in Bräuchen und Kinderspielen 212 f.

c) Zu Allerheiligen lassen die Kinder am Fest des hl. Fridolin nach einer Anzahl gebrannter Äpfeln mit Lichtern auf Grabsteinen dahinschwimmen. Kaffalt l.c. I 52. Die Sprengsagen Lichter werden auf ein Schwimmgerät gesetzt: St. Fridolin (der schwimmende Lichter durch Graf). Kaffalt l.c. II 8 f. 250. Vgl. Wolf II 1693; V 1260 f. (Lichterschwimmen mit verschiedenen Deutungen). Vgl. Bali Zofe. Lichter-Schwimmen. Brattsch schwimmen lassen. Meusch St. 520, Anm. 4. Der Bhaskar-Saptami (7. der hellen Hälfte des Māgha) heißt die Sonnenverehrung vorzüglich in Gaiya. Blätter (Zweige mit Akablättern und kleiner Lampe in Form eines Blattes) werden an Sonnengott. Man bedeckt das Blatt mit Speise etc. auf Wasser dahinschwimmen.
Underhill, The Hindu Religious Year p. 39.

c) Übrigens haben gewiß diese Schiffleins, wenigstens die größeren Fällen, ursprünglich oder eigentlich den Toten als Fahrzeug, jenseits über die Gewässer, die oft fabelhaftbedeutsam, die bei zahlreichen Völkern und Stämmen gekreuzt werden müssen, um ins Totenland zu kommen. Dafür haben wir noch auch in Kuzikopa 71, 22-24. Hier werden ein Bettstatt bahrtragbartigen Kisten sieben „Flußdurchkreuzer" (nadirupani) gemacht und mit Wasser gefüllt. Auf die Schiffleins mit den Segeln und Alunfoden [illegible] Gold und Groschen macht man alsdann Aufhin auf die Totenfahrten darstellenden Bezeichnungen „Steigen" und setzt sie zur Rozorka über (udicas taragati). Der Nordwind hält auf. Gewöhnlich ist sie in Judäa und Judäa die Rozorka. Die Reise aber kann vom Norden nach Judäa, und das Totenland wieder Völker und Stämme ist da, wo sie

Sind Revisited I, 178 f. am 6. November mit Gebeten an Vater Indus und Lakshmī gefeiert. Am Abend ist der Indus durch Tausende von Lichtern erleuchtet. Kleine Flöße mit Lichtern darauf werden auf Flüssen losgelassen. Wenn ein Floß mit brennenden Lichtern dahintreibt, bis es hinter einer Windung des Stromes verschwindet, bedeutet das Glück, wenn nicht, Unglück. Die Mantik ist hier wie z. B. bei den Lampen des Lakshmīfestes oder im Orakel aus den Lichtern am Hochzeitstag (Sartori I, 107, Anm. 15) usw. sekundär. Ursprünglich bilden die schwimmenden Lichter gewiß nur eine Unterart der Totenseelenlichter. Denn bekanntlich wohnen die Totenseelen auch in Gewässern, in Indien so gut wie in Germanien (Mogk, Mythologie in Pauls Grundriß, Bd. I, S. 1003 f), und immer wieder werden ja auch die Flüsse genannt als Orte, wo die Lichter unseres Festes entzündet werden müssen[1]).

Meine Deutung der schwimmenden Lichtlein wird nun zur Gewißheit erhoben erstens dadurch, daß sie auch außerhalb Indiens und wohl durch indischen Einfluß in Verbindung mit dem Totenseelenfest erscheinen. In Siam läßt man am Kojagara kleine Flöße mit Lämpchen die Flüsse hinuntertreiben. Dies Fest ist auch dort im Āçvina. Eine zweite ähnliche Feier, im Kārttika, wird durch noch prächtigeres Lichterschwimmen verschönt (Hastings V, 887 b unten; 888 a—b). Dies zweite Fest ist auch wegen eigentümlicher „Lichterbäume" bemerkenswert. Noch klarer spricht Kambodscha: Am Ende des Āçvina, am Totenseelenfest, läßt man kleine Flöße aus dem Holz des Bananenbaums mit süßen Eßwaren, kleinen Münzen und brennenden

---

[1]) Auch die auf einen Teich gesetzte Lampe heim Bhīshmapañcaka leuchtet uns zu dem gleichen Ergebnis. Immerhin finden wir die schwimmenden Lichtlein auch da, wo wenigstens jetzt kein Zusammenhang mit den Totenseelen zu sehen ist, finden sie jetzt vor allem als reine Orakel. So z. B. in Böhmen. Am 5. Januar werden einander ganz gleiche Lichtlein auf leere Nußschalen geklebt, auf ein weites Gefäß mit Wasser gesetzt und alle zugleich angezündet. Wessen Licht am längsten brennt, lebt am längsten. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 13. Am heiligen Abend stecken die Mädchen in die Schalen der ersten Nüsse, die sie geöffnet haben, buntfarbige Wachslichtchen, zünden sie zu gleicher Zeit an und setzen die Schalen, denen sie in Gedanken die Namen der Bewerber beigelegt haben, ins Wasser. Der, dessen Kahn zuerst dem fragenden Mädchen naht, wird ihr Lebensgefährte. Erlischt ein Licht, dann stirbt die Betr. dh. 550 f. Ähnlich ist die Mantik am Silvesterabend (ib. 601). Vgl. S. 576 u. die Anm. zu 550; Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr[2] 417 Ob aber da nicht ursprünglich die Totenlichterschiffchen mitgewirkt haben? Nüsse sind bekannte Hoden- und Zeugungssymbole.

Kerzen auf der Strömung forttreiben. Auf ihnen sitzen die Geister der Verstorbenen, und man spricht zu ihnen: „Geht zu dem Lande, zu den Gefilden, die ihr bewohnt, zu den Bergen, unter die Steine, die euch als Häuser dienen. Geht, aber kehrt wieder zurück. Kommt wieder, kommt wieder!“ Nach anderer Angabe geschieht das Lichterschwimmen 15 Tage nach Beginn des Festes, was noch deutlicher die Wegsendung betont. Ebenso werden im Oktober beim Kahnfest kleine Flöße von Bananenholz, beladen mit angezündeten Kerzen und Gaben an die Geister auf dem Mekongfluß losgelassen. Hastings III, 161 b; 162 b; Birger Mörner, Tinara 169; Frazer[3] V, 61 f. In Japan, wo die Buddhisten das Totenfest am 13.—16. August feiern, setzt man kleine Boote mit wassergefüllten Töpfchen und Weihrauch und mit den Namen der Toten versehen, aus. Birger Mörner, Tinara 170. Mancherorts in Japan läßt man kleine Schifflein mit Lichtern und Proviant für die Totenseelen auf Flüssen wegtreiben. So werden die Seelen zurückgesandt. Frazer[3] IX, 152. Im Innern von Java lassen Frauen, die hier und öfters sonst sehr magische Plazenta am Abend mit Früchten, Blumen und kleinen Lichtern zu den Ahnenseelen hintreiben, die in den Krokodilen wohnen. Frazer[3] I, 192. Bei einer ganzen Anzahl von Primitiven, besonders Indonesiern, macht man auf einem gut verproviantierten Schiff auf Fluß oder Meer Seuchen, Dämonen, Sünden davonschwimmen. Frazer[3] IX, 185—190; 199—202. In Norwegen läßt man manchmal in der Johannisnacht Feuer auf Flößen im Wasser wegtreiben, „die Hexen zu vertreiben“, wie man sagt. Frazer[3] X, 171. Ausdrücklich um den Seelen ins Totenland zurück zu leuchten, findet die Illumination zu Allerseelen auf der Insel Sumba statt (Frazer[3] VI, 55 f.), ebenso bei den Tangkul-Nāga in Assam (ib. 58); wohl auch in den Abruzzen, wenigstens ursprünglich (ib. 77). In Japan, am „Fest der Laternen“, Ende August, wird ihnen der Weg erleuchtet durch Laternen an Bambusstöcken und durch Kerzen, werden sie mit Fackeln ins irdische Heim geleitet, da festlich bewirtet und in der 3. Nacht ebenso „zurückgeleitet“; etwa Zurückgebliebene verjagt man da (Frazer[3] IX, 151 f.). Ebenso leuchten die Lichter bei den Eskimos den Seelen her und zurück (Frazer VI, 51 f.). Hierher gehört gewiß auch folgendes: In Kambodscha feiert man am Vollmond des Kārttika ein nächtliches Fest zu Ehren des Mondes. Dabei werden fünf Kerzen aus Bienenwachs gebrannt. Das Oberhaupt der Familie läßt das niedertropfende Wachs ins Wasser fallen, je mehr

ursprüngliche Heimat liegt. Wer sollte udacās von udicināi in Ath.-Veda XII 2, 29; Kauśikas. 71, 18 und udicīr in Ath.-V. XII 2, 41; Kauśikas. 72, 3 verwandt sein? Doch das ist unwahrscheinlich. Der genaue Ritus bestimmt die Cmaçāna- oder Koshtaciti, die Todesstätte mitrechnet, in Kauśikas. 86, 25-27. Hier werden dabei noch die Strophen Ath.-Veda XII 2, 26 f. rezitiert (außer XII 2, 48c und VII 6, 3, 4). Alles deutet auf Schlangen und vom Gebirgsgipfel über Gewässer. Vgl. Caland, Altind. Todes- u. Bestattungsgebr. 121, Bali 242 b.

k); J. v. Negelein, Weltgeb. d. Abergl. I 237. Ebenso macht man auch in den Ostsee-Sunden Schutzbriefe in fließendes Wasser davonschwimmen. Bd. II 1682 – 1685. Gegen Nagetiere, Mäuse und Ratten mit dem „Vogelt hält besser": sie über Bragen der Krankheitsübertragung auf einem Vogel, nie ja schon im Wasser, wie in großen [illegible] Strömen, [illegible] auf einem Vogel [illegible] nur wenig von Wolle der 2 Fundlager aber Strom abwärts treiben. Negelein l. c. I 334; Vgl. Bali 248 b, 249 a. l) Auf Grabsteinen cf. Nitzgebäuden oder auf Grabsteinen von Weib oder Kind die in Altindien mit besonderer Vorliebe in Frühjahrland abgeschaben werden (Brihats. 46, 54 f.; Ath.-Pariç. LXXV 11, 1; 3; 12, 5. Vishnudh. II 140, 3 = Matsyapur. 235, 4; Vishnudh. 141, 6) wären offenbar manche

mal auf einem Schiffchen fortschwimmen machen.
Denn in Vishnudh. II 52, 111–116 heißen es:
Wenn ein Rind zuerst die oberen Zähne kriegt
oder mit Zähnen geboren wird, dann wird es
Natra oder Mātra oder viel besser auffassen
(khādet). Man legt es (atikhādet) dann Glückverheißend auf
einen Scheuen oder auf ein Schiff oder
gaben Gratis zusammen mit allen
Kräutern, allen Getreiden, Samen, Blüten,
Früchten, dem Fünfzehnzweig, Reis, Jö-
rhelm u. Fahnen. Es geschieht Tag lang
einmal mit Verehrung des Dhātar u. Bhā-
gavanuchthung. Am 3. Tag dem übrigen
Behandlung der Brahmanen. Hier ist also
die Verhaftung mit Tier oder Schiffge-
mildert. Auf Glückfall ist die Çānti im
Kauçikas. 46, 43–46, wenn ein Rind die
(zwei) oberen Zähne zuerst bekommt. Dabei
(Bei) den Rituals wird das Fehlerhafte und
Ath.-Veda VI 140 vermeidet. (Vgl. Bali 248 r.)

Tropfen, desto mehr Regen und Ernte. Hastings III, 161 b—162 a. Auch hier lebt im Bewußtsein nur die Mantik fort. Die Bienen aber, Totenseelen, wie im „Indra“ noch erörtert werden soll, sowie auch die Festzeit, lehren uns, daß es ursprünglich ein Totenritus ist. So feiern die Barea im Norden Abessiniens jedes Jahr im November ein Totenfest, das auch hier zugleich ein Erntefest und eine Saturnalie ist. Kein wilder Honig darf eingesammelt werden vor diesem Fest. Frazer[3] VI, 66. Es ist wohl klar, daß den Totenseelen die Erstlinge des Honigs gehören.

Auch was in diesem Abschnitt vorgeführt worden ist, zeigt also, daß die chthonischen Herbstfeiern Indiens ursprünglich kaum so zusammengedrängt gewesen sind, wie es nach Bhav. und den meisten Stellen der Kārttikam. der Fall wäre, sondern wie bei der Feier des Frühlings werden es ursprünglich mehr Festtage und wird nicht alles so zusammenhängend gewesen sein. Von selber versteht sich wohl auch örtliche Verschiedenheit in einem so großen Lande. Die Ernten konnten da nicht überall in dieselbe Zeit fallen, also wenigstens ursprünglich, ja in merkbarem Umfang immer, auch nicht die Erntefeste. Das Ackerbaufest der Thesmophorien wurde in Attika im Oktober, in Theben und auf Delos im August begangen (Frazer[3] VIII, 17). Sodann haben wir gesehen, wie weit verteilt die Seelenfeste des Herbstes auch im klassischen Altertum und in Deutschland sind. Namentlich die Angaben, die das Lichterfest in den Āçvina verlegen, haben Berechtigung und um so größeres Gewicht, als sie sich in Schriften eindrängen, die eigentlich nur vom Kārttika reden sollten und die öfters in einem Atem zwischen den beiden Monaten hin- und herspringen. Mit Fug aber hat man gerade die Zeit um den Neumond des Kārttika als Festzeit herausgehoben und da wohl auch die eine oder die andere Feier, wie namentlich die der Lakshmī, hineingezogen, die in eine andere Zeit gehört oder ursprünglich gehörte. Im Kārttika fand augenscheinlich die Heimsendung der Totenseelen statt, d. h. ihre Zurücksendung ins unterirdische Reich. Zu denken gibt da auch dies, daß die Lichterspenden, die doch für die Seelenfeier im Kārttika von so überragender Wichtigkeit sind, meines Wissens im Māgha und Vaiçākha keine Rolle spielen. Warum das? Die finstere Regenzeit, in der man begreiflicherweise den Manen Lichter schuldet (MBh. XIII, 125, 73 c bis 74 b; 128, 2—4; vgl. 129, 11—14), ist ja zu Ende, gerade der lichte Himmel in diesen Herbstmonaten sprichwörtlich. Ich

kann mir's nur so zurechtlegen, daß eben, wie gesagt, die Totenseelen da am dichtesten und machtvollsten schwärmen und im Kārttika durch all die Lichterfülle ursprünglich ins Totenland zurückgescheucht werden. Auch die großen *nīrājana*, *śānti* oder Abwehrriten gegen Geister geschehen um diese Zeit.

Zur Ergänzung muß ich auf Frazers Behandlung der Allerseelenfeier verweisen (VI, 51–83). Dort ist auch zu ersehen, wie oft das Seelenfest zugleich Erntefeier und wie häufig Übelaustreibung und Saturnalie damit verbunden ist. Gut auch Birger Mörner, Tinara 167—177 [1]).

## § 20e. König Bali.

Vor allem nun dem König Bali wird das Lichterfest gefeiert. Als chthonische Gottheit haben wir ihn kennen lernen. In der Unterwelt wohnt er wie die Totenseelen, und um dieselbe Zeit, wie sie, darf er auf die Oberwelt kommen, wo er dann eine kurze, aber machtvolle Herrschaft ausübt. Wie andern Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenien in Indien und wie den altklassischen Gottheiten der Unterwelt und der Fruchtbarkeit werden ihm Lichter entzündet. In die Haupterntezeit fällt sein Fest, und zugleich als Erntefest stellt es sich dar. Verbrüdert ist er mit Naraka, dem Mistgenius Indiens [2]) und mit Yama, dem Totenbeherrscher, der zu bestimmten Zeiten, vor allem um die des Bali, selber die Totenseelen zur Oberwelt entsendet, eine Anschauung, die eng zusammengehört mit jener bekannten, nach der die chthonischen Götter ein doppeltes Amt haben: sie nehmen alles Sterbende zu sich hinab, sind also Totenherren, und senden das Tote, genau wie den bei Winters Nahen oder in der Ernte dahingerafften Pflanzenwuchs, zu neuer Geburt oder Verkörperung empor. Schon Elektra in Äschylos' „Totenopfer" spricht das aus: „Hermes im Abgrund, höre mich... Mit ihr, der Erde, die alles gebiert, und was sie aufzog, wiederum als Keim (*κῦμα*, Fötus) empfängt." Auch das Lichterfest zeigt, was Samter, Familienfeste der Griechen und Römer (Berlin 1901), S. 12 schreibt und was wir im klassischen

[1]) Es verwirrt auch, daß manchmal nach amānta, manchmal nach pūrṇimānta māsa gerechnet zu sein scheint (s. Underhill 22).

[2]) Auch aus Kuhmist, nicht nur aus Reismehlteig, wird Bali gebildet (Skand. 10, 15; Gupte 36; 39 f.).

b) Wahrscheinlich bestand die Wegspendung der Totenopfer auch in dem Brauch der Räucherung in Erdungen: frische Wochen nach der Bestattung (Glaube, wonach je nach einem häufigen Glauben die Seele bei der Leiche oder im Land der Lebenden) gehen drei Weiber zu einem fließenden Wasser und lassen auf ihm Brotrinden (besser noch: Brotpfriemen), auf die sie ungesäuerte Wachsbrezeln gesteckt haben, frei schwimmen. Hdl. II 1687. Das Brot ist dabei noch Nebenerscheinung, dann auch Abgeschmacktes. „Von diesem Augenblick an hat die Seele Wasser zur Verfügung." Sagt man. Zur Ausbezeichnung nehmen Kinder die Seele ihres Wassers brachte in ~~[illegible]~~ den Dach mitten Worten: „Für die armen Seelen". Hdl. 1687.

Altertum so oft vor uns sehen: „Der Totenkult ist mit dem Kult der chthonischen Gottheiten, in deren Kreis die Toten ja eintreten, aufs innigste verknüpft, sodaß vielfach eine scharfe Scheidung ganz unmöglich ist.“ Schon deshalb, aber keineswegs nur deshalb, hat Rohde recht: „Die Toten selbst senden Fruchtbarkeit bei Pflanzen und Menschen.“ Psyche[3] I, 247. In Altindien erhellt diese Vorstellung schon aus der häufigen Verheißung: „Totenseelenmähler verschaffen Nachkommenschaft.“ Ja, nicht nur dies, sondern die Toten selber kehren wieder. Frazer trägt gegen Schluß seines Kapitels „The Ritual of Adonis“ in dichterisch beschwingten Worten den Gedanken vor, daß nach der schon im griechischen Wort Anthesteria hervortretenden Anschauung die Toten wiederkämen in der Blumenfülle der Erde[1]). Den von ihm zitierten schönen Versen ließe sich vor allem das Gedicht „Wiederkehr“ des allzu wenig gewürdigten Bauers und Dichters Christian Wagner an die Seite stellen, in welchem die Totenseelen in ihren Oberherrn dringen, er möge sie zu ihrer einstigen Heimat entlassen, dieser ihnen aber vorstellt, wie ihre Heimat ja gar nicht mehr vorhanden sei:

„Doch ich ehre eu'r Verlangen und den frommen Heimwehzug.
Nach der Heimat dürft ihr alle, das sei euch für jetzt genug.

Meinem Schließer ist befohlen, daß bebändert und betreßt,
Schön und schmuck wie Königskinder nach der Heimat er euch läßt.

Andre Kleider müßt ihr tragen, neue Kleider sind bestellt,
Die da taugen in das Leben, die da passen in die Welt,

Farbge Mützen, grüne Tücher, Kronen wohl auf manches Haupt,
Nicht mehr Pelze und Gewänder, die von Moder sind bestaubt . . .

---

1) V, 233 f. Soviel ich sehe, stimmt wenigstens der etymologische Schluß nicht, waren die dreitägigen Anthesteria das Fest des „Blütenmonats“ (Anthesterion) und zunächst nur ein Frühlingsfest, aber mit angegliederter Totenfeier. Doch das ganze Fest scheint ursprünglich den Toten gegolten zu haben. Genau mit Frazer stimmt aber R. Wünsch überein, der auf S. 43—46 Beweise für seine Übersetzung „Blütenfest“ bringt und auf S. 46 sagt: „Man sah in den Blüten, die im Frühjahr aus dem Schoß der Erde emporstreben, die Seelen der Toten verkörpert, die aus dem Hades zu neuem Leben hervordrängen.“ Auf Wünsch verweist denn auch Frazer, l. c. 235, Anm. 1.

Und so mögt ihr wiederkehren wartend an den Wegen stehn,
Fromme Menschenaugen grüßen, frommer Menschen Gruß verstehn,

Nach den Fensteraugen winkend, klimmend an der Wand empor,
Neuer Zeiten Atem trinkend — Schließer Lenz, mach auf das Tor!"

(Sonntagsgänge, Zweiter Teil, S. 21.)

Aber solche poetische Anschauung dürfen wir wenigstens dem urtümlichen Menschen nicht zuschreiben, er ist praktisch geartet, ihn interessiert, wie schon im „Kāma" betont, die Vegetation, insoweit sie ihm nützt oder schadet, vor allem die in der Feldfrucht, also der Frühling vor allem da, wo er zugleich eine Ernte bringt wie im Morgenland. Darum ist auch der Herbst die große Allerseelenzeit, und Frazer deutet, namentlich in Mannhardts Fußstapfen wandelnd, aus, wie die Toten in den Ähren wiedererscheinen, unter der Sichel ein zweites Mal sterben und wegen dieser Kränkung versöhnt werden müssen. Solche Vorstellungen könnten freilich auch dazu beigetragen haben, daß sich der Glaube herausbildete, gerade um die Erntezeit kämen die Totenseelen aus der Unterwelt wieder, unheimlich, Arges sinnend, und müßten abgewehrt werden, und in weiterer Entwicklung: hungrig, durstig, voll Sehnsucht nach den Liebesgaben der Lebenden, Segen, namentlich Fruchtbarkeit des Erden- und des Frauenschoßes schenkend, wenn sie befriedigt werden, dagegen Fluch und Verderben den Verweigerern der schuldigen Spende wirkend, wie das deutlich in Altindien ausgesprochen wird. In Indien fehlen freilich jene zahlreichen, obschon meist verhüllten Bekundungen des menschlichen Bewustseins von dem Leid oder Unrecht, das dem Vegetationsdämon in der Ernte angetan wird, und von seiner zu fürchtenden Rache, was alles von Mannhardt und andern namentlich für Deutschland nachgewiesen ist. In der Mär von König Bali aber wird diese Saite angeschlagen. Um die Erntezeit wird er seines Herrschersitzes im Lichte der Oberwelt beraubt, und zwar durch hinterlistige Tücke, und hinabgestoßen in unterirdische Tiefen, wird in diesen Tagen aber auch sühnend und festlich geehrt wie der Vegetationsgeist im Korn um die Erntezeit in gar manchen Erntebräuchen anderwärts.

Und so mögt ihr wiederkehren wartend an den Wegen stehn,
Fromme Menschenaugen grüßen, frommer Menschen Gruß verstehn,

Nach den Fensteraugen winkend, klimmend an der Wand empor,
Neuer Zeiten Atem trinkend — Schließer Lenz, mach auf das Tor!"

(Sonntagsgänge, Zweiter Teil, S. 21.)

Aber solche poetische Anschauung dürfen wir wenigstens dem urtümlichen Menschen nicht zuschreiben, er ist praktisch geartet, ihn interessiert, wie schon im „Käma" betont, die Vegetation, insoweit sie ihm nützt oder schadet, vor allem die in der Feldfrucht, also der Frühling vor allem da, wo er zugleich eine Ernte bringt wie im Morgenland. Darum ist auch der Herbst die große Allerseelenzeit, und Frazer deutet, namentlich in Mannhardts Fußstapfen wandelnd, aus, wie die Toten in den Ähren wiedererscheinen, unter der Sichel ein zweites Mal sterben und wegen dieser Kränkung versöhnt werden müssen. Solche Vorstellungen könnten freilich auch dazu beigetragen haben, daß sich der Glaube herausbildete, gerade um die Erntezeit kämen die Totenseelen aus der Unterwelt wieder, unheimlich, Arges sinnend, und müßten abgewehrt werden, und in weiterer Entwicklung: hungrig, durstig, voll Sehnsucht nach den Liebesgaben der Lebenden, Segen, namentlich Fruchtbarkeit des Erden- und des Frauenschoßes schenkend, wenn sie befriedigt werden, dagegen Fluch und Verderben den Verweigerern der schuldigen Spende wirkend, wie das deutlich in Altindien ausgesprochen wird. In Indien fehlen (?) [illegible] Vegetationsdämon in der Ernte angetan wird, und von einer zu fürchtenden Rache, was alles von Mannhardt und andern namentlich für Deutschland nachgewiesen ist. In der Mär von König Bali aber wird diese Saite angeschlagen. Um die Erntezeit wird er seines Herrschersitzes im Lichte der Oberwelt beraubt, und zwar durch hinterlistige Tücke, und hinabgestoßen in unterirdische Tiefen, wird in diesen Tagen aber auch sühnend und festlich geehrt wie der Vegetationsgeist im Korn um die Erntezeit in gar manchen Erntebräuchen anderwärts.

Revanta soll [illegible] einer duhitā ausübt
nach B. Yuktikalpataru (Calcutta Sanskrit Series 1) p. 197 (Āçayukti 55)

Ganz Freundlichkeit und Güte ist Bali in unsern Texten. Anderes aber hat sich wenigstens in Spuren erhalten an seinem mutmaßlichen Verwandten Nikumbha, ebenfalls einem Dānava oder Fürsten der Unterwelt. Von ihm und seiner Feier berichtet das Brahmapur., wie es von Raghunandanas Tithitattva [1]) und von SSud. 129—130, hier mit Kürzungen, zitiert wird. In der Vollmondnacht des Āçvina kommt Nikumbha vom Sandmeer (d. h. aus der Wüste, *valukārṇavāt*) samt seinem Heere daher, nachdem er eine sehr furchtbare Schlacht geliefert hat. Deshalb soll da von den Menschen die Straße bei ihrer Behausung mit Sorgfalt gereinigt und mit Blumen, Früchten, Wurzeln, Getreide usw. geschmückt werden. Schön gebadet und gesalbt sollen die Menschen sein samt ihren Kindern. Am Tage sollen die Verständigen da nicht essen, essen sollen sie erst, nachdem sie die Asura verehrt haben [2]). Neben der Tür soll ein hell entzündetes Feuer verehrt und mit Gerste, Schmelzbutter und Reiskörnern gesättigt werden. Zu verehren ist auch der Vollmond mit Milchreis und Wasser, ebenso Rudra samt seiner Gattin, Skanda und Nandīçvara, also alles Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenien. Von Rinderbesitzern soll die göttliche Kuh Surabhi verehrt werden, von Ziegenbesitzern Agni, von Schafbesitzern Varuṇa, von Elefantenbesitzern Gaṇeça, von Pferdebesitzern Revanta, je nach dem Umfang ihres Vermögens [3]). Darauf soll

---

[1]) Herr Dr. H. N. Randle von der India Office hat dies Kapitel, das mit *Atha kojāgarakṛityām* beginnt, freundlichst für mich kopiert mit dem Vermerk 21, E 7, Calcutta B. E. 1313, Page 688.

[2]) Ich lese *sampūjitāsuraiḥ* statt des unmöglichen *sampūjitaiḥ suraiḥ*, das Raghunandana unbefriedigend kommentiert.

[3]) Revanta, Sohn des Sonnengottes und selber ein Roß, ist Schutzgottheit der Pferde. Garuḍap. 201, 6; Vishṇudh. II, 47, 10 f.; III, 67, 8 f.; 169, 4; Bhavishyap. I, 48 ff.; bes. 79, 78; 138, 57; 201, 6; Hcat. II 1, p. 613. Das Fleischreisopfer, auch wohl das Opfer des *niryāsa*, deutet auf unheimliche, auf ursprüngliche Totenseelennatur (Bhavishyap. I, 57, 3; 14). Und wirklich nennt ihn Mārk.-Pur. 108, 21 f. Fürsten der Guhyaka und Schutzgottheit in Waldwildnissen und vor Räubern, aber auch vor Feinden und Feuersbrünsten. Nach Bṛihats. 58, 56 soll er zu Pferde dargestellt werden und als Jagdgottheit, was gut zu seinem ursprünglichen Wesen als vermutlicher Baum-, dann Vegetations- und Totenseelengeist paßte. Beritten ist er auch in Kālikāpur. 88, 70. Hier soll er beim großen *nīrājana* der Rosse und Elefanten des Heers und des Königs, das sehr übereinstimmend von Bṛihats. 44 beschrieben wird, am siebenten Tag verehrt werden, und zwar also dargestellt: zweiarmig, leuchtend in hellem *(çukla)* Gewand, die Haare mit Zeug aufgebunden, eine Peitsche in der linken Hand und die schwertbewehrte Rechte an des schwarzen Sindherrosses Schwanz gelegt *(sakhaḍgaṃ nyasya vālāyāsitasaindhavasaṃsthitam*, was nicht ganz richtig

von allen Nikumbha mit Bohnen und Sesam- und Reiskörnern verehrt werden. Eine Nikumbhapūjā reproduziert Hcat. II 2, p. 241 f. aus dem Ādipur. Ihm wird da ein *mahotsava* gefeiert mit Gesang- und Musikschall und lautem Gelärm des Volkes; auch eine Schlange aus Gras wird dabei gemacht, was auf Regen und Vegetationskraft deuten könnte.

Sicherer als die Feier des Nikumbha gehört das von Bhavishyap. I, 18 beschriebene Fest zu Ehren Brahmas mit dem Balifest zusammen. Dabei wird Brahma auf einen Wagen gesetzt und in die Stadt gefahren, nachdem man vorher an der Spitze des Wagens den Feuergott verehrt hat. Dann wird ein nächtliches Fest *(prajāgara)* veranstaltet mit verschiedenartigen Vorführungen *(prekshaṇaka)* und reichlichem Gemurmel des heil. Wortes. Am Morgen verehrt man den Brahma mit *vajra* [1])

---

aussieht). So in 46—48. Sein Emblem *(dhavaja)* ist das Pferd, seine Fahne rot (Bhavishyap. I, 138, 39; 57). Wichtig ist er im Dienst der Sonne (Hcat. II 1, p. 613). Daher wird er oft in Verbindung mit dem Sonnengott genannt. Siehe z. B. Vishṇudh. III, 169, 4 und die schon genannten Stellen aus Bhavishyap. I. Entstanden ist er aus dem entfließenden Samen des Sonnengottes, als dieser in Roßgestalt seine zur Stute gewordene Gattin Saṃjñā verfolgte (Bhavishyap. I, 47, 44; Mārk.-Pur. 108, 21 f.). Aber auch Tier des Varuṇa ist das Pferd (Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 34; Ved. Mythol.[1] III, 38; Coomaraswamy, Yakshas II, 30 f.), während als Pferdegottheiten auch Yama (Agnip. 209, 41) und natürlich die Açvin und besonders der Sonnengott erscheinen. Varuṇa als Schafbock oder als Schutzgott der Schafe finden wir z. B. in Vishṇudh. III, 301, 17; Agnip. 209, 43; MBh. XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47, aber auch als den Gott der Büffel oder doch der Büffelkühe, indem der Büffelstier mehr dem Yama zugeeignet wird (Kauṭ. Zus. 327, 33; Vishṇudh. III, 301, 16; 306, 60 f.). Agni als Ziegenbock und Gott der Ziegen geht vom Veda herab (z. B. Ath.-Veda IX, 5, 6 f.; Oldenburg, Rel. d. Veda 78—81; Vishṇudh. III, 301, 16; 306, 59; Agnip. 209, 42; MBh. XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47). Gottheit des Elefanten ist Subrahmaṇya (Kauṭ. Zus. 327, 33) und Prajāpati (Agnip. 209, 41; in Vishṇudh. III, 301 hinter 15 b verloren), sogar: Prajāpati, Vishṇu Yama, Indra, Rudra, Baladeva, Varuṇa, Kubera und als Herr der *gajājānāṃ svāminām* Skanda in Hcat. II 2, p. 1040; 1045. Rinder-, bzw. Kuhgenien gibt es eine ganze Anzahl: Paçupati oder Rudra, Yama, Durgā, Lakshmī, Mond usw.; laut MBh. XIII, 79, 8 ff. und Vishṇudh. III, 306, 9 ff. bei der Kuh sogar verschieden, je nach ihrer Farbe, ob sie trächtig ist, ein Kalb hat usw. Siehe MBh. XII, 78, 6; 262, 42; Matsyap. 32, 12 f. Agnip. 210, 24 f.; MBh. XIII, 84, 47 f.; XII, 262, 48.

[1]) *Vajra* bedeutet nach Hcat. II 1, p. 346 (in der Reproduktion unseres Kapitels) Schmelzbutter, ebenso nach Hcat. II 2, p. 426. Vielleicht bezeichnet es eher eine der *vajra* genannten Pflanzen. In Hcat. II 1, p. 1071 (aus Vahnipur.) werden beim Sunāmadvādaçīvrata die Krüge an den Hälsen mit *vajra* umwunden, in Bhavishyap. I, 184, 50 reinigt das Essen des *vajra* den durch Hundebiß Verunkoscherten. *Vajra* als zauberische Pflanze mag

von allen Nikumbha mit Beharz und Sesam und Reisklößen verehrt werden. Eine Nikumbhapūjā reproduziert Hest. II 2, p. 231 f. aus dem Ādipur. Dies wird da als mahotsava gefeiert mit Gesang- und Musikschall und lautem Gelächter des Volkes; auch eine Schlange aus Gras wird dabei gemacht, was auf Regen und Vegetationskraft deuten könnte.

Sicherer als die Feier des Nikumbha gehört der vom Bhaviṣyap. I, 18 beschriebene Fest zu Ehren Beshunes mit zum Reisfest zusammen. Dabei wird Beshunes auf einem Wagen gesetzt und in die Stadt gefahren, nachdem man vorher an der Seite des Wagens den Feuergott verehrt hat. Dann wird ein sehr lebhaftes Fest (prekṣāgraha) veranstaltet mit verschiedenartigen Vorführungen (prekṣāpada) und reichlichem Genusse des berauschenden Trankes. Am Morgen verehrt man den Beshunes mit reifen

---

[illegible] (dhanuṣa). Sein Reiten (dhanuṣa) ist das Pferd, seine Feiern [illegible] (Bhaviṣyap. I, 128, 20; 57), Wichtig ist er in Bezug auf den Sommer (Hest. II 2, p. 416). Daher wird er oft in Verbindung mit dem Sommergott genannt, [illegible] z. B. Vishṇudh. III, 149, 2 und die [illegible] Stellen aus Bhaviṣyap. I. Entsprechend ist er aus dem mythischen Norden die Sommersonne, [illegible] Bali-gestalt, [illegible] zur Frühzeit gewordenen Gottes [illegible] (Bhaviṣyap. I, 47, 44; Hari-Vaṃ. 103, 21 f.). Aber auch [illegible] ist das Pferd (Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 35; Ved. [illegible] Cosmogonie), Yājñika II, 90 f.), während als Pferdegottheiten auch Yama (Agnip. 209, 43) und natürlich die Aśvin und besonders der Sonnengott erscheinen. Vetāla als Schaffbock oder als Schafgott [illegible] wie z. B. in Vishṇudh. III, 301, 17; Agnip. 209, 43; Śāṅk. XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47, aber auch als der Gott der Hirten und auch der Hirtenkühe, indem der Hirtenkönig mehr dem Yama gegenüber steht (Kaus. Sūtr. 327, 33; Vishṇudh. III, 301, 16; 306, 60 f.). Aber [illegible] Schafbock und Gott der Ziegen gehört zum Veda bereits (s. B. Atharva-Veda IV, 5, 6 f.; Oldenberg, Rel. d. Veda 79—81; Vishṇudh. III, 301, 16; 306, 60; Agnip. 209, 43; Śāṅk. XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47). Hinsichtlich des Beshunes als Sommersonne (Kaus. Sūtr. 327, 33) und Perlgott (Agnip. 209, 43) ist in Vishṇudh. III, 301, [illegible] verwandt [illegible]

m) Ferner dient die vajra-Pflanze zur Vorprüfung des neuen Glückes (Ānandas Hyd. Prakṛti 858, Nr. 1). Mit Hilfe von Vajrapāṇi wird berichtet, daß beim Feste der Dame „ein wahrhaftiges Glück", also das Vergnügen am Spiel bei der Nacht (Ch. 867, Nr. 3) [illegible] (um aus dem selben ursprünglichen Grunde) nicht „Vajramālī" in Anāṅgaraṅga V 17. Wenn man das Glück mit dem Saft der vajra-vallī („Brunnenranke", Melistropium indicum) einreibt, wird es auf einen Monat vergrößert (Kāmas. 369 f. 12 f.). Hat eine Frau einen Mann auf einem Rohrblatt, das mit dem Saft von vajrakandaka („Brunnenkegel") bestrichen ist, so unterwirft er sich ihr (Kāmas. 390 f. 6-8). In der Pflanze vajrī liegt die [illegible] Kraft (Ānandas Hyd. Prakṛti 906, Nr. 11).

Samenkörnern *(bījena)*, Milch und Milchreis und fährt den Gott unter Segensprüchen der vier Arten von Vedakennern (d. h. solchen des Ṛigveda, des Yajurveda usw.) in der Stadt umher, unter lautem Getön der Musikinstrumente, der Blasmuscheln usw. Es folgt ein *nīrājana*, und der Gott wird wieder in seinen Tempel gebracht. Nach Çloka 4 findet das Fest am Vollmondtag des Kārttika statt. In Çl. 18 aber heißt es: „Wer im Monat Kārttika am Neumondtag in Brahmas Tempel die Entzündung von Lichtern verrichtet, der geht in Brahmas Himmel.“ So dürfte *paurṇamāsyām* in 4 verkehrt sein. Doch sind die zwei andern, später zu nennenden, mit ihm verkoppelten Tage Vollmondtage. Die Verehrung des Brahma mit Samenkörnern, Milch und Milchreis schiene auf eine Vieh- und Ackerbaugottheit zu weisen. Zweimal wird gesagt, daß Sarasvatī mit ihm zusammen auf den Wagen kommen müsse, und zwar zu seiner Rechten. Sarasvatī ist aber ursprünglich eine Wasser- und Fruchtbarkeitsgenie. Völlig neues Licht aber fällt plötzlich auf dies Fest durch Çl. 21: „Hochheilig ist dieser Tag, der das Reich des Bali bringt *(Balirājyapravartinī)*, immer dem Brahma sehr lieb, Tag des Bali genannt“ *(Bāleyā parikīrtitā)*. So gehören wohl hieher auch die in Çl. 25 c—26 b folgenden Verse: „Alles, was an Rindern, Büffeln usw. vorhanden ist, soll man schmücken, mit Sesamöl *(tailena*, in Hcat. und in SSud. 22 wohl richtiger *cailena* mit Gewandstoff), Tüchern, Blumen usw. und sie unter einem *ṭoraṇa* durchführen. Diese Lustration haben wir ja schon anderwärts beim Balifest gefunden[1]). Am Schluß des Kapitels hören wir dann noch: „Diese drei Mondtage sind die wichtigsten genannt worden: der des Halbmonatbeginns *(pratipad)* im Kārttika, im Āçvina und im Caitra, nämlich: Balirājya, Āptisukhadā und Pāṃsulāçubhanāçinī.“ Balirājya ist also das Fest des Balireichs, Āptisukhadā „der Tag, der Gewinn und Glück verleiht“, wohl die Lakshmīnacht oder Kojāgara. Pāṃsulāçubhanāçinī „der Tag, der durch einen Befleckten das Unheil tilgt“, wird von Çl. 23—24 selber erklärt: „Im Monat Caitra ist heilig der Tag des Halbmonatbeginns, der vorzügliche. Wer an diesem einen Paria *(Çvapaca)* berührt und dann ein Bad nimmt, dem stößt keine Widerwärtigkeit zu, nicht seelische

---

ihre Macht größtenteils daher bekommen, daß das Wort auch Donnerkeil (Dorje bei den nördlichen Buddhisten) und Penis bedeutet. Dazu paßt gut, daß ~~vajra~~ die vajra-Pflanze in Rāja-rāja (Schmidt, Lit. Praktik. R 907, 20 f.) nach einer indischen Zauberwurzel H. M.)

[1]) Nach der Stelle, an der die Verse in dem ziemlich unordentlichen Text stehen, geschähe sie eher im Caitra, d. h. beim Holifest, und so faßt es SSud. 22 auf.

Schmerzen, nicht Krankheiten. Denn dies ist eine göttliche Lustration *(nīrājana)*, die alle Krankheiten vernichtet [1]).“ Als Bestandteil noch des heutigen Holifestes nennt Underhill 46 f.: „The practice of touching low-caste people by Brahmans and others of high caste. This is done the day after full moon ... and is believed to lead to immunity from disease. A purificatory bath must be taken after the defilement.“ Da die Holi ein Vegetations-, Fruchtbarkeits- und Erntefest, also eine Feier des Akkerbaus ist und dieser hauptsächlich von Parias besorgt wird, scheint mir der Grund der seltsamen Sitte darin zu liegen, daß die zauberische, also auch apotropäische Kraft des Korns und des Korn- und Vegetationsdämons, die zunächst auf den Paria übergeht, so auf andere übergeleitet wird. Oder sollten die hohen Herrn einfach die ihnen anhaftenden Unheilsstoffe auf die ja rechtlosen Paria „abwischen“, wie man seine Sünde auf einen anderen abwischt (Altind. Rechtsschr. 359)? Laut des Devīpur. (zit. in Sud., p. 117 unten f.) aber schmieren sich Männer und Frauen nach dem am 13. der lichten Hälfte des Caitra gefeierten Fest der Beifußverehrung *(damanapūjā, damanotsava)* mit Schlamm *(kardama)* ein, um die von ihm entfachte Liebespein und Tollheit *unmādā)* auszulöschen (l. *nirvāpitānangapīḍā bhavaty eva)*. Dann baden sie und verehren Çiva und das Liṅga usw. [2]).

---

[1]) Diese Çloka zitiert SSud. 21 unten f. aus dem Bhavishyapur., und zwar buchstäblich gleich, während Nirṇayas. II, 12, 12, wo sie als aus Hemādri und von diesem aus dem Bhavishyap. geschöpft angeführt werden, zwei Abweichungen aufweist.

[2]) So umarmt beim *āliṅganadāna* ein Brahmane den todkranken Rāja von Travancore und überträgt damit dessen Sünde und Krankheit auf sich selber. Mateer, Native Life in Travancore 136. Sünde, Krankheit und andere Übel sind für den Inder, wie für die Primitiven, ja der gleiche zauberische Ansteckungsstoff, der von außen (von der Erde, aus der Luft oder durch himmlische Gewalten, Bṛihats. 48, 53) oder von Dingen (wie namentlich Speise) oder Personen in den Menschen eindringt. Davon legt die Literatur und das tägliche Leben ja nach den verschiedensten Seiten hin reichlich Zeugnis ab. Dubois hat das schon bemerkt (p. 195) und Oldenberg in Rel. des Veda bes. 287—291; 319 ff.; 489—498; 501; Vorwissensch. Wissensch. 63; 101 es ausführlich besprochen. Siehe auch Altind. Rechtschr. bes. 359. „Die als wirkliches Ding oder Wesen, als ein unsichtbarer Stoff gedachte Krankheit wird am leichtesten dadurch entfernt, daß man sie aus dem Menschen auf andere Dinge (Wesen, Menschen) ableitet oder überträgt.“ Wuttke [3], p. 325. Die nähere Ausführung bis S. 344 erinnert allüberall ans Indische. Ebenso stand es beim μίασμα im alten Griechenland, wie man bei Rohde, Psyche [3] II, 74 nachlesen kann. Doch das wäre ein langes Kapitel. Hier nur Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau u. Viehzucht 248.

2) Ein gutes Beispiel findet sich darin, daß die jüngere Überlieferung der älteren Überlieferung durch den jüngeren (1. Strib im altind. Epos 80 f.): der Zauberbaum bindet am Baum nämlich Gewänder (Kleider), Stricke aus Mūñja-Gras (mauñjaik), die vom 13–16. in Halle und Dikrulle zusammengebunden wurden, die allerdings für die Zauberdinge des Räuchers nötig ist, ~~und bringt~~ an die Gelenke der Leichen. Dieser legt begreift sie (die Gelenke) mit Stricken, indem er (die Stricke der Opferpfeifen gefaßt hat) [saṃpata] und Grab-Flöte (piṅjūlī, die häufig in Räucher-Zaubergesten verwendet werden) ergriffen hat. Alte Gestalt mit Atk.-V. VI 112 p. 113). Die obere Stricke (uttarān pāśān, d.h. die vom Arm und Hals) reicht er mit Atk.-V. VI 113, 2cd in

die Schaumansammlungen (phenaka) und läßt den
zu Fry ninyzan bestan Unfruchtbarkeit
fortschwimmen (praplävayati). Kauçikas.
46, 26, 28. Nyāy. Sūtra 271. Die Mutter trägt die Kinder neun Jahre
in Cpr. T 35, 23, 22 Nyāy. Bali 240 K. Wenn der Bindu geschl. Bali
52 c) d. Ohne Mutter 3 B. 329. Gegen Geschlechtsverkehr ist nur einmal in einem
Weibe Wiederholung. Kommt dann in eine Reihe derselben Frauen
selber Wiederholung. Die Frau gebiert dann wahrscheinlich wieder Frauen.
Durch mitzugeben Zauber des Kauçikas aus Unfruchtbarkeit gelingt das
Kauçikas, das in ihm heißt bringt, geschieht durch die Gradstreuung in ihr über
Unfruchtbarkeit. Das in ihm heißt bringt zu diesem Gedanken die
von einer jüdischen Hebamme zu diesem Gedanken. Die
Kauçikasūtra bringt mir Dr. Frau Jelica Belović:
Wenn bei uns zwei im selben Monat geboren sind, so
jednomesečici ein monatlich. Stirbt einer, muß
zum Lebenden Fuß- u. Handgelenke mit Bändern
oder Kaukrauchkräutern (Fußbekleidung der Bauern)
binden und ~~unter die Stricke~~ d. die Omaha (das
Schaumwasser eines Mühlbachs) an jene des Leichnams
dann mit baden u. wasch. die Stricke in die Omaha
(das Schaumwasser eines Mühlbachs) von Stunde
Stunde der Lebende im selben Monat. Hier
spielt also der Unfruchtbarkeitszauber bereits zu sein
auf dem Boden in den Lebenden übergehen, er vermag
aber nur in die Stricke oder Kauka einzudringen
nicht über sie hinaus, und wird dann mit den
Stricken ins Schaumwasser abgeschwemmt. Weder wir in Kauçikas
der Unfruchtbarkeit der ein Körper der Bindu Kraft, noch aber die Gradstreuung, Kauçikas
in ihr hinzufügt. Es wird nur vorgeschwommen wird.

4) Nach J. N. Ritter von Alpenburg, Mythen u. Sagen
Tirols 45; 62 war der Basilisk aus im Tirol,
nicht in Deutschland, bekannt. Er ist ein gottiger
Mann oder Tiger. Aber nur der Mordwolf
ist Tiger, der Leibwolf schlottert Ab-
kuschen. Nach Kuhfleischbaum Brillen rotdot
da bricht die Kindergeist, der Milzbrand, aus.
Gastromibel gegen ich bricht 247.
In Jātaka No. 126 wird erzählt: der König von
Benares hatte seinen Sohn und einen Neffen

Bei diesem im Kārttika zu Ehren Brahmas gefeierten Fest hat also, nach Ausweis unseres Kapitels selber, Brahma den Bali hinausgedrängt, wie besonders oft Vishṇu-Kṛishṇa die eigentlichen Gottheiten eines Festes. So werden wir hiernach auch Çloka 19 verbessern dürfen. Er lautet im Text: *Pratipadi brāhmaṇāṃç cāpi guḍamiçraiḥ pradīpakaiḥ* (scil. *pūjāṃ kṛitvā*). Zunächst müßte man *Brahmaṇaç* einsetzen, was denn Hcat. II 1, p. 347 wirklich darbietet. Hier aber ist der metrische Anstoß in barbarischer Weise durch Änderung von *pratipadi* in *pratipad* beseitigt worden. Das Ursprüngliche oder doch Ursprünglichere wird sein: *Pratipadi Baleç cāpi.* Also auch hier die Lichter des Balifestes.

Nun lesen wir in MBh. IV, 13, 14 ff.: „Darauf im 4. Monat aber war das sehr große Fest des Brahma, das unter den Matsya prächtig gefeiert und von den Menschen sehr hoch geschätzt wird. Dazu eilten von den Himmelsrichtungen her die Berufskämpfer *(malla)* herbei.“ Wie sie die Feier belebten, erfahren wir im folgenden. Nīl.'s Glosse lautet: „Das Fest des Brahma wird im Herbst, wenn das neue Korn da ist, von allen gefeiert und ist in bestimmten Gegenden wohlbekannt.“ Nun wäre es sehr wohl möglich, daß Brahma auch als Fruchtbarkeitsgott seine Stätten hatte, worauf noch manches andere als das in Kauṭ., S. 654 und Altind. Rechtsschr. 383, Anm. zu deuten schiene[1]) Dann würde von unserem Text das Fest Brahmas mit dem des Bali verselbigt, weil es, in bestimmten Gegenden gefeiert, dem des Bali in anderen Gegenden entsprach. Hemādri unterschreibt seine Reproduktion des Kapitels kurzerhand: „Die Begehung des Wagenprozessionfestes des Balitages“ *(Balipratipadrathayātrāvrata).* Dies schiene anzudeuten, daß mancherorts auch Bali an seinen Festen zu Wagen umhergeführt wurde.

---

zucht, S. 14: Das Viehsterben ist eine Person, der „Viehschelm“, vorne Stier. Siehe Frazer[3] IX, 1—274. Merkwürdig mutet den mit dem Gegenstand Vertrauteren nur Pañcatantra (ed. Kielhorn & Bühler) IV, 64 an: „In anderen Weltaltern gingen die Sünden der Menschen auf andere über, in dem sündenerfüllten Kalizeitalter wird nur der befleckt, der sie tut.“ Vgl. auch 3. Mos., 16, 20—22. Mit Frazer IX, 39 f. (Rāja von Manipur) vgl. Jātaka Nr. 126.

[1]) Daß Brahmā aus dem Neutr. brahman stammt, ist allbekannt. Dieses nun ist nach Hillebrandts sehr einleuchtenden Darlegungen (in der Festschrift für H. Jacobi) zuerst = Pflanzenbündel als Fruchtbarkeitszauber, also eine magische Pflanze, Wahrscheinlich dürfte es eine Wasserpflanze sein. So würde Brahmā ein Bruder unsers Kāma.

Aus „gekochtem Mehl“ formen nach Gupte 39 unten f. die Chāndraseni Prabhus von Bombay den König Bali und wohl auch seine Gattin und seinen Minister, alle zu Pferde. Laut Kothare, S. 80 wird Bali überhaupt zu Pferde gebildet, aber entweder aus Messing oder aus Alfenid (electro-plated) und so vor dem Hause, umgeben von sechzehn Lampen, verehrt. Man sollte nun meinen, zu Pferde sei er eben als König. Aber indische Fürsten, auch der des gewöhnlichen Götterhimmels (Indra), erscheinen bekanntlich meistens zu Elefant. Bedenken wir nun die wichtige Rolle des Pferdes als Seelen- und als Vegetationstier bei indogermanischen Völkern, wie sie namentlich von Wilh. Mannhardt in seinem Baumkultus und seinen Mythol. Forschungen und nach ihm von anderen dargetan worden ist[1]). Jetzt werden wir im Pferde des Bali einfach eine andere Gestalt des Toten- und Fruchtbarkeitsgenius sehen. Bali reitet auf einem Pferd wie z. B. der Seelen- und Erntegott Wodan und dessen Nachfolger der heil. Martin. Kennzeichnend, obschon nur für eine Seite des Bali ist auch der Name Vīrapratipadā = Balipratipadā „Anfangstag der Heroen“, d. h. der Totenseelen, wovon das Vāmanapur. meldet (zit. von Hcat. II 2, p. 351; III 2, p. 617)[2]).

## 20f. *Bali und Gott Saturnus.*

Die merkwürdigsten Züge aber hat Bali mit Kronos-Saturnus gemein. Die klassischen Philologen haben sich bemüht zu zeigen, daß bestimmte Dinge, die von Saturnus ausgesagt werden, erst von Kronos auf ihn übertragen worden seien. Wie weit das zutrifft, weiß ich nicht. Argumenta ex silentio können auch hier

[1]) Eine gute Zusammenstellung gibt da L. v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda 429—439; mit Literaturangaben. Vgl. Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, S. 53—58 und dort Zitiertes; Weib im altind. Epos, S. 282, Anm. 4 mit Literaturnachweisen; Georg Wilke, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa (Würzburg 1913), S. 122; Fr. S. Krauss, Slavische Volkforschungen 130; Rohde, Psyche[3] I, 241 (hier: Griechische Reliefbilder von Totenmahlen zeigen nicht selten die Verstorbenen neben einem Pferd). Vor allem aber wäre zu nennen J. v. Negelein, Das Pferd im Seelenglauben und Seelenkult in Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, Bd. 11, S. 406 ff.; vgl. Bd. 12, S. 14 ff.; 377 ff.; Bd. 2, S. 180; Bd. 8, S. 232.

[2]) So wird *vīracaryā* in Hcat. II 2, p. 369 unten (aus Skandapur.) wohl „Umgehen“ (oder) „Tun und Treiben der Heroen“, d. h. der Totenseelen, bedeuten. Vgl. Kāma 178; 203.

zusammen und sie miteinander ziehen lassen. Dafür dann aber: der Vater ist so schon reich. Verwandte ich will durch unsere Tochter und Verwandte und dadurch zwei Reiche gewinnen." So ließ die beiden in besonderer Gefängnis verschließen. Sie waren 16 Jahre alt und sehr ineinander verliebt. Der Prinz ging zu seiner Mutter: „Hilf mir, die Prinzessin heiraten!" „Gut!" Ich sage zum König: „Auf deiner Tochter liegt ein Fluch. Auf Geheimwort lege ich sie auf ein Gerüst über seinen Vater gestellten Lager, und mit 108 Kübeln Duftwasser schwemme ich den Fluch weg (und auf die Tochter hinunter). Du, o Prinz, aber kommst geht dort hin, fällt in jenen Gärten Teich, wo ich das Lager hinstellen will, wirst dich hier ins Wasser, nimmst das Lager über dich, du wirst ein Fischer mit Netzen, bringst hervor und aufziehst das Mädchen, nähren und mir aufziehen." Zu den Leuten aber sagt das Mädchen: „Der Tod wird nicht nehmen, wenn er dann zu mir packt, um ihn ist geschehen." Es flehen alle in Schreck und Angst. Der König nimmt an Sud aus gutem Ähnel ist der Gelbfuchsgänser in Kaccāyana. Jc, 18: „Der Gänser schwimmt den Gelbfüßigen nach, er ist mit Gelbung geboren aber bei (Kapilagrundana) geschlüpft hat mit dem von Ohren und sonst übrig geblieben bis zu den Füßen nun, bunt als gelben Vogel: Kapo cuka, ropāsāka, haritāva (Ath-V. I 22, 4) unter seine Brust und zwar mit einer gelben Schnur an den linken Beinen, und zieht

(über den auf dem Bett liegenden Kranken hinab (auf die Nägel)." Er wendet also die gelbe Krankheit auf die sich verfärbenden gelben Nägel hinabgeschwemmt. Wegen der Analogie- oder Sympathiezauber mit gelb vgl. Calandra Anm. 2. Parallelen, die sich natürlich sehr vermehren ließen. In der gleichen Weise (wie die Nägel) bindet er mit einem blauschwarzen und einem roten Faden (śyāmalohitābhyāṃ sūtrābhyāṃ) einen bisherigen Frosch um die Hüften (sakaṭaṭalam, also genau: hinter den beiden Nierenbrüchen) fest und unter das Bett des Fieberkranken und gießt warmes Wasser über den Kranken hinab auf den Frosch. Kauśika 32, 17 (vgl. Atk. VII 16 bis 2). Frosch und Dinge sind Wettermagien, wasser- und Bewässerungszauber, deshalb Fesselung und deshalb Art Frosch in Kauśika 49, 4 (hier einen Frosch in mit bestimmten Richtungen zu bestreichen); 48, 4 (in einem Loch ungehauchter und ein abnehmender Frosch abwechselnd zu binden, in frisches Wasser gelegt und bei jeder Fesselung von Digitaöl gestaffelt und wiedergegeben).

d) Wenn wir hören, die Agadra zögen in die Gespalt der Jahreszeiten geleitet auf neuen Weg, auf neuen Weg und wüßten ihre Tat von Mahrnacher, Agni jahr für Jahr vertreiben, so heben sie Wazz ein Urzeit; sie sind den Jahreszeiten nach

wenig Gewicht haben, schon weil die von Indien bis nach Rom reichenden Parallelen einen gemeinsamen indogermanischen Mythus zu beweisen scheinen. Hören wir nun zunächst, was die altindische Literatur uns Weiteres über Bali berichtet. Daß Bali ein idealer Herrscher über die Götter-, Geister- und Menschenwelt war und daß man noch heute in Indien seine Herrschaft zurückersehnt, haben wir vernommen. Besonders die Purāṇa wissen zu erzählen, welch wundervolle Zustände unter ihm bestanden hätten. Er gehörte jenem älteren Göttergeschlecht verschiedener indogermanischer Mythologien an, das in Indien Asura (Daitya, Dānava) heißt, den chthonischen Urgottheiten, die von den Himmelsgöttern gestürzt wurden. Im späteren Indien galten sie als Widergötter oder Götterfeinde, ja sogar häufig als teuflische Wesen. Von den Schlachten zwischen ihnen und den Himmelsgöttern wird uns wunders viel gesagt. Die Schuld an diesen Kämpfen trägt nach einer gewiß uralten und noch in den Purāṇa fortlebenden Anschauung das Göttervolk des Himmels. Denn also heißt es im Brahmapur., das die Inder, sowie man vom noch älteren Harivaṃça absieht, wohl mit weitgehendem Recht das „Urpurāṇa" nennen, in 73, 2 ff.: „Der große Daitya Bali, der unbesiegte Himmelsgötterfeind, hat nicht seines gleichen in den drei Welten an Tugend *(dharma)*, Ruhmesglanz und Beschirmung der Untertanen, an hingebender Liebe zu den Respektspersonen, an Wahrhaftigkeit, Tapferkeit (oder: Manneskraft) und Stärke, an Freigebigkeit und Geduld. Als die Himmelsgötter *(deva)* sein hochragendes Gedeihen sahen, wurden sie von sorgenden Gedanken erfüllt, und die Unsterblichen besprachen sich zusammen: „Wie sollen wir den Bali besiegen? Solang er die Herrschaft führt, sind die drei Welten ledig der Dornen (d. h. den Staat und die Untertanen schädigender Dinge und Menschen). Weder Feinde, noch Krankheiten, noch seelische Schmerzen irgendwie, nicht Dürre oder Gottlosigkeit (Ungerechtigkeit, *adharma)*, noch schlechtes Volk, das sich in atheistischen Reden erginge, wird auch nur im Traum gesehen, während Bali das Reich beherrscht." „Von den Pfeilen seiner Erhabenheit zerbrochen, von dem Schwert seines Ruhmes entzweigehauen, von dem Speer seines Machtbefehls an allen Gliedern zersetzt, fühlten sich die Himmelsgötter nicht wohl in ihrer Haut *(çarma na lebhire)*. Da pflogen sie zusammen Rats, indem sie sich nur von neidischer Mißgunst leiten ließen" *(kṛitvā mātsaryam agrataḥ)*. Mit gehöriger Lobhudelei klagten sie Vishṇu ihre Not, und dieser erwiderte: „Mir in Liebe

hingegeben ist jener Daitya Bali. Indem ich ohne Schlacht seine Herrschaft über den Himmel niederschlage und den Bali durch klug geplante Rede *(mantrokti)* binde, will ich euch die Herrschaft übergeben." Er läßt sich als Zwerg von der Aditi gebären, stellt seine bekannte Bitte, macht die berühmten drei Schritte und stößt den Hochsinnigen in die Unterwelt Sutala als deren Beherrscher.

In einer ganzen Reihe von Purāṇa lesen wir: Als Bali die drei Welten regierte, herrschte die schönste Freundschaft zwischen Himmelsgöttern und Asura. Zehn vollständige Weltalterperioden *(yugākhya)* lag die ganze Welt in Frieden, und sowohl die Asura wie die Himmelsgötter gehorsamten ihm. Sobald aber Bali von Vishṇu, als dieser die drei Welten mit den drei Schritten durchmaß, gebunden worden war, entstand der große, schreckliche, Verderben bereitende Kampf der Himmelsgötter und der Asura. Kirfel, Purāṇa Pañcal., S. 489, 68—70; 76 c d. In Harivaṃça III, 65, 1 ff. = 14,020 ff. hat Bali in langen Schlachten die Götter besiegt und sich zum Alleinherrscher über die drei Welten: Himmel, Erde und Unterwelt gemacht, und es wird nun geschildert, wie es unter seiner Regierung aussah: Die ganze Welt war in natürlichem, gesundem Zustand, alle Menschen wandelten auf dem Pfad des Guten, es gab keinerlei Übel, Sünde oder Missetäter, wohl aber in Askese *(tapas)* Vollendete. Vier Füße oder Teile hatte das Recht oder die Tugend *(dharma)*, gar keinen die Schlechtigkeit *(adharma)*, alle Stände lebten nach dem für sie geltenden Gesetz. Die Genie des Glücks (Lakshmī) kam und pries den Bali, daß er alle je Lebenden, die auf dem Weg des *dharma* wandelten, hinter sich zurückgelassen habe[1]), und sie samt allen nur denkbaren Vorzügen ging leibhaftig in ihn ein. Mit einem Wort: Unter Bali blühte das goldene Zeitalter, bei dessen Beschreibung der höchste Trumpf der zu sein pflegt: All seine vier Füße hatte der Dharma, während schon im silbernen ihm ein Fuß fehlte. Auch z. B. in dem weit jüngern Matsyapur. lesen wir: „In Balis Reich war kein Glückloser, kein Armer, Kranker, Ungeschmückter, Unbekränzter, kein Aufgeregter, sondern alles Volk froh, zufrieden, gesättigt, mit aller Annehmlichkeit gesegnet" (246, 27 f.). Auch im weiteren Verlauf der Erzählung des Harivaṃça und der älteren Quellen hören wir nichts von den bekannten Fabeleien über Balis Untaten. Auch in Bhavishyott. 76, 3 ff. (reproduziert von

[1]) Man muß lesen: *viçeshitās tava, prabho, sarve dharmapathe sthitāḥ.*

wrongendt. Kauçikas. 88, 1. und Parall.; Ath.-Veda XVIII 2, 28, was ebenfalls dasyu = Asura ist, wie zum Überfluß die Parallelen zeigen (s. Whitney-Lanman's Anm.).

Hence Hi. 139 f.) the Bali-legend, which in the Vishṇu-Purāṇa (III, 17, 1 ff.) is made to last three Worlds [illegible], aber voll Seelenfrieden und Selbstbeherrschung, Vishṇu in Liebe hingegeben, wahrhaftig, dem Prajāpati gleich an Ruf, den Untertanen Liebes wirkend, und seine Vorzüge vermöchte niemand auf Erden auszusagen. Nicht einmal überlistet wird Bali von Vishṇu in Zwerggestalt; denn er ist zur Zeit gewarnt, daß der Zwerg in Wirklichkeit Vishṇu und daß dieser gekommen sei, ihn zum Besten Indras zu betrügen. Hariv. III, 71, 8 ff. = 14,229 ff.; Brahmapur. 73, 32; Bhāgavatapur. VIII, 19, 30; Padm. 55, 16; 267, 22 f. usw. Nein, aus reinem Hochsinn gewährt er die ihm verderbliche Bitte, noch in dem jungen Bhāgavatapur. rühmt Vishṇu, nachdem er Bali gestürzt hat: „Er hat meinen unbesieglichen Gaukeltrug *(māyā)* besiegt, auch im Untergang wird er nicht verwirrt. Seines Besitzes verlustig, von seiner Stellung gestürzt, hingeworfen und gebunden von seinen Feinden, von seinen Verwandten im Stich gelassen, in Höllenpein gebracht, von seinem Guru ausgescholten[1]), verflucht, hat dennoch der Pflichtgetreue die Wahrheit nicht fahren lassen. Mit betrügerischen Finten habe ich den *dharma* gepredigt, er, der Wahrheitredende (aber), hält an ihm fest." Solchen Seelenadel dem Bali zuzuschreiben könnten nun freilich diese und andere purāṇische Berichte sich gedrungen fühlen, weil sich eine vishṇuitisch zustutzende in verschiedenen Purāṇa vorliegende literarische Tradition gebildet hatte, Bali sei ein feuriger Vishṇuverehrer gewesen — sogar hündisch mutet er uns da an — und er habe aus lauter Liebe zu diesem Gott seinen eigenen Sturz freudig willkommen geheißen. Die tolle Verdrehung liegt da auf der Hand. Es soll eben der Betrug durch die höchste Gottheit in möglichst fromme Beleuchtung gestellt werden, aber auch aus diesem Schlamm strahlt noch fort die Lotusblume der Geistesoheit Balis. Dabei erzählt uns eine ganze Reihe von Purāṇa, wie den Asura von den Himmelsgöttern, namentlich von Indra und Vishṇu, durch Ruchlosigkeit, Verrat und mehrfältige Hinterlist die Weltherrschaft entwunden wurde, und wie schließlich Çukra, der Oberschamane und

[1]) There is nothing so exasperating as the mouvaise of a good example.

[1]) Sein Lehrer, Leiter und Kanzler war ja Çukra, einer der Urhäuer der rückwärtigen Staatswissenschaft der Inder, die freilich kein bißchen schlimmer ist als unsere heutige „christliche" Politik der Völker, nur kann sie ebenhaft kindlich.

Hcat. II 1, p. 1138 ff.), wo die Götter, die durch Bali aus dem Himmel vertrieben worden sind, Vishṇu drängen, daß er Bali töte, antwortet Vishṇu, Bali sei zwar der „Dorn der drei Welten[1])“, aber voll Seelenfrieden und Selbstbeherrschung, Vishṇu in Liebe hingegeben, wahrhaftig, dem Prajāpati gleich an Ruf, den Untertanen Liebes wirkend, und seine Vorzüge vermöchte niemand auf Erden auszusagen. Nicht einmal überlistet wird Bali von Vishṇu in Zwerggestalt; denn er ist zur Zeit gewarnt, daß der Zwerg in Wirklichkeit Vishṇu und daß dieser gekommen sei, ihn zum Besten Indras zu betrügen. Hariv. III, 71, 8 ff. = 14,229 ff.; Brahmapur. 73, 32; Bhāgavatapur. VIII, 19, 30; Padm. 55, 16; 267, 22 f. usw. Nein, aus reinem Hochsinn gewährt er die ihm verderbliche Bitte, noch in dem jungen Bhāgavatapur. rühmt Vishṇu, nachdem er Bali gestürzt hat: „Er hat meinen unbesieglichen Gaukeltrug *(māyā)* besiegt, auch im Untergang wird er nicht verwirrt. Seines Besitzes verlustig, von seiner Stellung gestürzt, hingeworfen und gebunden von seinen Feinden, von seinen Verwandten im Stich gelassen, in Höllenpein gebracht, von seinem Guru ausgescholten[2]), verflucht, hat dennoch der Pflichtgetreue die Wahrheit nicht fahren lassen. Mit betrügerischen Finten habe ich den *dharma* gepredigt, er, der Wahrheitredende (aber), hält an ihm fest.“ Solchen Seelenadel dem Bali zuzuschreiben könnten nun freilich diese und andere purāṇische Berichte sich gedrungen fühlen, weil sich eine vishṇuitisch zustutzende in verschiedenen Purāṇa vorliegende literarische Tradition gebildet hatte, Bali sei ein feuriger Vishṇuverehrer gewesen — sogar hündisch mutet er uns da an — und er habe aus lauter Liebe zu diesem Gott seinen eigenen Sturz freudig willkommen geheißen. Die tolle Verdrehung liegt da auf der Hand. Es soll eben der Betrug durch die höchste Gottheit in möglichst fromme Beleuchtung gestellt werden, aber auch aus diesem Schlamm strahlt noch fort die Lotosblume der Geisteshoheit Balis. Dabei erzählt uns eine ganze Reihe von Purāṇa, wie den Asura von den Himmelsgöttern, namentlich von Indra und Vishṇu, durch Ruchlosigkeit, Verrat und mehrfältige Hinterlist die Weltherrschaft entwunden wurde, und wie schließlich Çukra, der Oberschamane und

---

[1]) There is nothing as exasperating as the annoyance of a good example.

[2]) Sein Lehrer, Leiter und Kanzler war ja Çukra, einer der Urheber der tückevollen Staatswissenschaft der Inder, die freilich kein bißchen schlimmer ist als unsere heutige „christliche“ Politik der Völker, nur kaum so ekelhaft heuchlerisch.

Kanzler der Asura, ihnen und im besonderen dem Prahlāda, dem Großvater des Bali, eröffnete: „Ändern läßt sich's nicht. Brahma hat verkündet, daß die Zeit des Wechsels *(paryāyakāla)* euch genaht ist. Zehn volle Weltenalter *(yuga)* habt ihr die Welten beherrscht. Im Zeitalter des Manu Sāvarṇi wird Bali aufs neue Herrscher über die Welten werden, und zwar auf ebenso lange Zeit. Das hat Brahma verkündet. So erfuhr er keine Qual, als ihm die Welten geraubt wurden. Und weil er sich seine Handlung nicht aus selbstsüchtiger Begierde vorgenommen hat[1]), deshalb ist es (das Reich) ihm von dem darüber erfreuten Ungeborenen[2]) im Zeitalter des Sāvarṇi gegeben worden[3]). „Des Bali wird die Herrschaft über die Himmelsgötter *(devarājya)* sein," so sprach Çiva zu mir. Deshalb harrt er (Bali) der richtigen Stunde, den Wesen unsichtbar *(adṛiçyo bhūtānām)*. Siehe die Zusammenstellung der Texte in Kirfel, Pur. Pañcal. 491, 86—513, 57.

Auch vom menschlichen König Bali, der ebenfalls Sohn des Virocana heißt und anscheinend eine Inkarnation des Asura Bali sein soll, wird in Hariv. I, 31, 41 =1691 c—1692 b gesagt: *Adhṛishyaḥ* (l. *adṛiçyaḥ) sarvabhūtānāṃ kālāpekshī carann api / kālena mahatā, rājan, svaṃ ca sthānam upāgamat.* // „Unsichtbar allen Wesen und in Erwartung der richtigen Zeit lebend ist er seit langer Zeit an seinen Ort gegangen." Im Brahmapur. fehlt dieser Çloka. Aber die jüngern Purāṇa haben diesen Teil bewahrt: „Zufrieden aber lebt der Tugendbeseelte, vom Gaukelwerk des Yogazaubers umhüllt[4]), unsichtbar allen Wesen, indem er auf die richtige Zeit harrt" (s. Kirfel, Purāṇa Pañcal. 533, 97). Und noch heute geht die gleiche Mär wenigstens durch einen Teil des Inderlandes: Der große Bali (oder: Bali der

---

[1]) In Kirfel, Pur. Pañcal. 512, 53 halte ich alle Lesearten für Schreibfehler, für das beste aber das scheinbar ganz verkehrte *sakāçād* des Matsyap. Das ist Schreiberversehen fürs *na kāmād.* In 513, 55 hat einzig Vāyup. 98, 56 recht mit seinem: *paryāyaṃ saha! Mākulam!* „Ertrage den Umschwung! Nur keine Aufregung!" *Tapas* in 512, 52 muß Qual, Pein bedeuten wie in MBh. XII, 280, 38.

[2]) Das wäre wohl Brahma, nach dem Folgenden eher Çiva.

[3]) Ebenso in Vishṇudh. I, 55, 49 f.; Matsyapur. 245, 72.

[4]) Also wie Merlin in Tennysons Idyls of the King oder wie Çukra in den Purāṇa (s. Kirfels Zusammenstellung in Pur. Pañcal., S. 507 f.). Dieser ist ebenfalls ein großer Zauberer und Fürstenberater wie Merlin, und seine unsichtbarmachende Zauberumsponnenheit wird durch Indras den Çukra verführende schöne Tochter veranlaßt wie die des Merlin durch seine Geliebte Vivian.

Kaurava der Asura, ihnen auf im besonderen dem Prahlāda, dem Großvater des Bali, eröffnete: „Andere [illegible] sich's nicht. Brahma hat verkündet, daß die Zeit des Wechsels (*parivartakāle*) nach gemäß ist. Zehn volle Weltenalter (*yuga*) hatte ihr die Welten behauptet. Im Zeitalter des Manu Sāvarṇi wird Bali aufs neue Herrscher über die Welten werden, und zwar auf ebenso lange Zeit. Das hat Brahma verkündet. So erfahre er keine Qual, als ihm die Welten geraubt wurden. Und weil er sich seine Handlung nicht aus selbstsüchtiger Begierde vorgenommen hat[1], deshalb ist es (das Reich) ihm von dem darüber erfreuten Ungeborenen[2] im Zeitalter des Sāvarṇi gegeben worden[3]. „Der Bali wird die Herrschaft über die Himmelsgötter (*devarājyam*) sein," so sprach Śiva zu mir. Deshalb harrt er (Bali) der richtigen Stunde, den Wesen unsichtbar (*adṛṣyo bhūtānām*). Siehe die Zusammenstellung der Texte in Kirfel, Pur. Pañcal. 491, 26—513, 37.

Auch vom [illegible] Kāma [illegible]

k) Ein ganzer Bericht von Darstellungen (Bildern usw.) von Fruchtbarkeitsmächten, bei der am Schluß der Festes ins Wasser geworfen: Und erhält, Hindu Rel. Year 52; 81; 106 f. Freilich nicht nur die Gnomen werden am Ende dieser Feier ins Wasser geworfen. P. zb. Vishnudh. III 116, 9-11: Nach der Sechsten Tage dauernden pratishṭhā (Feier der Aufstellung eines Gottesbildes, Idolweihe) sollen alle die Astrologen, die wie Fest-teranes auf Elefant, Wagen oder Pferd mit sich führen, zu einem Fluß gehen und sie hineinwerfen. Soll das ebenfalls Magnen sein? Ist das von der Fruchtbarkeitsmächten her übertragen? Oder Rest von übergalloenden Opfern oder Prozessionen (einfachen) Wunderlichkeiten an allen Frühjahrsgebräuchen und soll der Strom das ent-sorgen?

Große) war ein vorbildlicher König über Malabar. Von Vishṇu wurde er durch die drei Schritte um sein Reich gebracht. Aber an dem dreitägigen Onamfest, das in manchen Zügen dem Lichterfest entspricht, obschon mein einziger Gewährsmann von den Lichtern nichts berichtet, kehrt er nach Malabar zurück, natürlich unsichtbar, um zu schauen, ob es seinem einstigen Reich noch so gut gehe, wie vormals unter ihm. Auf daß nun der gute König ja diesen Eindruck empfange, herrscht da große Freude und Beschenkung, und prangen, von den Buben geschmückt, die Häuser in Blumen und Baumzweigen. Das Lied, das sie beim Blumensammeln in Wald und Feld singen, feiert den Çiva, obschon der unvermeidliche, hier freilich einigermaßen aufnahmeberechtigte Vishṇu bei dem Fest verehrt wird, und das für dieses jedem Haus aus Ton angefertigte Vishṇubildnis, das am Ende, wie es sich für eine Fruchtbarkeitsfeier geziemt, in ein Gewässer geworfen wird, heißt Mahādeva. Das sind gewiß ältere Zweige an einem Baum, auf den dann Jüngeres gepfropft ist[1]).

Irgendwo verborgen ist Bali auch in MBh. XII, 223, 1 ff. Da kommt Indra zu Brahma und fragt diesen: „Den Bali, dessen Reichtum beim Verschenken nie abnahm, finde ich nirgends. Er war der Windgott, er Varuṇa, er die Sonne, er der Mond. Er erwärmte als Feuer die Wesen, und er war auch das Wasser. Diesen Bali finde ich nicht. Er ging (als Sonne und Mond) unter, er erleuchtete die Weltgegenden, er regnete die Regen zur richtigen Zeit und ohne zu ermüden[2]). Diesen Bali finde

---

[1]) Siehe Natesa Sastri, Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies (1903), S. 118 ff.

[2]) Dies ist das indische Bild sogar eines irdischen Herrschers. Besonders regnen läßt der mustergültige. Siehe Weib im altind. Epos, S. 213, Anm. und dort Zitiertes; dazu MBh. III, 207, 28 ff.; IV, 28, 25 ff.; 132, 13 ff.; XIII, 62, 43 f.; II, 13, 7 ff.; Jāt. V, S. 193 f.; Vishṇudh. I, 24, 10 ff.; Dīkshitar, Studies in Tamil Literature and History 190 unten; 200; 201; 216; Rückert, „Der Fürst ritt auf die Jagd“ usw. in der Weisheit des Brahmanen; Mullick, Home Life in Bengal (1885) 24 f. Auch die alten Schweden hielten ihren König für die Ursache des guten oder schlechten Jahrs. Golther, German. Mythologie 564 (ähnlich die Burgunder ib.); Mogk, Mythologie in Pauls Grundriß I, 1223. Die Masai töten ihren Anführer, wenn er dreimal eine Schlacht verloren hat (Grosse, Die Formen der Familie (1896), S. 126 f. usw. Vgl. besonders Frazer[3] I, 348—356, 366; 392; 396 ff.; IV, 165; V, 183. Der Herrscher von China anerkennt und beklagt jedes Unglück, das das Volk betrifft, als eine Folge seines fehlerhaften Verhaltens. M. v. Brandt, Aus dem Lande des Zopfes (1898), S. 80. In Babylonien ist von den ältesten Zeiten an das Geschick des Landes von dem religiösen Verhalten des Königs abhängig. A. Jeremias, Allgem. Reli-

ich nicht." Brahma gibt nur eine andeutende Antwort, und Indra durchsucht nach Bali die Erde. Er findet ihn in Gestalt eines spreufressenden Esels in einem verlassenen Gebäude und triumphiert, daß er den Ungesehenen *(adṛishṭam)* jetzt sehe, all seines Glanzes beraubt und in niedrigster Erscheinung. Er schildert dann, welch ein gewaltiger und frommer Weltherrscher Bali gewesen sei und wie glücklich die Welt unter ihm; denn die Erde trug und reifte ihre Frucht, ohne daß man den Boden zu bestellen brauchte *(akṛishṭapacyā ca mahī tavaiçvarye babhūva ha)*[1]).

Immer wieder dringt er nun in ihn, schlimmer denn ein in Schadenfreude schwelgender Schulrange in den von ihm Verprügelten, er solle sagen, wie es ihm jetzt zu Mute sei. Aber Bali hält ihm eine Rede voll tiefer und schöner Gedanken über Weltlauf und Geschick *(kāla* und *paryāya)*, über das eigentliche Wesen des Geschehens und über den Urgrund des Seins. Er wartet in der Ruhe des Erkenntnisgesättigten und Gütigen der Zeit, wo Indra sein wird, wie jetzt Bali. Seine Reichsinsignien hat er in einer Höhle verborgen, bis seine Zeit kommen wird.

In dem genannten Kapitel des großen Epos weilt also dieser altindische Barbarossa nicht selber in der Berghöhle, wohl aber alles, worin sich seine Herrschaft versinnbildlicht. Dagegen lesen wir in MBh. XII, Kap. 227, wo das Gespräch Balis mit Indra kürzer erzählt wird: Eines Tages sah Indra den Bali, den Sohn des Virocana, am Ende des Meeres (oder: am Meeressaum? *samudrānte)* in einer Berghöhle und trat zu ihm. Die Worte nun, die Bali hier an Indra richtet, erinnern stark an die Rede des gestürzten Kronos in Spittelers „Olympischem Frühling".

Damit sind wir wieder zum gleichen Punkte gelangt: Bali ist ein altindischer Kronos-Saturnus, sein Fest ein Saturnalienfest. Laut Hesiod herrschte das goldene Zeitalter, als Kronos im Himmel regierte, und noch in viel späterer Zeit konnten die attischen Bauern, wenn sie die idealen Zustände unter Pisistratos preisen wollten, keinen besseren Ausdruck finden als den Vergleich mit der Herrschaft des Kronos (Pohlentz in Pauly-Wissowa unter „Kronos" 2006 f.). Nach Hesiod und Homer war

---

gionsgesch.[2] 44. Vgl. Odyssee XIX, 109—114 (zit. in meinem Daçakumāracaritam, S. 344); Manu IX, 246 f. usw., eine gewaltige Reihe von altindischen Stellen mit der Anschauung: ist der König gut, steht's gut im Reich, ist er schlecht, steht's schlecht.

[1]) Dieser Zug ist kennzeichnend für das goldene Zeitalter auch in Indien.

a) Der Stier, das geschlechtliche und fruchtbarkeitbringende, durch seine Urgewalt der Bau-Stier.

= gleich der

Kronos das Haupt der Titanen, jenes vorolympischen Göttergeschlechtes und Volkes von Feinden der bekannten jüngeren griechischen „Himmlischen", genau wie die Asura älter denn die Himmelsgötter *(deva)* und ~~wie die~~ Titanen deren Widersacher sind, und wurde er von Zeus in der Schlacht besiegt und in den Tartaros hinuntergestürzt (ib. Sp. 2003). Kronos nun „ist unzweifelhaft der Gott, dem das Erntedankfest gefeiert wird", er ist „nur Ernte- und Wettergott". So Pohlentz, ib. 1987 unten, wesentlich ebenso Preller, Griech. Mythol.[1] I, p. 42—44. „Nur" möchte ich da nicht unterschreiben, wenn die ursprüngliche Bedeutung in Frage kommt, wie weit es für die uns vorliegenden griechischen Zeugnisse zutrifft, kann ich nicht entscheiden. Pohlentz fährt fort: „Durchaus fern halten muß man dagegen die Vorstellung vom Aufenthalt des Kronos im Tartaros, die F. Meyer, Geneth. f. Robert, mit dem attischen Erntefest kombiniert, um daraufhin Kronos und die Titanen als segenspendende Mächte der Erdentiefe anzusprechen. Tatsächlich ist diese Vorstellung mit dem Höhenkult des Kronos unvereinbar." Ein wunderlicher Grund! Mehrere chthonische Gottheiten werden in Bergen oder auch auf Bergen verehrt, ja am Ende dürfte das ganze Kyffhäusermotiv eben nur so möglich geworden sein. Sogar Apollo, wenigstens in der Ansicht von uns Modernen der Lichteste der lichten Götter, ist Gott der Höhen und Todesgott (Wernicke unter „Apollo" in Pauly-Wissowa, Sp. 17 f.). F. Meyer hat vollkommen das Richtige erschaut. Pohlentz argumentiert ferner: Zeus ist von jeher der Griechengott gewesen. Dann muß der wesensähnliche heimische Gott, den er verdrängt hat, der vorgriechischen Bevölkerung angehören (Sp. 1990). Die Kenner der Religionsgeschichte verschiedener Völker werden den Kopf schütteln über solch haltlosen Schluß. Hier nur soviel: Schon der Name des Zeus stempelt ihn zum Himmelsgott *κατ' ἐξοχήν* wie die altindischen *deva* ihr Name, wenigstens in seiner ursprünglichen Verwendung, zu Himmelsgottheiten. Genau wie in Indien und Griechenland, haben wir auch in Germanien zwei einander befehdende und ablösende Geschlechter von Göttern. Goten, Sueven und andere Stämme verehrten die Wanen, d. h. Götter der Erde, vornehmlich die Westgermanen aber die Asengötter in den Himmelsregionen. Später, nach der Verschmelzung der beiden Religionen, gingen die im Kampf Gefallenen zu den Asen, die andern alle in die Erde. Germanen, die ihre Toten verbrannten, verehrten die Asen, die, die sie begruben, die Wanen. Simrock,

Handbuch der deutschen Mythologie[4] (1874), S. 328. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, S. 148.

Sehr deutlich spiegelt die Mythe von Bali und seiner Entthronung den Sturz oder die Verdrängung der chthonischen Gottheit durch die des Himmels. Namentlich in den bekannten drei Schritten offenbart sich Vishṇu als Sonnengott. Der Zwerg und die drei Schritte haben eine sehr merkwürdige Entsprechung in der 2. Rune des Kalevala, in dem ja viel Indogermanisches fortlebt. Da ist die erste Kulturpflanze, also mythengeschichtlich zu reden, das erste Geschenk der chthonischen Gottheit an die Menschen, ja die Verkörperung oder die ursprünglichere Gestalt der chthonischen Macht, eine in die Asche des Schwendelandes gesetzte Eiche. Diese wächst zu solcher Größe an, daß sie die Welt anfüllt und Sonne und Mond verhindert zu leuchten, ein öfters wiederkehrender Zug aus einem Lande des Winterdunkels. Niemand kann den Baum fällen. Da entsteigt ein Männlein dem Meer, eines Weibes Spanne lang, kupfern ist alles an ihm: Mütze, Stiefel, Handschuhe, deren Zierrat und der Gürtel. Wäinämöinen, der große Kulturheld Finnlands, zweifelt natürlich, daß solch ein Wichtlein den übergewaltigen Baumriesen niederhauen könne. Kaum aber ist das Wort von seinem Mund, als der Zwerg zu einem Riesen emporwächst, mit dem Haupt hoch in den Wolken. Drei Schritte nur macht er vom Meere her, mit dem dritten tritt er an der Eiche Wurzeln, und mit drei Streichen fällt er den Baum. Rutimoraita wird dieser genannt, d. h. die „Weide der Hölle", der Unterwelt. Die Weide ist ja auch in der Antike Baum der Unterwelt, in Deutschland und anderwärts vielfach unheimlich, rutimoraita also eine Gestalt des Dunkelreiches unter der Erde. Des finnischen Zwerges dritter Schritt bringt ihn ins unterirdische Land, denn da wurzelt eigentlich die Eiche, wie gewiß ursprünglich den Sonnengott Vishṇu dessen dritter Schritt. Kupfern, wie die Sonne oft genannt wird, ist mit Recht alles an ihm.

Wie die chthonischen und Vegetationsgenien überhaupt ist Kronos ein sehr alter Gott, nach der Legende in Olympia herrschend, und er steht dort, wie in Athen und in Lebedaia, im Kult neben Zeus. Ursprünglich wird er halt der Hauptgott bestimmter Teile des Griechenvolks und dann auch von Zeusverehrern aufgenommen worden sein und vice versa; wie leicht die Völker oft ihnen zuerst fremde Gottheiten annehmen, ist ja bekannt. Andererseits aber setzt es auch bei Eroberungszügen der Götter öfters mehr oder minder schwere, ja bekanntlich

nicht selten vernichtende Kämpfe, und eine weitere merkwürdige Parallele mit Indien bildet die Nachricht des Pausanias, daß das olympische Kampfspiel als Darstellung des um die Herrschaft geführten Kampfes zwischen Kronos und Zeus entstanden sei (Pohlentz, l. c. 1989). Im ersten Kap. des Bhāratīyanāṭyaçāstra wird nun erzählt, das erste Drama, das bezeichnenderweise zu Ehren des Indrabaumfestes, einer Vegetationsfeier, von dem das dritte Stück unserer Trilogie handeln soll, aufgeführt wurde, habe den Kampf der Himmelsgötter und der Asura zum Inhalt gehabt.

Zu diesen Angaben stimmen aufs beste die über Saturnus. Schon im Jahre 497 v. Christo war ihm am Anfang des Kapitolinischen Hügels ein Tempel geweiht, an der Stelle, wo von alters her ein Heiligtum dieses Gottes stand (Thulin in Pauly-Wissowa unter „Saturnus", Sp. 219). Im ältesten Kult paarte sich ihm als Gattin die Lua, ein wenigstens zum Teil unholdes Wesen, und werden die Göttinnen des Wechselfiebers seine Töchter genannt (Thulin, ib. 219; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer 2, p. 208 und in Roschers Mythol. Lex., sub Lua). Ja, er ist ein Totengott; so stand neben seinem Altar eine Kapelle des Gottes der Unterwelt Dispater (Preller, Röm. Mythol.[3] II, 16; 14). Zugleich aber wurde er im römischen Afrika dem phönikischen Baal chamman gleichgestellt und als Schützer der Fruchtbarkeit verehrt (Thulin in Pauly-Wissowa unter „Saturnus" 223). Dies Amt erwuchs ihm aber nicht etwa erst in Afrika, nein, er ist offenbar von den ältesten römischen Zeiten her ein Zeugungsgenius: bei der Begattung schafft er den Samen bei (Saturnus ut semen conferret), während Liber oder Bacchus das semen des Mannes, Libera oder Venus das semen des Weibes hervortreibt (emitteret), Janus, der Gott der Türen, dem Samen die Tür (janua) in den Mutterschoß (matrix) öffnet usw. (Dulaure, p. 125, Anm.). Beim Opfer an Saturn (Kronos) trugen die Leute in Cyrene Kränze von frischen Feigen — von der phalloktenischen Bedeutung des Feigenbaums und der Feige haben wir mehrfach im Kāma gehört — auf dem Kopf. Frazer[3] IX, 253, Note 3. So ergibt sich also das gleiche Bild eines chthonischen Gottes, d. h. eines Gottes der Erdtiefe, der Toten, des Wachstums und der Befruchtung. Wie unter Kronos blühte auch unter Saturnus das goldene Zeitalter. Da war niemand Sklave und gab's keinen Privatbesitz (Nilsson in Pauly-Wissowa unter „Saturnalia", Sp. 205). Wie neben Bali, dem Asura, der Erdenkönig Bali steht, so neben dem Titanen Kronos

der König auf Kreta, von wo ihn Zeus vertrieben haben soll, wie Vishṇu den Bali aus Malabar. Nach einer römischen Erzählung kam Saturnus als Kulturbringer nach Latium und verschwand später. Ja, der Name Latium wird sogar davon abgeleitet, daß sich der entthronte Saturnus übers Meer nach Latium geflüchtet und dort verborgen habe (Preller, Röm. Mythol.[3] II, 12 f.; vgl. Ovid, Fasti I, 235 ff.), und der Gott war in Latium irdischer König, wie Bali in Indien beides. Andererseits hat auch König Kronos nach Diodors Kretika die Menschen zu sanfter Sitte, Gerechtigkeit und Einfachheit erzogen (Pohlentz, Sp. 2010). Zu Stiftern des Ackerbaus und milderer Gesittung eignen und entwickeln sich natürlicherweise, wie die Demeter in Griechenland, Faunus in Rom usw., chthonische oder Korngenien, und das öfters vorkommende Motiv vom rätselhaften Verschwinden des Saturnus und anderer erklärt sich wohl so; denn das Verschwinden der vorher so fürstlichen Vegetation durch den Winter oder die Ernte ist ja zugleich ein Verschwinden des Vegetationsgenius. Verschwunden sind denn auch Wachstums- und Fruchtbarkeitsgottheiten, wie Dionysos und Acca Larentia, ja schon der altbabylonische Vegetationsgott Tamūz.

Wie Bali sich am Meeresende und in einer Höhle verborgen hat, so schläft Kronos bei Plutarch im Anschluß an Poseidonios auf einer glückseligen Insel weit hinter Brittanien in einer Höhle als Herr der Abgeschiedenen, und schon bei Hesiod ist er König auf den Inseln der Seligen. Neben ihm weilen dort die aus den Banden gelösten Titanen, an den Grenzen der Erde, am tiefströmenden Okeanos, wo die Erde dreimal im Jahre Frucht trägt (Pohlentz, Sp. 1988, Preller, Griech. Mythol.[1] I, 507). Wenn Pohlentz (Sp. 2013) meint, Poseidonios habe seinen Höhlenschläfer, dies „Kyffhäusermotiv, vielleicht der nordischen Sage entnommen", so wird diese Annahme durch Bali wohl vollends wacklig[1]).

---

[1]) „Wie leicht sich ohne alle Überlieferung von einem Volk zum andern bei verschiedenen Völkern gleiche Sagen bilden, zeigt sich daran, daß die Sage vom bergentrückten Helden wiederkehrt, nicht nur in Griechenland, sondern auch im fernen Mexiko: s. Müller, Gesch. d. amerikan. Urreligion, 582." So Rohde, Psyche[3] I, 123—125. Die da erwähnten muhammedanischen Sagen werden entlehnt sein. Die Vegetationsgeister „verschwinden". Mit ihnen eng verbunden, ja vielfach identisch sind die Totenseelen. Diese wohnten auch in den Bergen, verschwanden also dahin. Das mußte um so näher liegen, als chthonische Wesen ja dem Erdinnern angehören und die

Die Unterwelt Sutala, in die Bali hinabgestoßen wird, wie überhaupt die indische Unterwelt, ist nun keineswegs ein Ort des Grauens. Z. B. in Matsyapur. [illegible] spricht Vishnu zu Bali: „Im Pātāla Sutala sollst du wohnen; dort, wo himmlische Wälder sind, Hunderte von Palästen, Teiche mit blühendem Lotos, Flüsse mit klarem Wasser, lieblicher Gesang und Tanz, sollst du, geschmückt mit duftigen Blumenkränzen und mit herrlichen Kleidern und Schmucksachen, die verschiedenen Genüsse des Essens und Trinkens genießen mit Hunderten von Frauen." Vollends wie eine Insel der Seligen wird in Bhāgavatapur. VIII, 21, 26; 28 der Ort ausgemalt, wo Bali nach Vishnus Geheiß herrschen soll: „Wo keine seelischen Schmerzen, keine körperlichen Leiden, keine Ermüdung, Erschöpfung, noch Demütigung, noch Unheilsanfall (Widerwärtigkeit, apasarga) den dort Wohnenden zuteil wird, in Sutala, wohin die Himmelsbewohner vergebens verlangen." Dergleichen ist nun nicht etwa bloß soothing syrup for the sore soul, sondern ähnliche Beschreibungen finden wir öfters im altindischen Schrifttum, und durch bestimmte zauberische oder religiöse Werke, Selbstverbrennung in einer Feuergrube *(agnikunda)* usw. werden in der Erzählungsliteratur Menschen zu Beherrschern der Unterwelt. Wer z. B. das Pātālavrata ausführt, kommt nach Pātāla, d. h. in die Unterwelt, und ihn ergötzen dort die Mädchen der Daityas zu Tausenden. Vishnudh. III, 158, 6; Heat. II 2, p. 506, l. ult. — [illegible] daß dann dem Mann zugleich dieselbe Gnade zuströmen [illegible] wie dem Seligen in Muhammeds Himmel, ja wie sie der Prophet schon auf Erden besaß [1]), muß wohl hier wie in zahlreichen anderen Stellen des indischen Schrifttums vorausgesetzt werden. Schon auf Erden kann man sich ja solchen

---

Menschen selber zum Anfang oft in Höhlen wohnten. Die Totenseelen oder doch bestimmte sind überdies Heroen, *vīra*, Helden. Vgl. den irischen Glauben bei Cuisinier, Totenverehrung. Ursprünglich verschwanden auch alltägliche Menschen am Ende in die *Berge*, später nur ganz besondere. Schon die alten Babylonier glaubten, ihr toter Herrscher Hammurabi werde wiederkehren und ein neues, ein messianisches Zeitalter eröffnen. J. M. Robertson, Pagan Christs[2], p. 79. Z. B. auch der Kultur bringende [illegible] Quetzalcoatl, der „weiße Gott", die [illegible] Berge verschwunden.

1) Bei Hamurabi in dem Artikel „Bergentrückt" im WdA I 1969 finden ich „Höhlen" nachträglich diese Erklärung des Zusammenhangs aus der Auffassung, daß die Toten in die Berge verschwinden.

Die Unterwelt Sutala, in die Bali hinabgestoßen wird, wie überhaupt die indische Unterwelt, ist nun keineswegs ein Ort des Grauens. Z. B. in Matsyapur. 245, 75 ff. spricht Vishṇu zu Bali: „Im Pātāla Sutala sollst du wohnen; dort, wo himmlische Wälder sind, Hunderte von Palästen, Teiche mit blühendem Lotos, Flüsse mit klarem Wasser, lieblicher Gesang und Tanz, sollst du, geschmückt mit duftigen Blumenkränzen und mit herrlichen Kleidern und Schmucksachen, die verschiedenen Genüsse des Essens und Trinkens genießen mit Hunderten von Frauen.“ Vollends wie eine Insel der Seligen wird in Bhāgavatapur. VIII, 21, 26; 28 der Ort ausgemalt, wo Bali nach Vishṇus Geheiß herrschen soll: „Wo keine seelischen Schmerzen, keine körperlichen Leiden, keine Ermüdung, Erschöpfung, noch Demütigung, noch Unheilsanfall (Widerwärtigkeit, *upasarga*) den dort Wohnenden zuteil wird, in Sutala, wohin die Himmelsbewohner vergebens verlangen.“ Dergleichen ist nun nicht etwa bloß soothing syrup for the sore soul, sondern ähnliche Beschreibungen finden wir öfters im altindischen Schrifttum, und durch bestimmte zauberische oder religiöse Werke, Selbstverbrennung in einer Feuergrube *(agnikuṇḍa)* usw. werden in der Erzählungsliteratur Menschen zu Beherrschern der Unterwelt. Wer z. B. das Pātālavrata ausführt, kommt nach Pātāla, d. h. in die Unterwelt, und ihn ergötzen dort die Mädchen der Daityas zu Tausenden. Vishṇudh. III, 158, 6; Hcat. II 2, p. 506, l. ult.—507. Daß dann dem Mann zugleich dieselbe Gnade zuströmen muß wie dem Seligen in Muhammeds Himmel, ja wie sie der Prophet schon auf Erden besaß [1]), muß wohl hier wie in zahlreichen anderen Stellen des indischen Schrifttums vorausgesetzt werden. Schon auf Erden kann man sich ja solchen

---

Menschen selber am Anfang oft in Höhlen wohnten. Die Totenseelen oder doch bestimmte sind überdies Heroen, *vīrās*, Helden. Vgl. den iranischen Glauben bei Caland, Totenverehrung. Ursprünglich verschwanden auch alltägliche Menschen am Ende in die Berge, später nur ganz besondere. Schon die alten Babylonier glaubten, ihr edler Herrscher Hammurabi werde wiederkehren und ein neues, ein messianisches Zeitalter eröffnen. J. M. Robertson, Pogan Christs [2], p. 79. Z. B. auch der Kultur bringende altmexikanische Gott Quetzalcoatl, der „weiße Gott“, „die gefiederte Schlange“, ist verschwunden und soll wiederkommen. Ib. p. 370 f.

[1]) Dem Muhammed war die Potenz von 40 Männern eigen, ja die von 40 Seligen, von denen jeder die Kraft von 100 Männern besitzt für Speise, Trank, und Befriedigung der Begierde. Er besuchte in einer einzigen Stunde der Nacht seine elf Frauen. M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam (Halle 1917), S. 44.

Wundersegen verschaffen: die indische Geheimapotheke, ja sogar die zünftige Arzneiwissenschaft, weist gar manche Mittelchen auf, die den in diesem Fall reichen Schlucker oder Salber in einer Nacht den Genuß von tausend Frauen ermöglichen. Bali braucht also nicht erst begnadigt zu werden, damit er Regent auf den Inseln der Seligen werde.

Nicht nur als Götterfürst war Kronos den Griechen geläufig, sondern er heißt auch stereotyp *βασιλεύς* (Pohlentz 1988), und das bleibt er auch nach seinem Sturz. Wenn nun besonders Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm. 68, Anm. 6 betont, Saturnus als lateinischer Landeskönig sei erst durch den in Rom eingedrungenen Euhemerismus zustande gekommen, so dürfte das im Lichte des von Bali Gesagten recht zweifelhaft sein. Das gleiche behauptet Wissowa von Faunus. Aber dieser „Geist der Berge, der Triften, der Fluren, orakelnd, den Acker, das Vieh und die Menschen befruchtend, ein Stifter milder und frommer Sitte, alter König und Urheber vieler Geschlechter" (Preller, Röm. Mythol.[3] I, 379), wird einfach der nahen Verwandtschaft des Kronos-Saturnus angehören.

Das römische Saturnusfest, die Saturnalien, „erschien wie ein kurzes Wiederaufleben des goldenen Zeitalters" (Nilsson unter „Saturnalia" in Pauly-Wissowa, Sp. 203). Genau ebenso war Balis Fest ein „Spiegelbild der Herrschaft des Bali." Wer sich an den Saturnalien keinen Rausch antrank, fiel auf[1]), und ein

[1]) An dem altgriechischen Totenfest der Anthesterien gab es sogar Wettkämpfe im Trinken (Preller, Griech. Mythol.[1] I, S. 420 ff.). Da die Totenseelen in Indien und Deutschland durstig sind, ebenso in Griechenland, wie schon die Totenspende aus Milch, Wein, Honig, Wasser beweist, ließe sich fragen, ob nicht der Lebende so saufen müsse, auf daß dadurch der Toten Durst gestillt werde. Aber die Totenfeiern pflegen überhaupt frohe Feste zu sein, und die altindischen Schriften schärfen ein, daß der Gastgeber bei Totenmählern *(çrāddhas)* nicht nur den Gästen das „Erwartete", d. h. das Beste, was er nur vermöge, auftischen müsse, widrigenfalls er zur Hölle fahre, sondern daß er auch heiter, ja fröhlich, zufrieden, ohne Träne oder sonstiges Zeichen der Trauer, möge auch der Schmerz ihn zum Seufzen usw. drängen, die Brahmanen bediene, sie auf verschiedene Weise erheitere usw. Manu III, 229—233; Āpast. II, 7, 17, 4; Yājñ. I, 239; Hcat. III 1, p. 1026—1031. Von der Unheimlichkeit und Verderblichkeit der Tränen redet Das Weib im altind. Epos, S. 314 f. Anm. Sehr viel Parallelen aus Indien und anderen Ländern müßte ich jetzt hinzufügen. Schon der Schmerz *(çoka)* ist eben eine Unreinheit *(açauca)*, Reinheit aber die Freude und Erhobenheit der Seele (MBh. K VII, 71, 20), und Freude reinigt Herz und Geist *(manas)* wie die rasche Strömung den Fluß (Paiṭhīnasi in Hcat. III 1, p. 839). Natürlich kommt bei jenen Çrāddhagehoten auch der sagro egoismo der Brahmanen kräftig zu Wort.

b) die Unterwelt unter der Erde ist aber die Heimat der chthonischen Gottheiten, der Lares, Vgl. Index 264, Index der Anm.

k) In Altindien Strafdienste bei Wasserspendungen für die Toten (nach Hecaerika, wenn [illegible] mit Hunden von Krieger Rangstraße allerhand Mühe 1 Rt. Ubersetzung 590, 14–17; 603, 8–12.

m) Im Mittelalter treiben bei der Leichenfeier lustige Leute ihr Spiel in der Morgenfrühe u. bei Nacht bei den Landleuten noch bis ins 19. Jahrh. Sitte, daß beim Begräbnis der Sohn eine Gabelmacht die Frau aus zum Hause bringt. Lehnst. d. deutsch. Altertumskunde VI 869. Nach "Forbes Breiß" bezeichnen die ägyptischen Mönche den Tod als unter Sarg. ib. 876. In Mecklenburg wurde noch im 1526 bei Begräbnissen gesungen, getanzt und unter die Gräber der Verstorbenen geworfen" ib. 1084. Vgl. auf 1105 Mitte. 1582 auf einem Denkmal von Celes gemeißelt als Teufel an den Grabsteine cantari (cantari, ululari) die bekannt Sitte, daß man

in Frieden auf den Gräbern feiert, findet sich auch bei den Nidflagen.
„Alljährlich werden dazu Gäste eingeladen... Als Anspielung haben große
Betrachtungen in den Gräbern, ein großer Schüssel Weizenkörner
in Gräbern gekauft Herzen ein gemeinschaftl. Mahl verzehrt
hierzu dem Grab bringt, und auch der Priester eingeladen, um
Weihgebet zu sprechen. Man plaudert, man singt Klagelieder, und
in Zeit alten Zeiten führen man auf den Kolonnengang
auf ... Jelovic, die Ritten der Nidflagen S. 156 f.
Die Sagen auf den Gräbern altertümlich sind es bekannt. Auch
bei der Leichenfeier wird natürlich gegessen und getrunken, während Gedichte
in der Todesklage (die nordischen Totenklagen erhalten) bei dem
Begräbnis und vielleicht auch später und greift man, auf der Beerdigung
auf dem Grab S. 169–171.

Hauptvergnügen bildete das sonst verbotene Würfelspiel (Nilsson, ib. 204). Dem entspricht aufs Haar die Balifeier. Ebenso finden wir am Fest des Kronos-Saturnus reiche gegenseitige Beschenkung — alles wie beim Balifest [1]). Besonders sticht hervor der „echt römische" Brauch der Beschenkung mit Wachskerzen und tönernen Puppen, „die man Saturnus anheimgab", und zwar beschenkten so die gesellschaftlich tiefer Stehenden die ihnen Übergeordneten (s. vor allem Thulin, Sp. 221). Dieser letzte Umstand stempelt die Sitte als alt; früher Allgemeines wird später oft vom niedern Volk und von den Kindern weiter gepflegt. Prellers Erklärung der Lichter klingt recht gut (Röm. Mythol.[3] II, 17). Am nächsten aber liegt es, sie wie beim Balifest zu verstehen, d. h. in ursprünglicher Bedeutung als Lichter gegen und dann für die Totenseelen oder doch wenigstens für den Totenseelen- und Korngenius Kronos-Saturnus. Dem Saturnus wurden ja an seinem im Freien stehenden Altar entzündete Lichter geweiht (Bötticher, l. c. S. 49). Die kleinen Tonfiguren, „wie sie den Kindern geschenkt wurden", die oscilla, von denen zuletzt Altheim in seiner Studie Terra Mater (in den Religionsgesch. Versuchen u. Vorarbeiten 1931) gehandelt hat, kommen bei verschiedenen volkstümlichen römischen Festen vor und wurden gewöhnlich an Bäumen, namentlich an Fichten, aufgehängt. So bei der Hauptfeier der Fruchtbarkeitsgottheiten Liber und Libera, bei den Compitalia, von denen Nilsson sagt, sie schienen eine Form der Saturnalia zu sein, bei den Feriae sementivae. Das alles sind Feste der Wachstums- und Fruchtbarkeitsmächte. Bei den Compitalia oder dem Feste der Laren, die schon die altrömischen Mythologen Varro und Verrinus als identisch mit den Manen deuteten (Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm., p. 174), waren die oscilla Puppen (auch Bälle) aus Wolle; als Masken kommen sie ebenfalls vor. Altheim sieht in diesen Bilder des Dionysos als Totengott (S. 77). Die oscilla „wurden da aufgehängt, wo man sich die Totenseelen dachte" (S. 87). Wenn er auf S. 85 sagt, das oscillum am Baum sei des Baumgottes Bild, so bedeutet das bei der engen Verschwisterung von Baumgenius und Totenseele wohl auch: der Totenseele Bild. Bei dem dionysischen Fest der Aiora in Athen wurden Puppen

[1]) Die Beschenkung am Lichterfest nennt als bezeichnend auch Nāgānanda, Beginn des 4. Akts. Wegen der Saturnalien bei den verschiedensten Völkern und auch ihrer Verbindung mit Ernte und Allerseelen ist vor allem die reichhaltige und gedankenvolle Abhandlung Frazer[3] IX, 306 bis 411 wichtig.

geschaukelt. Schaukeln nun ist wachstumerzeugend. Siehe L. v. Schroeder, Arische Religion II, 344—347; 359 f., über die Aiora 141—150. Laut Ath.-Veda IV, 37, 4 schaukeln sich die Apsaras, die ja Wachstums- und Geschlechtsgenien sind, in den Bäumen, vom Schaukelfest des Kāma haben wir in Kāma gehört, allbekannt ist das Schaukelfest des Lakshmī und des Vishṇu (Kṛishṇa), das nach der guten Beschreibung Padm., Kap. 85 in die lichte Hälfte des Caitra, und zwar auf den elften, verlegt wird, weil der elfte halt der dem Vishṇu heilige Tag ist, für das aber auch mehrere andere Frühlingszeiten, so der 13. Phālguna, also der Tag des Liebesgottes, und der Vollmondtag des gleichen Monats usw. genannt werden, und das eigentlich nur ein Bestandteil des großen Lenz- und Liebesfestes ist, wie schon Wilson, Works II, 222 ff. darlegt. So wird man wohl dabei bleiben müssen, daß die oscilla im allgemeinen und bei den Saturnalien Bilder des Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenius seien, obschon man zunächst auch an kleine Kindlein als zauberanalogische Erzeugungsmittel von Kind und wohl auch Korn denken möchte, wo es Puppen sind.

So erweist sich also Kronos-Saturnus als ein Wachstums-, im besondern ein Korngott. Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm. 204 f. will in ihm nur den Gott der Aussaat sehen, ebenso, wie es scheint, Nilsson (Pauly-Wissowa, Saturnalia 202) und andre. Nilssons „Saatgott" mag gelten, wenn man das Wort als Saatengott faßt. Kommt Saturnus vom Verbum serere säen, dann doch wohl selbstverständlich nur vom Partizip satus. Satum das Gesäte aber ist eben die Saat, das wachsende und reifende Getreide. Und gerade die Sage, daß Saturnus der aus der Ferne gekommene Stifter des Ackerbaus und der Kultur und König gewesen sei, erfährt eine merkwürdige Bewährung und Deutung durch die germanische Sage von Sceaf (Sheaf, Korngarbe). Dieser wurde als neugeborenes Kind auf einer Garbe liegend in einem Boot übers Meer getrieben, von den Angeln freudig aufgenommen und zum König gemacht. Mannhardt, Die Korndämonen, S. 29. Ein Gott und König Korngarbe ist auch Saturnu.

Wir haben gesehen, daß zu Beginn des Balifestes auch der altindische Mistgenius Naraka verehrt wird. Als Asura wird er neben den Asurafürsten Bali, Virocana, Jambha, Kujambha und Bāṇa aufgeführt in Matsyapur. 245, 12. Einen Wesensverwandten, eine Art Form des Bali, nannte ich ihn auf Grund des Balifestes. Geradezu verblüffend wirkt es da, daß Saturnus oder sein Sohn Picus, der übrigens nur eine Art Doppelgänger des

k) Bei den Römern werden die oscilla als membra virilia bezeichnet. Grützner, Gesch. Mythol. II 907, Anm. 4.

Saturnus zu sein scheint, in Italien auch als Erfinder der Düngung und als Gott Sterculius („Mistling") oder Stercutius verehrt wurde (Preller, Röm. Mythol.[3] II, 11).

Auch die bei den Saturnalien herrschende Ungebundenheit stimmt aufs beste zur Ausgelassenheit des Bali- oder Lichterfestes. An diesem fehlt aber die bekannte Umkehr des Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven. Die beruht aber, wie Nilsson (S. 200 f.) dartut, darauf, daß die Saturnalien eben ein altererbtes ländliches Fest waren, eine Feier, die in den älteren Zeiten der auf dem Gut selber wohnende und mit den Sklaven arbeitende Herr zusammen mit seinen Sklaven abhielt. Auch bei verschiedenen griechischen Festen ist es belegt, daß die Sklaven von ihren Herren bedient wurden (Pohlentz 1983 f.). Wenn Pohlentz hinzufügt: „aber nicht bei den Kronien," so wird dieser Mangel an Nachrichten der reine Zufall sein. Bei einem andern Erntefest Indiens, dem Pongal, gelten laut Govers vorzüglichem Bericht keine Standes- und Kastenunterschiede. Priester ist da der Hausvater, und seine Diener essen und feiern mit ihm zusammen. Während aber dies in einfachen ländlichen Verhältnissen sich leicht von selbst ergibt, muß man wohl sagen, daß in Indien die Kastenunterschiede denn doch zu dräuend sind für eine Sitte wie die bekannte römische, und zwar trotzdem der altindische Sklave viel besser dran war als sein Genosse im klassischen Altertum. Übrigens ist solch ein Brauch noch heute in Europa recht verbreitet. Im Schwarzwald spielt (oder spielte) zur Kirchweih drei Tage lang das Gesinde die „Herren und Damen", und Bauer und Bäurin müssen (oder mußten) sie bedienen, ebenso in Eger. Das gleiche finden wir an gewissen Festtagen in Belgien, Holland, Schweden. Auch bei den alten Persern soll sich Ähnliches darbieten. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr [2], 361; Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 277 f.; 576 f.; Sartori, Sitte und Brauch III, 247, Anm. 10. Und Mannhardt, Antike Feld- und Waldkulte, S. 330 sagt: „Am Erntefest war es bei den Alten Sitte, wie es noch bei uns ist, daß die Herren, allen Standesunterschied vergessend, mit den Knechten sich auf gleichen Fuß setzten, mit ihnen aßen, tranken und ganz als mit ihresgleichen verkehrten." Von Holland im besondern trägt Pfannenschmid, S. 621 f. nach, daß der betr. Brauch Jokmalen (Scherzmal) hieß, und daß dabei die Edelleute die Knechte, die jetzt Edelleute spielten, bedienten. Am Ende aller Enden können wir gar nicht wissen, was der bei Festen recht ungezwungenen indischen

Dienerschaft am Balifest alles zugestanden wurde; der Ausdruck unserer Quellen, daß da die Verhaltensregeln *(ācāra)* der Stände hinweggetan seien und der eine nach dem *ācāra* des andern sich gebaren dürfe, könnte auch den in Rede stehenden Brauch einschließen, wird es vielleicht aber kaum.

Ja, sogar mit einer uns noch bekannteren Gestalt schiene Bali zusammenzugehören. Ein strahlender Herrscher vor allem im Himmel war er und wurde hinabgestürzt in die Unterwelt als deren König. Gerade der Tag oder die Tage seines Sturzes aber ist sein „Reich" auf Erden, eine Zeit seines freien Schaltens und Waltens unter den Menschen: Ein leuchtender Fürst im Himmel war Luzifer, dann als Empörer und Feind des Himmelsgottes und der Seinen gebrandmarkt, und hinabgeworfen ward er in die unterste Tiefe, in die Hölle, wo er als deren Regent thront. Am ersten August, zur Zeit unserer Ernte, geschah das, und an diesem Tag ist er los und ledig, frei, allerhand Unfug auf Erden anzurichten. Da ist also „Teufelsreich" auf Erden entsprechend dem „Balireich". S. Schweiz. Archiv. f. Volksk. IV, 280; Wuttke[3], § 100 (Baden, Schweiz); A. Baumgarten, Das Jahr und seine Tage (Linz 1860), S. 29 (Oberösterreich); E. John, Abergl. im Erzgebirge (Annaberg 1909), S. 196; Joh. Pollinger, Aus Landshut (München 1908), S. 168; H. Höhn, Mitteil. über volkstüml. Überlieferungen in Württemberg, Nr. 7, S. 311. Alle diese Nachweise außer dem ersten verdanke ich Prof. E. Hoffmann-Krayer. Er fügt hinzu: „Keine dieser Quellen erwähnt aber noch Weiteres." Nun lesen wir bei Frazer[3] IV, 99—103 von einem Anfang August in England und Irland gefeierten Fest, genannt Lammas Day. Zu dieser Zeit ist in England und Irland gewöhnlich das Korn reif. Es ist ein Erntefest, eine Feier der Erstlingsfrüchte und zugleich ein Totengedächtnisfest. Seine unheimliche Natur tritt darin hervor, daß an ihm und an Beltane (1. Mai) im schottischen Hochland mit einem Strohwisch das „Menstrualblut" einer Kuh auf die Türpfosten und die Häuser gesprengt wurde (Frazer[3] X, 98, Note 1, gegen Ende). Öfters war es mit Pferderennen verbunden, die als Begleiterscheinung von Totenfeiern ja bekannt sind. Racing on the green at Lammastide wird auch von A. E. Housman in seinem berühmten Gedichtbändchen A. Shropshire Lad, S. 14 erwähnt.

Aus Walter Scotts Pirate, Ch. XXXII, Anf. und Scotts Anm.

c) Die Aufführung ~~und~~ wird gekauft und die Verbindung von Lammes Bruder und Lammes Schwester um die bekannte Flottsche „Handfasting" [illegible] „Derartige Verbindungen" Dieser Brief ist bei Dr. Rob. M. Mikman, die Einleitung der Ehe ~~S. 311~~ Afo 1937 S. 311: „Derartige Verbindungen wurden während eines Schwertertanzes eingegangen, bei dem sich das junge Volk zusammenfand. Es ging dabei so her, daß die jungen Paare, die miteinander die Ehe eingehen wollten, sich die Hände reichten und bis zum nächsten Fest zusammenblieben, wonach sie dann beschließen konnten, ob sie verbunden fortsetzen wollten oder nicht. ... Zu bemerken ist, daß die oben geschilderten Gebräuche nach alten und zur Verfügung stehenden Angaben immer zu bestimmten Festzeiten eingegangen wurden und bis zum Jahre 1800 in ungeschwächter Kraft blieben. In manchen Orten in Schwaben war es früher ~~Brauch~~ gerade bei Jahrmärkten ~~Sitte~~ gebräuchlich, derartige Verbindungen einzugehen, weshalb diese Gelegenheiten auch Heirats- oder Mädchenmärkte hieß. Frijstermarkt, franz. foire aux mariages usw. genannt wurden. Die Handfasting hat man auch eine Probeehe genannt. Daß diese die Schwangerschaft zugestanden war, wurde bei von Wlok. Fachmann die

zu den betr. Versen erfahre ich, daß bei dem alljährlichen großen Herbstmarkt (Ollas Fair) der Orkneyinseln in deren Hauptstadt Kirkwall sich Bursch und Mädchen für die ganze Dauer des Festes zusammenzutun pflegten als Lammas brother und Lammas sister (Scott schreibt Lambmas). Die sonstige Intimität des Paars führte oft zu geschlechtlicher, was aber nicht übel genommen wurde – wohl eine Spur, die zurückführt zu einem ursprünglichen Fruchbarkeitsfest.

von Walter Scott beschreibt Kap 10 auf dem mittelalterlichen Jahrmarkt als Fest ungemeiner Ausgelassenheit. Dann auch ihr das dabei Lammasbraut und Lammasbruder die Dauer des Festes geltende Kameradschaft zwischen Burschen und Mädchen.