Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 14 (1961)

Heft: 1-4

Artikel: Profanes Wissensgut im vedischen Literaturkreis

Autor: Horsch, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145823

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PROFANES WISSENSGUT IM VEDISCHEN LITERATURKREIS

VON PAUL HORSCH, ZÜRICH

Die älteste literarische Überlieferung stellt meist nur *einen* Aspekt aus dem Kulturleben eines Volkes dar. Dies gilt besonders für Indien, wo seit frühester Zeit die Tradition vornehmlich an das Priestertum gebunden war. In den Brahmanenschulen wurden die Hymnen, Opferformeln und rituellen Gesänge während Jahrhunderten mit unvergleichbarer Strenge und Exaktheit mündlich von Lehrer auf Schüler übertragen. Dies erklärt auch den fast durchwegs religiösen, esoterischen, «hieratischen» Charakter des vedischen Schrifttums. Anderseits opferten und dichteten die Brahmanen für das Volk, wenigstens für die obersten Schichten. Sie trugen ihre selbst erschauten Hymnen an öffentlichen Festen vor oder nahmen gar eine hohe Stellung als Geistliche an einem Königshofe ein. Ja sogar Krieger übten sich in der erhabenen Kunst des Sehertums. Und wie überall in der Welt hat auch in Alt-Indien das gemeine Volk Lieder gesungen, Geschichten erzählt und allerhand Künste betrieben. Sicher unterschied sich all dies von den feierlichen Göttermythen, den schwierigen Opferriten und «dichterischen Formulierungen» der Theologen. Doch mangelte all dem auch die feste Form der Überlieferung, welche damals nur in «Schulen» möglich war. Um so größere Bedeutung hat, was von diesem Wissensgut fragmentarisch, wenn auch nur indirekt durch die Brahmanen, auf uns gekommen ist. Diese Untersuchung stützt sich deshalb auf die vedische Literatur. Allerdings werden auch spätere Entwicklungsstufen – Epos, Purāṇa's usw. – und besonders buddhistische sowie jinistische Quellen nutzvolle Rückschlüsse erlauben.

Als «profan» werden hier jene Wissensgebiete verstanden, die unter mindestens eine der folgenden drei Kategorien fallen:

1. was nicht zur sakralen, orthodoxen vedischen Literatur gehört,

2. was nicht brahmanischen Kreisen entstammt,

3. was volkstümliche Anschauungen, Bräuche und Ausdrucksformen widerspiegelt.

Oft lassen sich der profan-weltliche und der sakral-geistliche Bereich nicht klar scheiden, denn bei der Überlieferung beider war das Priestertum maßgebend, so daß manches «Wissen», das auf dem Boden des Volkes entstanden ist, uns in brahmanischem Gewande entgegentritt.

Den Grundtypus der indischen Sakralliteratur stellen die vier Veden dar. Doch schon im ältesten von ihnen, dem Rigveda*, konnten weltliche Einflüsse festgestellt werden. Die Brahmanen vollzogen ihre kostspieligen Opfer besonders für Angehörige der aristokratischen Kriegerkaste oder amtierten als Purohita's bei Königen. So werden denn auch, neben den Taten der Götter, die der spendefreudigen Opferherren gepriesen. Die intime Verbindung mit dem Adel wird sich später in der Geistesgeschichte immer deutlicher bemerkbar machen. Die alten Seher lebten noch keineswegs in hermetischen Kreisen oder in asketischer Zurückgezogenheit, sondern versammelten sich vielmehr bei großen, öffentlichen Festen *(samana)*, wo sie durch den Vortrag ihrer Hymnen den ersten Preis zu erringen hofften. In dieser «olympischen» Atmosphäre fanden auch allerhand sportliche Veranstaltungen wie Bogenschießen, Pferderennen usw. statt. «Das *samana* war also ein großes, allgemeines Volksfest wie die späteren Yâtrâ's und Utsava's, unseren Messen und Jahrmärkten vergleichbar[1].» Selbst im Ritual spielten Mimus und volkstümliche Erzählungskunst eine Rolle[2]. Doch waren diese Dichter größtenteils Priester, deren Hymnen für die feierlichen Opfer verfaßt wurden. Die komplizierte Natur des Kultus erforderte dazu eine lange, gründliche Ausbildung. Und da an den sich oft über lange Zeiträume erstreckenden Zeremonien mehrere Brahmanen teilnahmen,

* Folgende Abkürzungen werden verwendet: AB = Aitareya-Brāhmaṇa; AV = Atharvaveda; BĀU = Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad; ChU = Chandogya-Upaniṣad; PW = Petersburger Wörterbuch; RV = Rigveda; ŚB = Śatapatha-Brāhmaṇa.

1. R. Pischel, Vedische Studien, II, S. 315.

2. Vgl. L. von Schroeder, Mimus und Mysterium im Rigveda.

so bildeten sich schon früh eigentliche Fachschulen: der *hotṛ* rezitierte die *ṛc*-Strophen, der *udgâtṛ* sang die *sāman*-Melodien, während der *adhvaryu* mit seinen Gehilfen Opferformeln *(yajus)* murmelnd die heilige Handlung verrichtete. Diese Spezialisierung des «Wissens», d.h. des Veda, darf gleichsam als die Wiege des Brahmanismus betrachtet werden: Nur durch jahrelanges Studium kann sich ein Schüler die Kenntnisse eines bestimmten Gebietes aneignen, um damit im Kultus eine entsprechende Funktion auszuüben; nur wer der Brahmanenkaste angehört, ist zu dieser Ausbildung berufen; nur durch die Opferwissenschaft kann die kosmische und ethische Ordnung erhalten bleiben. Dank dieser Stellung der Priester als ausschließliche Bewahrer des heiligen Wortes und der rituellen Kunde wurde das profane Wissensgut zurückgedrängt. Auch war für dieses bei der freien mündlichen Überlieferung eine eigentliche Fixierung ausgeschlossen, es sei denn, daß es in theologische Kreise Eingang fand, was wiederum eine brahmanische Umformung nach sich zog. Anderseits wurden die drei dem Opferwesen zugrunde liegenden Veden mit größter Treue tradiert und sehr früh abgeschlossen, in Sammlungen *(saṃhitā)* geordnet[3].

Eine gewisse Ausnahmestellung nimmt als vierter der Atharvaveda ein, dessen volkstümlicher Charakter oft hervorgehoben wurde. In ihm tritt das häusliche Ritual und damit die weltliche Sphäre stärker in den Vordergrund. Das 15., in Prosa verfaßte Buch steht unter dem Einfluß der Vrātya's, also einer nicht-brahmanischen Kultgemeinschaft[4]. Neben vielen volksliedartigen Gesängen enthält dieser Veda eine Menge primitiver Zauberformeln, die weniger zum Repertoire eines geschulten Brahmanen als zum Wissensschatz eines profanen Beschwörers gehören. Sie gründen auf uralten, allgemein verbreiteten magischen Vorstellungen und konnten auch leicht vom gemeinen Mann verwendet werden –

3. Vom Rigveda an treten *ṛc*, *yajus*, *sāman* häufig zusammen auf; *ṛg-*, *yajur-*, *sāma-veda* zuerst in AB 5, 32, 1; ŚB 11, 5, 8, 4. Vgl. L. Renou, Les écoles védiques et la formation du Véda, S. 2f.

4. Vgl. J. W. Hauer, Der Vrātya. Untersuchungen über die nicht-brahmanische Religion Altindiens. Stuttgart 1927.

eine verständliche und folgenschwere Kompensation zu den bloß für vornehme und wohlhabende Stände bestimmten Riten der Brahmanen. Der Atharvaveda steht in enger Beziehung zur Zauberei *(yātu)*, die nach RV 5, 12, 2 dem *ṛta*, der «Wahrheit», der sakralen Ordnung zuwiderläuft. ŚB 10, 5, 2, 20 erwähnt die *yātu-vidaḥ*, die «Kenner der Zauberei», d.h. der Atharvan-Formeln[5]. Die Verehrung des Gottes Rudra und archaisch anmutende Fruchtbarkeitsriten teils erotischen Charakters bilden die frühesten Anklänge zum Śivaismus und dem Śakti-Kult des spätern Hinduismus, wie dies Arbman in seiner Untersuchung über Rudra dargelegt hat.

Diesen profanen, unorthodoxen Merkmalen, vor allem aber der Tatsache, daß er am feierlichen Ritual keinen direkten Anteil hatte, ist seine mangelhafte Überlieferung, späte Kompilation und erst in jüngerer Zeit erfolgte Anerkennung als vierter Veda zuzuschreiben[6]. Der Pāli-Kanon erwähnt ihn nicht, sondern spricht stets nur von drei Veden und den Kennern des dreifachen Wissens[7]. Dies ist rätselhaft, weil gerade der Buddhismus im östlichen Indien, zu dem auch der Atharvaveda mannigfache Berührungspunkte aufweist, fast ausschließlich mit dem volkstümlichen Brahmanentum in Verbindung kam. Wenn man daraus nicht schließen darf, daß der Atharvaveda im 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert noch nicht kompiliert war – unter diesem Namen tritt er

5. Der älteste Name *atharvāṅgirasaḥ* bezieht sich nach Bloomfield, The Atharvaveda, S. 8f., auf die weiße *(atharvan)* bzw. schwarze *(aṅgirasaḥ)* Magie. Die Bezeichnung *brahmaveda* erinnert an den *brahmán*-Priester mit seiner dichterischen Funktion als Purohita eines Fürsten (vgl. Vedische Studien, II, S. 152f.). Vgl. L. Renou, L'Inde classique, I, S. 286: «En tant que répertoire de charmes, l'*Atharva* est presque un manuel laïque, *kṣatriya*, à certains égards un manuel d'Etat.»

6. Auch später erfolgte seine Anerkennung nur in beschränktem Maße, wie uns dies Burnell (The Vaṃśabrāhmaṇa of the Sāmaveda, S. XXI) bezeugt: «The best informed Pandits in South India however, persistently deny the existence at all of this Veda, and utterly disbelieve in the book published by Roth and Whitney.»

7. In Pāli bedeutet *athabbāṇa* «Zauberspruch», *athabbāṇa-veda* findet sich erst bei den Kommentatoren (vgl. A Critical Pāli Dictionary, s. v.). Buddhaghosa bezieht sich in Sumaṅgalavilāsinī I, 247 wohl auf ChU 7, 1, 2. Über die Kenner des dreifachen Wissens vgl. Tevijjasutta des Dīgha Nikāya.

allerdings erstmals in Gopatha-Brāhmaṇa 1, 1, 20. 25. 29 und in der kaum viel jüngeren, ebenfalls diesem Veda zugehörigen Muṇḍaka-Upaniṣad 1, 1, 5 auf – so steht doch fest, daß er im brahmanischen Milieu jener Zeit und Gegend noch keine orthodoxe Gültigkeit besaß und seine Schule dort nicht verbreitet war. Anderseits kann den atharvanischen Zauberformeln ein hohes Alter nicht abgesprochen werden, wenn auch Sprache und Metrum auf eine späte Abfassungszeit hinweisen. «Denn es bleibt immer eine offene Frage, ob die sprachlichen Eigentümlichkeiten und die metrischen Freiheiten, durch welche sich die Zaubersprüche des Atharvaveda von der Hymnendichtung des Rigveda unterscheiden, auf einem Unterschied in der Entstehungszeit oder auf der Verschiedenheit zwischen volkstümlicher und priesterlicher Dichtung beruhen[8].» Von der alten Bezeichnung «Veda der Atharvan's und Aṅgirasen» weist wenigstens der erste Namen mit Sicherheit auf ein indo-iranisches Geschlecht von Feuerpriestern zurück. Der Feuerkult bewahrte noch in jüngerer Zeit – im Gegensatz zum solennen Somaopfer – eine enge Beziehung zum häuslichen Ritual und damit zu volkstümlichen Bräuchen. Diese ältere Tradition wurde dann von den Vertretern der neuen vedischen Anschauungen mit ihrem ausgesprochen hieratischen Charakter bis zu einem gewissen Grade verdrängt, wenigstens von der Liturgie ausgeschlossen. An einem klaren Beispiel werden wir noch sehen, wie innerhalb religiöser Kreise die Auseinandersetzung zwischen junger und alter Richtung zu einer Abstufung hieratisch–profan führen kann. Was uns als volkstümlich erscheint, stellt in gewissen Fällen bloß eine unorthodoxe Form priesterlicher Tradition dar. In dieser Hinsicht kann der Atharvaveda als Wegweiser dienen.

Nach diesen allgemeinen einleitenden Betrachtungen wollen wir uns den besonderen Formen des profanen Wissens zuwenden. Solche werden in der Tat ausdrücklich in vedischen Texten, vor allem seit der Brāhmaṇaperiode, meist zusammen mit den drei bzw. vier Veden er-

8. M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur (1908), I., S. 106. Vgl. Bloomfield, ibid., S. 2.

wähnt. Dies zeigt, daß sie in jenem Kontext gleichfalls als eigentliche Literaturgattungen und Lehrgegenstände betrachtet wurden. In diesen Listen finden sich manche Wissenszweige, die nicht zum eigentlichen Bereich des vedischen Schrifttums gehören. Wir können diese unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen: 1. volkstümliche Erzählungsliteratur, 2. weltliche Dichtung, 3. profane Wissenschaften. Dabei kommen auch Überschneidungen vor.

1. *Die volkstümliche Erzählungsliteratur*

In AV 15,6,3.4 (Vrātyabuch!) findet sich folgende Aufzählung: *ṛcaḥ*, *sāmāni*, *yajūṃṣi*, *brahman*, *itihāsaḥ*, *purāṇam*, *gāthāḥ*, *nārāśaṃsīḥ*. Auf die vier Veden (*brahman* = Atharvaveda) folgt Itihāsa und Purāṇa. Beide sollen hier gemeinsam behandelt werden, denn sie treten in fast allen ähnlichen Listen zusammen auf[9]. Itihāsa, von *iti ha āsa* «so fürwahr ist es gewesen», steht für Erzählungen bestimmter Begebenheiten vornehmlich weltlicher Natur, die zur Erläuterung religiöser Darlegungen dienen. So bemerkt Durga zu Nirukta 10,26: «Jeder Sachverhalt, der in bezug auf die Person, die Götter oder die Natur erzählt wird, um den Sinn einer rituellen Vorschrift zu erhellen, wird Itihāsa genannt[10].» Innerhalb der liturgischen Kommentare gehört der Itihāsa also zur «Sinneserklärung» (*arthavāda*) im Unterschied zu den Regeln (*vidhi*). Und zwar wird dazu irgendein entsprechendes Ereignis, das den Grund, den «Bezug» der Vorschrift darlegt, angeführt. Diese Geschichten beziehen sich nicht nur auf mythische, sondern häufig auch auf menschliche Geschehnisse. So verweist Śaṅkara zu BĀU 2,4,10 auf die romantische Legende vom König Purūravas und der Nymphe Urvaśī (RV 10,95; ŚB 11,5,1), welche Sāyaṇa jedoch zu den Purāṇa's rechnet (zu ŚB 11,5,6,8),

9. Vgl. ŚB 11,5,6,8; 7,9; 13,4,3,12.13; Gopatha-Brāhmaṇa 1,1,10; Taittirīya-Āraṇyaka 2,9; BĀU 2,4,10; ChU 7,1,2.4. AV 11,7,24 erwähnt *purāṇa* nach *chandāṃsi* (Zaubersprüche?) allein mit den drei Veden. Ausführlich darüber E. Sieg, Die Sagenstoffe des Rigveda und die indische Itihāsatradition, Stuttgart 1902, Einleitung.

10. Yaḥ kaścid ādhyātmika ādhidaivika ādhibhautiko vārtha ākhyāyate diṣṭyuditārthāvabhāsanārthaṃ sa itihāsa ity ucyate.

da er den Itihāsa durch Kämpfe zwischen Göttern und Dämonen charakterisiert (Einleitung zum RV, ed. M. Müller, S. 12).

Ebenso verschwommen ist die Definition von Purāṇa. Das Wort bedeutet «vormalig, alt», bezeichnet also laut Sāyaṇa «früher Geschehenes» (*purāvṛttapratipādikaṃ purāṇam*, zu ŚB II, 5, 6, 8). In Übereinstimmung mit Śaṅkara nennt er als Beispiel Schilderungen vom Urzustand der Welt (Taittirīya-Brāhmaṇa 2, 2, 9, 1), fügt aber nach der Meinung «anderer» noch das oben erwähnte Märchen hinzu, was zeigt, daß zu seiner Zeit keine eindeutige Begriffsbestimmung vorlag. Da das Mahābhārata 1, 5, 2 den Inhalt des Purāṇa noch durch Genealogien (*vaṃśa*) erweitert, so ergeben sich zusammen mit den kosmogonischen Erzählungen bereits zwei der fünf Hauptmerkmale (*pañcalakṣaṇa*) der späteren Purāṇa-Literatur[11].

Diese Schwankungen der Definition unterstreichen die Zusammengehörigkeit der beiden Schriftenklassen, die auch in einen Begriff verschmolzen auftreten[12]. Trotz der nahen Verwandtschaft bestand doch schon in ältester Zeit ein Unterschied betreffs des Inhalts. Der Itihāsa ist der Vorläufer des Heldenepos, das Purāṇa die Wurzel der später so weit verzweigten Hindutexte gleichen Namens. Hier stellt sich die Frage, ob diese in der vedischen Periode bereits als abgeschlossene Werke, als «Sammlungen», den Saṃhitā's vergleichbar, vorlagen oder einfach frei überlieferte, in keiner Weise geordnete Sagenstoffe darstellten.

Da die früheren Ansichten über diesen Punkt sich widersprechen, seien hier kurz die wesentlichen Kriterien aufgeführt. Sicher handelte es sich ursprünglich noch nicht um Bücher, sondern um freies Erzählungsgut, das wie unsere Märchen überliefert wurde. Indes begegnen wir, von der jüngeren Brāhmaṇazeit an, einem Itihāsa- und Purāṇa-Veda. Die Chāndogya-Upaniṣad (7, 1, 2) faßt das Itihāsa-Purāṇa als 5. Veda zusammen[13]. Aufschlußreich ist die «zyklische Erzählung» beim Pferde-

11. Vgl. Sieg, ibid., S. 31 f.; Nārāyaṇa zu Āśvalāyana-Gṛhyasūtra 3, 3, 1.

12. Vgl. ŚB 11, 5, 6, 8; ChU 7, 1, 2.4; beide in der Mehrzahl: Taittirīya-Āraṇyaka 2, 9; Āśvalāyana-Gṛhyasūtra 3, 3, 1.4.

13. Als *veda* werden sie ausdrücklich erwähnt in ŚB 13, 4, 3, 12.13; Śāṅkhāyana-Śrautasūtra 16, 2, 21.27; Gopatha-Brāhmaṇa 1, 1, 10. Die Entwicklung entspricht der anderer Lite-

opfer. Nicht nur werden hier Itihāsa und Purāṇa als Veda bezeichnet, sondern es heißt sogar ausdrücklich, daß man bei dieser Feier eine entsprechende Geschichte hersagen *(ācakṣ-)* soll[14]. Es dürfte daher bereits eine kleinere Sammlung solcher Erzählungsmotive vorgelegen haben. Leider wird uns in diesem Zusammenhang nichts Näheres über den Inhalt berichtet. Der Itihāsa steht jedoch in Verbindung mit den Fischen und dem mythischen Matsya Sāṃmada. Vielleicht handelt es sich in diesem Fall um ein Fischermärchen, wie in RV 8,67, das von der Anukramaṇī Sāṃmada, dem Fürsten der Wassertiere, in den Mund gelegt wurde[15]. Das Purāṇa anderseits bezieht sich auf die Vögel und ihren König Tārkṣya Vaipaśyata, aus dessen Sagenkreis wenig auf uns gekommen ist. Tārkṣya gilt erst als Sonnenpferd, dann als Sonnenvogel[16]. Hier handelt es sich eindeutig um diese spätere Entwicklungsstufe und vielleicht sogar um Viṣṇu's Tragtier Garuḍa, mit dem Tārkṣya schon im Epos gleichgesetzt wurde, also um einen Vorläufer des Garuḍa-Purāṇa's und des Viṣṇuismus.

Schon in alter Zeit gab es Barden, die sich auf diesem Gebiet als «Kenner der Erzählungen» (AB 3,25: *ākhyāna–vidaḥ* = *itihāsa-vidaḥ*) spezialisierten. Yāska erwähnt die Aitihāsika's, eine ganze Schule vedischer Interpreten, die sich bei der Exegese von Mantra's auf Itihāsa's stützten. Patañjali (gegen Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts) kannte eine entsprechende Sammlung. Diese darf jedoch ein bedeutendes Alter beanspruchen, wenigstens bis zur Zeit der Chāndogya-Upaniṣad zurückreichen, wo sie als 5. Veda galt. Es muß also ein Werk bestanden haben. Doch war dasselbe wegen seines großen Umfangs und populären Charakters «weder so fest redigiert, noch wurde es so treu überliefert wie die Mantras»[17]. Die Bṛhaddevatā gehörte wahrschein-

raturgattungen, wo zuerst die Stilformen (*ṛc*, *yajus*, usf.) und später die Sammlungen (*ṛg-*, *yajur-veda*, usf.) auftreten.

14. Über das *pāriplavam ākhyānam* s. u. Sämtliche Verweise in Vedic Index s. v.

15. Vgl. F. E. Pargiter, Ancient Indian Historical Tradition, London 1922, S. 56, mit Verweisen auf die Purāṇa's.

16. Als Vogel *(vāyasa)* in Khila 2,4,1; vgl. PW.

17. Sieg, ibid., S. 33.

lich zu dieser Gattung, deren eigentliches Textbuch nach Sieg ein verlorengegangenes Nidāna-Sūtra bildete[18]. Da diese Kompilationen nie wie die vedischen Saṃhitā's vollständig in sich abgeschlossen waren, entwickelten sie sich im Laufe der Zeit zu riesigen Ausmaßen, wie wir sie nun im großen Epos, den Hindu-Purāṇa's und der ganzen indischen Erzählungsliteratur vor uns haben.

Ein Problem, das die Forscher lange beschäftigt hat, ohne daß eine Einigung erzielt wurde, ist mit diesem Gegenstand verknüpft: die Ākhyāna-Theorie. Das Wort *ākhyāna* deckt sich im wesentlichen mit *itihāsa*. Es tritt zwar nicht in den ältern Listen von Literaturgattungen auf, sondern bezeichnet meist eine bestimmte «Erzählung», so z. B. die von Śunaḥśepa. Oldenberg verstand unter Ākhyāna eine erzählende Form der Dichtung, bestehend aus metrischen und prosaischen Teilen. «Wichtigere Wechselreden waren in Versen; hier und da auch eine besonders hervortretende Pointe der Erzählung selbst[19].» Die Prosa indes bildete den Rahmen, der die poetischen Partien erläuternd miteinander verband, aber nicht so genau fixiert war wie die letztern. Nach ihm begegnen wir solchen Ākhyāna's bereits im Rigveda, wo allerdings die Prosa noch nicht überliefert wurde.

Gegen Oldenbergs Auffassung wandte sich zuerst Hertel, der gefolgt von L. v. Schroeder in den Dialoghymnen die Anfänge des indischen Dramas sah[20]. Geldner lehnte auch diese Theorie ab und erklärte die Monologe und Zwiegespräche *(saṃvāda)* als Balladen, die ursprünglich keines erläuternden Prosazusatzes bedurften. «Erst allmählich ist das dialogisierte Erzählungslied aus dem gewöhnlichen Götterpsalm hervorgewachsen und herausgetreten[21].» Darnach wäre Oldenbergs Ākhy-

18. Ibid., S. 29; vgl. *nidāna* als Terminus technicus in den Jātaka's.

19. H. Oldenberg, ZDMG XXXVII (1883), S. 79. Eine konzise Darstellung des Problems geben: E. Windisch, Geschichte der Sanskrit-Philologie, S. 405–414; E. Sieg, in Hastings ERE, s. v. Itihāsa; M. Winternitz, GIL, III, S. 609.

20. J. Hertel, Der Ursprung des indischen Dramas und Epos. WZKM, 1904, S. 59–83; 137–168. L. von Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, Leipzig 1908.

21. K. F. Geldner, Die indische Balladendichtung, Marburg 1913, S. 114, zitiert von Windisch, ibid., S. 413.

āna nachrigvedischen Ursprungs. Da das Problem letztlich auf der urtümlichen Beziehung von Prosa und Poesie beruht, werden wir bei der Behandlung der Dichtung darauf kurz zurückkommen.

Hier drängt sich die Frage auf, mit welchem Recht und bis zu welchem Grad die Erzählungsliteratur der vedischen Periode als profan betrachtet werden darf. Manche Motive hängen zweifellos mit den Göttermythen und der priesterlichen Tradition zusammen; andere jedoch wurden aus dem Volksleben geschöpft und nicht selten sogar zur Erklärung unklar gewordener Anspielungen der Hymnen und Riten verwendet. Hier sei nur auf das oben erwähnte Purāṇa von Tārkṣya Vaipaśyata und den Itihāsa von Matsya Sāṃmada verwiesen. Zahlreich sind die Sagenstoffe, die der priesterlichen Tradition fremd sind und zur Hindumythologie überleiten. Schwierig und problematisch bleibt es allerdings, zu scheiden, was darunter unarischen Ursprungs ist. Merkwürdig ist auf jeden Fall das Auftauchen theriomorpher Gestalten – Schildkröte, Eber, Fisch –, der spätern Tier-Inkarnationen Viṣṇu's[22]. Auch vom rein sprachlichen Standpunkt konnte der volkstümliche Einschlag dieser Legenden nachgewiesen werden[23].

Ebenso bedeutungsvoll ist der populäre Einfluß bei gewissen Opferzeremonien, vor allem beim Kṣatriya-Ritual. So wird während der Königsweihe *(rāja-sūya)* das Ākhyāna von Śunaḥśepa's Befreiung vom Opfertod rezitiert. Auch die verschiedenen Kämpfe, die der König wie auf einer Bühne ausführt, entsprechen kriegerischen Dramen, die nicht von Theologen erfunden wurden. Beim Pferdeopfer wird während des ganzen Jahres, wo das Pferd frei herumwandert, in zehntägigem Turnus das «zyklische Ākhyāna» rezitiert. Neben den vier Veden kommen hier auch der Itihāsa, das Purāṇa und allerlei andere Künste zur Geltung. Da dabei z. B. jeden 10. Tag ein Itihāsa erzählt wurde, muß für die Dauer eines Jahres eine beträchtliche Sammlung solcher Geschichten bestanden

22. Vgl. D. D. Kosambi, The Avatāra syncretism and possible sources of the Bhagavad-Gītā. JBBRAS 24–25; 121–34. J. Gonda, Aspects of Early Viṣṇuism, Utrecht 1954.

23. Vgl. Oldenberg, Zur Geschichte der altindischen Prosa, Berlin 1907, S. 23f. (Häufigwerden des erzählenden Perfekts, usf.)

haben. Dazu stellten diese Rezitationen und dramatischen Aufführungen meist eine Art Volksfest dar, an dem auch Leute niederer Schichten teilnahmen[24].

Noch entscheidender für den profanen Charakter der Erzählungsliteratur ist die Urheberschaft. Im Rigveda war es noch vornehmlich der Purohita, der als Hofkaplan auch die Funktion eines Hofpoeten ausübte: er pries die Taten seines Königs und dessen Vorgänger, war bewandert in den Genealogien usf. Schon in den jüngeren Saṃhitā's tritt aber der dem Kriegerstand zugehörende Sūta auf, der in den Epen des Königs Wagenlenker und zugleich Barde ist. Beim Puruṣamedha ist er in der Liste der Opfermenschen dem Gesang und dem Tanz geweiht. Dies zeigt, daß er bereits in vorepischer Zeit mit diesen Künsten vertraut war, obwohl die älteren Quellen gerade über diesen Punkt schweigen[25]. Es ist nicht verwunderlich, daß die klerikale Reaktion den Sūta mit andern volkstümlichen Sängern – so z. B. den Māgadha – zu einer Mischkaste erniedrigt hat.

Ein letztes und sicher ausschlaggebendes Indiz für die profane Natur der Itihāsa'a und Purāṇa's ist, daß sie für die weitesten Kreise bestimmt waren. So wurden sie im häuslichen Ritual verwendet. Von jenen, denen der Guru gestorben ist oder die sonst von einem großen Verlust betroffen wurden, heißt es in Āśvalāyana-Gṛhyasūtra 4, 6, 6: «Indem sie das Feuer in Glut erhalten, sitzen sie bis in die stille Nacht, die Geschichten der Alten hersagend und sich erfreuliche Sagen, wie Itihāsa's und Purāṇa's, erzählend[26].» Nach Gobhila-Gṛhyasūtra 1, 6 sollen Mann und Frau beim Fasten an Neu- und Vollmondtagen eine bestimmte Nacht «halb wachend verbringen, indem sie sich mit einer Erzählung, die einen Itihāsa enthält, oder mit einem andern (Gesprächsstoff) unterhalten»[27]. Zweifellos haben rituelle Vorschriften dieser Art die un-

24. Aufschlußreich sind die Berufsklassen beim *pāriplavam ākhyānam* und Puruṣamedha.

25. Vgl. W. Rau, Staat und Gesellschaft im alten Indien, Wiesbaden 1957, S. 109. Schon der Purohita tritt zuweilen als Wagenlenker auf, so z. B. in der Legende von Vṛśa Jāna (Bṛhaddevatā 5, 13 f.; Sieg, ibid., S. 67).

26. Übersetzt von Fr. Stenzler, Indische Hausregeln, Leipzig 1864, S. 128.

27. *Tau khalu jāgranmiśrāv evaitāṃ rātriṃ vihareyātām itihāsamiśreṇa vā kenacid vā* (ed. Knauer).

geheure Verbreitung und den Umfang der Märchen- und Erzählungsliteratur in Indien stark gefördert. Und dabei waren die Itihāsa's und Purāṇa's keineswegs bloß für die obern drei Kasten bestimmt. Die Lektüre dieser Schriften war selbst den Śūdra's und Frauen erlaubt, für die der Veda und die meisten Opfer verboten waren. Das Bhāgavata Purāṇa erklärt in diesem Sinne, daß das große Epos aus Mitleid für die Frauen, Śūdra's und unwürdigen Brahmanen *(dvijabandhu)*, die keinen Zugang zu den drei Veden haben, verfaßt wurde[28]. Wohl ist es kein Zufall, daß die Legende Vyāsa, den mythischen Urheber des Mahābhārata, als Sohn einer Fischerin geboren werden läßt. Ferner ist es charakteristisch für den volkstümlichen Einschlag des Atharvaveda, daß ChU 3,4,1 *itihāsa-purāṇam* den *atharvāṅgirasaḥ* zuordnet.

2. *Die weltliche Dichtung*

Die *gāthāḥ* und *nārāśaṃsīḥ*, die in der Liste von AV 15,6,3.4 auf Itihāsa und Purāṇa folgen, treten gleichfalls in ähnlichen Aufzählungen meist zusammen auf, oder bilden gar einen Kollektivbegriff, was ihre innere Verwandtschaft noch stärker hervorhebt[29]. Dazu gehören sie ausschließlich der metrischen Dichtkunst an.

Gāthā von gā- «singen» bedeutet «Lied», «Gesang». Der Terminus reicht nach dem Zeugnis der awestischen Gāthā's in die indo-iranische Zeit zurück. Im Rig- und Atharvaveda bewahrt er erst noch seinen ursprünglich religiösen, sakralen Charakter: Lobgesang zu Ehren eines Gottes[30]. Die Sinnverschiebung auf den profanen Bereich, die sich im Vrātyabuch und im Hochzeitshymnus RV 10,85,6 ankündigt, kommt bereits in den Brāhmaṇa's zum Durchbruch. Hier bezeichnet Gāthā einen Vers, der sich von den *ṛc*, *sāman* und *yajus* nach Form, Inhalt, Funktion und Herkunft unterscheidet.

28. 1,4,25: *Strīśūdradvijabandhūnāṃ trayī na śrutigocarā; karmaśreyasi mūḍhānāṃ śreya evaṃ bhaved iha; iti bhāratam ākhyānaṃ kṛpayā muninā kṛtam.*

29. Taittirīya-Brāhmaṇa 1,3,2,6; in 2,7,5 tritt jedoch *ṛc* ergänzend zu *nārāśaṃsī*.

30. Vgl. RV 8,32,1; 98,9 (Indra); 1,167,6; 9,11,4; 99,4 (Soma); 8,71,12 (Agni); AV 10,10,20; in RV 1,43,4 wird Rudra *gāthá-pati* genannt.

Vom formellen Standpunkt weisen sich die Gāthā's durch Stil und Sprache als jünger aus. Häufig z. B. ist die Verwendung des erzählenden Perfekts oder der Inversion. Der einfache Satzbau weicht stark von den ausgesuchten Formulierungen der Hymnen ab. Schlichtheit bezeugt ebenfalls die fast gänzliche Beschränkung auf das Triṣṭubh- und Anuṣṭubh-Metrum, wobei letzteres allmählich immer stärker hervortritt und sich dem Rhythmus des klassischen Śloka's nähert[31]. Diese Merkmale sind nicht nur durch das geringere Alter, sondern auch durch den mehr populären Charakter der Sprache bestimmt.

Inhaltlich weisen diese Verse eine große Mannigfaltigkeit auf, die wir unter fünf Gesichtspunkten betrachten können. Nicht selten sind in der ältern Brāhmaṇa-Periode die sogenannten *yajña-gāthā*'s, «Opferstrophen». Da sie eine rein liturgische Funktion haben und wohl fast ausschließlich von Priestern stammen, kommen sie für unsere Untersuchung nicht in Betracht. Eine sehr wichtige Kategorie bildet die Spruchdichtung erst ethischer, dann mehr und mehr philosophisch-spekulativer Natur. Ferner wurden, wie wir noch näher sehen werden, manche profane Wissenszweige in dieser Form überliefert. Unter die vierte Klasse fallen die Rätselfragen *(brahmodya)* und die in einen Itihāsa eingestreuten Dialoge (*saṃvāda*, *vākovākya* in ŚB 11, 5, 6, 8; 7, 5 als Literaturgattung erwähnt) sowie metrischen Partien dramatischer Natur. Schließlich müssen dazu noch die *nārāśaṃsīḥ* (sc. *gāthāḥ)* gerechnet werden.

Die Nārāśaṃsī's, d. h. «Männerlob(gesänge)» dienten der Verherrlichung der Heldentaten von Kriegern und Königen. Weber sah in ihnen mit Recht eine Wurzel der epischen Dichtung[32]. Wir begegnen ihnen bereits im Rigveda, wo sie in engstem Zusammenhang mit den *dānastuti*'s, den Lobliedern auf großzügige Opferspenden, die meist von

31. Über die Sprache der Gāthā's vgl.: L. Renou, Histoire de la langue sanskrite, S. 38–39 (mit Bibliographie); Wackernagel, Altindische Grammatik, I, S. XXXIff.; Keith, HOS 25, S. 98f. Metrik: Oldenberg, Zur Geschichte des Śloka, NGWG, 1909, S. 219ff. und L. Renou, Bibliographie védique, S. 304.

32. A. Weber, Episches im vedischen Ritual, SBBAW 1891, S. 10ff.

Fürsten stammten, stehen. Dies bezeugt ihre frühe Beziehung zum Priester- und Kriegertum; sie reichen mindestens in die indo-iranische Vergangenheit zurück, und leicht wäre es, Parallelen aus Heldenliedern anderer indogermanischer Völker nachzuweisen[33]. In den Brāhmaṇa's werden sie meist als Gāthā's eingeführt, was allein schon beweist, daß sie als eine Untergattung letzterer galten. Im Śatapatha- und Aitareya-Brāhmaṇa wurden sie beim Pferdeopfer bzw. bei der Königsweihe vorgetragen. So heißt es z. B.: «Bharata's großes Opferwerk konnten weder die fünf Stämme noch die Männer vor und nach ihm erreichen, wie ein Sterblicher mit beiden Händen den Himmel (nicht erreichen kann)» (AB 8, 23, 7; ŚB 13, 5, 4, 14. 23). Es handelt sich also um historisches Überlieferungsgut, das verschiedenen Schulen gemeinsam war. Bharata ist der Stammvater des später durch das Mahābhārata-Epos berühmt gewordenen Geschlechts. Trotz dem geschichtlichen Hintergrund tritt hier jedoch durch die *dānastuti* das priesterliche Interesse deutlich in den Vordergrund[34]. Immerhin finden sich oft gerade in den Gāthā's die ältesten Angaben über Völkerstämme, Genealogien von Herrschergeschlechtern und geographische Bezeichnungen.

Eine ähnliche Stellung nehmen die *raibhī*-Strophen ein, die in RV 10, 85, 6 mit Gāthā und Nārāśaṃsī erwähnt werden. Da es sich hier um ein Hochzeitslied handelt, bezeichnet der Terminus wohl ein Lied, das von «Bardensängern» *(rebha)* bei weltlichen Zeremonien gesungen wurde[35].

33. H. Lommel (Zarathustra's Priesterlohn, Festschrift Kirfel, S. 195) hält «die Dānastuti für einen Bestandteil ur-arischer Dichtung». Windisch (vgl. Geschichte der Sanskrit-Philologie, S. 404) hob als erster irische Parallelen hervor. Vgl. M. Patel, Die Dānastuti's im Rigveda. Diss., Marburg 1929.

34. Vgl. L. Renou, L'Inde classique, I, § 520: «Ce sont peut-être ces vieux éloges du roi qui ont servi de modèle au panégyrique divin; ils attestent l'importance de la louange profane ou sacrée, l'une des sources capitales de l'activité littéraire indienne.»

35. Verwandte Dichtungsarten: *kumbyā*, ebenfalls zur metrischen Stilform zählend, tritt immer zusammen mit Gāthā auf (Aitareya-Āraṇyaka 2, 3, 6: *ṛg gāthā kumbyā tan mitam;* ŚB 11, 5, 7, 10: mit *ṛc, yajus, sāman und gāthā;* Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa 1, 51, 4: *sāman, gāthā, kumbyā, nārāśaṃsī, raibhī;* 1, 53, 9: *gāthā, kumbyā, nārāśaṃsī, purāṇa, itihāsa*). Die genaue Bedeutung ist nicht bekannt; Webers Ansatz «Refrain» (Indische Studien 10, S. 111 Anm.) widerspricht Sāyaṇa's Definition zu Aitareya-Āraṇyaka 2, 3, 6: *ācāraśikṣārūpā kumbyā*, also wohl

Eine besonders wichtige Rolle spielen die Gāthā's in den sogenannten Itihāsa- oder Ākhyāna-Episoden. Das Ākhyāna-Problem beruht wesentlich auf der Frage nach dem ursprünglichen Verhältnis von Prosa und Poesie. Begleitete schon zur Zeit der Hymnen eine prosaische Rahmenerzählung die Itihāsa-Verse, wie dies Oldenbergs Theorie postuliert? Gegen diese Annahme sprechen folgende Gründe. Erstens dürfen die Sagenstoffe für die Hörer jener Literaturperiode als bekannt vorausgesetzt werden, so daß die metrischen Partien sich selbst genügten. Es handelte sich also teils nach Geldner um Balladen, teils im Sinne von Hertel und v. Schroeder um kleine Kultdramen. Zweitens wurden diese Balladen nach dem Prinzip der kunstvollen «dichterischen Formulierung» verfaßt. Von einer andern prosaischen Erzählungsform vernehmen wir nichts. Der Prosa begegnen wir zuerst in den liturgischen *yajus*-Formeln[36]. Drittens zählt Yāska in Nirukta 4, 6 den Itihāsa zur Poesie, wenn er den Trita-Hymnus RV I, 105 als einen sakralen Text *(brahma)* betrachtet, «welcher aus einer Mischung von Itihāsa, Ṛkversen und Gāthā's besteht»[37]. Durga fügt in seinem Kommentar hinzu: «Der Itihāsa ist in Ṛk- und Gāthāstrophen abgefaßt» *(itihāsaḥ ṛgbaddho gāthābaddhaś ca)*. Die Gāthā's definiert er als eine Abart von Ṛkversen *(ṛkprakāra eva kaścit gāthety ucyate)*. Viertens sei bemerkt, daß die Śunaḥśepa-Legende von Aitareya Brāhmaṇa 7, 13–18 als typisches Ākhyāna jüngerer Herkunft ist. Sie ist aus dem Rigveda-Motiv 1, 24 heraus gesponnen, stimmt aber nicht mit ihm überein. Erst als manche Mythen der Hymnen nicht mehr allgemein verständlich waren, wurde daran halb in Prosa, halb in Versen eine Geschichte geknüpft. Erst von da an wird diese Erzählungskunst, die, wie wir sahen, auch Eingang ins welt-

ethische Maximen, Aphorismen zur Lebensführung. In AB 6, 32 und Kauṣītaki-Brāhmaṇa 30, 5 beziehen sich *nārāśaṃsī raibhīḥ kāravyā indragāthā bhūtechadaḥ pārikṣitīr etaśapralāpam* auf bestimmte Kuntāpaverse (AV 20, 127 ff.). Es sind Untergattungen vom Typus *nārāśaṃsī* (vgl. *pārikṣitīḥ* «Preislieder auf König Parikṣit»; *kāravyā* zu *kāru*, «weltlicher Dichter», oder besser nach Neißer, Zum Wörterbuch des Rigveda, Heft 2, S. 58, «Ruhm kündend»).

36. Vgl. Oldenberg, Zur Geschichte der altindischen Prosa, S. 2 ff.

37. *brahmetihāsamiśram ṛṅmiśraṃ gāthāmiśraṃ bhavati*; Geldner, Vedische Studien, III, S. 168.

liche Milieu fand, öfters erwähnt. Mit Recht wurde dabei auf die Verwandtschaft dieser Literaturgattung mit den buddhistischen Jātaka's verwiesen. Doch finden wir auch hier die spätere Verfassungszeit und die enge Beziehung zur Laienwelt bestätigt. Übrigens darf die Affinität nicht zu stark betont werden, denn in den Jātaka's spielen die Strophen oft nur eine sekundäre Rolle. Sie stellen selten das eigentliche dramatische Motiv dar und sind häufig sogar einem andern Zusammenhang entnommen. Sie gehören zum altindischen Spruchgut, das meist in der Form moralisierender Maximen in verschiedenen Erzählungen verwendet werden konnte und schließlich in Sammlungen (vgl. Dhammapada) zusammengefaßt wurde.

Eine entsprechende Entwicklung bahnt sich in der Prosa der Brāhmaṇa's an, wo wir manche Fragmente gnomischer Dichtung antreffen. Interessant ist, daß allmählich zur Bezeichnung dieser Verse der Terminus *śloka* – in den Upaniṣaden fast ausschließlich – an die Stelle von *gāthā* tritt. Ihre Identität ergibt sich schon daraus, daß dieselbe Strophe in Aitareya-Brāhmaṇa 3,43,5 als *yajñagāthā*, in Jaiminīya-Brāhmaṇa 1, 258 jedoch als *śloka* angeführt wird. Das Wort Śloka wird noch nicht im Sinne des später gleichnamigen Metrums verwendet, denn es finden sich darunter viele Triṣṭubh-Verse. BĀU 2,4,10; 4,1,2; 4,5,11 erwähnt die Śloka's in einer langen Aufzählung von Literaturgattungen – wobei die Gāthā's charakteristischerweise fehlen. Als Beispiel diene das ethische Sprichwort von ChU 5,10,9, das eingeleitet wird mit dem stereotypen Ausdruck: Darüber gibt es diesen Vers *(tad eṣa ślokaḥ)*: «Der Golddieb und der Branntweintrinker, der Beflecker seines Lehrers Betts und der Brahmanenmörder, diese vier fallen und als fünfter, wer mit ihnen geht.»

Von größter Bedeutung für die indische Geistesgeschichte jedoch ist, daß die Śloka's zitiert werden zur Bekräftigung neuer religiöser und philosophischer Anschauungen, die für den Hinduismus bestimmend sein werden. ŚB 13,5,4,3 erwähnt in einem solchen Vers erstmals das Wort *karman* – früher das «Opferwerk» bezeichnend – im Sinne von

«moralischer Handlung». Ebenfalls in der Form dieser Zitate wird die gleiche Anschauung zur Bestätigung der *saṃsāra*-Lehre verwendet: «Nachdem einer den Lohn für alles, was er hier tut, erlangt hat, kommt er von jener Welt wieder zu dieser Welt zurück, zum Werke *(karman)*» (BĀU 4, 4, 6). Unter anderm findet auch die Traum- und Tiefschlafspekulation in Verbindung mit der *brahman-ātman*-Lehre auf diese Weise ihren frühesten Ausdruck (vgl. BĀU 4, 3, 11–14). Über die Erlösung gibt es folgenden Śloka: «Wenn alle Begierden, die auf jemandes Herz sich stützen, losgelöst sind, dann wird der Sterbliche unsterblich und erlangt dabei das Brahman» (BĀU 4, 4, 7 = Kaṭhopaniṣad 6, 14).

Die Gāthā's und Śloka's sind in der Regel Zitate, daher auch älter als der Prosa-Kontext, auf den sie sich beziehen. Im Unterschied zu den Mantra's und deren praktischer, ritueller Verwendung haben sie gewöhnlich eine theoretische Funktion, denn sie fassen eine bestimmte Ansicht zusammen, stellen diese als autoritativ hin. Da es sich dabei nicht selten um die für uns ursprüngliche Formulierung einer neuen Anschauung handelt, erhebt sich die wichtige Frage, woher diese Verse überhaupt stammen. Macht sich in ihnen ein profaner, weltlicher Einfluß bemerkbar? Die Lösung dieser Frage ist um so schwerwiegender, als damit auch der Ursprung mancher dem Brahmanentum erst noch fremder Ideen festgestellt würde.

Diese Bruchstücke altindischer Dichtung sind anfangs grundsätzlich anonym. Sie unterscheiden sich also auch dadurch von den Meinungen vieler brahmanischer Lehrer, die in denselben Texten namentlich auftreten. Trotzdem fehlt es nicht an Anhaltspunkten, aus denen sich wenigstens das Milieu ihrer Urheber erschließen läßt. Śatapatha-Brāhmaṇa 13, 5, 1, 2 f. belehrt uns über die Herkunft mancher Gāthā's. Dort wird erzählt, daß beim Pferdeopfer ein Brahmane bei Tag, ein Mann aus dem Adel bei Nacht zum Lautenspiel Gāthā's singen. Der erste trägt «Gesänge» über das Opfer, zum Lob für reiche Priestergeschenke vor (13, 4, 2, 8), der zweite über die Heldentaten früherer Könige. So heißt es, daß ein Mann aus dem Adel *(rājanya)* «drei von ihm selbst verfaßte Gā-

thā's singt» (13,4,3,5: *tisraḥ svayaṃbhṛtā gāthā gāyatīti*). Bei der Überlieferungsweise dieser Literatur ist es nicht erstaunlich, wenn die angeführten Beispiele vornehmlich Männerlobhymnen vom Typus Dānastuti (Preis auf Spenden) sind, also von Priestern gesungen wurden. Doch steht fest, daß bei diesem literarischen Schaffen die Kriegerkaste in gleichem Maße zur Geltung kam. Dazu dienten auch alte Vorbilder, denn es gab wohl auch unter den Kṣatriya's eine weit zurückreichende Gāthā-Tradition. In diesem Sinne könnte der Name von Viśvāmitra's Vater Gāthin («im Besitze von Gāthā's», «Gāthāsänger», schon durch RV 1, 7, 1 belegt) interpretiert werden. Gāthin ist König, seine Nachkommen heißen Gāthinaḥ und sind im Besitze einer besonderen Wissenschaft (*vidyā*), eines göttlichen Wissens (*daiva veda*). Dieses bestand vielleicht aus Erzählungen mit eingestreuten Versen, wie das für die ganze Tradition wohl typische Ākhyāna von Śunaḥśepa, in dem es in der Tat mit den Gāthin's zusammen erwähnt wird (AB 7, 18). Durch die frühe Verknüpfung der weltlichen Dichtung mit den Itihāsa's finden wir in beiden Fällen eine ähnliche Urheberschaft, wenn auch die Erzählungsliteratur noch durch niedrigere Volksschichten beeinflußt wurde als die Gāthā's mit ihrem oft aristokratischen Gepräge.

Besonders schwierig ist es, den Ursprung der philosophischen Śloka's in den Upaniṣaden festzustellen. Etwas Licht auf ihre Anonymität wirft hier höchstens der Kontext. Viele dieser tiefsinnigen Verszitate werden in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad dem Weisen Yājñavalkya in den Mund gelegt. Wer ist Yājñavalkya, aus welcher Quelle entlehnt er dieses spekulative Spruchgut? Wir begegnen einem Seher dieses Namens zuerst in den Büchern 1–5 des Śatapatha-Brāhmaṇa: ein reiner Ritualist in hohem Alter[38] mit ausgesprochen persönlichen Ansichten, der von gewissen Kreisen als Autorität betrachtet wurde. Kennzeichnend für ihn ist auch seine Beziehung zum Osten Indiens und zum König Janaka von Vi-

38. Sein Alter bezeugt ŚB 3, 8, 2, 26 bei einer polemischen, liturgischen Diskussion. Es läßt sich daher nicht die Ansicht vertreten, Yājñavalkya wäre in der Jugend Ritualist, später aber Metaphysiker gewesen; es muß sich hier um verschiedene Persönlichkeiten handeln.

deha. In den jüngeren Teilen desselben Werkes stützt er seine Meinung auf Śloka's, die dann in der Upaniṣad einen wahrhaft metaphysischen Charakter annehmen. Sicher kann es sich dabei nicht um den alten, ritenkundigen Theologen handeln. Wahrscheinlich wählte man den Namen eines berühmten Brahmanen, machte ihn durch die zitierten Verse zum Verkünder neuer Lehren, die auf diese Weise auch im priesterlichen Milieu Eingang fanden. Dies impliziert, daß die Śloka's aus andern Schichten stammen. Manches spricht dabei wiederum für die Kṣatriya's. Yājñavalkya diskutiert häufig am Königshof und vertritt dabei Lehren der Selbsterlösung, die den Ansprüchen der auf den Opferlohn angewiesenen Brahmanen widersprechen mußten. Es kann prinzipiell festgestellt werden, daß, wenn immer in Indien eine neue, eigenartige Form der Heilserlangung auftritt, auch soziologisch ganz bestimmte Kreise daran Anteil haben: die Bhakti-Religion z. B. ist für das einfache Volk bestimmt und nicht für Geistliche, die ihr ganzes Leben komplizierten Opferriten oder der metaphysischen Erkenntnis widmen können. Dabei sinkt der Einflußbereich im Laufe der Zeit immer tiefer: zuerst die Priester, dann der Adel und schließlich die breiten Massen. Die Verwerfung des Opferkultes stammt vornehmlich von Kṣatriya's her, denn heißt es doch schon von der Śunaḥśepa-Legende, daß deren Rezitation bei einem siegreichen König das ganze Opfer ersetzt (AB 7, 18). Auch werden Śloka's häufig bei Diskussionen mit Königen angeführt[39]. Noch schwerer fallen in diesen von Brahmanen redigierten Texten Stellen ins Gewicht, nach denen z. B. die *karmansaṃsāra*-Doktrin ursprünglich nur in der Kriegerkaste bekannt war[40]. Daß es sich zum mindestens um einen volkstümlichen Glauben handelt, beweist der Ver-

39. Vgl. ChU 5, 10, 9; 11, 5; BĀU 4, 4, 6 ff. (Yājñavalkya und Janaka).

40. In ChU 5, 3, 7 sagt der König (*rājan*, *rājanyabandhu* in 5) Pravāhaṇa Jaibali zum Brahmanen Gautama Aruṇi: «Diese Lehre ist noch nie vor dir zu Brahmanen gelangt» *(iyaṃ na prāk tvattaḥ purā vidyā brāhmaṇān gacchati)*; es folgt die Belehrung über Wiedergeburt kraft der Taten. Vgl. L. de la Vallée-Poussin, Indo-européens et Indo-iraniens, S. 271 ff. R. Garbe, Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers? in: Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903, S. 3 ff. Weitere Bibliographie bei L. de la Vallée-Poussin, ibid., S. 277, Anm.

gleich mit dem Buddhismus und Jinismus, wobei sehr deutlich zum Ausdruck kommt, wie die Brahmanen diese Lehre mit ihren ältern Anschauungen, so mit der Opfertheorie in der Fünf-Feuer-Lehre, verbanden.

Eine weitere Bestätigung des weltlichen Ursprungs dieser Dichtung liefert die ausdrückliche Entwertung der Gāthā's innerhalb bestimmter brahmanischer Schulen. Kāṭhaka-Saṃhitā 14, 5 bezeichnet Gāthā's und Nārāśaṃsī's als Unwahrheit (*anṛta*, vgl. Maitrāyaṇī 1, 11, 5). Taittirīya-Saṃhitā 5, 1, 8, 2 verbietet, einem, der Gāthā's vorträgt, etwas zu schenken, «denn die Gāthā eignet sich dieses an». Nach Taittirīya-Brāhmaṇa 1, 3, 2, 6. 7 wurde der Schmutz, der dem Brahman, der heiligen Formel anhaftete, zur Gāthā-Nārāśaṃsī. «Daher soll man von einem Gāthā-Sänger nichts annehmen.» Die Ṛg-Strophe hat der Gāthā den magisch-wirksamen Saft, den *rasa*, weggenommen (Jaiminīya-Brāhmaṇa 3, 41). Erstere gehört dem göttlichen *(daiva)*, letztere jedoch dem menschlichen *(mānuṣa)* Bereiche an (AB 7, 18). So wird der Gegensatz von sakralem und profanem Vers in aller Klarheit hervorgehoben.

Allerdings kann sich dieser Unterschied manchmal auf die Orthodoxie beschränken. Unter den Gāthā-Sängern befanden sich auch Brahmanen, die jedoch von den Ritualisten, vor allem der schwarzen Yajus-Schule, abgelehnt wurden. Die berufliche Rivalität offenbart sich deutlich, wenn gesagt wird, man solle einem, der Gāthā's vorträgt, nichts schenken. Es handelt sich in diesem Fall um eine Umwertung innerhalb derselben Gesellschaftsklasse. In ähnlicher Weise wurde in gewissen klerikalen Kreisen der *soma*-Opfertrank gegen den früher ebenfalls rituell verwendeten Branntwein *(surā)* ausgespielt, so daß schließlich Surā und Gāthā zusammen als unrein betrachtet wurden[41].

Trotz dieser offensichtlichen Entwertung hat sich die Gāthā-Tradition durchgesetzt, wenn auch unter einer neuen Bezeichnung: Śloka.

41. Taittirīya-Brāhmaṇa 1, 3, 2, 6: *yad brahmaṇaḥ śamalam āsīt, sā gāthā-nārāśaṃsy abhavat; yad annasya, sā surā*. Vgl. Atharva-Pariśiṣṭa 64, 10, 2: *unmattānāṃ ca yā gāthā* ... Zur Gāthā gehört auch das Lautenspiel, mit seinem profanen, «weiblichen» Charakter; vgl. die Geschichte von ŚB 3, 2, 4, 2–6 mit der Moral: «Daher kommt es, daß dem, der singt, und dem, der tanzt, die Weiber sich am liebsten anhängen» (Winternitz, GIL, I, S. 189).

Daß dieser Terminus vorgezogen wurde, liegt wohl darin, daß er frei von den oben erwähnten negativen Assoziationen der Gāthā's war. Entwicklungsgeschichtlich gehen Entwertung und Begriffserneuerung schön ineinander über. Die Hypothese wird noch durch die Tatsache bekräftigt, daß der Buddhismus, der nicht dem Drucke brahmanischer Orthodoxie ausgesetzt war und von Anfang an mehr unter weltlichem Einfluß stand, das ältere Wort Gāthā beibehält, ja die technische Bedeutung «Vers» von Śloka gar nicht kennt, da im Pāli-Kanon *siloka* stets den ursprünglichen Sinn «Lärm», «Ruhm» bewahrt.

Besonders interessant ist es zu verfolgen, wie allmählich eine radikale Neuwertung stattfand. Die Śloka's werden zur Bekräftigung einer Aussage angeführt; in jenem Milieu gelten sie also bereits als Autorität. Damit erhalten sie wiederum einen sakralen, unbedingt verbindlichen Charakter wie die Mantra's der drei Veden. Das Wort Śloka wird daher gewöhnlich von den Kommentatoren mit Mantra gleichgesetzt. Die Frage, ob ihnen wirklich dieselbe Autorität zukomme, ob sie Beweiskraft besitzen, wird zuerst von Patañjali mit seiner ihm eigenen Schärfe aufgeworfen: «Sind denn auch Śloka's eine orthodoxe Norm?[42]» Als Einwand wird folgender Vers zitiert: «Wenn ein großer Kreis rötlichgelber (Wein)krüge, den man austrinkt, nicht in den Himmel führt, wie sollte er denn dorthin führen, wenn er beim Opfer getrunken wird?» Patañjali löst die Streitfrage mit dem Hinweis, daß nur Śloka's, die nicht in frivoler Weise gesungen werden oder von einem Betrunkenen stammen, religiöse Beweiskraft *(pramāṇa)* besitzen. Damit wird ihnen im allgemeinen absolute Gültigkeit zugesprochen und doch anerkannt, daß es profane Spottverse gab. Dies bedeutet aber, daß nicht mehr die Herkunft einer Strophe z. B. als Ausspruch eines alten Sehers, sondern allein ihr innerer Wert bezüglich einer religiösen Überzeugung ihre Autorität besiegelt. Damit traten aber auch neue Volksschichten in die Einflußsphäre der Geistesentwicklung; das Laientum konnte seine eigenen Anschauungen formulieren und ihnen sogar eine den ältern Texten

42. Mahābhāṣya 1, 1, 1; ed. Kielhorn, I, S. 3: *kiṃ ca .. ślokā api pramāṇam?*

ebenbürtige Stellung sichern. So entstand allmählich die Hinduliteratur, die wohl von den Brahmanen überwacht, aber nicht von ihnen allein geschaffen wurde.

3. *Profane Wissenschaften*

In einer Aufzählung verschiedener Lehr- und Studiengebiete erwähnt ŚB 11, 5, 6, 8 nach den vier Veden *anuśāsanāni* (rituelle Unterweisungen), *vidyāḥ*, *vākovākyam* (Dialog), *itihāsapurāṇam* und *gāthā nārāśaṃsyaḥ*. Uns interessieren hier die *vidyāḥ*, die «Wissenschaften». Was müssen wir darunter verstehen? Sicher handelt es sich nicht um das dreifache Wissen *(trayī vidyā)*, da die drei Veden am Anfang der Liste genannt werden. Ebensowenig können darunter mit Sāyaṇa die philosophischen Hindusysteme – Nyāya, Mīmāṃsā usw. –, die jüngeren Ursprungs sind, gemeint sein. Recht hat wohl Śaṅkara, wenn er zu BĀU 2, 4, 10 *vidyā* auf *devajanavidyā* usw. von ŚB 13, 4, 3, 4 f. bezieht, wo noch andere «Wissenschaften» näher bestimmt werden. Diesen wollen wir uns zuwenden.

An jener Stelle werden unter mannigfaltigen Literaturgattungen *sarpavidyā*, *devajanavidyā*, *māyā* angeführt. Mit geringen Abweichungen findet sich dieselbe Reihenfolge in Āśvalāyana- (10, 7, 1 f.) und Śāṅkhāyana-Śrautasūtra (16, 2, 1 f.). Alle drei Texte beziehen sich dabei auf die zyklische *(pāriplava)* Erzählung beim Aśvamedha, auf die wir schon oben zu sprechen kamen.

An Stelle von *sarpavidyā* «Schlangenwissenschaft» setzt Āśvalāyana *viṣavidyā* «Giftwissenschaft», welche der Kommentator auf die Kāśyapīya und andere Abhandlungen *(tantra)* über Gifte bezieht. Es waren ursprünglich wohl Zaubersprüche gegen Schlangengift, doch steht es fest, daß die Inder zur Zeit Alexanders des Großen eine medizinische Methode zur Heilung von Schlangenbissen besaßen[43]. Der Kommentar von Govinda zu Śāṅkhāyana-Śrautasūtra erwähnt die uns gleichfalls unbekannten Kaṅkaṇīya- und Gāruḍa-Sarpavidyā[44]. Schon zur Zeit der

43. Vgl. J. Filliozat, L'Inde classique, II, S. 138 (§ 1613).

44. Śaṅkara zu ChU 7, 1, 2 setzt *sarpavidyā* ebenfalls mit *gāruḍam* gleich; zu seiner Zeit muß also ein Werk dieses Namens bekannt gewesen sein; vgl. aber das entsprechende Purāṇa.

Brāhmaṇa's dürfte es eine rudimentäre Zusammenfassung dieses Wissensgebietes gegeben haben, denn es heißt, daß ein Abschnitt *(parvan)* daraus rezitiert werden soll. Auch waren damals Fachgelehrte, «Schlangenkenner» *(sarpavidaḥ)* bekannt. Daß die Therapie noch stark mythisch bestimmt war, zeigt die Verbindung dieser Wissenschaft an den erwähnten Stellen mit dem legendären Arbuda Kādraveya, der beim Schlangenopfer des Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa 25, 15, 3 als Priester amtierte und dessen Ahnfrau Kadrū in den Purāṇa's als Mutter der Schlangen galt[45].

Für *devajana-vidyā* haben Śāṅkhāyana und Āśvalāyana *rakṣo-* bzw. *piśāca-vidyā*. Das Wort *devajana* (eigentlich «Göttervolk») bezieht sich also wie *rakṣas* und *piśāca* auf dämonenartige Wesen, daher sind auch bei der Rezitation Rākṣasa's, böse Geister, Übeltäter zugegen. Sie unterstehen dem Kubera Vaiśrāvaṇa, der nach AV 8, 10, 28 tatsächlich das Oberhaupt unheimlicher, nächtlicher Geister ist. In AV 6, 93, 1 treten die Devajana's im Verein mit einer verderbenbringenden Schar auf, so daß Harisvāmin's Glosse *bhūtavidyā* (Wissenschaft von unheilvollen Wesen) auf die Śatapatha-Stelle zutrifft. Wenn Śaṅkara zu ChU 7, 1, 2 mancherlei Künste wie Tanz, Gesang usf. in die *devajana-vidyā* hineindeutet, so zeigt dies nur, daß zu seiner Zeit der Terminus nicht mehr verstanden wurde[46]. Übrigens tritt er dort mit *sarpavidyā* zusammen als ein Kollektivum auf: zu den Schlangen gehören auch andere niedrige

45. Mahābhārata 1, 16–23 kennt die Geschichte von Kadrū und Vinatā. L. Renou (L'Inde classique, I, S. 391, § 787) sieht in solchen Erzählungen die Spuren einer *sarpasaṃhitā*. Über Schlangenkult in Indien vgl. Fergusson, Tree and Serpent Worship in India, London 1868. M. Winternitz, Der Sarpabali. Ein altindischer Schlangenkult. Mitth. Anthr. Ges. Wien. XVIII (1888). Wie beliebt die Snake-Charmers *(ahiguṇṭhika)* bei volkstümlichen Veranstaltungen bereits im Altertum waren, zeigen die Jātaka's (Bhūridatta Jātaka, VI, S. 181 f.; I, S. 370; II, S. 429; R. N. Mehta, Prebuddhist India, Bombay 1939, S. 258). Kein Zweifel, daß wir es hier mit einer profanen, vielleicht großenteils vorarischen Kunst zu tun haben.

46. Immerhin können auch die Gandharva's, die himmlischen Musiker, als Halbgötter zu den Devajana's gerechnet werden, doch tritt *gandharva-veda*, bzw. *-vidyā* als Lehre vom Gesange erst in spätvedischer Zeit auf (Śaunaka Caraṇavyūha, PW; Rāmayaṇa 1, 79, 21); vgl. *gaṅdhabbā*, «Musik», in Pāli.

Geisterwesen, die dem Menschen schaden können. Kein Wunder, daß die Zauberformeln, mit denen man sie bekämpfte, ein ganzes Wissensgebiet ausmachten, das wiederum von Spezialisten, den *devajana-vidaḥ*, beherrscht wurde[47].

Śāṅkhāyana und Āśvalāyana lesen *asura-vidyā* an Stelle von *māyā*. Die Identität der beiden Termini erklärt sich durch die uralte Vorstellung von der Māyā, der übernatürlichen Zaubermacht des Asura (meist Varuṇa im RV und AV). Auf der Māyā beruht Indra's wunderbare Verwandlungskunst, weshalb der Begriff sich früh der trughaften Zauberei nähert, gerade wie das Wort Asura entwertet wurde und hier die Dämonen bezeichnet. Die entsprechende Wissenschaft wird mit den Asura's und Wucherern in Beziehung gesetzt, denen Asita (der «Schwarze») als Herr der Dunkelheit und der schwarzen Magie (vgl. AV 1, 14, 4; 6, 137, 1) vorsteht. Wahrscheinlich bestand diese *māyā* oder *asura-vidyā* nicht in einem Handbuch der Magie, sondern in der praktischen Kunst, Scheinvorstellungen hervorzurufen. Daher, heißt es, soll man bei dieser Gelegenheit einen Zaubertrick ausführen und nicht wie in den andern Fällen einen Abschnitt aus dem entsprechenden Gebiet zitieren. Bei dieser Aufführung wird es sich kaum bloß um Aberglauben gehandelt haben, sondern eher um yoga-artige Tricks, wie sie im klassischen Indien berühmt wurden. Der Kommentar zu Śāṅkhāyana-Śrauta-Sūtra erwähnt dabei die Fingerstellung *(mudrā's?)* : *māyām api kāñcit kuryād aṅgulinyāsarūpām*. Schon Oldenberg hat die Frage aufgeworfen, «ob nicht vielleicht der ganzen *māyā*-Vorstellung als reales Fundament Jongleurwesen zugrunde liegt, das man in die transzendente Sphäre projiziert hat»[48]. Sicher fehlten auch im alten Indien bei Volksbelustigungen die Gaukler und Jongleure *(māyākāra)* nicht, die mitten auf der Bühne «die Augen des Volkes verwirrten» (*mohenti cakkhūni janassa*, Jātaka IV, S. 494).

47. ŚB 10, 5, 2, 20; Mudgala-Upaniṣad 3 *devajanavidaḥ* neben *sarpavidaḥ*, usf.

48. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte, Göttingen 1919, S. 130. Kraft der Verknüpfung von *māyā* mit Indra wird diese Kunst später (vgl. *śilpa's* oder *kalā*'s; Maitry-Upaniṣad 7, 8) meist *indrajāla* genannt.

Jede der hier erörterten Wissenschaften wird beim Pferdeopfer als Veda bezeichnet und mit einer bestimmten Menschenklasse in Verbindung gesetzt (Schlangenkenner, Wegelagerer, Wucherer). Dies bestätigt die Annahme, daß es sich um mehr oder weniger systematisch ausgebaute Unterrichtsfächer profanen Charakters handelt. Da mangelte es auch nicht an Kennern dieser Gebiete, die daraus ihren Unterhalt erwarben. Die Maitrāyaṇy-Upaniṣad 7, 8 spricht dies offen aus: «Da gibt es solche, die sagen, ‚für einen Lohn beschwören wir Yakṣa's, Rākṣasa's, Geister *(bhūta)*, Piśāca's, Schlangen, Vampire usf.'» Hier können wir die Entwicklung dieser Wissenszweige bis in die Brāhmaṇa-Zeit zurückverfolgen.

In der folgenden Periode haben sich diese noch weiter verzweigt. Die Chandogya-Upaniṣad erwähnt eine große Zahl der damaligen Studienfächer. Der Weise Nārada von Sanatkumāra, über sein Wissen befragt, antwortet: «Verehrter, ich kenne den Rigveda, Yajurveda, Sāmaveda, den Atharvaveda als vierten und das Itihāsa-Purāṇa als fünften (Veda), *vedānāṃ vedaṃ pitryaṃ rāśiṃ daivaṃ nidhiṃ vākovākyam ekāyanaṃ devavidyāṃ brahmavidyāṃ bhūtavidyāṃ kṣatravidyāṃ nakṣatravidyāṃ sarpadevajanavidyāṃ*» (7, 1, 2; 2, 1; 7, 1). Einige dieser Arten literarischer Erzeugnisse haben wir schon erläutert, andere kommen für uns nicht in Frage, weil sie offensichtlich brahmanischer Herkunft sind und zum priesterlichen Interessenkreis gehören, so die Grammatik *(vedānāṃ veda)*, das Manenritual *(pitrya)* usw.[49].

Während *rāśi* vom PW auf *pitrya* bezogen wird (also wohl die «Sammlung» für das Manenritual), erklären die Kommentatoren das Wort (eigentlich «Menge», «Anzahl») als Arithmetik (*gaṇita*, Śaṅkara). Dies stimmt mit der Grundbedeutung überein, aber auch mit der Tatsache, daß diese Wissenschaft weit in die vedische Periode zurückreicht. Sie

49. Grammatik, Ritual usf. gehören zu den sechs «Gliedern des Veda» *(vedāṅga)*, die erstmals in Muṇḍaka-Upaniṣad 1, 1, 5 aufgezählt werden (vgl. Gopatha-Brāhmaṇa 1, 1, 27: *ṣaḍāṅgavidaḥ*; ŚB 11, 4, 3, 20). Zum Ritual zählt auch die Astronomie, die wie die Grammatik einen magisch-kultischen Zweck verfolgt und daher zum hieratischen Wissensgut gerechnet werden muß.

hängt eng zusammen mit den geometrischen Śulvasūtren und der hier angeführten *nakṣatravidyā*, der Wissenschaft von den Sternbildern, der Astronomie, die zur Bestimmung des Kultkalenders notwendig war, damit aber auch zum sakralen Lehrbereich gehört (vgl. *jyotiṣa* als Vedāṅga).

Das *daiva* (von *deva* «Gott») bezieht sich nach Śaṅkara auf *utpātajñāna*, «die Wissenschaft von den Omina und Portenda». Wie weit diese schon in früher Zeit entwickelt war, geht am klarsten aus dem Kauśikasūtra, das zum Atharvaveda gehört, hervor[50]. «Was von den Göttern kommt» *(daiva)*, bezeichnet auch das Schicksal; daher heißt der Wahrsager *daivajña*. Der Terminus entspricht im weitesten Sinne der Wahrsagekunst.

Es besteht kein Grund, an der selbständigen Bedeutung dieses Begriffs zu zweifeln, obwohl Böhtlingk ihn als Adjektiv zu *nidhi* zieht (also «göttlicher Schatz»). Was *nidhi* als Wissenschaft bezeichnet, ist unklar. Śaṅkara glossiert *mahākālādinidhiśāstram*, versteht darunter also eine bestimmte Art von Lehrbüchern, weshalb man daraus auf die «Kunde der Zeit» *(kāla)*, die Chronologie schloß. Ebenfalls hypothetisch ist der Ansatz «Schatzsucherkunst»[51]. Oder ist vielleicht *vidhi* an Stelle von *nidhi* zu lesen? Dies ließe wiederum zwei Möglichkeiten offen: 1. Lehre von den rituellen Vorschriften, 2. Schicksalskunde, wobei der Zusammenhang mit *daiva* schön bewahrt bliebe[52].

50. Vgl. A. Weber, Zwei vedische Texte über Omina und Portenda. Abh. K. Ak. W. Berlin 1858. Die Zugehörigkeit der meisten dieser Werke über Magie zum Atharvaveda ist nicht erstaunlich. Wohl haben sich auch manche Brahmanen in der Wahrsagekunst mit all ihren Unterarten spezialisiert. Doch kann diese Klasse zum Vulgärbrahmanismus gerechnet werden, wie dieser uns im altbuddhistischen und jinistischen Kanon beschrieben wird. Dort (vgl. Brahmajāla-Sutta) widmen sich die Angehörigen dieser Kaste einer Unmenge «niederer» Künste: Kenntnis der schicksalsbedeutenden Körpereigentümlichkeiten, Wahrsagen aus Naturerscheinungen usf., Traumdeutung usf.

51. Daß es früh rechtliche Bestimmungen über verborgene Schätze *(nidhi)* gab, ist bekannt (s. J. Jolly, Recht und Sitte, S. 103). Gab es vielleicht Schatzsucher mit Wünschelruten? Jātaka III, S. 116 nennt eine Zauberformel zum Auffinden von Schätzen *(nidhy-uddharaṇa-manta)*.

52. Vgl. Mahābhārata 3,32,17: *daivena vidhinā* «durch göttliche Bestimmung». Über *daiva* und *vidhi* als Bezeichnung des Schicksals s. F. O. Schrader, Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahavīras und Buddhas, Straßburg 1902, S. 22.

Ebenso problematisch ist die Deutung von *ekāyana*, welches Śaṅkara gemäß seinen bekannten Anachronismen mit *nītiśāstra*, «Lehrbuch der Lebensführung und Politik», umschreibt. Madhva dagegen definiert den Terminus als «Supplementärwissenschaft zum Veda». Die widerspruchsvollen Aussagen der Kommentatoren sind immer aufschlußreich, zeigen sie doch, daß zu ihrer Zeit der Begriff nicht mehr verstanden wurde. Aber nicht weniger abweichend sind die Auffassungen moderner Interpreten: Lehre von der Einheit (PW), ethische Maximen usf.[53]. Der Ausdruck, der wörtlich «Vereinigungsplatz» bedeutet, findet sich in der vedischen Literatur sonst nur noch in ChU 7, 5, 2; BĀU 2, 4, 11; 4, 5, 12 als Gleichnis für die Einheit des *ātman*, was für Böhtlingks Erklärung spricht. Eingeschränkt wird diese Konjektur allerdings durch die folgende *brahmavidyā*, die Wissenschaft vom *brahman*, wohl des Absoluten im Sinne der Upaniṣaden, welche wie die Götterlehre *(devavidyā;* vgl. BĀU 3, 7, 1 *devavid)* zur brahmanischen Theologie gehört und daher außerhalb des profanen Bereiches steht.

Der *bhūtavidyā* begegneten wir oben als einer Glosse bei der Besprechung von *devajanavidyā* (bzw. *rakṣo-* und *piśāca-vidyā*). Da letztere jedoch auch in dieser Aufzählung vorkommt, muß ein Unterschied bestehen. Die *bhūta*'s bilden eine von den *devajana*'s verschiedene Kategorie von Geisterwesen: Gespenster, unheimliche, den Menschen feindliche Kobolde. Śaṅkara verweist auf ein Werk über diesen Gegenstand *(bhūtatantra)*, versteht jedoch unter dem *bhūtavid* von BĀU 3, 7, 1 einen Kenner von Wesen wie das *brahman* usf. Die medizinische Wissenschaft von den «Elementen» ist sicher viel jüngeren Ursprungs. Für die Wiedergabe des Terminus als «Dämonologie», d.h. die Kunst, böse Wesen durch magische Formeln und Riten zu bannen, spricht der äquivalente Pāli-Ausdruck *bhūtavijjā*, der in der langen Liste von Wissenschaften des Dīgha Nikāya 1, 1, 21 vorkommt[54]. Diese Stelle bezeugt wiederum, wie

53. Vedic Index, s.v. Die meisten Übersetzer folgten Śaṅkara.

54. Zu den *bhūta*'s gehören die *preta*'s; vgl. Petavatthu im Pāli-Kanon; E. Abegg, Der Pretakalpa im Garuḍa-Purāṇa, Berlin 1956. Die Beispiele genügen, um die Ausstrahlung dieser

stark in frühbuddhistischer Zeit ähnliche Künste im volkstümlichen Brahmanismus vertreten waren.

Zweifellos in die profane Sphäre reicht *kṣatravidyā*, die Wissenschaft vom *kṣatra*, von der Herrschaft, die wohl großenteils aus der Kriegerkaste stammt, wenn auch den Fürsten brahmanische Ratgeber zur Seite standen. Es wird sich dabei vornehmlich um die Waffenkunst gehandelt haben, so daß Śaṅkara's Umschreibung *dhanurveda* gerechtfertigt ist. Diese «Bogenkunde» gilt als Upaveda zum Yajurveda (PW). Doch dürften auch die Anfänge der Theorie der Staatsführung *(nīti)* in diese Zeit zurückreichen[55].

Die *nakṣatravidyā* oder Astronomie gehört als Vedāṅga *(jyotiṣa)* zum sakralen Wissen. Immerhin sind seit den Sūtra's und dem ältern Buddhismus auch die Sterndeuter *(nakṣatrapāṭhaka)* bekannt, die, wenn sie nicht Hofastrologen waren, zum niedern Volk der Gaukler, Schauspieler, Tänzer und Wahrsager gerechnet wurden[56]. Zur Wahrsagekunst gehört die Traumdeutung, von der uns die Chandogya-Upaniṣad, ohne sie jedoch als Spezialwissenschaft zu erwähnen, einen charakteristischen Śloka überliefert hat: «Wenn man bei einem Wunschopfer in den Träumen eine Frau sieht, möge man in dieser Traumerscheinung dessen Erfüllung erkennen» (5, 2, 9)[57]. In den Pariśiṣṭa's des Atharvaveda begegnen wir einer Menge verwandter Künste, als deren Autorität gleichfalls Śloka's angeführt werden, die daher als die Rudimente der entsprechenden Lehrbücher betrachtet werden können[58].

magischen Wissenschaft in allen Volksschichten zu illustrieren, auch wenn der Inhalt jeweils stark abweicht.

55. Vgl. die Anmerkung 3 von R. O. Francke zu seiner Übersetzung von Dīgha Nikāya 1, 1, 21.

56. Vgl. Maitry-Upaniṣad 7, 8; Bārhaspatya Arthaśāstra 1, 54. Ein nakṣatradarśa findet sich unter den Menschenopfern von Vājasaneyi-Saṃhitā 30, 10.

57. Man vergleiche den Traum des Sokrates von einer «wohlgestalten, weißgekleideten Frau» am Anfang des Kriton. Dīgha Nikāya 1, 1, 21 erwähnt die Traumdeutung *(supina)*. Von den Atharvapariśiṣṭa's an entwickelte sich eine ganze Literatur über dieses Gebiet, die uns im Svapnacintāmaṇi des Jagaddeva erhalten geblieben ist.

58. Vgl. The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda (ed. G. M. Bolling, J. von Negelein) 64 und 65 über verschiedene Zeichen *(lakṣaṇa)* für die Prophezeiung.

Der mythische Weise Nārada, der schon in AB 7, 13, 4ff. Śloka's über den Wert eines Sohnes zitiert, bemerkt nach der Aufzählung der erwähnten Studienfächer, daß er damit wohl ein Kenner von Mantra's *(mantravid)* – alle «Wissenschaften» werden also ausdrücklich zum religiösen Bereich gerechnet –, aber kein Kenner des Ātman ist. Daraus darf man schließen, daß auch die Ātman-Lehre in jenen Kreisen sich ausgebildet hat, wo das Studium dieser weit in das Profane hineinreichenden literarischen Erzeugnisse betrieben wurde. Bestätigt wird dies durch die analogen und doch unabhängigen Ausführungen Yājñavalkya's in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad[59].

Die Hauptergebnisse dieser Untersuchung können nun zusammengefaßt werden.

1. Vom Rigveda an offenbart sich profanes Wissensgut im Laufe der Zeit in immer mannigfaltigerer Form. Mit dem allmählichen Versiegen der großen mythologischen Schöpfungen der Hymnenperiode entwikkelt sich in den liturgischen Prosakommentaren eine neue, erzählende Literatur *(itihāsa, purāṇa)*, die, durch populäre Motive bereichert, für alle Schichten des Volkes bestimmt ist. Hier finden wir die Vorläufer der Epen, Purāṇa's, Märchensammlungen, usf. Auch der poetische Quell hat sich in einer Dichtungsform teils weltlicher Natur – Śloka's und Gāthā's – auf immer größere Bereiche – Männerlobverse, ethische Maximen, philosophische Stanzen – ausgedehnt und sich zum Teil mit den epischen Sagenstoffen vermischt. Sie lebt weiter z. B. im gemeinindischen Spruchgut. Schließlich traten dazu noch allerlei profane Wissenschaften mit einem vorwiegend magischen, «atharvanischen» Element – Wahrsagen, Beschwörung –, die sich aber deutlich von der kultisch-hieratischen Orthodoxie der Brahmanen abheben.

2. Diesem literarischen Zuwachs entspricht eine Erweiterung des soziologischen Einflußbereichs. Die größte Bedeutung kommt dabei den

59. 2, 4, 10; 4, 1, 2; 5, 11. Die Liste wird an den zwei letzten Stellen erweitert. Da diese Zusätze keine literarische Gebiete enthalten, kann mit Deussen (Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1921, S. 484) geschlossen werden, daß sie unabhängig von den Wissensgebieten der ChU 7, 1, 4; 2, 1; 7, 1 entstanden sind, denn sonst wären jene hierin aufgenommen worden.

Kṣatriya's als Gāthāsängern, Philosophen, Theoretikern der Kriegskunde und Staatsführung zu. Die Erziehung des Fürsten umfaßte schon in vedischer Zeit eine beträchtliche Zahl profaner Wissenszweige[60]. Vom Sūta, dem Wagenlenker und Hofpoeten, führt die Entwicklung zu den Barden aus niederen Volksschichten, so z. B. den Māgadha's aus dem östlichen, spät brahmanisierten Indien[61]. Gewisse Wissenschaften, wie die *sarpavidyā*, sind vielleicht autochthonen, vorarischen Ursprungs. In der Spruchdichtung kommt eine neue Weltanschauung zum Durchbruch: Entmythologisierung, Reaktion gegen den priesterlichen Ritualismus, Lehre von der Wiedergeburt, mystische Metaphysik der Upaniṣaden, ethische Gesetzgebung. Obwohl sie anonymen Ursprungs ist, weisen manche Kriterien auf ein unbrahmanisches – vor allem Kṣatriya's! – Milieu ihrer Entstehung hin.

3. Trotz all dem darf nie vergessen werden, daß dieses Wissensgut von den Theologen aufgenommen, verarbeitet, überliefert, kurz: brahmanisiert wurde. Das älteste, typische Beispiel liefern die Vrātya's, die als nichtbrahmanische, arische Kultgemeinschaft durch besondere Riten in den orthodoxen, vedischen Priesterstand aufgenommen wurden, wenn auch mit geringem Erfolg, um aus ihrer verächtlichen Stellung in der Sūtraliteratur zu schließen. Ebenso wurde der Krieger und Gāthāsänger Viśvāmitra in der spätern Tradition zu einem Brahmanen. Auf diese Weise breitete sich der Volksaberglauben mit zahlreichen Lokalgöttern und magischen Künsten auch im Vulgärbrahmanismus aus. Dieser Assimilationsprozeß, charakterisiert z. B. durch die Bezeichnung der

60. Kauṭilya's Arthaśāstra gibt am Beginn eine ausführliche Beschreibung der Erziehung eines Prinzen: Am Vormittag soll er Elefanten-, Pferde-, Wagen- und Waffenkunde betreiben, am Nachmittag Itihāsa's (worunter auch Purāṇa's, Geschichte, Dharma- und Arthaśāstra gerechnet werden) anhören. Vgl. A. Hillebrandt, Aus Alt- und Neu-Indien, Breslau 1922, S. 36f. Über die Literaturgattungen in der Sūtraperiode s. Ram Gopal, India of Vedic Kalpasūtras, Delhi 1959, S. 327 ff.

61. In der klassischen Zeit wird der Barde auch *kuśīlava* genannt; ein Wort unbekannter Herkunft; auf jeden Fall ist die Ableitung *ku-śīla* (vgl. PW) fragwürdig (M. Mayrhofer, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, s. v.). Die Verknüpfung mit Kośala, dem Nachbarland von Magadha, wäre interessant, doch entbehrt sie noch der linguistischen Kriterien.

nichthieratischen Gāthā's und Śloka's als Mantra's, führte zum Synkretismus des Hinduismus, in dem die Brahmanen durch ihre Anpassungsfähigkeit die Vorrangstellung konsolidiert haben. Siegreich über alle profanen Einflüsse konnten sie sich in der Bhagavadgītā (2,43 f.) gegen die Veden und den Opferkult erheben, denn auch das neue Wissen, der neue Weg gehörte ihnen.

4. Eine interessante Parallele zu dieser Entwicklung findet sich in den Quellen des älteren Buddhismus und Jinismus[62]. Allerdings stimmen in der ausführlichen Schilderung der Künste, mit denen sich die Brahmanen ihren Lebensunterhalt sichern, nur drei wörtlich mit den oben besprochenen überein, nämlich: *khattavijjā*, *bhūtavijjā* und *visa-* bzw. *ahivijjā* (Dīgha-Nikāya 1,1,21). Das Überhandnehmen der magischen Praktiken der Divination – Prophezeiung aus Mäuse- und Rattenfraß, Bestimmung des Schicksals aus den Gliedmaßen eines Menschen und vieles ähnliche – bezeugen einen geistigen Niveaurückgang und ganz allgemein die Vulgarisierung des brahmanischen Wissens. Die Verschiedenheit vom vedischen Literaturkreis dürfte jedoch nur zum Teil durch die zeitliche Distanz zu erklären sein. Die Buddhisten und Jaina's schildern das volkstümliche Milieu des Spätvedismus, während die eigentlichen literarischen Schöpfungen der Brahmanen vornehmlich in hieratischen, teils sogar esoterischen Kreisen entstanden sind, so daß profanes Wissensgut nur bruchstückhaft, gleichsam in Auswahl durchsickern konnte. Den Abschluß der Entwicklung bilden die 64 oder mehr Künste *(śilpa, kalā)* des Hinduismus. Dort treten dann auch viele der untersuchten vedischen Studienfächer und Literaturgattungen auf: *itihāsa*, *purāṇa*, *śloka*, *gāthā*, *sarpadamana*, *viṣāpaharaṇa* (vgl. *sarpa-*, *viṣa-vidyā)*, *dhanurveda* (= *kṣatravidyā)*, *māyākṛta* (= *asuravidyā)*, *bhūtadamana* (= *bhūtavidyā)*[63]. Daß alle diese Kalā's wirklich als profan bezeichnet wer-

62. Die wichtigste Quelle der Jaina's ist Uttarādhyayana 15,7 (Übers. von H. Jacobi, SBE XLV). Vgl. Amulyachandra Sen, Schools and Sects in Jaina Literature, Viśva-Bharati Studies No. 3.

63. Die verschiedenen Listen wurden zusammengestellt von A. Venkatasubbiah, The Kalās, Diss. Bern, Madras 1911. Viele der erwähnten Wissenschaften sind in Manuskripten über-

den müssen, spricht das Kāmasūtra sehr deutlich aus, wenn es sie als Bildungsgut der Hetären bezeichnet.

liefert (vgl. ibid., S. 70). In vedischer Zeit hat es natürlich überhaupt keine Bücher gegeben. Trotzdem können die besprochenen Wissensgebiete als die ältesten Sammlungen dieser Art angesehen werden, denn die vedischen Nachrichten zeigen, daß es schon damals eine Überlieferungsmasse mit Spezialisten gab. Bemerkenswert ist das Fehlen gewisser, später weit ausgearbeiteter Bildungszweige: die Lehre vom Tanz und Theater, von der Musik, Architektur *(vastuvidyā)* und Medizin (vgl. aber *viṣavidyā*). Trotzdem spielten Gesang und Musik (besonders *vīṇā*) bei den Gāthāvorträgen eine bedeutende Rolle.