

DIE MEDIZIN IM RG-VEDA

Von REINHOLD F. G. MÜLLER

In ihren ältesten ärztlichen Fachschriften bezeichnen die Inder Götter als die ersten Lehrer der Medizin, wie *Brahman*, *Prajāpati*, die beiden *Aśvin*, *Indra*, und setzen die ärztliche Wissenschaft in Abhängigkeit zu einer Überlieferung, den Veden, welche sie als offenbart ansehen. Darauf weist in der *Carakasamhitā* das *Sūtrasthāna* 1,43 und 30, 17—18 hin. Die *Suśrutasamhitā*, *Sūtrasthāna* 1 (und darnach die *Vāgbhāṣa*-Sammlungen), erklärt die Medizinlehre, in ihrer althergebrachten Bezeichnung, *Āyurveda*, als ein *Upāṅga* (Nebenglied) des *Atharvaveda*; auch als *Upaveda* (Nebenveda) wird sie sonst angesprochen. Allerdings ist diese Verbindung der Medizin mit den Veden keine ausschließliche. Denn es werden auch viele andere Wissensgebiete in den gleichen Bezug gesetzt, wie etwa Astronomie, Grammatik, Politik und weitere Belange weltlichen Charakters, deren Anreihung an die Veden sich in einer herrschenden Strömung vollzogen hat, vielleicht sogar teilweise frühzeitiger als die Angliederung der ausgesprochen ärztlichen Fachwissenschaft. Aber selbst wenn diese allgemeine Systematik beiseite gelassen wird, so kann es nicht bezweifelt werden, daß vedische Elemente die Medizinlehren beeinflußt haben. Denn im Rahmen der religiös betonten Lebensanschauung — und hier stehen die Veden an erster Stelle — fügen sich Heilbestrebungen für den Körper zwangsläufig in solche für die Seele ein. Dieser Sachlage entsprechen daher in den alten ärztlichen Fachwerken: Bitten an Götter, Berufen auf autoritative Lehrer, welche dem vedischen Kreis entstammen oder nahe stehen, Aufnahme vedischer Theorien, Anführen derartiger Heilsprüche oder Beschwörungen, Anspielen auf einschlägige Episoden und ähnliches. Diese skizzierte Abhängigkeit erscheint inhaltlich als Ausstreuerung der Veden in das medizinische Gebiet, und ihre Klärung auf dem Weg rücklaufender Forschung

nicht als die gegebene oder vorteilhafte. Die vorliegende Untersuchung wird daher dem Weg einer Genese zu folgen versuchen, um die vedischen Quellen aus einem medizingeschichtlichen Gesichtspunkt zu beurteilen. Begonnen wird mit dem *Rgveda*, er soll isoliert, d. h. ohne Berücksichtigung anderer indischer Quellen, nach seinem Eigenmaterial bewertet werden. Eine derartige Auslösung des hier bearbeiteten Materials muß zugestandener Maßen Unebenheiten zeitigen, deren Einebnung späteren Untersuchungen vorbehalten bleibt. Der bisher beschrittene Weg hat jedoch oft Unterlagen betreten, welche späten, sekundären Schichten entstammten, oder welche aus Kreisen genommen wurden, die in Opposition zu der beherrschenden vedischen Überlieferung standen.

Wenn trotz mancher vorangegangener Forschung hier immer noch von einem Versuch gesprochen wird, so ist diese Einschränkung durch Schwierigkeiten im Quellenmaterial begründet, welche bis jetzt nicht behoben werden konnten, obwohl zahlreiche und umfassende Untersuchungen der indologischen Fachwissenschaft eine vollkommene Lösung angestrebt haben. Bekanntlich bezieht sich der Name *Veda* (das „Wissen“ kat. exochen) nicht auf ein in sich geschlossenes Überlieferungswerk, sondern umgreift eine sehr große Literatur. Ihr Stammanteil, *Samhitā*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka*, *Upaniṣad*, zerfällt regelmäßig in je vier Kategorien, der *Rc*, des *Atharvan*, *Sāman*, *Yajus*, wird später von speziellen Regeln, rituellen und gesetzlichen Lehrvorschriften umgeben, von Exegesen und Kommentationen umrankt und gliedert sich schließlich praktisch in ferner stehende Gebiete ein, wie oben angedeutet, so daß die vedischen Elemente eine ungewöhnlich große Bedeutung für das gesamte indische Leben erlangt haben und ihre indirekten Einflüsse sogar gegenwärtige Lager berühren. Bei dieser Ausdehnung und Auffaserung der vedischen Sphäre ist es erklärlich, daß eine inhaltliche Umgrenzung gegenüber Umgebung und auch einzelner Anteile verwaschen erscheinen muß; sanktioniert ist aber nur der oben bezeichnete Stammanteil. Äußerlich, d. h. zeitlich, laufen die Ausklänge dieser Kernliteratur bis in die Gegenwart hinein. Die obere Grenze entspricht allgemein der *Rgveda-Samhitā*, welche das höchste Alter zugesprochen wird. Ihre Datierung ist heftig umstritten. Über romantische und astronomische Schätzungen

hinweg ist ein phantastisches Alter von 25 000 Jahren erreicht worden. Aber auch Berechnungen, welche zurückhaltender das zweite vorchristliche Jahrtausend normieren, basieren doch überwiegend auf Hypothesen. Diese Unsicherheit, eine allgemeine Eigenart der indischen Geschichte, wird durch den Beibehalt einer relativen Chronologie endgültig nicht behoben, so daß vorläufig hier auf Benutzung von Stützpunkten der bisherigen Forschung verzichtet wird¹.

Die alten *Samhitā* zerfallen in zwei Gruppen. Der einen gehört allein der *Atharvaveda* an, dessen Name an den alten Feuerpriester (*Atharvan*) anknüpft. Er wurde sozusagen zum Textbuch für den Hauspriester des Fürsten, den *Purohita* bzw. den *Brahman*, der als Oberpriester die Funktionen der nachfolgend genannten Priester bei den großen Opfern überwachte. Trotzdem erfreute sich dieser *Brahmaveda* nicht einer entsprechend gehobenen Bewertung und nahm ganz allgemein gegenüber der zweiten Gruppe eine ausgeprägte Sonderstellung ein. Dieser Umstand kann eine spätere eigene Untersuchung der medizinischen Belange des *Atharvaveda* rechtfertigen.

Die drei übrigen vedischen Sammlungen, der *Rc* (Lied), des *Sāman* (Gesang) und des *Yajus* (Opferspruch), einigte die rituelle Praxis der Priester bei den großen öffentlichen Opfern. Dort fiel dem *Hotar* (Rufer) das Rufen der Götter zum Opfer durch das Lied zu, der *Udgātar* (Sänger) sang seinen Anteil in bestimmten Melodien und der *Adhvaryu* (Opferverrichter) begleitete seine technischen Opferhandlungen mit den ihm zukommenden Sprüchen. Als Material erscheint der *Rgveda*,

¹ Allgemein-literarisch orientiert bis 1922 Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. Die Zeit von 25 000 Jahren nimmt Abinās Chandra Das an in „Rgvedic Culture“, Calcutta und Madras 1926. Wüst, „Über das Alter des Rgveda“, Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenld. XXXIV (1927), Nr. 3/4, „Stilgeschichte und Chronologie des Rgveda“, Abh. f. d. Kunde d. Morgenld. XVII (1928), Nr. 4, verbindet das 8. Buch des Rgveda mit den Boghazköi-Verträgen um 1380 v. Chr. und ordnet zeitlich die Bücher in der Reihenfolge IX, IV, III u. VII, II u. VI, V u. VIII, I, X an mit einem Alter von über 1400 bis rund 1200 Jahren v. Chr. Eine Sonderstellung von allergrößter Bedeutung nimmt nach diesem Vorgang Hertel ein in seinen bisherigen Arbeiten: Indogermanische Forschungen XLI, 185 ff., Indogermanische Quellen und Forschungen I, II, III, V, VI, 1 (und Beiheft), IX (IIQF.); Abh. d. sächs. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XXXVIII (1928), Nr. 3 u. XL (1929), Nr. 2 (ASAW.).

dessen wörtlicher Bestand zum Teil in den beiden anderen Sammlungen wieder auftaucht, für die vorliegende Untersuchung am beachtenswertesten.

Die angedeuteten Verhältnisse zeigen aber nicht nur die Träger der Übermittlung für die vedische Literatur, sondern auch den Boden, welchem die Lieder entstammen. Die Sänger oder Sängerfamilien gehören den Priesterkreisen an und werden auch ausdrücklich in Überlieferungen so bezeichnet,

Ihre altertümliche Sprache, spätere Angleichungen an diese ursprüngliche Form, sachliche Veränderungen aus zeitlichen und örtlichen Ursachen führten dazu, daß die Inder später einem nicht unerheblichen Anteil des Inhaltes der Lieder verständnislos gegenüber standen. Bereits in vorchristlicher Zeit sollen Glossare und Kommentare notwendig geworden sein. Die Zuverlässigkeit dieser bodenständigen Hilfen ist aber durch moderne Fachkritik schwer erschüttert worden, ohne daß jedoch darauf hin eine allseitige Klärung bis jetzt erreicht wurde.

Um eine einheitliche Basis zu gewinnen, wird nachfolgend im allgemeinen die alte Übersetzung von Ludwig hier zugrunde gelegt, unter stillschweigender Änderung ihrer ungünstigen äußeren Form. Ihre Anführungen werden allein durch „—“ kenntlich gemacht. Für den Originaltext wird auf die Ausgabe von Aufrecht verwiesen¹. Darüber hinaus sind vor-

allem die Arbeiten von Hertel benutzt; die vorliegende Abhandlung hat seiner persönlichen Beratung viel zu verdanken. Einige seiner Beiträge sind durch ein vorgesetztes (H) gekennzeichnet.

Von den 1028 Liedern des *Rgveda*, welche 10 Kreise (*Maṇḍala*) zusammenfassen, wendet sich die überwiegende Mehrzahl an die Gottheiten, meist unter Einladung zu textlich erkennbaren Opferhandlungen. Und diese Gelegenheit nutzt der vedische Arier — oder für ihn sein priesterlicher Sänger — dahin aus, seine Wünsche vorzutragen oder einzuflechten und ihre Erfüllung zu fordern. Unter jenen Bitten um Nahrung, Reichtum, Sieg, Glück und Vorteile, welche die jeweiligen Umstände nahelegten, heben sich besonders zwei Gruppen ab, welche nächstliegende persönliche Belange betreffen und welche in der langen Reihe der Lieder immer wieder hervortreten: „Es sei uns ein Sohn, ein sich fortpflanzender Nachkomme!“ In diesem Ausklang gipfeln die Gesänge des *Viśvāmitra* (III, 1; 5; 6; 7) und anderer Dichter (III, 15; 22; 23); und die gleiche Bitte um Nachkommenschaft kehrt viele Male wieder, wie beispielsweise: I, 53, II; 54, II; 104, 6, 8; 162, 22; II, 2, II; 41, 17; III, 16, 6; 24, 5; IV, 50, 6; 53, 7; VII, 96, 6; IX, 60, 4; 91, 6; u. a. „Pflanzt er in den Kindern (*prajdbhir*) sich fort“ (VI, 70, 3; VIII, 27, 16; vgl. X 183), so kann es nicht überraschen, wenn er bei seiner Bitte an *Agni* mittels seiner Fortpflanzung Unsterblichkeit erlangen will (V, 4, 10: *prajdbhir agne amṛtatvām aśyām*). Derartige Gedankengänge verbinden sich mit dem Manenkult (X, 14; 15; 107, 2; 135) und empfangen wohl auch anderwärts Stützen, wie im *Sóma*-Rausch (VIII, 48, 3: „Soma haben wir getrunken, unsterblich sind wir geworden“: ähnlich IX, 113, 7—II). Werden jedoch solche Steigerungen beiseite gelassen, so tritt die eingeeengte oder isolierte Vorstellung von einer Unsterblichkeit (VIII, 59, 12) gegenüber den zahlreichen Hinweisen auf die Sterblichkeit des Menschen zweifellos in den Hintergrund. „Denn über den von den Göttern bestimmten Weg hinaus lebt niemand, hätt' er auch hundert Seelen“ (X, 33, 9: *śatdātma*)¹. Somit erscheint die andere Gruppe in den Ge-

¹ Ludwig, Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa, Prag 1876—1888. Die Zusätze von Ludwig sind beim Zitieren in eckigen Klammern [] verblieben; meine Anfügungen daher in Winkelklammern < > gesetzt. Die durch Anführungsstriche „...“ gekennzeichneten Belege beziehen sich sämtlich auf die Übersetzung von Ludwig, welche nach Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, 63, Anm. 2, „in Bezug auf Genauigkeit und Zuverlässigkeit den gefälligen Versen Graßmanns unbedingt vorzuziehen“ ist. Diese Übersetzung ist auch deshalb für mich wertvoll, weil sie in objektiver Form meine Ergebnisse stützt, welche von den bisherigen Folgerungen abweichen. Meine wenigen Korrekturen sind darnach an sich kenntlich. Dabei habe ich vornehmlich das Wörterbuch zum Rig-Veda von Graßmann (Leipzig 1873) benutzt, mit dem Gefühl des Dankes für die umfassende und mühevollen Leistung dieses Gelehrten, welcher schon bei meinen bescheidenen Kenntnissen der Sprache begründet ist. Die Edition von Aufrecht enthalten Webers Indische Studien VI (1861) und VII (1863) bzw. in der Neuauflage (Bonn 1877) mit leider anderer Zählung. Die Transkription von Aufrecht ist im allgemeinen bei Zitaten beibehalten, nur *ś* durch *s* und *śh* durch *ś* ersetzt. Vgl. auch Ed. 1877, XLVIII.

¹ *ātman* wird als Hauch, Atem, Geist, Seele und zuletzt auch als lebendiger Leib von Graßmann (175) gedeutet; es käme hier und auch später (S. 329, 353) nur eine Vorstellung körperlicher Bedeutung in Betracht, aus Gründen, welche nachher erörtert werden.

beten um so markanter, welche sich auf die Erhaltung der Gesundheit, Unversehrtheit und Lebenskraft bezieht (z. B. V, 15, 14; VI, 56, 6; X, 36, 14; VI, 6, 7; VII, 45, 4; VIII, 48, 15) und in dem sehr ausgesprochenen Streben nach einer unverkürzten, langen Lebenszeit ihren Höhepunkt findet. „Hundert Herbste stehen uns bevor, o Götter, innerhalb deren Ihr uns vollzieht das Alter der Leiber; innerhalb deren <zu> Väter<n> werden die Söhne; hemmt uns nicht mitten im Erreichen der [uns bestimmten] Lebenslänge“ (I, 89, 9)¹. In gleicher Weise II, 27, 10; 33, 2; III, 36, 10; VII, 66, 16; X, 18, 4; 85, 39; 161, 2. Dieses Verlangen nach einem langen Leben, welches auch nach Wintern oder schlechtweg Jahren berechnet wird, erscheint besonders eindrucksvoll durch eine Position am Liedschluß: V, 55, VI, 4, 10; 12; 13; 17; 24; VII, 101; oder ohne besondere zeitliche Umgrenzung, gleichfalls an das Ende der Lieder gestellt I, 23; 37; 53; 116; 172; IV, 12; 15; 39; VI, 5; 8; VII, 46; 103; VIII, 18; 44; IX, 66; 91; X, 7; 36; 62; 68; 126; 144; 161; 186; *Valakhilya*, 11². Aber auch außerhalb dieser textlich hervorgehobenen Belege wird die Bitte um langes Leben oder eine dahingehende Anspielung immer wieder erneut in den Ablauf der Lieder eingestreut, wie: I, 10, 11; 25, 12; 34, 11; 44, 6; 53, 11; 54, 11; 71, 10; 73, 5; 89, 8; 93, 3; 94, 16; 96, 8; 104, 6; 113, 17; 116, 10; 117, 13, 24; 118, 7; 119, 7; 125, 1, 6; 127, 5; 157, 4; II, 32, 1; III, 7, 1; 53, 7, 16; 62, 14; IV, 24, 10; V, 4, 10; VI, 52, 15; VII, 1, 24; 34, 7; 54, 2; 77, 5; 80, 2; 90, 6; VIII, 27, 16; 31, 8; 48, 4—11; 56, 20; 68, 6; X, 14, 14; 17, 4; 18, 2—6; 27, 7; 57, 4—8; 59, 1, 5; 95, 10; 100, 5; 107, 2; 115, 8; 170, 1; 186, 1, 2. Bei dieser großen Anzahl von Nachweisen muß der Wunsch, ein langes Leben (IV, 15, 10: *dirghadyuṣam*) zu erreichen, für den *Rgveda* als charakteristisch gewertet werden. Es liegt nahe, in jenem prägnanten Streben und seiner Überlieferung den Boden zu erkennen, auf welchem später die altfachbezeichnung für die ärztliche Wissenschaft, *Ayur-Veda* <Lebens-Wissen>, d. i. die Wissenschaft vom Leben, entstand.

¹ 36. Der Teil dieser Strophe: *mā no madhyā ririṣatthyur gānto* heißt verbessert in der Übersetzung (H): 'schädigt nicht unsere Lebenszeit mitten im Gehen' (d. h. bevor wir noch unseren Lebensweg zurückgelegt haben. *madhyā* gehört zu *gānto*, Gen.-Inf. von *gam*).

² Der *Khila* (Nachtrag) am Ende des 8. Buches.

Der Schwerpunkt der Quellenschriften, als Bitt- und Preislieder, läßt die Gottheiten in den Vordergrund treten. Sie sind überwiegend mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet, und entsprechen in dieser Hinsicht allgemein dem Ideal nach den Anschauungen des vedischen Ariers. Unter diesen Eigenschaften haben die beiden *Aśvin*, als „göttliche Ärzte“ (VIII, 18, 8: *daivya bhiṣājā*), eine solche gesonderte Bewertung in der Medizinhistorie erlangt, sie werden auch sonst im *Rgveda* als Ärzte bezeichnet (VIII, 75, 1; X, 39, 3, 5), welche heilen (I, 157, 6; VIII, 9, 15; 22, 10) und Krankheiten abwenden (VII, 71, 2). Genealogisch ist diesem Götterpaar, dessen Benennung von Roß (*āśva*) hergeleitet wird und somit wörtlich: mit Rossen versehen, Roßbesitzer, bedeutet, ein hohes Alter beizumessen; denn sie werden unter ihrem <vielleicht älteren> Namen *Ndsatyā* in den Boghazköi-Verträgen als Zeugen angerufen, welche anfangs des 14. vorchristlichen Jahrhunderts der Mitannikönig mit den Hettitern einging¹. Mit diesem Alter würde eine gewisse Beliebtheit und Volkstümlichkeit der *Aśvin* korrespondieren, wie dies zahlreiche Episoden widerspiegeln (z. B.: I, 112; 116; 117; 118; 119; VII, 68; 71; VIII, 5; 8; X, 39; 40²). Derartige Anspielungen sind regelmäßig sehr kurz gehalten in den Liedern, weil sie offensichtlich eine allgemeine Kenntnis der Vorgänge voraussetzen. Somit waren Mißverständnisse

¹ Vgl. Hertel, IIQF, IX, 263, Anm. 1. (H.) Vermutlich können die *Aśvin* als Roßbesitzer, auch Heilgötter sein wie die awestische *Druvāspā*, „Besitzerin fester (= gesunder, unverletzlicher) Rosse“, nach dem Opfertext in *Yast* IX. Dort heißt es in 1: 'Der *Druvāspā*, der glühenden, der von *Mazdāh* gespendeten, der Besitzerin des Licht-des-Heils, opfern wir für uns, der Besitzerin gesunden (wörtl.: festen) Kleinviehs, der Besitzerin gesunden Großviehs, der Besitzerin gesunder Freunde, der Besitzerin gesunder Unmündiger (= Kinder)'. Besitzerin und die Spenderin bedeutet dasselbe, wenn es sich um arische Gottheiten handelt. Daß sich die Wirksamkeit der *Aśvin* wie der *Druvāspā* nicht auf das beschränkt, was modern unter Krankheit verstanden wird, ergibt sich bereits aus den arischen Vorstellungen von der Erkrankung (ASAW, XL/2, 223), und daß sich ihre Heilkunst auf Mensch und Tier zugleich bezieht, aus der später auch noch aufgezeigten Tatsache, daß zwischen beiden bei den Arien noch keine festen Grenzen bestehen (IIQF, IX, 28, Anm. 1).

² Pischel stellt 172 Beiwörter in Vokativform für diese Gottheiten zusammen (Ved. Stud., I, 56—57).

später möglich, wie z. B. bei der Erwähnung, daß *Viśpālā* im Kampfe ein Bein verloren hatte und zum Ersatz von den *Aśvin* ein ehernes erhielt (I, 112, 10; 116, 15; 117, 11; 118, 8; X, 39, 8). In dieser kurzen Erzählung ist der Nachweis frühzeitiger orthopädischer Maßnahmen erblickt worden und festgehalten, obwohl bereits 1889 Pischel gezeigt hat, daß der Legende die Schilderung eines Wettrennens zugrunde liegt, wobei *Viśpālā* die siegende Stute war¹. Die übrigen angezogenen Episoden und der Inhalt der übrigen an die *Aśvin* gerichteten Lieder beweisen ferner, daß im *Rgveda* diese beiden Götter nicht einseitig ärztliche Eigenschaften besaßen, nicht einmal jene Eigenart allein aufzeigten. Denn in eine solche Parallele wird zuweilen der Gott *Rudrā*, „der heilkundigste Arzt“ (II, 33, 4), gesetzt, welcher Arzneien darbietet (I, 114, 5; II, 33, 2; V, 42, 11; VII, 46, 3)², ebenso die Gewitterstürme *Marūtas* (VIII, 20, 23—26), *Váruna* (I, 24, 9). „Frei von Siechtum“ (*anāmīdṣa*) macht *Mitrā* (III, 59, 3), desgleichen *Bráhmaṇaspāti* (I, 18, 2) *Savitār* (I, 35, 9) oder *Agnī* (VII, 1, 7; 8, 6; X, 98, 12). Diese wenigen Anführungen aus einer Reihe zahlreicher möglicher Beispiele beleuchten hinreichend, daß sogenannte ärztliche Eigenschaften im *Rgveda* vielen Göttern zukommen und sich nicht auf die *Aśvin* beschränken.

Der letztgenannte „Feuergott“ *Agnī* scheint in den Liedern unter lebendigen Schilderungen seines Wesens dem leuchtenden und flammenden Feuer und Brand derart angeglichen, daß er das Element geradezu verkörpert und als Musterbeispiel für eine Personifikation der Naturgewalten gilt, auf welche die vedischen Gottheiten in der Regel zurückgeführt werden. In Übereinstimmung läge es nahe, z. B. die sinnliche Wahrnehmung einer Kräftigung durch den Rauschtrank *Sóma* zu abstrahieren und in seinem Preise eine Metapher zu erblicken: „Was nackt ist, das umhüllt er“, oder eine Personifikation: „alles, was krank ist, heilt er“ (VIII, 68, 2: *abhiṣṭoti yān nagnām bhiṣakti viśvam yāt turām*). Und wenn

¹ Ved. Stud. I, 171—173.

² Gemäß dem sogenannten weißen *Yajurveda*, der *Vājasaneyi Samhitā*, 19, 82 gelten die *Aśvin* als Konkurrenten des *Rudra* (*rudrāvartini*) in der Heilkunde — cf. Geldner, Ved. Stud. III, 71.

Sóma mit *Rudrā* in einer Dualkomposition auftritt (VI, 74), im Einklang mit dieser häufigen Vereinigung zweier Götter des *Rgveda*, und in dieser Verbindung Heilwirkung entfaltet, so ist die Annahme verlockend, daß hier eine Sache, die *Sóma*-Pflanze oder das *Sóma*-Getränk, zur Person erhoben wurde. Derartige Unterstellungen beruhen auf Fehlschlüssen. Der Nachweis ist Hertel zu verdanken. Eine abschließende Untersuchung für das medizinische Gebiet im *Rgveda* würde wegen der vielseitigen Bezüge bei jenen Verhältnissen den Rahmen dieser Abhandlung sprengen; bei der großen Wichtigkeit der Vorgänge dürften einige Erörterungen aber doch notwendig sein. Denn so zwingend und selbstverständlich die Ergebnisse der Forschungen von Hertel sind, so unbequem erweisen sie sich für die eingelaufenen Bahnen, auf denen hier, wie auch bei anderen Gelegenheiten, moderne Ansichten rücksichtslos einem fremden Boden zugeleitet und aufgepfropft werden.

In den Naturwissenschaften ist als Gesetz mit dogmatischem Charakter anerkannt worden, daß die Entwicklung eines Organismus (vor allem während seines embryonalen Zustandes) kurzfristig der seines Stammes entspricht. Analog müßten die Anschauungen eines Kindes während der Frühzeit seiner geistigen Entwicklung den Vorstellungen primitiver Völker gleich zu setzen sein. Das Kind legt aber in seinen ersten einschlägigen Erfahrungen und ihren Reflexionen — zumal im Affekt — seiner gesamten Umgebung persönliche Eigenschaften bei und betrachtet die einzelnen Anteile seiner Umwelt anfangs ausschließlich als Personen. Sachliche oder abstrakte Begriffe sind ihm noch vollkommen fremd. Diese Parallele aus der Psychologie des Kindes soll hier nur den gekennzeichneten, unbequemen Weg zum Verständnis der alten, arischen Denkweise ebnen, nicht beweisen; das letzte kommt den Textquellen zu.

Hierzu einige Beispiele: Außer einer großen Zahl von Göttern, deren menschliche Gestalten und Eigenschaften in den Liedern scharf umrissen sind, erscheinen Gottheiten ohne förmliche Einzelheiten aber Eigenschaftsnamen, welche eine Handlung persönlichen Charakters widerspiegeln, wie *Savitār* (Anstreiber), *Tvāṣṭar* (Bildner), *Dhātār* (Macher), *Trātār* (Schützer), *Bhāga* (Zuteiler). Unter den Naturgewalten trägt der Wind

(*Vāta* oder *Vāyū*, letzter oft mit *Indra* verbunden) meist keine anthropomorphen Züge, wird aber durchaus als Person behandelt¹, ebenso die Gewässer (*Āpas*). Recht bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Anordnung beim Ruf zum Opfer: „Die Berge, die Wasser zur Darbringung kommend, die Kräuter und *Dyaus* <Lichthimmel>, *Prthivī* <die Breite = Erde> mit den Bäumen <*vānaspātibhiḥ*, d. h. wörtlich = Herrn des Waldes> eines Sinnes, beide Welthälften <*ródasī*> sollen rings uns schützen — mögen dies <das Opfer> von uns freundlich annehmen *Indra*, *Varuṇa*, *Mitra*, *Agni*, die Wasser und die Bäume, <*ṣadhir*> (VII, 34, 23, 25)². Und diese Zusammenstellung von Göttern mit Vertretern des Naturreiches als Personen findet sich nicht vereinzelt. Das Lied VII, 35 weist z. B. noch reichhaltigere Variationen auf, darunter Abstrakta <im modernen Sinn> als Personen. So wird der Mut (*Manyū*) als Person betrachtet (X, 83 und 84). Die oft unsichere Scheidung von *Sóma* als Gott von der Pflanze wird durch den Umstand überbrückt, daß im *Rgveda* beide persönliche Geltung haben. Seine Preß-Steine (*Grāvāṇah*) werden aus diesem Gesichtswinkel heraus angerufen (X, 175), sie sind „nicht Leiden unterworfen, nicht dem Alter, nicht Verstrickungen ausgesetzt, reich an Fett, ohne Durst, ohne Begierde“ (X, 94, 11). Beim Opfer wird das Roß als Person behandelt (I, 162, 21), desgleichen die Opferpfähle (III, 8). Einschlägige Beispiele, wie die hier gerade herausgegriffenen, ließen sich beliebig vermehren und werden auch später noch angefügt. Die vorgebrachten Belege beweisen bereits, daß der vedische Arier als Person ansieht, was in seinem Interessenkreis die Aufmerksamkeit erregt. Es könnte nun der Einwand erhoben werden, daß die Lieder von einer gehobenen Sprache getragen werden, Kunst, dichterische Lizenz, ein *Captatio benevolentiae* oder gar die Trunkenheit im *Sóma*-Rausch dazu geführt hätte, Sachen, Naturgewalten oder Abstrakta, aus einer tatsächlich vollendeten Erkenntnis heraus zum Schein zu Personen zu machen. Eine derartige Unter-

¹ „Sein Schall wird gehört, nicht seine Gestalt [gesehen]“ (X, 168, 1).

² *ṣadhi*, *ṣadhī*, von Ludwig hier durch „Baum“ übersetzt, bedeutet Kraut (vgl. Graßmann, Wörtrb. 306), in dem erweiterten Sinne der Nahrungspflanze für Vieh und auch Menschen, in letzter Hinsicht auch Heilpflanze, wie das berühmte Kräuterlied (*ṣadhīstuti*) X, 97 zeigt.

stellung würde nur den alten Weg eines Atavismus von neuem öffnen, welcher unberechtigt moderne Ideen aufnötigt. Denn dem vedischen Arier würden solche Übertragungen dann Spielereien bedeuten, falls er eines derartigen Gedankenganges fähig gewesen wäre. Die Opferlieder entsprangen seinen höchsten Interessen, waren für ihn von ernstester Bedeutung und unterschieden oft in seinen Augen über Tod und Leben¹.

Die wesentliche Habe und Sicherung seines Lebensunterhaltes beruhte für den vedischen Arier hauptsächlich auf den Vieh-Herden². Er bewertet sie als Wesen, welche in einer Gemeinschaft mit ihm leben (X, 90, 8: *grāmyās*) gegenüber den Tieren in der Luft und der entfernten Wildnis (ibidem: *vāyavyān āraṇyān*). Bei der Bedeutung der Viehzucht sind Sonderbeobachtungen verständlich, wie die Kenntnis der beiden Schneidezahnreihen bei Pferden im Gegensatz zu Rindern, Ziegen und Schafen (X, 90, 10). Der nächste Vers des formell nicht alten Liedes enthält wohl eine Anspielung auf das Zerlegen des Opfertieres (*vy ādadhuḥ* — cf. Ludwig, V, 439) und weist nach einer Richtung, welche über die Herkunft von anatomischen Kenntnissen aufklärt. Und die Berücksichtigung derartiger Erfahrungen ist um so berechtigter, als individuelle Differenzen zwischen Mensch und Tier prinzipiell hier fehlen. So wird I, 114, 1 das gesamte lebende Inventar der Gemeinschaft (*viśvam puṣṭām grāme*) allein in Zwei- und Vierfüßler (*dvīpade cātusṭade*) zusammengefaßt; ebenso in I, 49, 3; 94, 5; 121, 3; 124, 1; 157, 3; 164, 24; III, 62, 14; IV, 51, 5; V, 81, 2; VI, 71, 2; 74, 1; VII, 54, 1; VIII, 27, 12; IX, 69, 7; X, 27, 10; 37, 11; 85, 43, 44; 97, 20; 121, 3; 165, 1). Der Vollzug von Menschenopfern war für die Zeiten der *Rgveda* wohl möglich, wird jedoch nicht sicher erwähnt³. Statt dessen gewährt der Text zu einem Roß-Opfer Einblicke in den Verlauf dieser Handlung (I, 162).

¹ Vgl. Hertel, IIQF, VI, 1.

² Im *Rgveda* werden mehrfach Getreide und Feldbau erwähnt; im Überblick kann aber kein Zweifel bestehen, daß die Ackerwirtschaft gegenüber der Viehzucht eine deutlich untergeordnete Bedeutung für den vedischen Arier hatte.

³ Dazu Hillebrandt, Ritual-Literatur, 153; *Puruṣamedha* (RV, X, 18, 8; 85, 21, 22), Hardy, Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indien, 159 f.; dagegen Winternitz, Gesch. I, 152 f.

Die Eingeweide wurden anfangs (anscheinend durch einen Bauchschnitt) zugänglich gemacht (10: *yād ūvadhyaṃ udā-rasyāpavditi*), aber keine einzelnen Innenorgane dabei aufgeführt. „Vierunddreißig Rippen des Rosses . . . trifft die Axt“ (18: *cātustriṅśad . . . vāṅkrīr āsvasya svādhitiḥ sām eti*). Danach muß angenommen werden, daß die weitere Eröffnung der Brusthöhle mit Hilfe der Axt in einer Seitenlinie erfolgte und die letzten Rippen nicht mitfaßte oder nicht mehr berücksichtigte¹. Dagegen fährt der Vers 18 fort bezüglich der Extremitäten (*gātrā*; *gā* = gehen): „Ungebrochen (*āchidrā* = unzerhackt) laßt die Glieder durch die Arbeit [des Zerlegens], Glied für Glied (*pāruṣ-parur*) mit dem Namen nennend [den Namen hörend?] schneidet“². Und diese letztgenannte Art der Technik, die Trennung in den Gelenken, ist keine beiläufige. Denn der Hinweis wird wiederholt: „Die Glieder, die ich nach der Weise Dir herrichte“ (19) und „Nicht soll ein begieriger, ungeschickter Zerleger verfehlend die Glieder unrichtig mit dem Messer zerhauen“ (20: *mā te grāhnūr avisastditiḥ dya chidrā gātrāny asinā mithū kah*).

Selbst wenn diese Form der Zergliederung und Einteilung ausschließlich auf Opfertechnik zurückgeführt wird, so zeitigte sie wenigstens eine Handfertigkeit auch für nicht-rituelle Gelegenheiten und Ausnutzung einer topographischen Bewertung im allgemeinen Leben und darnach schließlich in medizinischen Vorstellungen. Die Beachtung der Gelenke überwog bei einer

1 Ludwig, III, 186 (u. V, 388) gibt an: „Vierunddreißig Rippen des geschlachteten Pferdes werden einzeln ausgenommen und mit Namen benannt, offenbar der Sonne, des Mondes, der fünf Planeten und der 27 Nakṣatra“ (1 + 1 + 5 + 27 = 34). Das Herausnehmen der Rippen entspricht aber nicht dem Text. Und wenn sich Ludwig bei den 34 statt 36 Rippen des Rosses auf den Kommentator beruft: 'Soviel Rippenknochen trifft die Axt' im Sinne der Absicht, so widerspricht dieses Zitat nicht der obigen zwanglosen Erklärung.

2 „mit dem Namen nennend [den Namen hörend?]“ könnte bei dem späten Lied der bekannten, für den Inder charakteristischen Übermittlung wichtiger Texte entsprechen, d. h. dem akzent-richtigen Vorsprechen oder besser Vorsingen und Anhören an Stelle einer, auch jetzt noch wenig gebräuchlichen, schriftlichen Wiedergabe. Bei dieser Bedeutung läge dann der Grund darin, daß der Name zur Person gehört, welche ohne ihn unvollständig wäre; vgl. Hertel, IIQF. IX u. VI/1 u. ASAW. LX/2 Sachregister: Name.

Beurteilung der Glieder; das Tragen oder Heben mit den Armen wird durch das der (Ellenbogen-)Gelenke umschrieben (X, 160, 4: *aratnau*, ähnlich VIII, 69, 8 und wohl auch V, 2, 1). Die Sachlage bei der Gelenkbezeichnung durch *pāruvan* ist oft so, daß Ludwig durch „Glieder“ verdeutscht, um die ungewohnten vedischen Vorstellungen zu überbrücken (IV, 19, 9; VII, 103, 5; VIII, 48, 5; X, 79, 7; 89, 8). Die Durchtrennung der Gelenke gilt als wirksame Kampfart (X, 87, 5), und die Gelenklosigkeit des *Vrtrā* (I, 187, 1: *vīparvam*; IV, 19, 3: *aparvān*) verleiht ihm fast Unverwundbarkeit¹.

Gegenüber dieser Einstellung tritt die Beachtung des Knochens in den Hintergrund. Seine eigentliche Bezeichnung *asthān* ist nur in I, 84, 13 nachweisbar. In einer erotischen Anspielung wird der *penis* ein knochenloser Schenkel genannt (VIII, 1, 34: *anasthā ūrūr*). Nur einmal wird die Gegenüberstellung von ‚knochenbegabt — knochenlos‘ erwähnt (I, 164, 4: *asthanvāntam . . . anasthā*), welche aus iranischen Kreisen als Gemeinplatz bekannt ist².

Werden die anatomischen Registrierungen im *Rgveda* durchmustert, so fällt die äußerst unentwickelte Art der einschlägigen Betrachtung auf. Im allgemeinen beschränkte man sich auf Bezeichnungen oder Abgrenzungen der Teile des menschlichen Körpers, welche zur Verständigung im täglichen Leben und Verkehr unbedingt erforderlich waren. Darüber hinaus bleibt eine Vorstellung auf äußeren Aspekt beschränkt, wie z. B. bei *krṣṇā-garbhā* und *-yoni*, worunter irrtümlich ein Bezug zum *uterus* vermutet wurde (wie später erläutert); oder es besteht ein Sammelname, wie *jathāra*, als Ort der Verdauung und der weiblichen Fortpflanzungsfunktion; oder der Effekt im Kampf führt zu dem topographisch verwaschenen Ausdruck

1 Nrsicherheitshalber sei von vornherein abgelehnt, daß der vedische Inder Zergliederungen irgendwelcher Art bei den Toten seines Stammes vorgenommen hätte. Denn nach seinem Glauben soll der Körper bei der Leichenverbrennung als Feuerleib von *Agni* zu den Vätern gebracht werden, und zwar in so unversehrter Form, daß zum Leichnam gebetet wird: „Was Dir der schwarze Vogel angepickt hat, die Ameise, die Schlange oder die Hyäne, das mache das allverzehrende Feuer gesund“ (X, 16, 6). Vgl. Hertel, IIQF, VI, 1, 147—160.

2 Als Parallele: *Atharvaveda* IX, 9, 4. Ludwig (Bd. V, 446) führt hierzu an: *Taittirīya-Saṃhitā*, VI, 1, 7.

mārman, einer tödlich verwundbaren Stelle am Leib oder Unterleib.

Aus dieser Ebene einfacher und sinnfälliger Betrachtung ragt unvermittelt das Material des Liedes X, 163 hervor¹. Hier verheißt der Sänger einem Kranken: 'den *Yākṣma* . . . reiße ich Dir heraus' (. . . *yākṣmam* . . . *vī vrhāmi te*). Diese Krankheit wird in den beiden ersten Versen im Kopf und Arm befindlich lokalisiert (*śīrṣanyām*, *doṣanyām*). Diesem Umstand kann jedoch keine besondere Bedeutung zugemessen werden, weil die korrespondierenden Orte des 3. und 4. Verses im Ablativ stehen, wie alle übrigen Körperteilbezeichnungen, aus denen der *Yākṣma* vertrieben wird (zweimal durch *ādhi* = von . . . hinweg verstärkt).

In den ersten vier Versen sind Gruppen von je vier und drei Körperteilen angeordnet, welche sich nacheinander auf den Kopf, die Arme — Hals — Brustkorb, die Eingeweide, die Beine beziehen. Nachfolgend sind die Stichworte interlinear eingesetzt:

1. *Akṣtibhyām te ndsikābhyām kārṇābhyām chābukād ādhi*

Augen, Nasenlöcher, Ohrlöcher, Kinn,

yākṣmam śīrṣanyām mastiṣkāj jihvdyā vī vrhāmi te

(im) Kopf, Hirn, Zunge.

2. *grīvdbhyas te uṣṇihābhyah kikasābhyo anūkyāt*

Gurgel, Nackenwirbel, Brustbein, Rückgrat,

yākṣmam doṣanyām ānsābhyām bāhūbhyām vī vrhāmi te

(im) Arm, Achselsteg, (Unter-)Arm.

¹ Das Lied steht in einer Gruppe von 20 anderen Liedern (X, 147—166) welche sämtlich 5 Strophen umfassen, mit Ausnahme von 159 und 162, die auch 6 Strophen halten, wie 163. Bei jenen wie bei dem vorliegenden Lied erscheinen die beiden letzten Strophen (5 u. 6) als Verdopplung oder Spaltung des einheitlichen Inhaltes, vielleicht in der Absicht der Betonung.

3. *āntrēbhyas te gūdābhyo vaniṣṭhór hṛdayād ādhi*

Eingeweide, dgl. dgl., Herz,

yākṣmam mātasnābhyām yaknāh plāṣibhyo vī vrhāmi te

Lungen, Leber, Milz(?)

4. *ūrūbhyām te aṣṭhivādbhyām pdrṣṇibhyām prāpadābhyām*

Schenkel, Knie Scheiben, Fersen, Fußbrücken,

yākṣmam trōṇibhyām bhādsadād bhānsaso vī vrhāmi te

Hüften, Hinterteil, Unterleib(?)

Die Schlußverse beziehen sich auf die Entfernung des *Yākṣma* aus den Urogenitalien (*mēhanād* von *mih*, *migh* = harnen; *vanamkāraṇād* = Wassermacher), Rumpffaaren (*lōmabhyas*), Nägeln (*nakhēbhyah*); Glied für Glied, Haar für Haar, Gelenk für Gelenk (*āṅgād-āṅgāl lōmno-lomno pārvanī-parvanī*), so daß schließlich die Krankheit ausgerissen wird aus dem Gesamtkörper, wofür sachlich *sārvasmād ātmānas* sprechen würde. (Vgl. *Vendidad* VIII, 35—71 im Nachtrag.)

Das Lied stellt den höchsten Grad anatomischer Kenntnisse dar, welche im *Rgveda* nachweisbar sind. Den unmittelbaren Grund für diese Anreicherung bildet zweifellos das Bestreben, die Krankheit möglichst aus allen bekannten Körperteilen heraus zu reißen. Bedauerlich ist die Unsicherheit in der Übersetzung mancher Einzelheiten¹. Dieser Umstand spricht bis zu einem gewissen Grade gegen eine allzuspäte Datierung. Auch die

¹ Das Lied ist bei erweiterter Form im *Atharvaveda*, II, 33 enthalten; cf. Übersetzung und Kommentar von Whitney-Lanman, I, 76—77. Am unsichersten sind die Übersetzungen der Intestina, ein Umstand, welcher den Verhältnissen im *Rgveda* entsprechen würde. Zu Vers 2 vgl. Hörnle, JRAS 1906, 915 ff. u. 1907, 1 ff. Aus der Sachlage heraus müßte hier jedoch *kikasā* als Brustbein gelten, wie auch Graßmann annimmt (Wtrb. 327), da *kikasā* der Wirbelsäule gegenübergestellt wird, wie die unmittelbar vorhergehenden Verhältnisse dies am Hals zeigen; diese Korrespondenz von Brustbein (mit Rippenansätzen) zur Wirbelsäule entspricht einem Gemeinplatz in der ersten und späteren plastischen und graphischen Darstellung (Asia Major, 1925, 535 ff.). Vgl. Nachtrag S. 382. Anm. 2.

sinnfälligen primitiven Namen für die wichtige Genitalsphäre weisen in gleiche Richtung, wenn auch die Bezeichnung *méhana* sich später erhalten hat.

Diese kindlichen Bezeichnungen funktionellen Einschläges erinnern jedoch auch daran, daß nicht die Ruhe oder Untätigkeit des primitiven Menschen Aufmerksamkeit auf sich zog und ihn zu Beobachtungen und Überlegungen anregte, sondern die funktionelle Bewegung und Lebensäußerung. Hierfür zeugen sehr viele Beispiele im *Rgveda*, nach denen die aktuellen Energieformen des Makro- und Mikrokosmos früheste und stärkste Beachtung fanden. Ist doch in der Bezeichnung für Leben oder Lebenskraft (*āyus*) die ursprüngliche Beziehung zur Bewegung (*āyú*) erblickt worden, oder in der Verallgemeinerung von *carṣanī* = wandernd (von *car*) auf Menschen. Wenn jedoch über diese deskriptive Registrierung hinaus die Frage aufgeworfen wird, was der vedische Inder als lebendige Kraft ansah, so kann die Lösung nicht aus seiner Weltanschauung heraus gerissen werden. Hier muß wiederum auf die bahnbrechenden Untersuchungen von Hertel verwiesen werden, deren Kenntnis vorausgesetzt wird, und deren Ergebnisse hier wiederholt genutzt werden.

Wie schon zuvor gezeigt, waren die wohlthätigen Naturkräfte für den vedischen Arier Götter (*devā*); unter diesen trugen einige Bezeichnungen als Ausdruck persönlicher Handlung. Vielleicht lassen sich hier auch die *Aśvín* und *Váruna* anreihen, doch mag das als nicht gesichert gelten. Dagegen fällt eine große Gruppe auf, und in ihr Hauptgötter, welche in ihren Namen eine bestimmte Vorstellung bergen: *Indra* (*indh* = zünden), der Feuergott *Agni*, die Morgengöttin *Uṣás* (*vas* = leuchten), der Sonnengott *Sūrya* (*suar* = leuchten bzw. (H) Lichthimmel, Himmelslicht), *Rudrá* (*rud* = glänzen), *Marú* (*mar* = funkeln), *Vivásvat* (leuchtend), *Bráhmaṇaspati*, *Brhaspati* (*brh*, *bráhmaṇ* = Himmelsfeuer), *Pūṣán* (*pū* = glühen) u. a. Bei der Mehrzahl dieser Beispiele war die eindeutige Etymologie längst bekannt, aber erst Hertel hat dem Zwang der Sachlage Rechnung getragen. Dazu kommt, daß alle Götter häufig mit Adjektiven oder Attributen geschmückt werden, welche ihre Feuernatur eindringlich unterstreichen. Somit spielt im Weltbild des *Rgveda* Glanz und Glut die

herrschende Rolle und zieht die Schlußfolgerung heran, daß das Himmelsfeuer als Agens in der Welt galt. Diese Auffassung kommt auch formell dadurch zum Ausdruck, daß die Lieder-sammlung sich in ihrem einleitenden Lied und dem Beginn der folgenden sechs Bücher zuerst an das Feuer wendet. Außer anderen wird das Feuer in II, 1 folgenden Göttergestalten gleichgesetzt: *Indra*, *Viṣṇu*, *Váruna*, *Mitrá*, *Aryamán*, *Aṅśa*, *Tvaṣtar*, *Rudrá*, *Marútas*, *Pūṣán*, *Savitár*, *Bhága*, *Rbhú*, *Aditi* u. a. Gemäß dieser allgemeinen Einstellung liegt die Vermutung nahe, daß eine ähnliche Bewertung des Feuers in Erscheinungsformen bestand, welche modern als energische Kräfte auf physiologischem und biologischem Gebiet umschrieben werden. In dieser vergleichenden Parallele kann natürlich keine Kongruenz der beiden Bewertungen liegen. Denn zwischen den arischen Anschauungen und den modernen kluft der Spalt, welcher durch eine Fähigkeit zur begrifflichen Abstraktion von Seiten des vedischen Ariers überbrückt werden mußte. Dieser bewertete aber Feuer und seine Äquivalente als körperliche Personen, weil er nachweisbar zu einer begrifflichen Auslösung der Erscheinungsformen in seinen Erfahrungen und Beobachtungen der Umwelt noch nicht imstand war. Soweit aus der Sachlage der folgenden Erörterungen diese wichtige vedische Einstellung nicht offensichtlich ist, ist stets stillschweigend ihre Berücksichtigung vorausgesetzt.

In der Kultur des *Rgveda* besaßen die Rinderherden hohe wirtschaftliche Bedeutung, weil sie in allererster Linie die Ernährung der Stämme gewährleisteten. Ihr Nutzen und ihre Notwendigkeit konnte daher zu frühen einschlägigen Reflexionen führen auf physiologischem Gebiet, daß die ungekochte (*āmá*) Kuh warme, gekochte (*pakvám*) Milch spendete. Mit den genannten Ausdrücken (*āmá* — *pakvám*) bezeichnete der vedische Arier diese ihm auffällige Erfahrung, und ihre Gegenüberstellung kehrt in den Liedern so oft wieder, daß fast von einem Fachausdruck gesprochen werden kann (I, 62, 9; 180, 3; II, 40, 2; III, 30, 14; IV, 3, 9; VI, 17, 6; 72, 4; VIII, 78, 7; rudimentär: VI, 44, 24; VIII, 32, 25; X, 106, 11). Darauf spielt auch Lied IV, 3, 10 an: „es melkte der Stier (*Agni*) der Pṛṣni (bunten Kuh) helles Euter“, weil die, vielleicht nicht glückliche, Übersetzung: hell (*śukráṁ*) die Glut beschreiben soll, wie dies im vorher-

gehenden Liede (17: *sucānto*) ersichtlich. Im gleichen Sinn kann die „Röte der Kuh“ (IV, 1, 16: *arunīr yaśāsā gōh*) verstanden werden, wobei durch das Attribut *yaśās* der Licht- oder Feuer- glanz noch betont wird. Es wurde bei diesen Vorstellungen durchaus eine wirkliche Feuersubstanz und -wirkung angenommen, denn vom Milch-Opfer wird gesagt: „Gekocht ist es, mein' ich, im Euter, gekocht im <Opfer->Feuer, gut gekocht, mein' ich, <ist daher> dies neue Opfer“, (X, 179, 3). Und die Anschauung, daß Feuer die Milch im Körper der Kuh gar machte, ist so allgemein, daß sie sogar zur Erklärung für die Entstehung des Feuers aus dem Holzfeuerzeug dient: „er weiß, als wie im Euter, in der beiden geheimnisvollen [Reibhölzer] Schoße“ (X, 5, 1). Obwohl hierbei die Entstehung des Feuers aus Holz als geheimnisvoll bezeichnet wird (<*ninyōr* ist vielleicht dort besser durch innerlich wiederzugeben>¹), so kann doch die Erfahrung beim Feuermachen praktisch, und auch beweisend, zu dem Glauben beigetragen haben, daß die Pflanzen Feuer bergen (z. B. I, 67, 5; 98, 2; III, 5, 8; VII, 4, 5). In die Pflanzen geht endlich *Agni* aus den Wassern über (VIII, 43, 9); „es gebären diesen Agni die mütterlichen Wasser“ (X, 91, 6: *tām dpo agnīm janāyanta mātārah*). Im letzten Beispiel wird auf den Blitz der Regenwolke (5) hingewiesen und damit bis zu einem gewissen Grade auf die ursprüngliche Herkunft alles Feuers, den Himmel. Die vorhergehenden Nachweise haben jedoch bereits das Bereich animalischer Physiologie verlassen.

Bei einer Einengung auf menschliche Lebenserscheinungen dürften kritische Erörterungen über Anschauungen bei der Ernährung wegen ihrer Wichtigkeit für die Lebensbedingungen der *Rgveda*-Stämme voran zu stellen sein, welche sich auch in

¹ Die Übersetzung „Reibhölzer“ ist unglücklich, weil sie an die Theorie in den Kindermärchen erinnert, nach welcher zwei aneinander geriebene Hölzer in Brand geraten sollen. Roth hat das indische Feuerzeug beschrieben (ZDMG. 1889, 590—595), welches im wesentlichen aus zwei Weichhölzern bestand, zwischen denen durch eine mit Schnur angetriebenen Hartholzspindel Brand erzeugt wurde. Als Vorläufer dieser Maschine wird eine Einrichtung angenommen, bei welcher ein Weichholz mit einem senkrecht aufgesetzten Hartholzstab gedreht wurde (VI, 48, 5). (H.) In X, 5, 1 besteht die Sachlage, daß das Feuer aus den beiden inneren Flächen, der oberen und unteren *arāni*, springen mußte, gemäß der Bezeichnung; *ninyōr* — der beiden inneren (Flächen).

den Bitten ausprägt: „Ihr Götter, verleiht — zu essen und zu trinken kräftigende Speise“ (X, 37, 11, oder in einem Preislied auf die Nahrung, der *Anna-stūt* I, 187). Das Wohlbehagen im Sättigungsgefühl und in der erwünschten Kräftigung verursachten besonders Gelegenheiten, wo reichlich Nahrung geboten wurde, Opferfeste, und in diesem Zusammenhang der Genuß des *Sōma*, rein oder gemischt, zumal mit Milch. Daß hierbei die Rauschwirkung das Empfinden des Erstarkens und auch Erwärmens noch erweiterte, ist so selbstverständlich, wie der resultierende Glaube an den unübertrefflichen Nutzen dieses Trankes, welcher als göttliche Person aufgefaßt wird. Ihm ist das 9. Buch der Sammlung gewidmet, so daß bei solcher Betonung die Textstellen nicht als bedeutungslos genommen werden können, nach denen der *Sōma* dort nicht in den Magen, sondern wörtlich in das Herz des *Indra* strömt (*hārdi*: 8, 3; 60, 3; 70, 9; 84, 4; 86, 19; 108, 16). Und diese auffällige Ansicht ist um so beachtenswert, als sie sich in gleicher Form außerhalb des oben genannten Liederkreises wiederholt, daß *Sōma* in die Herzen getrunken wird (*hṛtsā*: I, 168, 3; 179, 5; VIII, 2, 12; 48, 12) und dort irgendwie verweilt (I, 91, 13; VIII, 48, 4; IX, 73, 8; X, 32, 9), zuweilen unter einem bewertenden Vergleich zu der Leibesfrucht im Körper der Mutter (III, 46, 5: *gārbham*). VII, 98, 2 wird *Sōma*, wiederum unter einem Bezug zum Herzen (*hṛdd*) ausdrücklich als Speise (*annam*, Part. II von *ad*, essen) bezeichnet. Es würde aber darnach doch gewagt erscheinen, wenn aus diesem Vorgang gefolgert würde, daß der Arier eine tatsächliche örtliche Verbindung zwischen Mund und dem Herz-Organ angenommen hätte. Denn in II, 16, 2 trägt *Indra* den *Sōma* im Bauch oder in den Eingeweiden (*jaṭhāre*), auch hier vielleicht wieder in einer Anspielung auf eine schwangerschaftsähnliche Lokalisation (gegenüber: *tanvī*). Sein Bauch (*kukṣi*) wird von *Sōma* gefüllt in I, 8, 7; II, 11, 11; III, 36, 8; 51, 12; VIII, 80, 24; IX, 80, 3; 109, 18; X, 28, 2) oder durch Rinderbraten (X, 86, 14). Aber abgesehen davon, daß in den letzten Textstellen mitunter eine etwas drastische Färbung der Ausdrucksweise besteht, ist die Bezeichnung *kukṣi* in anatomischer Beziehung verwaschen, dürfte etwa dem Begriff der Körperhöhle entsprechen und wird auch als Dual, also beiderseitig, gebraucht. Diese Unsicherheit, oder besser gesagt, dieser

Mangel an einer Anteilnahme für genaue Organlokalisation betrifft auch die zuvor angeführten Daten vom Herzen, mit der einzigen Ausnahme in der Systematik: X, 163. Aus den Opferliedern des *Rgveda* ist nirgends ersichtlich, daß ein besonderes Interesse für einzelne Eingeweide vorlag, noch daß einzelne Teile aus den Körperhöhlen vom Opfernden genossen wurden. Wenn nicht gelegentlich im Ritualbericht, so liegt ein außergewöhnliches Vorkommnis in den Worten des *Indra*: „In meinem Elend habe ich Hundegeweide mir gebraten (IV, 18, 13: *āvartyā śīna āntrāni pece*).

Wenn *Agni* „im Herzen“ (X, 87, 4: *hṛdaye*) verwunden oder *Pūśān* feindlich im Herzen das Liebe suchen soll (VI, 53, 6: *icha hṛdi priyām*), so warnen diese beiden Textstellen gleichfalls davor, den Ausdruck „Herz“ schlechtweg im organanatomischen Sinn aufzunehmen. Werden die häufigen Belege, welche bisher noch nicht angeführt worden sind, durchmustert, so zeigt der Überblick, daß in der Regel unter der Bezeichnung „Herz“ eine örtlich nicht scharf umgrenzte Gegend im Körperinneren verstanden wird, wohin Lebenserscheinungen verlegt werden. Darnach ist das Herz der Sitz des Denkens (*mānas*) und der von Affekten, wie Freude, Zorn, Mut, Furcht, Sehnsucht usw. Diese Momente, welche nach modernen Begriffen auf das Gebiet der Psychologie hinübergreifen, sind nach der Sachlage in der vedischen Weltanschauung aber nicht trennbar von der Basis der Lebenserscheinungen, welche der Kürze halber mit dem Sammelnamen der Physiologie zusammengefaßt worden ist. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Sensationen zu derartigen Reflexionen wesentlich beigetragen haben. So für den eigenen Körper, beim Aufsteigen des *Sōma* vom Bauch zum Kopf (III, 51, 12), oder beim Gefühl des Warmen während der Öffnung des Leibes vom Opfertier, „was das Eingeweide des Bauches aushaucht“ (I, 162, 10: *yād tūvadhyam udārasyāpā vdti*); denn dem Aus-hauchen, oder besser -flammen (*pū*) folgt des rohen, ungekochten Fleisches Geruch (*āmārya kravīṣo gandhō*). Es läge nahe, nach dieser letzten Textstelle die Unterlagen für ein Verdauungsfeuer zu konstruieren. Fremd würde eine solche Annahme den Anschauungen im *Rgveda* nicht sein; denn das Feuer verwandelt die Opfer den Göttern zum Genuß (I, 94, 3 wie II, 1, 13: *tve devd havir adanty dhutam*). Ähnlich:

X, 15, 8; 16, 12; 110, 11; 116, 7, 8. Einzelheiten über den Vorgang des örtlichen Ablaufes der Ernährung im anatomischen Sinne sind jedoch nicht erkennbar; der Effekt stand so im Vordergrund, daß er die Aufmerksamkeit vom Wege dorthin ablenkte und so eine kausale Verbindung begünstigte, welche allgemeinen Anschauungen entsprach¹.

¹ Es bedarf noch der Erwähnung, daß im *Rgveda* die Dreisäftelehre (Wind-Galle-Schleim) entdeckt worden ist. P. Cordier übersetzt in seiner Dissertation (Paris 1894), p. 27 aus dem Liede I, 34, 6: »O Aśvins, trois fois vous nous donnez les médicaments célestes, trois fois les médicaments terrestres, trois fois aussi les médicaments qui viennent des eaux . . . Donnez (à mon fils) cette santé qui résulte de l'harmonie des trois humeurs (corpo-relles: *vāta*, l'air; *pitta*, la bile; *śles'maka*, le phlegme), ce qui nous montre la conception nettement humorale des doctrines médicales aryennes, dès leur origine.“ Und G. N. Mukerjee (History of Indian medicine, vol. I, notices, p. 106) überträgt VIII, 40, 12: „let Indra and Agni nourish us through the three humours (*tridhātu* <in *Nāgari*-Schrift>). I, 34, 6: *trīr no aśvinā divyāni bheṣajā trīḥ pārthivāni trīr u dattam adbhyaḥ | omānāṃ śanyōr māmākāya sūnāve tridhātu śarma vahataṃ subhas pati*; und Ludwig ver-deutscht: „Dreimal, Aśvinā, himmlische, dreimal irdische, dreimal gebt sie uns aus den Wassern; Gunst, Glück und Tüchtigkeit meinem Sohne, dreifachen Schutz bringt Ihr Besitzer des Glanzes.“ Durch die ganze Hymne an die *Aśvin* läuft, wie ein roter Faden, die Dreizahl, welche auch sonst im *Rgveda* einen beliebten Gemeinplatz — neben anderen Teilungen — abgibt; *dhātu* drückt in seinen Verbindungen zu *tri-dhātu* (I, 85, 12; 154, 4; 183, 1; III, 26, 7; 56, 6; IV, 42, 4; V, 43, 13; 47, 4; VI, 35, 2; 44, 23; 46, 9; VII, 5, 4; 101, 2; VIII, 39, 9; 47, 10; 61, 9; 91, 14; IX, 1, 8; 70, 8; 86, 46; 108, 12; 111, 2; *Vāl.* 3, 4) stets eine Umschreibung von drei Teilen aus, welche nach Sachlage spezialisiert sind, oft kosmologisch; nirgends ist von den drei Grundsäften der späteren Medizin die Rede oder ein Sachverhalt annehmbar, wie er oben unterstellt ist. Dasselbe trifft für die Verbindungen *triviṣi-dhātu* (I, 102, 8): *sapta-dhātu* (IV, 5, 6; VI, 61, 12; X, 32, 4) und *su-dhātu* (VIII, 67, 8) zu. Der Weg, auf welchen die beiden Forscher die Humorallehre in den *Rgveda* eingeführt haben, wird durch den fast 2000 Jahr späteren Kommentar von *Sāyana* erleuchtet. Seine Übermittlung verdanke ich Prof. Printz: . . . *tridhātu vāta-pitta-śleṣma-dhātu-traya-samana-viśayaṃ sukham vahataṃ prāpayatam* = bringt herbei das *tridhātu* [sc. *śarma*, das Wort fehlt bei *Sāyana*], das Behagen [*sukha* statt *śarma* = Schutz], das besteht aus dreierlei (*traya*) Beruhigung der Grundsäfte (*dhātu*), Wind, Galle, Schleim. Ein weiterer Kommentar ist dadurch wohl überflüssig. Ebenso trägt die Flüssigkeitsbezeichnung *rāsa*, wie die des Windes, *vāta* oder *vāyū*, keinen doktrinär-übertragenen Charakter. Es ist somit weder eine hämatische noch pneumatische Lehre erkennbar. Die spätere Fachbenennung für Blut (*rakta*) fehlt im *Rgveda*; und von den Atemarten wird nur *prāṇa* bzw. *prāṇana* erwähnt. Ihr nicht gerade häufiger Nachweis (I, 48, 10; 66, 1;

Dieselbe Eigenart findet sich auch in der Auffassung des Sehaktes im *Rgveda*. Es bedarf keines Beweises, daß man glaubte mit den Augen zu sehen. Aber nur als Durchgangsort (vi) galt das Auge, „auszuschauen aus den Leibern“ (X, 158, 4: *vikhyat tantūbhyah*). Das Wesen des Schvorganges ist ein Strahlen (*kāś*; erschauen mit: *vi*, VIII, 80, 2; X, 86, 19), sein Ausgangsort wird in das Innere des menschlichen Körpers verlegt, denn es heißt: „an festem Orte ist das Licht niedergesetzt“ zum Schauen (VI, 9, 5: *dhruvām jyōtir nihitam dṛśāye kām*)¹. Und das Feuer, *Agni*, ist das genannte Licht, „das in meinem Herzen angelegt ist“ (6: *hr̥daya dhitam yāt*). Wiederum tritt deutlich hervor, daß das Prinzip einer Lebensäußerung, aus der Sinnesphysiologie, als Feuer im Herzen angenommen wird. Und dabei handelt es sich nicht um eine vereinzelt nachweisbare Vorstellung. Denn z. B. *kū* (strahlen, sehen) ist mit *hr̥dayayā* (dem Herz angehörig) zu *hr̥dayāydkūtyā* (X, 151, 4) zusammengezogen, oder parallel gesetzt am Schluß des letzten *Rgveda*-Lieds. Das Feuer, *Agni*, das aus dem Herzen sieht oder leuchtet (X, 5, 1: *dhr̥dō — caṣṭe*) ist somit das A und O in den physiologischen Betrachtungen².

III, 53, 21; X, 59, 6; 90, 13) berechtigt wegen einer gelegentlichen und auch späten Verbindung mit dem Leben (*āyur, jīvana*) nicht, im *Rgveda* bereits Theorien anzunehmen wie *Upaniṣad*, *Yoga* usw. übermitteln.

1 *dṛśāye* = Inf. auf *āye* von *dṛś*. Ludwig übersetzt hier „geschaut zu werden“, während alle übrigen Belegstellen (II, 24, 8; V, 80, 5; VI, 44, 8; VII, 35, 5; 88, 2; IX, 91, 6; X, 14, 12) in aktiver Bedeutung wiedergegeben werden. Es besteht kein Grund, daß auch in VI, 9, 5 'zum Schauen' übersetzt wird; vgl. Whitney-Zimmer, Ind. Gramm. 975 u. 982a; Hertel IIQF, VI, 1, 145. (H.) *dhruvām* kann niemals „an festem Orte“ heißen, sondern ist adjektivisches Attribut zu *jyōtiḥ*, wie in VI, 15, 7 zu *agni. dhruvām jyōtiḥ* = „ein festes Licht“ bedeutet wahrscheinlich ein unverletzliches, wie bei *awest, druva* = unverletzt, gesund (vgl. auch Graßmann, Wtrb 698: *dhruvā*).

2 Erwähnung verdient eine Stelle im *Yajurveda* (*Taittiriya-S.*, IV, 6, 1, 2 und *Vājasaneyi-S.*, XVII, 6), wo gesagt wird: „du bist, *Agni*, die Galle der Wasser“. Oldenberg, welcher hier zitiert wird (*Religion des Veda* 116), folgert zutreffend, daß „die Galle, den Anschauungen der späteren Medizin entsprechend, als wärmeschaffendes Prinzip gedacht ist“. Umgekehrt unterstreicht also der späte Zusatz die ursprüngliche Feuerlehre.

Die gleiche Vorstellung, wie die Ausstrahlung von Feuerglanz aus den Augen der Menschen, findet sich auch bei den Betrachtungen des *Makrokosmos*. „Schöne Herrlichkeit haben sie auf diesen gelegt, als des Himmel-

Der Beachtung von Lebenserscheinungen im *Rgveda* sind noch die der sexuellen Belange anzureihen. Die Sachlage, der Kampf ums Dasein, umgrenzt oft dort die geschlechtliche Sphäre einschließlich ihrer erotischen Komponente und erzwingt unwillkürlich das Bedürfnis der Nachkommenschaft. Deshalb sind auch nicht alle kräftigen Ausdrücke obszön¹. Der unsichere Ausblick in die Zukunft des Raub- und Wanderlebens, wie die gegenwärtigen Erfordernisse beim Behüten des Hauptgutes, der Herden, verkörpert sich somit in der Bitte: „Bewahret uns vor dem Schicksal der Kinderlosigkeit; reich an Kindern und Vieh sei unser Fortgang“ (III, 54, 18: *yuyōta no anapatyāni gāntoḥ prajdvān nah pasumdḥ astu gātūḥ*). Ein ähnlicher Gedankengang spiegelt sich I, 114, 7, 8 wieder unter vielen anderen Liedern, Daher die Bitte an die *Marūt*: „Heil uns bei den Söhne bringenden Frauenleibern“ (X, 63, 15: *svastī nah putrakṛthēṣu yōniṣu*), oder an *Sinivālī*: „Weis' uns, o Göttin, Kinder zu“ (II, 32, 6: *prajdm devi dididdhi nah*). Die Fruchtbarkeit der Erde bzw. Pflanzen, des Viehs und der Menschen wird häufig inhaltlich zusammengezogen.

In diesem Zusammenhang wird verschiedentlich von Befruchtung und Samen gesprochen (*rētas*: z. B. I, 68, 8; 155, 3; IX, 19, 4; 74, 1; 99, 6; X, 94, 5; 129, 4, 5); es liegt daher die Frage nach einer Kenntnis entsprechender physiologischer Vorgänge nahe. Erfahrungen beim Vieh, Stier und Hengst, haben wohl die Aufmerksamkeit geschärft, weil forschende Beobachtung durch den Wunsch nach nutzbringender Vermehrung der Herde gesteigert wurde gegenüber der eigen-gefühlsmäßigen Ablenkung in menschlichen Bezügen. Demnach Hinweise und Anspielungen auf den Stier usw. (I, 128, 3; 164, 34, 35; III, 55, 17; 56, 3; V, 69, 2; 83, 1; VI, 28, 8; VII, 101, 6; X, 40, 11).

beide Augen die Unsterblichen machten“ (<sc. Öffnungen in das Himmelsgewölbe schlugen>), fließen Ströme aus der Sonne und dem Mond (I, 72, 10). In verbesserter Übersetzung (H.): 'Sie haben um ihn (*Agni*) lieblichen Glanz niedergelegt, als die Unsterblichen die beiden Augen des Lichthimmels machten; nun strömen sie wie (*nā*) ausgegossene (= strömende) Flüsse'.

1 So z. B. I, 126, 7; IX, 112, 4; X, 86, 6, 16, wo eine Frau ihre Vorzüge unterstreicht. Daß Sänger mitunter aus irgend welchen Motiven — zumal gegenüber ihren Fürsten — Liederanteilen eine erotische Färbung gaben, kann natürlich nicht bestritten werden.

Andererseits erfolgte hierbei bereits ein Ausgleich mit Göttern und Naturgewalten des Makrokosmos in Hinblick auf befruchtende Wirkungen des Weidelandes und ihre mittelbaren Folgen für die Herden (I, 71, 8; 164, 34, 35; V, 83, 1; VI, 28, 8; 75, 15; VII, 101, 6; IX, 86, 28, 39), in Gedankenverbindungen, welche auch in anderer sprachlicher Form häufig im *Rgveda* wiederkehren. Schon deshalb fußen die Anschauungen vom *rétas* auf einem breiten Grunde, und es kann demnach nicht überraschen, wenn die ursprünglichen Vorstellungen des Feuerprinzips hierbei wieder in Erscheinung treten. „Reines <d. leuchtendes> Naß vom Himmel“ (I, 71, 8: *chūci réto* — — *dyāuḥ*, ähnlich 100, 3) oder „das Brahma, das Kinder bringt“ (VI, 16, 36: *bráhma prajdvad*) gewährt das Feuer (*Agni*). Auch in diesem Gedankenkreis findet sich die früher erwähnte Gegenüberstellung von Roh und Gar (IV, 3, 9: *āmd* — *pakvām*) statt. Und wenn weiterhin der menschliche Geschlechtsakt mit der Feuerzeugung durch Reibhölzer verglichen wird (X, 184, 3) oder ähnliche Anspielungen in die Klage des *Purūrávas* an seine ablehnende Gattin *Urvāṣī* unterlaufen (X, 95), so liegt kein erotischer Witz darin, sondern die gekennzeichnete Lebensauffassung des *Rgveda* (vgl. z. B. II, 10, 3; V, 2, 2; X, 21, 8; X, 187, 3).

In beschränkter physiologischer Hinsicht muß die Bedeutung der Hoden nach der Anwendung einer Verschneidung beim Vieh als bekannt gelten (*vādhri*: I, 33, 6; II, 25, 3; VIII, 46, 30; X, 102, 12; VI, 61, 1; X, 69), und darnach auch beim Menschen z. B. durch die Bezeichnung der Frau eines unmännlichen Gatten (*vadhrimati*: I, 116, 13; 117, 24; VI, 62, 7; X, 39, 7; 65, 12). Anscheinend kam es vor, daß in oder nach einem Kampf der Feind genital verwundet oder kastriert wurde (I, 32, 7; 61, 6; V, 32, 5; VIII, 40, 10; 59, 10; X, 38, 5; 87, 15, 17; I, 104, 8). Als Inhalt oder Eigenschaft der Hoden der Rosse des *Agni* galt das Feuer (*rju-muṣkdn*: IV, 2, 2; 6, 9)¹; es könnte zwar darin nur eine Erweiterung der Eigenschaften des Feuer-gottes erblickt werden. Damit würde aber doch den tatsäch-

¹ Die Wichtigkeit, welche den Testikeln beigemessen wurde, beweisen Übertreibungen: tausend Hoden habend (*sahāsra-muṣka*: VI, 46, 3; VIII, 19, 32) entsprechend: tausend Samenergüsse habend (*sahāsra-retas*: IV, 5, 3; IX, 96, 8; 109, 1).

lichen Verhältnissen Zwang angetan. Es sei hierzu nur erwähnt, daß *Indra-Agni* dem Dämon der Dürre, *Sūṣṇa*, die Hoden spaltete „und gewann die leuchtenden Wasser“ (VIII, 40, 10 und 11; *āṇḍā sūṣṇasya* — — *svārvatir apō*). Das leuchtende Wasser ist aber der Same, nach dem vorliegenden Sachverhalt und auch entsprechend sprachlichen Wendungen (z. B. VIII, 44, 16; X, 61, 2 und 11). Dabei liegen wieder makro-mikro-kosmische Verbindungen vor, wie sie vom Himmel (I, 71, 8; 100, 3), Feuerglanz (IV, 3, 7; V, 17, 13; VIII, 6, 30) zum *Sóma* (VII, 33, 7, 13; IX; X, 94, 5), Milch (III, 31, 10) usw. hinübergleitet. Dieser Ausgleich vom Samen mit *Sóma*, Wasser, Milch und anderen Dingen kann selbstverständlich nicht dahin ausgelegt werden, daß eine materielle Gleichsetzung bestanden hätte in physikalischer oder anatomischer Hinsicht. Eine solche Beobachtung aus einer beginnenden wissenschaftlichen Erkenntnis heraus fehlt noch im *Rgveda*. Wird doch der Hode schlechtweg Ei genannt (I, 104, 8: *āṇḍā*), und das vorher erwähnte Spalten aus der Praxis bei Vogeleiern entnommen (X, 68, 7). Im Vordergrund stand eine Bewertung der Lebensvorgänge im Rahmen der allgemeinen Weltanschauung. „Dann sahen sie das helleuchtende Licht alten Samens, das jenseits des Himmels wird entflammt“ (VIII, 6, 30: *ad it prathāsya rétaso jyōtiṣ paśyanti vāsarām parō yād idhyāte divd*). Und *Agni* träufelt Samen nach dem Erlangen von Glanz oder Hitze (I, 71, 8: *téjas*). Aus solchen Gesichtspunkten heraus erklären sich auch die manigfachen Bezeichnungen für Samen; außer bereits vorgebrachten Beispielen: *sukrá* (I, 160, 3; hier und andern Orts unter Bezug zur Milch), *bīja* (X, 101, 3; 85, 37, zuletzt einwandfrei menschlich gebraucht), *gārbharasa* (I, 164, 8). Das gezeigte Zurücktreten einer anatomischen Einstellung scheint die spätere indische Vorstellung heranzuziehen, nach welcher das Weib Samen absonderte. „Die beiden Mütter — — mit den Vätern zusammen gießen sie viel Samen aus“ (X, 64, 14: *rētāṁsi*)¹. Anderer-

¹ Hinderlich ist für den Sinn nach Ludwig in X, 64, 14 der Instrumentalis, in welchen die Väter angeführt werden (*pitṛbhiḥ ca*); statt „mit den Vätern zusammen“ müßte demnach „durch die Väter“ übersetzt werden. (H.) Ferner wäre zu beachten, daß im Text „Himmel und Erde“, beide feminin, im Dual, die „Väter“ dagegen im Plural stehen. Darnach würde sich eine wörtliche Übersetzung ergeben: Die beiden, Himmel und Erde, die

seits drängt sich zuweilen der Eindruck auf, nach welchem der Same beim Mann (*rétas*) und die Leibesfrucht (*gárbha*) gleichgesetzt werden (V, 83, 1), ja sogar der *gárbha* unmittelbar vom männlichen Wesen herrührt (II, 35, 13; III, 1, 6; 2, 10; IV, 16, 35; V, 58, 7). Der Grund für diese Eigentümlichkeiten, die nach modernen anatomischen Anschauungen inkorrekt erscheinen, liegt wiederum allein in der allgemeinen vedischen Lebensanschauung: „Agni [geht durch] die schwangere Frau, die den Helden im Leibe trägt“ (X, 80, 1: *agnir ndrīm virākuksim pūramdhim*). Ähnlich X, 183, 3.

Neben diesen überlegten Schlüssen finden sich aber auch Beurteilungen der Frau, besonders auf erotischer Basis, welche realistische und derbe Formen aufweisen. Dabei herrscht jedoch keine Verächtlichkeit vor¹. Eine physiologische Gleich-

beiden großen Mütter, die beiden *devī* (Himmelslichtspenderinnen) gehen durch ihre Geburt (= auf Grund ihrer Abstammung) opferwürdig zu den *devā* (Himmelslichtspendern; natürlich, um am Opfermahl teilzunehmen). Beide tragen (= erhalten) Beides (= beide Leben, das irdische und das himmlische) durch ihre Tragungen (Mittel zur Erhaltung der Lebewesen-‘Ertragnisse’?) und ergießen viele Samenmengen durch die Väter! Daß hier ein priesterlicher Rätselstil vorliegt, dürfte einleuchtend sein. Gesagt werden soll, daß Himmel und Erde durch ihre Gaben (wie Soma, Regen, Nahrung) die Väter, also alle irdischen männlichen Wesen, zeugungskräftig machen. Da Himmel und Erde die Verleiher der Zeugungskraft sind, so sind diese die eigentlichen Samenergiewer, die männlichen Wesen erscheinen nur als Medium. Somit wäre bei den Frauen keine Samenergiewer anzunehmen.

Bei den beiden anderen Belegstellen in der Übersetzung von Ludwig, entbehrt in VI, 50, 7, wo die Wasser, als „mütterlichste Heilfrauen“ (*bhisajyo mātṛtāmā*) den Samen schaffen, schon der textlichen Präzision; und die Sachlage in X, 61, 6, wo Mann und Weib nach der Trennung aus dem Koitus Samen fallen lassen, kann sachlich nach dieser Situation nicht für die Annahme eines primären Samenergusses durch das Weib herangezogen werden.

1 In VII, 55, 8, einem Lied mit kaum geklärtem Sachverhalt, werden „Frauen von reinem Geruch“ (*striyo yāḥ pūnyagandhās*) erwähnt, ohne daß aus dieser kurzen Notiz mit Sicherheit ein sexueller Einspruch konstruiert werden kann. Erst spät ist eine rituell-verächtliche Bewertung des Weibes nachweisbar: *Taittirīya Saṃhitā*, 2, 5, 1, 1 ff. (cit. nach Geldner, Ved. Stud. II, 295). *Indra* hat den Priester der Götter, *Viśvārūpa* (Rv. X, 8, 9) erschlagen und richtet an verschiedene die Bitte, Schuldanteile dieses Brahmanenmordes zu übernehmen, zuletzt: „Er wandte sich an die Frauenzimmer. ‘Nehmt ein Drittel dieses Brahmanenmordes auf Euch!’ Die sagten: ‘Wir wollen uns eine Gnade ausbitten. Wir wollen unmittelbar nach der Reinigung Kinder empfangen, aber nach Belieben bis zum Gebären den Bei-

berechtigung der Geschlechter läßt sich sogar vielleicht aus den nicht seltenen Anspielungen auf einen androgynen Ursprung der Menschen folgern¹. Diese Verhältnisse gründeten sich ihrerseits auf die Beachtung, welche die Fortpflanzung bei den vedischen Ariern fand und welche in gelegentlicher Beschreibung extragenitaler und genitaler Merkmale des Weibes zum Ausdruck gelangte, besonders hinsichtlich der Geburt. Die anatomische Beurteilung erfolgte hier nach sachlichem Vorgang und Aspekt. Die häufigste Bezeichnung für das weibliche Sexualorgan, *yōni*, trägt jedoch bei den fast hundert Belegen im *Rgveda* eine so verwaschene Färbung und ist so oft in anscheinend übertragener Art gebraucht, daß an einer ursprünglich sexuellen Bedeutung Zweifel entstehen können². Auch bei anderen ein-

schlaf ausüben! Darum empfangen die Frauen unmittelbar nach der Reinigung Kinder, üben aber nach Belieben bis zum Gebären den Beischlaf aus. Denn das war ihr Gnadenlohn. Sie nahmen ein Drittel des Brahmanenmordes auf sich. Das ward zum menstruierenden Weib (cf. MBh. 12, 282, 46). Darum soll man mit der Menstruierenden nicht reden, noch unter einem Dache wohnen, noch von ihrer Speise essen, denn sie trägt das Zeichen des Brahmanenmordes an sich. Respektive sagen (andere): Salbe ist die Speise der Frau. Man soll von ihr nur keine Salbe annehmen, beliebig anderes.“

1 Im Lied X, 10 wird der *Yamī* der geforderte Beischlaf seitens ihres Bruders *Yamā* verweigert; es kann darin wohl ein Niederschlag entgegengesetzter Sittenanschauungen erblickt werden. Daß die Geschwisterehe an sich nicht als absolute Neuerung zu gelten hat, beweist ihr Nachweis in Iran. Der Geschlechtsverkehr zwischen Verwandten bzw. zwischen Vater und Tochter (I, 64, 32; V, 42, 13; X, 61, 5/7) gehört in den gleichen Rahmen, wie auch die Geburt des *Indra* aus der Seite seiner Mutter (IV, 18, 2: *tiraścātā pārśān*) als androgyn Spaltung eine Stütze finden kann. Vielleicht deutet auch *yāḥ* in *ardha-gārbhā* (I, 164, 36) darauf hin.

2 Die realistischen Anspielungen auf den Koitus (z. B. X, 10, 7; 71, 4; 101, 11; 162, 4) korrespondieren (über I, 164, 33) im Sinne der Öffnung der Schenkel mit dem Gebärakt (V, 78, 5); ähnlich X, 101, 3 zu X, 40, 11. Die vedischen Vorstellungen in dieser sexuellen Hinsicht sind nicht durch wenige Beispiele zu klären und müssen einer Sonderuntersuchung vorbehalten bleiben. Erwähnenswert erscheint hier nur die auffallende Verbindung zwischen dem *yōni* und *ṛtā* und des letzten Derivaten (I, 65, 4; 79, 3; 144, 2, 4; II, 36, 4; III, 11; 29, 10; 54, 6; 62, 13, 18; IV, 1, 12; V, 21, 4; 35, 16, 35; IX, 8, 3; 13, 9; 32, 4; 39, 6; 64, 11, 17, 20, 23; 66, 12; 72, 6; 73, 1; 86, 25; 107, 4; X, 8, 3; 65, 7, 8; 68, 4; 85, 24; 91, 4; 123, 2). In diese vielen Nachweise sind nicht einmal verwandte Bezeichnungen eingeschlossen. Die Übersetzungen befriedigen nirgends vollkommen und erscheinen unbefriedigend als Verlegenheitskombinationen, wie nachher auch für *ṛtā* in VI,

schlägigen Belangen besteht dieselbe Unsicherheit, wie z. B. bei *vakṣānā*. Es ist darnach nicht erkennbar, daß der *uterus* als Geburtsorgan beim Menschen bekannt war.

Die Dauer der Schwangerschaft betrug zehn (Mond-) Monate, V, 78, 7—9; X, 184, 3. Das Datum ihrer Beendigung wird auch mit dem Ausdruck: „zur rechten Zeit“ umschrieben (VI, 67, 4: *ṛtā*); doch fragt es sich, ob hierbei nicht eine spätere Verlegenheitsdeutung vorliegt. Ein besonderer Hinweis auf den Gebärrakt kann in der kurzen Anspielung erkannt werden: „erzeugt (d. h. geboren) hat das Weib, das Kind fiel heraus“ (X, 40, 9: *jāniṣṭa yōṣā patāyat kanīnakō*). Es muß aber berücksichtigt werden, daß *patāyat* (als Kausativ von *pat*) sich auf das Fliegen der Vögel bezieht, und daß der gesamte Vorgang an eine makrokosmische Sachlage (Sonnenaufgang usw.) anknüpft oder in einem Rätselstil schildert. Da aber der Geburtsablauf herangezogen wird, so kann doch auch der zweite Anteil dieses Vergleiches (*pat*) in dem Sinne verwandt werden, daß die Niederkunft schnell vonstatten ging. Dafür auch eine Schilderung: „wie Frauen die Leibesfrucht hervorbrechen lassen (IV, 19, 5: *abhi prā dadrur jānayo nā gārbham*), „wie Wagen stürzen zusammen hervor die Felsen“ (*rāthā iva prā yayuh sākām ādrayah*). Darnach ist eine Annahme wenig wahrscheinlich, daß die Niederkunft regelmäßig lange Zeit dauerte, und bedingt kann gefolgert werden, daß die Frau eher hockend als liegend gebar, wenn auch eindeutige Nachweise nicht gegeben werden können. In einem Liede (X, 162, 3) zur Abwehr eines Dämons, „der Dir tötet den fallenden <*patāyantam*>, den anhaftenden <*niṣatsnuim*>, den eindringenden <*sarīśpām*>“ Fötus, ist eine systematische Be-

67, 4 beanstandet. Eine Lösung für dieses Dilemma dürften wohl nur die Untersuchungen von Hertel (Abh. Sächs. Ak. 1929, 21 ff.) bringen. Es würde hier aber zu weit führen, die Vorstellungen sachlich weiter zu verfolgen. Gleichfalls kann hier nur kurz verwiesen werden auf göttliche oder dämonische Personen, welche in die Sexualsphäre des Weibes nach vedischen Vorstellungen eingeschlossen werden, z. B. . . . „Die Stimme, der Gandharva hat sie im Mutterleib gesprochen“ (X, 177, 2: . . . *vācam . . . gandharvō 'vadad gārbhe antāk*). Oder Götter, welche nach augenscheinlich volkstümlichen Überlieferungen vor der Hochzeit in einer noch wenig geklärten Beziehung zur jungen Frau stehen (X, 85, 36—41), oder ein Dämon, „mit Unglücksnamen, der als Krankheit Deiner Leibesfrucht Deinem Mutterleib anhaftet“ (X, 162, 1: *āmivā yās te gārbham durnāmā yonim āśaye*).

wertung von Geburtsregelwidrigkeiten erblickt worden. Dem gegenüber (H.) ist *niṣatsnu* (Whitney, Gramm. § 1194a) 'niedersitzend', aber nicht in der Bedeutung festsitzend oder anhaftend, welche das Petersburger Wörterbuch und Graßmann gibt; nur im Deutschen wird 'sitzen' im Sinne von 'anhaften' oder 'eingeklemmt sein' verwandt. *śrp-*, *sarp-* heißt (absichtlich) kriechen, ohne Einschluß der willenslosen Bewegung; in besonderem Maße hat die Intensivbildung *sarīśrpā-* diese Bedeutung: lebhaft umherkriechen. Die Angabe bei Graßmann, Wörterb. 1488: *sarīśrpām gārbham* widerspricht dem Textbeleg, wo ausdrücklich *jātām* steht. Darnach wäre zu übersetzen: 'den, welcher schlägt (oder tötet = töten will) Deinen eilenden (umherspringenden), sich setzenden oder umherkriechenden, welcher zu schlagen (schädigen, töten) begehrt Deinen Sohn (*jātām*), den treiben wir von hier fort'.

Ein direkter Nachweis menschlich-manueller Hilfe bei der Niederkunft ist dem *Rgveda* nicht zu entnehmen. An ihre Stelle tritt der Hilferuf zu den Göttern und zwar in einem fließenden Übergang von der allgemeinen Forderung einer Nachkommenschaft bis zur Unterstützung der Geburt selbst. Auch hierbei drängt sich nicht eine Gottheit mit Sondereigenschaften hervor. Außer den *Aśvin* (VIII, 75, 1; X, 39, 7) erscheinen in dieser Rolle *Agni* (X, 183, 3), der Bildner *Tvāṣṭar* (in den Schlußversen der sogenannten *Āpri*-Lieder), *Viṣṇu*, *Prajāpati*, der Herr der Zeugung, und *Dhātār*, sowie andere. Es ist sachlich ohne weiteres verständlich, daß weibliche Gottheiten ihren menschlichen Geschlechtsgenossinnen helfen sollen (V, 46). Es ist aber bezeichnend für die sekundäre Gestaltung dieser Göttinnen, daß viele von ihnen lediglich Namen tragen, welche sich nur durch eine Femininendung von dem ursprünglichen Namen des Gottes unterscheiden, wie *Indrānī*, *Agnīyī*, *Aśvinī*, *Varuṇānī* u. a., während nur bei der *Rāk* (von *rā* = geben hergeleitet) und *Sinivālī* eine derartige Entwicklung aus einer männlichen Gottheit im *Rgveda* nicht nachweisbar ist. Umgekehrt ist auf sexuellem Gebiet — wie dies später allgemein aufgezeigt wird — die Krankheit als Wirkung eines Dämons oder, besser gesagt, als ein solcher selbst, aufgefaßt. Eine grobe Symptomatologie ist oben (X, 162, 3) beleuchtet worden. Es dürfte kein Zufall sein, wenn die *Arāyī*, „die alle Leibesfrucht verderbt“

(X, 155, 2: *sārvā bhrūndny āruṣi*) als Mißgestalt (I: *kāne vikate*) geschildert wird.

Die gebrachten Anführungen können als Unterlage zum Verständnis für die vedische Eigenart hinreichen, welche sich auf eine Betrachtung und Erklärung der Lebensvorgänge bezieht und mit Fragen aus einem modern-physiologischen Bereich heraus wenig korrespondiert. Es darf aber nicht vergessen werden, daß der *Rgveda* keine ärztliche Fachschrift ist, der jeder Anforderung gerecht wird, welche Auskunft zu einem gegensätzlichen physiologischen Vergleich wünscht. Eine Erweiterung der Kenntnis von den einschlägigen vedischen Vorstellungen kann deshalb erwartet werden, wenn auf ein Gebiet der Praxis übergegangen wird. Die Bedeutung des Feuers zog eine Beachtung seines Gegensatzes, der Finsternis (*tāmas*) heran¹. Ihre sinnfällige Bewertung ergibt sich aus dem adjektivischen Zusatz: blind (*andhā*) oder ihrer Umschreibung als *āndhas* in I, 100, 8; 117, 17; IV, 16, 4; X, 89, 15; 103, 12; I, 62, 5; VII, 88, 2. „In Finsternis versenkt“ (I, 117, 17: *tāmah prāṇitam*) bedeutet geblendet. Ebenso *āpi* mit Part. II von *rip* (I, 118, 7; VIII, 5, 23). Darnach erhält bereits die entsprechende Erkrankung, die Erblindung, eine gewisse Sonderung (I, 116, 16; 117, 18; 118, 7; 164, 16; IV, 4, 13; VIII, 5, 23; IX, 73, 6; X, 27, 11; 39, 3). Und eine weitere Betonung zur besonderen Bewertung ergibt die Zusammenstellung von blind und lahm (*śronā*) oder einer ähnlichen Einschränkung der Sehkraft und Gehfähigkeit (I, 112, 8; II, 13, 12; IV, 30, 19; VIII, 68, 2; X, 25, 11; I, 117, 18/19; II, 15, 7; IV, 19, 9; X, 39, 3; X, 155, 1). Wenn auch allgemein gültige Einschätzungen des Nutzens der Sinne und Körperkräfte nicht fehlen (z. B. I, 89, 8), so entwickelt sich diese hervorgehobene und offensichtlich bewußte Bedeutung des Sehens und Gehens zwanglos aus den Verhältnissen, welche durch die Wanderungen der *Rgveda*-Stämme hervorgerufen wurden, unbeschadet einer zeitweiligen mehr oder weniger ausgesprochenen, vorübergehenden Selbsthaftigkeit. Wie schon zuvor aufgezeigt, enthält sprachlich die angenommene Bezeichnung für Mensch (*āyū*) und Leben (*dyus*) die Färbung

¹ So bereits Oldenberg, Religion d. Veda, 479 (1894). Vgl. Hertel ASWA. XL, 206.

des Wanderns. Es sei hierbei an die zuvor nachgewiesene Bewertung der Gelenke erinnert. Große Marschfähigkeit wird gerühmt (V, 52, 15) und „Verletzung auf dem Marsche“ oder Sturz für unheilvoll gehalten (I, 131, 7; VIII, 48, 5). Fußlos (*apād*) gilt in Sagen als wunderbar-merkwürdig oder allgemein als minderwertig (I, 52, 8; 185, 2; IV, 1, 11; VI, 59, 6; I, 32, 7; III, 30, 8; X, 22, 14); dabei tritt das Merkmal handlos (*ahastā*) sachlich und zahlenmäßig in den Hintergrund (I, 32, 7; III, 30, 8; X, 22, 14; 34, 9; zuletzt allein gebraucht), während *apād* in V, 32, 8 und X, 99, 4 durch die Begleitumstände auf Menschen mit selbsthaften Eigenschaften absprechend hinzudeuten scheint, vielleicht auch in IV, 1, 11.

Den Fehlern der Beweglichkeit (z. B. *srāma*, I, 117, 19; VIII, 48, 5) reihen sich ähnliche an, wie „verrenkt“ (IX, 112, 1: *rutām* in Parallele zu *riṣṭām*, der Beschädigung eines Wagens etwa entsprechend; X, 39, 3. VIII, 20, 26: *vīhrutam*). Und derartige Vorstellungen leiten zu allgemeinen Bezeichnungen der Gebrechlichkeit und Erkrankung über wie *rāpas* (I, 34, 11; 69, 8; 157, 4; II, 33, 3; VI, 31, 3; VII, 34, 13; 50, 1—4; VIII, 18, 8; 20, 26; 47, 21; X, 59, 8—10; 60, 11; 97, 10; 117, 2; 137, 2—3). Andere einschlägige Beispiele sind die nachfolgenden: *ānirā*, Entkräftigung, Siechtum; in den Belegstellen VII, 71, 2; VIII, 48, 11; X, 37, 4 verbunden mit *āmivā*, Drangsal, Krankheit (I, 35, 9; VI, 74, 2; X, 37, 4; 63, 12; 162, 1—2; eingeschlossen auch in I, 12, 7; 18, 22; 91, 12; VII, 8, 6; 55, 1; X, 97, 6; 137, 6). Von *am*, verderblich sein, nimmt das Causativum *āmaya* die Bedeutung des Krankseins an (IX, 114, 4; X, 59, 8—10; 86, 23; 97, 9) und in Verbindung mit Rippe oder Wirbelsäule (*prṣṭi*) die des Schmerzes (I, 105, 18). Durchdringen (*tar*, *tir*, *tur*) gewinnt mit dem Richtungswort *ā* die Färbung des Leidens (*ātura*, VIII, 20, 26; 22, 10; 61, 17). Wie die Stichworte zeigen, ist die sprachliche Umgrenzung des Ausdrucks für Kranksein verwaschen; dasselbe trifft für den Gegensatz zu, bei der Umschreibung der Gesundheit. Neben Benennungen von geringer Eigenfärbung nach gesundheitlicher Seite, wie *svastī* (Heil) oder *sārvatātī* (Ganzheit, Unversehrtheit) tritt eine Sammelbezeichnung von Nahrung und Kraft (*vāyas*) auf und bildet den Übergang zu sprachlichen Wiedergaben des Wohlergehens in Glück, Reichtum usw. Gegenüber

diesen letzten Formen mit einem positiven Charakter finden sich im *Rgveda* Negationen, welche sich an die zuvor aufgeführten Bezeichnungen für Regelwidrigkeiten anlehnen und dem Ausdruck für Gesundheit offensichtlich besonders prägnant nachkommen, wie: *āruta*, *anāturā*, *arapās*, *anamivā*, *āmṛkta*, *āvāta*¹ u. a. Im Überblick weist der sprachliche Ausdruck für gesund und krank eine gewisse Unbeholfenheit auf. Die Ursache muß darin gesucht werden, daß abstrakte Begriffe im *Rgveda* fehlen und bei dem unterbewußten Empfinden des Sachverhaltes empirisch ersetzt oder umschrieben wurden, durch Belange aus einem benachbarten Gebiet, das konkret war oder nach arischer Anschauung solche Eigenarten hatte.

Deshalb wird eine zuvor skizzierte Behinderung in der Bewegungsfreiheit, und darnach erweitert auf Störungen des Wohlbefindens oder bei Erkrankung, eine Fesselung genannt. Dem Binden des Pferdes (I, 162, 14, 16) entspricht die Fußfessel (*pādābāsa*), welche der Gott *Yamā* den Menschen anlegt (X, 97, 16). Bei einer Steigerung dieser Vorstellung ist die Fessel, die Schlinge (*pāśa*), eine dreifache (I, 24, 13, 15; 25, 21); sie wird meist der erzürnten Gottheit *Vāruna* zugeschrieben (zuvor und: VI, 74, 4; VII, 88, 7; X, 85, 24), aber auch einem Dämon (*druhi*: II, 27, 116; VII, 59, 8), auf welchem weiter unten Bezug genommen wird. „Weit weg die Schlingen — — greift <Götter> mich nicht, wie den Vogel“ (II, 29, 5)! Diese Notbitte beleuchtet die Auffassung eines real empfundenen Vorganges.

Parallel diesen Vorstellungen läuft die Bewertung des Hungers (*kṣūdha*). Nahrungsmangel ruft ihn herbei (VII, 1, 19; X, 42, 10; 43, 3). „Die Götter haben gewiß nicht den Hunger als [natürlichen] Tod bestimmt, auch dem, der sich vollgeessen, kommen die [verschiedenen] Todesarten“ (X, 117, 1: *nā vā u devdḥ kṣūdham id vadhām dadur utīṣitam ūpa gachanti mṛtyāvah*). Der Zusatz: „[natürlichen]“ ist eine Ergänzung, welche nicht der Text enthält; *vadhā* heißt tödend, der Töter — ist also eine Person —, damit steht die Pluralbildung (*mṛtyāvah* = die Tode) in einem gewissen Einklang. Die Götter (*devdḥ*) sind — wie stets, auch hier — nur die eigenen und als wohlthätig angesehenen Gottheiten der *Rgveda*-Stämme, niemals solche feind-

¹ Zu *āvāta* = unverletzt, vgl. Zimmer, Altindisches Leben, 390.

licher Stämme. Diese Anschauung mag als Übergang gelten für eine Einschätzung des Hungers als Erkrankung in Anklang an seine schwächende Wirkung (VIII, 49, 20), und zu seiner Verbindung mit den Dämonen (*rakṣas*: VII, 1, 19; VIII, 49, 20) geführt haben. In derselben Weise wird abgemagert (*kṛśā*) mit Nahrungsmangel verbunden (VI, 24, 6; VIII, 64, 8; X, 117, 3), mit dem Alter (VI, 24, 7), aber auch zwischen zwei Krankheitsanzeichen, wie blind und verrenkt, gesetzt (X, 93, 3). Die Hungererkrankung erhält zudem eine Eigenschaft: saftlos (VIII, 49, 20: *ānirām* — — *kṣūdham*) und dokumentiert sich damit als Person. Das kann nicht als Metapher gelten, denn: „Hunger und Durst sind Körper“ (*tanū*: *Taittirīya Ār.* IV, 22)¹.

Unter den Gefahren des Weges werden wiederholt solche durch Wolf (*vṛka*) und Schlange (*āhi*) genannt und ihr unvorhergesehener Angriff begünstigte eine Vorstellung von unsichtbaren Persönlichkeiten, Dämonen, deren Entstehung auch von Seiten menschlicher Feinde Berücksichtigung fordert². In diesem Kreis formte der *Rgveda* die Dreiheit: „den Drachen, den Wolf, die Rakṣas“ (*āhim vṛkam rakṣāṁsi*)³; ihre Vernichtung heißt, das Siechtum (*āmivāḥ*) entfernen (VII, 18, 7). Es ist schon zuvor angedeutet worden, daß *āmivā* nicht ausschließlich die eingeengte Bedeutung von Krankheit besitzt; sie würde ohne Stützen durch Zusammenhang und Begleitumstände etwa Plage oder Drangsal entsprechen. Die zugrunde liegende Anschauung muß jedoch als erster Schritt auf der Bahn zum Krankheitsbegriff betrachtet werden. Denn *āmivā* wird in dieser Bedeutung nicht selten in einer wörtlichen Verbindung mit den

¹ So bereits Oldenberg, Relig. d. Ved. 479; cf. Hertel, ASAW. XL/2, 206.

² Bei dem Lied an die *Aranyāni* (X, 146, 5) wird auf eine entsprechende Gefahr verschleiert hingewiesen. Diese sogenannte Genie der Wildnis ist in ihrer eigentlichen Bedeutung, als eine häufige Femininbildung von Göttern im *Rgveda*, die Frau der Wildnis, des *Aranya*; beide natürlich Personen. Als giftiger Wurm, Skorpion oder ähnliches gilt *kaṇṭakā* (I, 191) oder *ajakāvā* (VII, 50, 1); ebendort (2) erscheint auch *vāndana* als Weggefahr oder als ein entsprechendes Krankheitsübel für die unteren Extremitäten, ohne daß die Sachlage des Textes eine nähere Bestimmung zuläßt, wie auch in einem anderen Beleg (VII, 21, 5) dämonischen Einschläges.

³ *Āhi* ist — wie schon zuvor gezeigt — die Schlange; die Übersetzung durch „Drachen“ verleitet zu Vermengungen mit anderen Ideenkreisen. Vgl. Hertel, ASAW. XL, 224 ff.

Dämonen *Rakṣās* gebracht: „Rakṣas Siechtum“ (III, 15, 1: *rakṣāso āmivāḥ*), „tötet die Rakṣas, wehret den Krankheiten“ (VIII, 35, 16 u. 17: *hatām rākṣāṁsi śedhatam āmivāḥ*), „Rakṣastöter, Siechtumsscheucher“ (X, 97, 6: *rakṣohāmivacātanah*), „halt ab Siechtum und bösen Geist“ (X, 98, 12: — *āmivām āpa rākṣāṁsi sedha*)¹.

I, 191, 7: *yé āṁsyā yé āṁgyāḥ sūtkā yé prakaṅkatāḥ* setzt also die stechenden Schmerzen in Schultern und Gliedern in äußeren Bezug zu einem Krankheitswurm oder einem ähnlichem Getier; offensichtlich liegen hierbei tatsächliche Erfahrungen zugrunde, welche in Richtung des Gemeinplatzes der sogenannten Fremdkörpertheorie weisen. Der Zusatz in der Belegstelle zum Krankheitswurm, *adṛṣṭāḥ* (ungesehen), rückt jedoch eine dämonistische Bewertung heran, zumal diese Eigenschaft immer wieder im Lied von neuem betont wird. Andererseits entspricht es der primären Auffassung vom persönlichen Charakter der Krankheit, daß sie in den Hausstand oder die Gemeinschaft wie eine menschliche Person eintritt (VI, 74, 2: *āmivā yā no gāyam āvivēśa*), oder wie ein fleischfressender Dämon (*piśāci*?) (X, 16, 10: *kravydṭ pravivēśa vo grhām* —). Folgerichtig dürfte aus dieser Überzeugung der Glaube entstanden sein, daß der Krankheitsdämon auch in den Körper des Kranken selbst eintritt, wie dies aus dem Abwehrgebet an *Agni* im Lied VIII, 49, 20 ersichtlich ist: *mā no rākṣa d veśiā*².

Wie bereits zuvor angedeutet, besitzen die *Rakṣās* Krankheitseigenschaften; damit wird aber nur ein Teil ihrer verderblichen Macht umschrieben. Sie bilden in den Augen des vedischen Ariers die Antagonisten der Lichtgötter (*devā*) und zwar

¹ Nach Hertel ist der Dualismus von Götter und Dämonen wichtig. Es gibt keine anderen Erscheinungen, welche sich nicht diesen beiden Klassen einreihen lassen. Auf der einen Seite *devā* = Spender des Himmelslichtes (*div*) und auf der anderen Seite *rakṣās* = Spender der Finsternis (*rākṣas*). Über die Bedeutung des Akzentwechsels (*devā* — *div*; *rakṣās* — *rākṣas*) vgl. Whitney, Gramm. § 1144 u. 1151, 2a, wo zuletzt jedoch nicht die Konsequenzen gezogen werden. Alle günstigen Erfahrungen, darunter also auch die Gesundheit, werden im *Rgveda* auf die *devā* zurückgeführt, alle ungünstigen auf die *rakṣās*, darunter auch jede Erkrankung. Es liegen somit dieselben Verhältnisse vor wie im *Avesta*, nur daß dort die Götter (*devā*) der vedischen Stämme Dämonen sind und umgekehrt.

² Vgl. Hertel, IIQF. IX, 15, 19, 23. Ed. Aufrecht VIII, 60.

auch in der wörtlichen Bedeutung der Finsternis gemäß den Untersuchungen von Hertel. Zu den *Rakṣās* rechnen besonders benannte Unholde, wie *Arāti*, *Piśāci*, *Nāmuci*, *Jarūtha*, *Kimādin*, *Grāhi* u. a. Aber diese Vertreter der Unterabteilung zeigen gleichfalls keine alleinigen oder spezifischen Fähigkeiten der Gesundheitsstörung, sondern jede Schattierung in der allgemeinen Schädigung. Ihr buntes und vielseitiges Bild beruht im Rahmen dieser Untersuchung auf dem Umstand, daß im *Rgveda* der abstrakte Begriff der Krankheit nicht nachweisbar ist. Nach Sachlage kann daher ein direkter Beweis des Mangels wissenschaftlicher Krankheitserkenntnis, also ein dahingehendes Eingeständnis, in dem Quellenmaterial garnicht erwartet werden. In dieser Hinsicht bedarf es erneut der Erinnerung, daß die Ursache der Erkrankung bei Empfindung oder Bewußtsein ihrer Wirkung und Erscheinungsform als Person betrachtet wurde, wie zuvor nachgewiesen¹. Entgegen modernen Anschauungen, in welchen beim Krankheitsbild Ursache und Folge zu einem begrifflichen Komplex häufig verschmolzen sind, liegt bei den bisherigen Nachweisen die Betonung bei der Beobachtung der Leiden auf der Einschätzung der erregenden und handelnden Krankheits-Person. *Apud* ergreift die Glieder der Feinde (X, 103, 12: *grhāṇḍāṅgāny*). Wenn nach Zimmer² *Apud* tatsächlich eine Bauchkrankheit oder Ruhr wäre, so würde ein solcher Nachweis lediglich einen Zufallstreffer darstellen und für eine

¹ *Taittirīya Saṁhitā*, 2, 5, 2, 1 f.: *Vṛtrā* wächst in den Makrokosmos aus und schließt dabei *Agni* und *Soma* ein; letzte ruft *Indra* bei seinem Kampf gegen *Vṛtrā*: „Jene sprachen: 'Wir sind ja eingeklemmt, wir können nicht kommen.'“ Da schuf *Indra* aus seinem Leib das Wechselieber (wörtlich: kaltes und hitziges Fieber. (Vgl. die ausführliche Schilderung in MBh. 12, 282, 1 f.). Dies ist der Ursprung des Wechseliebers. Wer den Ursprung des Wechseliebers richtig kennt, den tötet das Wechselieber nicht. Mit diesem behaftete er ihn (*Vṛtra*). Als er das Maul aufsperrte (geht auf das Zähneklappen während des Schüttelfroststadiums), entwichen *Agni* und *Soma* aus ihm. Sein *Prāṇa* (Aushauch) und *Apāna* (Einhauch) verließen ihn da; das Können ist nämlich *Prāṇa*, das Wollen *Apāna*. Deshalb soll der Gähnende sprechen: 'Können und Wollen (bleibe) in mir!' Auf diese Weise erhält er sich *Prāṇa* und *Apāna* und erreicht das volle Lebensalter.“ Cit. nach Geldner, Ved. Stud. II, 296. Dieser Beleg für Krankheitsbeschreibung wird der Vollständigkeit wegen hier angereicht, obwohl er zweifellos späte Anschauungen wiedergibt, aber auch in diesen die primär personelle Einstellung.

² Zimmer, Altindisches Leben, 389. Vgl. auch Weber, Ind. Stud. IX, 482.

pragmatische Forschung belang- und wertlos sein; weitere Erklärungen folgen weiter unten. In dem Wortbild der Krankheitsbezeichnungen spiegelt sich häufig eine direkte und einfache Wiedergabe der Auffassung vom Handeln des Krankheitserregers wider, wie z. B. *Rakṣās* (*rākṣas* = Finsternis), *Jārūtha* (*jar* = gebrechlich oder alt machen), *Grāhi* (*grah*, *grabh* = ergreifen), *Druh* (Vernichtung), *Pādgrbhi* (am Fuß ergreifend) usw. Selbst wenn die Etymologie des Grammatikers *Pāṇini* (VI, 3, 75) für *Nāmuci* = *nā-muci* (der den Regen nicht losläßt) unzutreffend sein sollte, so bleibt doch die Sachlage bestehen, daß wörtliche und inhaltliche Bedeutungen in gebräuchlicher Abhängigkeit lagen. Es ist daher auch wenig wahrscheinlich, daß sich dieser oder jener Name eines Krankheitsdämons zum *terminus technicus* entwickelt hat. Denn sachlich wird dem *Rakṣās* die verneinende Form *arakṣās* ange-reicht (I, 129, 9; II, 10, 5; V, 87, 9; VII, 85, 1; VIII, 90, 8) oder, umgekehrt die Negationsumschreibung beim *Arāti* (*rā* = geben, spenden) der gütigen Gottheit *Rāti* (X, 66, 10) gegenübergestellt, und zwar in ausdrücklicher und formeller Weise in I, 29, 4¹. Vgl. auch *Arāyī* (X, 155, 1, 2). Ähnliche Bezüge finden sich bei *Kāṅkata* (I, 191, 1). Darnach besteht im Überblick der Gesamteindruck, daß der vedische Inder sich der wörtlichen Bedeutung der Namen von Krankheitsdämonen durchaus bewußt war, sie entsprechend verwandte und in seine Krankheitsanschauungen in dieser Form einflocht. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch eine gewisse, bereits erwähnte, Unbeholfenheit der Registrierung, wie sie in einer Sonderung durch *satind* — oder durch ein Richtungswort *prā* bei *Kāṅkata* (I, 191, 1, 7) in Erscheinung tritt, wie auch ähnlich bei *pari-rāp* (II, 23, 3, 14), vielleicht auch bei VII, 50, 4; *atipadd* — *atimidā*. Denn dort ist die Negation der Abwehrbitte an jene beiden Wörter herangezogen, welche als Krankheiten oder Dämonen den Umständen nach erscheinen, ohne daß ihre nähere Bedeutung erkennbar ist.

Die Furcht vor den Dämonen zeigt noch eine weitere Bindung. Den *Rakṣās* sind besonders gezeichnete Unholde, wie

¹ Nach Hertel: *rā* = strahlen; *Rāti* bedeutet darnach Himmelslichtstrahlung und *Arāti* Nicht-Himmelslichtstrahlung, d. h. Strahlung der Finsternis.

Atrīn (Fresser), *Kimīdin*, *Drūh*, *Vāndana* anzureihen¹. Als Schadenstifter gliedern sich endlich der Zaubertreibende (*yātudhāna*, *yātumāt*, *yātumdvat*) mit seinem Zauber (*yātū*) an (I, 35, 10; 35, 20; VII, 21, 5; 104; VIII, 49, 20; X, 87). Auch diese Zauberer beschränken ihre Tätigkeit nicht auf ein gesundheitliches Gebiet, sondern wirken auf allen Seiten des täglichen Lebens in dem gleichen Umfang, welchen der vedische Arier nach seinem Glauben den Dämonen einräumt. Sachlich muß der Zauber wohl als eine Schädigung seitens des menschlichen Feindes im *R̥gveda* aufgefaßt werden, welche nicht ursächlich-übersichtlichen Begebenheiten entsprach, und somit Eigenschaften aufwies, die auch zu dämonistischer Auffassung führen können. Dafür spricht z. B. das Lied I, 191, 8: „Von Osten geht die Sonne auf, allgesehen, Töterin des Unsichtbaren, zermalmend alle Unsichtbaren und alle Yatudhanī's“ (*ūt purāstāt sūrya eti viśvadr̥ṣṭo adr̥ṣṭah | adr̥ṣṭānt sārvañ jambhāyan sārvaś ca yātudhānyāh*). Hier und da fliegen wohl Zauberer durch die Luft (X, 87, 6: *yād vāntārikṣe pathibhiḥ pātantam*; VII, 104, 20: *patayanti*), ähnlich wie die Krankheit oder ein Krankheitsdämon (X, 97, 13: *sākām yakṣma prā pata cāṣeṇa kikiḍvīnā*). Die in der letzten Belegstelle genannten Vögel (*cāṣa*, *kikiḍvā*: Häher) grenzen an die gleiche Erscheinungsform des Zaubers oder Zaubers in VII, 104, 22 als Eule (*ulūka*, *śusulūka*), Geier (*suparnā*, *gr̥dhra*) oder als sogenannter Kuckuck (*kōka*). Die lautnachahmenden Bezeichnungen darunter färben den Vorgang in gleicher Weise, wie dies wohl auch bei den Auspizien zu berücksichtigen ist (z. B. II, 42; 43; X, 165). Derartige Gedankengänge nähern sich wieder dem obigen Ausgangspunkt, der Verbindung von Krankheit und Vögeln, die sich auch in I, 50, 12; X, 97, 13 und 146, 2 findet. Es wird auch, und zwar zweimal (VII, 104, 20, 22), ein *śvā-yātu* erwähnt, welcher auf einen Bezug zum Hund (*śvān*) zurückgeführt wird.

Im Lied VII, 104 verteidigt sich ein des Zaubers Verdächtiger durch Bekräftigung seines „einfältigen Sinnes“ (8: *pākena mānasā*) und unterstreicht ausschlaggebend die arglose oder redliche Art seiner Sprache (9: *pākasaṁsām*). Dem gegenüber

¹ *Vāndana* wird im *R̥gveda* nur noch einmal erwähnt, als ein Übel bzw. Dämon, welcher die Gelenke <der unteren Extremitäten> befällt; VII, 50, 2: *yād vijāman pāruṣi vāndanam bh̥vad* — —.

steht der *Rakṣās*, „der Lügen spricht“ (I3: *ṛṣad vādantam*; Pp: *ṛṣat*). Aus diesem Beginn der Verteidigung kann wohl auf eine ursprüngliche Vorstellung vom Zauber geschlossen werden. Darnach sprach der Zauberer Unheil feierlich aus (X, 87, 20: *aghāṣaṁsam*), wurde auch 'übelredend' genannt (I, 174, 7: *kūyāvācam*) wegen seiner heiseren Flüche (X, 87, 15: *śapāthā-trṣṭdh*), welche, wie handelnde Personen, zu ihm zurückkehren sollen (*pratyāg*), dem Rede-Räuber (*vācāstenam*). Daneben spielt auch der böse Blick eine Rolle. Sein Nichtbesitz (X, 85, 44: *āghoracakṣur*) bedeutet Glück; Blinde schädigen nicht durch Blick (I, 148, 5); dagegen: Feindschaft dem „mit bösem Blick“ (VII, 104, 2: *ghorācākṣase*)! Nach der Sachlage in VIII, 47, 12—17 wurden vielleicht auch böse Träume auf Zauberwirkung zurückgeführt. In VI, 22, 9 und X, 87, 20 steht der Zauber in einem gewissen Gegensatz zum Nichtaltern und in VI, 20, 4 zur notwendigen Nahrung. Beispiele, wie die letzten, ließen sich noch vermehren, ohne daß für ein gesundheitlich eingeengtes Gebiet eine weitere wesentliche Klärung gewonnen werden könnte.

Im *Rgveda* kommen aber auch Bezeichnungen vor, welche als Krankheitsnamen im eigentlichen Sinn angesehen werden. Die bekannteste Benennung ist *Yākṣma*. Diese Erkrankung gilt ganz allgemein als Schwindsucht im Sinne der Tuberculosis pulmonum; ihr frühester indischer Nachweis wird im *Rgveda* erblickt¹. Dort ist *Yākṣma* in I, 122, 9; X, 85, 31; 97, 11—13; 137, 4; 161, 1; 163, 1—6 nachzuweisen.

Im Hochzeitslied X, 85, 31 heißt es: „Die Schwindsucht, welche verschiedener Art aus den Leuten her nachgeht dem glänzenden Hochzeitszug der Frau, die sollen die opferwürdigen Götter dorthin führen, woher sie gekommen (*yé vadhvāt candrām vahatūm yākṣmā yānti jānād ānu|pūnas tām jajñīyā devā nā-*

¹ Nur Jolly, Medizin, 88, gibt bei seiner Besprechung der 'Auszehrung und Lungenschwindsucht' an, daß das vedische *yākṣma* doch wohl noch die Bedeutung „Krankheit“ im allgemeinen habe und stützt sich hierbei auf Zimmer, Altindisches Leben, 375 ff. (vgl. d. Ptrb. Wrtb.) „Hiermit <yākṣma> wird eine ganze Klasse von Krankheiten bezeichnet — hundert Yakṣma gibt es nach V, S. 12, 97 <Vājasaneyi-Saṁhitā> —, deren Hauptmerkmal am ganzen Körper eintretende Abmagerung ist, also Auszehrung und Schwindsucht verschiedener Art.“ In den folgenden Ausführungen bespricht Zimmer die verschiedenen Arten doch als Lungenschwindsucht.

yantu yāta dgatāh). Den Hochzeitswagen umgeben hier Zuschauer, Stammesangehörige, und aus der Gruppe dieser Leute gehen die *Yākṣma* dem Hochzeitszuge nach. Sie bedrohen die junge Frau oder Braut, wie die Wegelagerer (*paripanthin*) oder die *Arāti*, welche im folgenden Vers die Gatten gefährden. Diese Ausführung unterstreicht demnach die persönliche Bewertung der *Yākṣma*. Nach den vedischen Anschauungen dürften sie wohl mit ziemlicher Sicherheit als Verkörperung von Neid, Verwünschungen, mißgünstigen oder bösen Blicken erkannt werden. Derartigen Aufzählungen könnte auch der Zusatz „verschiedener Art“ entsprechen, wenn in dieser Form der Plural *yākṣmāḥ* wiedergegeben wird.

Im sogenannten Kräuterlied X, 97:

11. „Wenn ich in der Absicht zu kräftigen, diese Kräuter nimm in die Hand, schwindet der Schwindsucht Dämon [selber], als wie vor dem, der Lebendes ergreift [, dem Tode]“ (*yād imā vājāyann āhām oṣadhīr hāsta ādadhē|ātma yākṣmasya naśyati purā jivagrbho yathā*).

12. „Von dem, in welchem Glied für Glied, Gelenk für Gelenk, Ihr aus Euch breitet, vertreibt den Yakṣma Ihr; [und er ist doch] gewaltig, gleichsam im Innersten weilt er“ (*yasya-uoṣadhīr prasārpathāṅgam-aṅgam pāruṣ-paruḥ|tāto yākṣmam vi bādhadhva ugrō madhyamaśir iva*).

13. „Fliegt hinweg, Yakṣma, mit dem Cāṣa, dem Kikidivin, mit des Windes Lauf verschwinde, zusammen mit der Nihākā schwinde“ (*sākām yākṣma prā pata cāṣeṇa kikiḍivīnā|sākām vdtasya dhrājyā sākām naśya nihākayā*).

Die „Absicht zu kräftigen“ (11: *vaj*, Kausativ) setzt die schwächende Wirkung des, auch hier persönlichen, *Yākṣma* voraus. Der Gleichklang: „schwindet der Schwindsucht D.“ ist weder in der Form noch Bedeutung des Originaltextes enthalten (*ātma yākṣmasya naśyati*)¹. Die Anspielung, daß sich der *Yākṣma* „im Innersten“ seinen Sitz hat, dürfte wohl der Auffassung 'im Herzen' verwandt sein. Zum Schluß wird der *Yākṣma* aufgefordert, fortzufliegen (*prā pata*) gemeinsam

¹ Nach Hertel (IIQF. IX, 272) ist *ātman* dem *brāhman* gleichzusetzen, jedoch erst in den *Upaniṣad*-Zeiten. Auf den Einschlag der körperlichen Bedeutung ist in S. 319 verwiesen; auch hier wäre sachlich diese Annahme gerechtfertigt.

mit zwei Arten von Vögeln und einem Wind, bei dessen Benennung das Richtungswort, *nī* = herab, bezeichnend ist.

An die Beschwörung der beiden Winde knüpft der Sänger des Liedes X, 137 an:

4. „Ich bin zu Dir gekommen mit beruhigenden, mit Schaden verhütenden Mitteln; glückliche Tüchtigkeit hab ich Dir gebracht, das Schwinden der Kraft treib ich Dir fern hinweg“ (*ā tvāgamam śamtātibhir ātho ariṣṭātātibhiḥ | dākṣam te bhadram dbhārsam pārā yākṣmam suvānī te*).

„Das Schwinden der Kraft“ (*yākṣmam*) und die Tüchtigkeit (*dākṣam*) werden gegenübergestellt, äußerlich durch die Richtungswörter, *ā* . . . *pārā*, und den Anklang, *dakṣ* — *yakṣ*, vor allem aber *Dākṣa*, als *devā*, mit dem Beiwort *bhadra* = glänzend (nicht: „glücklich“), gegen den Dämon *Yākṣma*, dessen Benennung gleichfalls die Vorstellung von (schädlicher) Glut nach Hertel einschließt¹.

Im Sinne der Hitze oder Glut wird *Yākṣma* in I, 122, 9 von Ludwig aufgefaßt, aber ohne erkennbare Begründung:

„Das Volk, o Mitra und Varuṇa, das betrügt, lügend Wasserspenden nicht bringt, das bringt sich selbst ins Herz das Fieber“ (*jāno yō mitravaruṇāv abhidhrūg apō nā vām sunōty akṣṇayādhrūg | svayūm sā yākṣmam hīdaye nī dhatta*).

Die kranke Hitze oder Glut, der *Yākṣma*, wird hier, wie in X, 97, II, in das Herz verlegt. Die Eigenschaften des Volkes — zweimal durch *-dhrūg* betont — stehen wohl mit dem *Yakṣma* in einem Kausalkonnex. Dieser Annahme nach der Sachlage würde die wörtliche Bedeutung von *dhrūg* bzw. *druh* entsprechen als Schädigung oder Vernichtung an Stelle von Lug und Trug².

In X, 161, I verkündet der Sänger:

„Durch das Havis geb ich Dich frei zum Leben, frei von unerkannter, frei von der Königs-Schwindsucht; oder wenn die Grāhi jetzt diesen gefaßt haben, so sollt Ihr, Indra und Agni, von ihr ihn befreien“ (*Muñcdmi tvā haviṣā jīvanāya kām ajñātayakṣmā utā rājayakṣmā | grāhir jagrdha yādi vaitād enam tāsyā indrāgnī prā mumuktam enam*).

Es werden hier zwei *Yākṣma* angeführt, von denen der

Kranke durch das Opfer (*haviṣā*) befreit werden soll. Der *Rāja-Yākṣma* ist gemäß dem späten *Uttaratantra* XLI der *Sūtrutasamhitā* als eingeeengte Bezeichnung für *Phthisis pulmonum* hingenommen worden, allein auf den gleichlautenden Namen hin. Erst müßte jedoch die Basis einer solchen sachlichen Kongruenz gesichert werden, d. h. die des *Yākṣma*. Immerhin liegt in der Nennung des *Rāja-Yākṣma* eine sachliche Betonung und Sonderung. Denn um sicher diesen *Yākṣma* zu vertreiben, wird auch irgend ein anderer *Yākṣma* berücksichtigt, dessen Name nicht bekannt (*ājñāta*) ist. Darum bleibt der *Yākṣma* ein Dämon, denn mit „oder“ berücksichtigt der folgende Halbvers die Dämonin *Grdhi*, welche den Kranken gepackt (*jagrdha*) haben könnte.

Die letzte Belegstelle, X, 163, I—6, ist bereits S. 328 zitiert. Dort wird der *Yākṣma* aus allen Körperteilen herausgerissen, welche überhaupt als bekannt galten¹.

1. Die Bezüge im *Atharvaveda* zu *Yākṣma*, welchen der oben folgenden Beurteilung nicht widersprechen, sind enthalten in: II, 10, 5, 6; 33, I—7; III, 11, I; 12, 9; 31, I—II; IV, 9, 4; 13, 5; 25, 5; V, 4, 9; 29, 13; 30, 8, 9, 16; VI, 59, 2; 85, I—3; 127, 3; VII, 53, 6; VIII, 1, 21; 2, 18; 7, 2, 3, 5, 15; IX, 8, 3, 7, 9, 10—12, 19, 20; XI, 3, 39; XII, 1, 62; 2, 1, 2, 14; 4, 8; 5, 22; XIV, 2, 10, 69; XIX, 2, 5; 36, I—4; 38, I—2; 44, 2; (XX, 128, 12.)

Angefügt sei noch ein Beleg aus der *Taittirīya-Samhitā* nach Zimmer, Altindisches Leben, 375 ff. „Als Yakshmaarten werden T.S. 2, 3, 5, I—3 (cf. 2, 5, 6, 4—5) erwähnt Rājayakṣma, Pāpayakṣma und Jāyanya und über ihren Ursprung wird nach Brāhmaṇa Art folgende Geschichte erzählt: »Prajāpati hatte 33 Töchter, die gab er dem König Soma. Derselbe wohnte von ihnen (nur) der Rohiṇī bei; die übrigen gingen deshalb aus Eifersucht weg. Er folgte ihnen und verlangte sie wieder. Aber jener (Prajāpati) gab sie ihm nicht (sogleich) wieder, sondern er sprach: Stelle eine Ordnung fest, daß du ihnen gleichmäßig beiwohnen willst, dann werde ich sie dir wiedergeben. Jener stellte eine Ordnung fest und er gab sie ihm wieder. Da er von denselben jedoch (aufs Neue) nur der Rohiṇī beiwohnte, befahl ihm der Yakṣma. 'Der Yakṣma hat den König befallen' so sprach man; dies war der Ursprung des Rājayakṣma. Als er (der Yakṣma) schlimmer wurde, war dies der Ursprung des Pāpayakṣma; weil er ihn infolge der Weiber befahl, war dies der Ursprung des Jāyanya. Wer den Ursprung dieser Yakshmaarten kennt, den befallen diese Yakṣma nicht. Er (Soma) aber, sich demütig zeigend, ging jene (die Töchter Prajāpatis) um Hilfe an; sie sprachen: 'Wir wollen die Bedingung stellen, wohne uns gleichmäßig bei'. Sie brachten sodann (als er zustimmte) für ihn dar (*niravapan*) diese Ādityaopferspeise, damit lösten sie ihn von dem bösen Siechtum (*śrāma*). Wer vom Pāpayakṣma ergriffen ist, für den soll man die Ādityaopferspeise darbringen; die Āditya

1 IIQF. VI, 1, 24.

2 IIQF. IX, 230.

Die Anordnung dieser Körperteile stimmt auffällig mit der in *Vendidad* VIII überein; auch dort beginnt die Aufzählung beim Kopf und endigt bei den Füßen, während im Verlauf augenscheinlich alle Teile genannt werden, welche bekannt waren. Vgl. Nachtrag S. 381. Während im *Avesta* als Krankheit das schlimmste Feuer, das höchste daëvische Feuer der *Druj*, angeführt wird, tritt im *Rgveda* der *Yákṣma* an seiner Stelle auf. Bereits aus dieser Gegenüberstellung darf wohl auf sachliche Übereinstimmung geschlossen werden.

Wenn darnach der Frage nach einer Bedeutung des *Yákṣma* nähergetreten wird, so ergibt das Quellenmaterial einwandfrei, daß die Krankheit eine Person, ein Dämon ist. In dem Wortsinn seines Namens hat Hertel die Feuerbezeichnung nachgewiesen. Da Dämonen aber nicht selten nach dem wörtlichen Sinn ihrer Bezeichnungen gewertet werden — und speziell gibt hierzu oben *grāhir jagráha* diese Richtung — so liegt auch für die Bedeutung des *Yákṣma* jene Wertungsmöglichkeit recht nahe. Es lassen sich aber nach den Texten keinerlei Unterlagen finden, welche den modernen Begriff der Schwindsucht einkreisen. Denn der Sitz der Krankheit in der Körpermitte ist nach den arischen Vorstellungen ein Allgemeinplatz, und die Lokalisation in allen nur gekannten Körperteilen kann doch an sich nicht für eine Erkrankung der Lungen genommen werden. Niemals wird im *Rgveda* ein objektiv-sinnfälliges Kardinalsymptom der Schwindsucht, wie Husten, Auswurf, Blutspucken, erwähnt. Exakte Statistiken über Häufigkeit der Lungentuberkulose in den Bergländern des örtlichen Persiens oder des nordwestlichen Indiens liegen zwar für die Jetztzeit nicht vor, aber aus den gelegentlichen Hinweisen kann nicht auf eine größere Häufigkeit geschlossen werden, welche äußerlich die auffallend oftmalige

geht man mit ihrem Anteil an, sie lösen ihn von bösem Siechtum; in der Neumondnacht soll man (dies Opfer) darbringen. Nachdem dieser (Soma der Mond) voll geworden ist, macht sie (die Adityaopferspeise) auch jenen (den Abgemagerten) wieder kräftig (*āpyāyayati*). (Vgl. *Carakasamhitā* VI, 8, 1—9; *Sutrutasamhitā* VI, 41, 2.)

Wie in RV. X, 137, 4 wird die Befreiung vom *Yákṣma* mit einem Opfer verbunden, und zwar für die *Adityas*, zu welchen Göttern *Dákṣa* zählt. Wesentlich erscheint auch der Hinweis, daß die Beseitigung der Abmagerung gemäß Ergänzung, nicht unmittelbar an die Beseitigung des *Yákṣma*, sondern an astrologische Vorstellungen geknüpft wird.

Anführung des *Yákṣma* rechtfertigen könnte. Nach modernen Anschauungen kann die Tuberkulose, weder in ihrer akuten noch chronischen Form, eine wesentliche Rolle unter den Krankheitsgefahren bei Völkern mit den vorzüglichen Eigenschaften des Nomadentums behauptet haben. Die vielseitigen Eigenschaften des *Yákṣma* dürften überhaupt zu keiner gesicherten Angleichung an moderne pathologische Begriffe führen und sogar die Möglichkeit von Übereinstimmungen muß als belanglos für die Analyse vedischer Krankheitsvorstellungen gelten. Somit erscheint im *Rgveda* der *Yákṣma* als ein Dämon, welcher eine schwere aber heilbare bzw. nicht stets tödliche Krankheit verkörpert, ohne Sondereigenschaften. Denn das Feuerprinzip in seinem Namen ist Allgemeingut aller *devā* und *raṁśās*. Es wird auch der *Apvā* im Kampflied X, 103 zugeschrieben:

12. . . . „greif, Apvā, ihre Leiber und geh hinweg; greif sie an; brenne sie im Herzen aus mit Gluten, die Feinde sollen in lichtloses Dunkel geraten“ (*grāhānāṅgāny apve párehi | abhi préhi nir daha hrtsú sokair andhēnāmitrās tāmasā sacantām*).

Die *Apvā* soll die Glieder (*-āṅgāny*) packen, also etwa der oben erwähnten Vorstellung der Fesselung ähnlich, und von dort angreifen, wie die Richtungswörter (*pārā-*, *abhi prā*) andeuten, das wichtige Zentrum des Herzens. Diese Göttin erlangt für die Feinde damit den Charakter des Dämons. Der Wunsch: ausbrenne sie im Herzen mit Flammen (*nir daha hrtsú sokair*) klärt über die Art ihrer Einwirkung auf. Bedeutungsvoll ist aber der Erfolg: die Feinde (Nicht-Freunde: *a-mitrās*) sollen von blinder Finsternis verfolgt werden (*andhēna- -tāmasā sacantām*). Die Feinde sollen also von Finsternis umgeben sein, d. i. von finsternem Feuer, welches aus den exgetischen Teilen des *Avesta* bekannter geworden ist. In ähnlicher Weise (II, 23) wird den Feinden — *Arātayas* werden dort genannt — gewünscht, daß lohende *duchūnā* sie verderben solle (6: *marmartu duchūnā hārasvatī*). In X, 175 steht die *duchūnā* im Gegensatz zu Heilung (2: *duchūnām . . . bheṣajām*), ihre wörtlich-inhaltliche Erklärung als böse Glut ist Hertel zu verdanken¹.

Die gebrachten Beispiele zeigen deutlich, daß die Krank-

heit in den Augen der vedischen Stämme eine Feuersubstanz in persönlicher Form ist. Daß dieses Feuer, gegenüber den gütigen Formen der *devá*, böse und finster ist, ergibt ohne weiteres die Sachlage. Bezüge nach dieser Richtung ließen sich noch vermehren; nur eine Beobachtung bedarf noch für den *Rgveda* der Erwähnung, nämlich die der „Gelbsucht“.

Im Liede an die Sonne, I, 50, 11, bittet der Sänger:

„Aufgehend Du, der Du Mitra's Herrlichkeit hast, den höchsten Himmel besteigend, vernichte meine Herzkrankheit, o Surya (Sonne), und meine Gelbsucht“ (. . . *hṛdrogām máma sūrya harimānam ca nāśaya*).

Es ist bisher niemals in Zweifel gezogen worden, daß *harimān* die Gelbsucht ist; Zimmer erweitert diese Bedeutung noch im Sinne der Blässe¹. Zum Beweis ist die Symptomatologie der späteren indischen Medizin herangezogen worden, obwohl auch diese nicht immer richtig verstanden wurde. Ein Blick in das Wörterbuch von Graßmann (1647—1653) zeigt: *har* Grundbegriff „glühen“; *hāras* „Flamme“ im schädigenden Sinn; *hāri* Grundbegriff „feuerfarben“, mit dem ausdrücklichen Zusatz, daß der Übergang hier zum Begriff des Grünen im *Rgveda* noch unbekannt sei. Und unter den zahlreichen Wörtern, welche mit den genannten Stammanteilen zusammengesetzt sind, taucht unvermittelt die Gelbsucht auf, mit ihrem blassen, grün-gelblichen oder galligen Kolorit. Ein solcher Überblick hätte doch einmal Berücksichtigung gefordert.

Vom Vorgang im Lied sei hier wenigstens die Übersetzung gegeben:

„1. Empor führen den Gott Jātavedas (Agni) die Leuchten, den Sūrya, daß jeder [ihn] sehe. 2. Wie Diebe gehen hinweg diese Gestirne mit ihrem Lichte [vor] der Sonne, die alles beschaut. 3. Erblickt wurden seine Leuchten, seine Strahlen über die Menschen hin, erglühend wie Feuer. 4. Rasch, allschön, lichtschaaffend bist Du, Sūrya, das ganze Glanzfirmament beleuchtest Du. 5. Hinwärts nach den Göttern, her nach den Menschenstämmen gehst Du auf, herwärts als lauter Licht zu schauen. 6. Mit dem Auge, o Rei-

niger, mit dem Du, o Varuṇa, den tätigen, beschaust die Menschen hindurch. 6. mit dem gehst Du zum Himmel empor, zum weiten Raume ausmessend die Tage mit Deinen Strahlen, schauend die Geschlechter, Sūrya. 8. Sieben Falben (harito = Füchse) Dich ziehen an Deinem Wagen [angespannt], o Gott Sūrya, den strahlhaarigen Dich, weit-schauender. 9. Sieben aufhellende hat angespannt Sūra (Sonne), Töchter des Wagens; mit diesem eignen Gespanne fährt er. 10. Aus dem Dunkel hervor das höchste Licht erblickend, sind zu dem Gotte unter den Göttern, zu dem höchsten Lichte wir gegangen“.

Die (hier) gesperrten Wörter beziehen sich auf Feuer und stellen eine kleine Mustersammlung einschlägiger Vokabeln dar. Aber über solche Äußerlichkeiten hinweg kann doch nicht der geringste Zweifel herrschen, daß der Inhalt des Liedes das Himmelsfeuer preist, den Sonnenaufgang. Und unmittelbar vor *harimānam* steht im Text *hṛdrogām*, d. i. diejenige Krankheit (-*rōga*), deren Wortbildung zwar eine Feuerherleitung nicht wörtlich einschließt, aber sachlich durch ihre Lokalisation im Herzen (*hṛd-*), dem Sitz der Feuersubstanz, die Feuerform und den Feuerursprung anzeigt.

Die darnach erzwungene Unterstellung von *harimān* durch „Gelbsucht“ ist wohl aus einer Deutung des folgenden Verses hervorgegangen:

12. „Auf die Śuka und Ropāṇākā übertragen wir unsere Gelbsucht, auf die Hāridrāva übertragen wir unsere Gelbsucht“ (*śūkeṣu me harimānam ropāṇākāsu dadhmasi | ātho hāridravēṣu me harimānam ni dadhmasi*)¹.

Den Irrweg eröffnet *hāridravā*, nach Pauli = *χαρδρῶς*, ein Vogel mit gelber Farbe oder gelben Füßen²; *χαρ* wird aber etymologisch auf glänzen oder glühen bezogen³. Der Anblick dieses Vogels galt bei den Griechen als Heilmittel gegen Gelbsucht (*Aelianus, De animalium natura*, 17, 13 — zit. nach Sengebusch). Deshalb mußte auch der *śuka* ein (grün-) gelber Papagei sein, obwohl sein Name aus *śuc* (glänzen, strahlen, zünden) entstanden ist. Der Kommentator des *Rgveda*, *Sāyana*,

¹ Altindisches Leben, 377: „Blässe (*hariman*)“ als Folge der Schwindsucht (nach *Atharvaveda*, XIX, 44, 2). Vgl. Janus 1930, 177ff.

¹ Wörtlich: meine Gelbsucht, *me*.

² Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung XVI (1867), 50—53.

³ Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie⁴ (1873), 120, 198.

wußte so wenig mehr von den *hāridravá*, daß er sie für Pflanzen hielt¹, obwohl ihn VIII, 35, 7 über ihre Gattung als Vögel (*hāridravéva patatho*) hätte belehren können.

Werden diese Namen nach einem sachlichen Zusammenhang erklärt, so ist nur der des Feuers gesichert; und wenn durchaus eine Färbung herangezogen werden soll, so kann hierzu gleichfalls nur eine leuchtende oder feurige Eigenschaft dienen, aber nicht jene eines zitronengelben Ikterus². Mit Hinweisen zum Mittelmeerkreis ist nichts getan, wenn nicht eine genetische oder zeitliche Bindung nachgewiesen wird; sonst könnte man womöglich noch Plinius zum Zeugen anrufen, welcher ja stets für derartige Nachweise bereit steht (so auch hier: *Hist. nat.* XXX, 28). In VII, 104, 22; X, 87, 7; 97, 13 werden Vögel mit Krankheiten oder Zauber in Bezug gesetzt, in VIII, 35, 7—9; 47, 2 mit Göttern. Der Grund hierzu scheint in der Schnelligkeit des Fluges zu liegen, die Angleichung an das Feuer in der vorliegenden Textstelle vielleicht erst durch die Umstände der Sachlage mittelbar bedingt.

Aus den Verhältnissen des Textes ist die Art der Abhängigkeit der beiden Erkrankungen nicht ersichtlich. Der *hṛdogá* dürfte wohl mit großer Wahrscheinlichkeit durch irgend eine Sensation erklärt werden, welche gemäß den physio-anatomischen Vorstellungen des *Rgveda* in das Herz verlegt wurde; dazu kann das Gefühl von Hitze, des Brennens oder auch eines Schmerzes geführt haben. Am nächstliegenden ist es, den *harimán*, bei seiner dreimaligen Nennung und dem beigefügten Zusatz der „Herzkrankheit“, inhaltlich dem *hṛdogá* gleich zu setzen³. Ausgeschlossen kann jedoch nicht werden, daß die

¹ Kuhn, I. c.

² Auch bei dem in der Mitte namhaft gemachten Vogel sollte man nach den Verhältnissen dann einen Feuerbezug vermuten; ob aber in der *Ropanāka* eine entsprechende Etymologie nachweisbar ist, müßten Sprachwissenschaftler entscheiden.

³ Im *Atharvaveda* IX, 8, 9 wird *Harimán* mit *Apob* und *Yákṣm* zusammengestellt, in XIX, 44, 2 mit verschiedenen *Yákṣma*-Arten. Obwohl die Übersetzung des *Atharvaveda* I, 22 durch Whitney-Lanman die bisher allgemein gültige Bedeutung der Gelbsucht bietet, dürfte doch ohne weitere Berichtigung oder Kommentar nach obigem Vorgang der Beweis als Feuerkrankheit offensichtlich sein:

Against yellowness (jaundice).

Bezeichnung *harimán* sich auf äußere Anzeichen erstreckte, solche einer vermeintlichen Feuerwirkung in der Haut nach Gefühl oder Anblick. Zur Erläuterung des Vorstellungskreises, in welchen sich die vedische Anschauung vom *harimán* einreihen ließe, sei an den volkstümlichen Begriff des Fiebers erinnert; dieser kann sich auf manigfache äußere oder innere Anzeichen aufbauen, welche letzten Endes vielleicht mit *harimán* nicht gänzlich eines genetischen Zusammenhanges entbehren; er muß aber durchaus nicht den objektiven Nachweis einer Erhöhung der Körpertemperatur einschließen. Mehr läßt sich nicht sagen. Bei dem Mangel hinreichender Kenntnisse von Erkrankungen bei den wandernden und kämpfenden vedischen Stämmen und der Möglichkeit einer Beurteilung aus modern-ärztlichen Gesichtspunkten heraus würde jedes weitere Eingehen auf die Natur des *harimán* zu zwecklosem Raten führen.

Diesem Bestreben, Krankheitsnamen aus ihrem originalen Zusammenhang herauszureißen und durch moderne Begriffe zu erklären, kann auch jener der Wassersucht angereicht werden, welche man in dem Lied VII, 89 zu erkennen geglaubt hat. Ludwig (Bd. III, 91) lehnt zwar die Diagnose Wassersucht ab; er glaubt, daß dies Lied an *Váruṇa* nicht auf einer Seefahrt entstanden sei, aber sich doch darauf beziehe, demnach „der Durst bei einer Meerfahrt nichts besonderes“ sei. Die in Betracht kommenden Verse lauten:

2. „Wenn ich hin und her zuckend geh, wie ein aufgeblähter Schlauch, o Steinbeschwerter; sei gnädig“ — — (*yādd émi prasphurānn iva dṛtīr ná dhmató adrivah | mṛṣā s. m.*).

4. „Selbst wenn er in der Wasser Mitte stund, hat schon

1. Let them (both) go up toward the sun, thy heart-burn (*-dyota*) and yellowness; with the color of the red bull, with that we enclose (*paridhā*) thee.

2. With red colors we enclose thee, in order to length of life; that this man may be free from complaints (*-rāpas*), also may become not yellow.

3. They that have the red one for divinity, and the kine that are red — form after form, vigor (*vāyas*) after vigor, with them we enclose thee.

4. In the parrots, in the *ropandkās*, we put thy yellowness; likewise in the *hāridravas* we deposit thy yellowness.

Vgl. dazu *Kausika-Sūtra* XXVI, 14—18 und die Übrstzg. und Erltrg. durch Caland in Altind. Zauberritual, 75/76, wo außer anderen Zeugen schließlich zur Gelbsucht der Inder die Indianer aus Nordamerika herhalten müssen.

Durst den Sänger gefunden; sei gnädig" — — (*apdm mādhye tasthivdñsam tññāvidaj jaritdram/nr/d s. m.*).

Die heftige Hin-und-her-Bewegung drückt *prá-sphur* aus, welche mit dem *dñti* verglichen wird, einem Balg (VI, 48, 18), der zur Aufnahme von Getränken benutzt wurde (I, 191, 10; IV, 45, 1, 3; V, 83, 7; VIII, 5, 19), aber wegen seiner Verwendung zu einer Art Dudelsack (IX, 1, 8) nicht diese ausschließliche Bedeutung hatte. Wenn nun *Váruna* mit *adrivañ* angeredet wird, so könnte höchstens daraus ein Bezug von Schleudersteinen und einem Balg zum Zweck ihrer Aufbewahrung konstruiert werden. Die hier zugrunde gelegte, bisher allgemein angenommene Bedeutung von *adrivat* = mit Schleudersteinen versehen, welche zudem im *Rgveda* nur an dieser Stelle bei *Váruna* erwähnt wird¹, ist nach Hertel unrichtig. Die moderne Auffassung des schwappenden Ascites muß außerdem hier zum mindesten als erzwungen angesehen werden. Auf ethnologischen Gemeinplätzen, welche durch die Annahme einer meerbeherrschenden Eigenschaft des *Váruna* geebnet werden, läßt sich nicht die Frage lösen, ob die vedischen Stämme von Wasseransammlungen in der freien Bauchhöhle etwas gewußt haben oder überhaupt wissen konnten. Dafür finden sich keine Unterlagen im *Rgveda*. Selbst wenn die Bedeutung des Beiwortes *adrivant* in der Übersetzung nach Hertel als 'Herr' oder 'Besitzer des Felsens' (Himmelsgebirges) abgelehnt würde, so wäre dann die Frage zu lösen, wo der Meergott, der doch mit angeblichem Sachbezug *Váruna* hier sein soll, ausgerechnete Schleudersteine herbekommt. Und der Umstand, daß diese alten Lieder keine medizinischen Fachschriften sind, berechtigt in keiner Weise zu einem mehr oder weniger freien Spiel der Phantasie mit anschließenden wissenschaftlichen Folgerungen.

Diese Eigenart der Lieder erschwert auch einen Versuch, aus ihnen die überlieferten enthaltenen Hinweise auf Heilbestrebungen herauszuschälen und zu schildern. Denn die Heilhandlungen sind selten der Beschreibung von krankhaften Zuständen angereicht, sondern verstreut unter einer Abhängigkeit von rein äußerlicher Veranlassung. Deshalb werden sich nachfolgend Wiederholungen nicht immer umgehen lassen; ein Be-

¹ Vgl. Hertel, IIQF. VI, 14.

streben zu einer sachlichen Vertiefung mag diese Unebenheiten überbrücken.

Bei der Nachbarschaft der Vorstellungen von Nahrungsmangel und von Krankheit werden Speisen erbeten, deren gesundheitliche Zuträglichkeit umschrieben wird mit: „frei von Siechtum“ (III, 62, 14: *anamīva īśas*), oder als „Wasser und giftlose Kräuter“ (VI, 39, 5: *apā śadhīr aviśd*). Denn das Giftige ist nicht zum essen (X, 85, 34: *viśdvan naitād āttave*). Zu dieser Erkenntnis dürften wohl praktische Erfahrungen bei pflanzlichen und tierischen Giften geführt haben (I, 191, 10—16, VII, 50, 3) und darnach zu ihrer Verwendung beim Giftmord (I, 117, 16) oder im Kampf als Pfeilgift (VI, 75, 15: *dlāktā*). Aus dieser Verwendung heraus erwuchs der Glaube, daß der Feuergott besonders machtvoll durch Gift die Dämonen vernichte (X, 87, 23) und daß andererseits ein wirksamster Bestandteil des Zaubers unter der Form des Giftes erkennbar wird (VI, 61, 3; X, 87, 18). Ein der modernen Pharmakologie geläufiger Begriff, daß Gifte in irgendeiner Dosierung heilende Eigenschaften haben oder haben könnten, ist jedoch im *Rgveda* nicht nachweisbar.

Aus der zuvor aufgezeigten Heil-Hilfe des *Agni* ist die Vorstellung vom Ablauf eines Kampfes ersichtlich. Der Gott bekriegt den *Yātudhna* und verwundet ihn „im Herzen“ (X, 87, 4), also dort, wo der Hauptsitz der Lebensfunktion angenommen wird; sein Lied ist der „Verscheucher des Siechtums, Töter der Rakṣas“ (VII, 8, 6: *amīvacdānam rakṣohd*). Diese Zusammenstellung, welche die Bewertung der Krankheit als Person zeigt, ist nach Vorgang beliebt, so daß sie in Bitten als Kehrspruch dient: *Āśvīn* „tötet die Rakṣas, wehret den Krankheiten“ (VIII, 35, 16, 17, 18: *hatām rākṣāñsi śedhatam amīvāñ*). Dem Forttreiben des Leidens (z. B. I, 35, 3, 9; X, 63, 12) entspricht auch ein formelles Zurückführen der Krankheiten nach dort, wo sie hergekommen sind (X, 85, 31; cf. S. 352), d. h. zu Übelgesinnten; diese sollen von den Plagen befallen werden (I, 189, 3; ähnlich X, 36, 9; 37, 12). Und in gleicher Weise soll der Zauber auf den feindlichen Zauberer zurückfallen (VIII, 18, 13; X, 182, 1). Hier liegen rein körperliche Vorstellungen vor. „Soma und Rudra, schafft für unsere Leiber alle jene Arzneien [zu diesem Zweck]; löst los, zieht ab von uns,

was an uns wir haben haftend am Leibe an begangener Sünde" (VI, 74, 3: *sómārudrā yuvām etdny asmé viśvā tanūsu bheṣajā jñi dhattam | āva syatam muñcātām yān no āsti tanūsu baddhām kṛtām éno asmāt*). Die sogenannte Sünde, *énas*, <die Gewalttat> hat in den Übersetzungen fast stets Eigenbezug, entsprechend einer Sünden- und Vergebungstheorie. Ob und wie weit die letzte beliebte Mutmaßung für den *Rgveda* zutrifft, kann vom medizin-historischem Standpunkt unerörtert bleiben. Die Vorstellung läuft hier parallel mit der vom Zauber, wie dies beispielsweise auch in I, 24, 9; II, 28, 9; VI, 51, 7; VII, 52, 2; X, 164, 3 zum Ausdruck kommt. Die Bezeichnung des LöSENS in dem oben gekennzeichneten Beleg, dem auch V, 85, 7, 8 entspricht, erinnert an die Entfernung der Schlingen zur Heilung (cf. S. 346); das Abziehen klingt an das Verjüngungsbestreben an, welche auf einem Ab- oder Anstreifen der Haut beruhen sollte (I, 116, 10; V, 74, 5; VII, 68, 6). Solche einfache und sinnfällige Betrachtungsweise beruhte wohl auf der geringen Neigung zu einer Zergliederung beim Anblick der Person, wie umgekehrt das Durchbohren der Haut bereits die Vorstellung tödlicher Verwundung auslöst (X, 87, 5).

„Nach allen Seiten treibt das Gebrechen hinweg" (VIII, 56, 21: *viśvag ví vrhatā rápaḥ*; dgl. VI, 74, 1); <ví vrhatā = reißt heraus>. „Schütz uns, Agni, von unten und von oben, von rückwärts und von vorne" (X, 87, 20: *tvām no agne adharād údaktāt tvām paścād utā rakṣā purāstāt*) oder „von rückwärts, von vorne, von unten, von oben" (X, 87, 21: *paścāt purāstād adharād údaktāt*). Derartige Bitten bergen Ernst aber auch Hilflosigkeit. Diese Gebete wenden sich an die *Ādityās*, *Sómā Rudrā*, *Agnī*; sie könnten aber auch an jede beliebige andere Gottheit gerichtet sein. Denn — wie bereits eingangs betont — es gibt im *Rgveda* keinen Gott, welcher allein für sich, gegenüber den anderen, das Charakteristikum als Medizingott in Anspruch nehmen könnte. Und die Hilfe, welche in den Liedern jeder Gott gewährt, wechselt nach den Umständen der Sachlage und weist so manigfache Schattierungen auf, daß bei einem Überblick der gesamten Eigenschaften der göttlichen Einzelgestalten nirgends eine heilende Tätigkeit überwiegt. Immerhin scheinen letztgenannte Formen in Einklang mit sinnfälligen Seiten bestimmter Götter zu stehen.

„Den Gott, der Siechtum verscheucht (I, 12, 7: *devām amivacdtanam*) ruft der Hilfesuchende: „Brenne los auf die Schädiger, Agni, auf die Rakṣasnatur" (5: *prāti śma rīṣato dāha | āgne tvām rakṣasvīnaḥ*). Jeder Vers des Liedes I, 97 schließt mit der Bitte an das Feuer, daß es das Übel fortglühe (*āpa naḥ śósucad aghām*). Die Feuerhilfe bei Krankheiten, welche schon durch den Namen des Gottes erklärlich erscheint, wird noch in vielen weiteren Liedern gefordert, wie I, 36, 20; 76, 3, 6; 79, 6; III, 15, 1; IV, 4, 1, 15; V, 2, 9; VII, 1, 7; 50, 2; 104, 2; VIII, 23, 14; 49, 19; X, 87; 118, 8). In Anlehnung hieran und nach Erfahrung wird von der Sonne (*Sūrya*) Heilwärme gewünscht (I, 134, 9; X, 37, 4).

Die zitierten Götter, *Agnī* und *Sūrya*, verkörpern elementare Kräfte und weisen zum Makrokosmos. Daher erscheint es erklärlich, wenn die Medizin, in ihrer eingengten Bezeichnung als *bheṣajā*, „himmlisch" genannt wird (I, 34, 6: *divyāni bheṣajā*). Ausdrücklich wird gesagt: „Zu zweien und zu dreien vom Himmel Arzeneien kommen" (X, 59, 9: *āva dvaké āva trikd divās caranti bheṣajā*), während nur „eine einzige vereinzelt auf der Erde wandelt" (*kṣamā carīṣṇu ēkakām*); n. b. zur Beachtung auch die persönliche Bewertung¹. Dem gegenüber: „Entfernt, Dyāus und Pṛthivī, zum Boden hin allen Fehl, nicht soll Gebrechen irgend etwas an Dir krank machen" (X, 59, 8, 9, 10: *bhāratām āpa yād rāpo dyauḥ pṛthivī kṣamā rāpo mó śū te kim candāmat*). Oder die bedeutsame Richtungsangabe in dem Heilspruch: „Hinab weht der Wind, abwärts brennt die Sonne, nach abwärts wird die Kuh gemolken, abwärts geh's mit Deinem Fehl" (X, 60, 11: *nyāg vdtó 'va vāti nyāk tapati sūryaḥ | nicnam aghnyā duhe nyāg bhavatu te rāpaḥ*). In dem Gebet an die *Aśvin* wird in dem stereotypen Rahmen seiner Redewendungen die Förderung des *Brāhmaṇ* und der Gedanken entgegengestellt der Vernichtung der *Rakṣas* und der Krankheiten (VIII, 35, 16: *brāhma jinvatam utā jinvatam dhīyo hatām rakṣānsi śēdhatam āmivāḥ*). Herr des Feuerhimmels, *Bṛhas-pāti*, „mit flammendstem Brande brenne die Rakṣas" (II, 23, 14: *tējīṣṭhaya*

¹ In I, 34, 6: *divyāni* und X, 59, 9: *divās* ist die Medizin „himmlisch" oder kommt vom „Himmel"; das kann nur in der Bedeutung verstanden werden, welche durch die arische Feuerlehre begründet wird. Daher wäre besser zu übersetzen: Himmels lichtig und Lichthimmel.

tapant rakṣāsaś tapa), und verleihe, „was zu gut für den Bösen ist, was strahlend hervorleuchtend wirkungsvoll bei den Menschen“ (I, 5: *āti yād aryō arhād dyumād vibhāti krātumaj jāneṣu*)¹. Ähnlich X, 182, wo die Krankheitsform des Zaubers abgewehrt wird. Das Licht, welches die Krankheit fortreibt, bedrängt auch die Finsternis (X, 37, 4: *tāmo*); „kraftlos sind diese [unsere] Krankheiten gewichen, hinweg geflohen ins Dunkel“ (VIII, 48, 11: *āpa tyā asthūr ānirā āmivā nir atrasan tāmi- śicīr ābhaisuh*). Diese Beispiele erklären die Anschauungen von der heilenden Feuerwirkung im *Rgveda*; sie gleichen denen im *Avesta*. Die Vorstellung von einem dunklen, schädigenden Feuer deutet auf *rakṣas* und *rakṣās*. Möglich erscheint sogar ein Bezug zu iranischen Feinden, wenn *Apvā* gebeten wird: „Greif sie an; brenne sie im Herzen aus mit Glut, die Feinde sollen in lichtloses Dunkel geraten“ (X, 103, 12: *abhi prēhi nir dāha hr̥tsū śokair andhēnāmītrās tāmasā sacantām*). Zudem kann auch den Dämonen eine Licht- oder Feuer-Genese nicht abgesprochen werden, dafür zeugt der Name des *Pisāṅgabhr̥ṣi* (mit Feuerspitzen, I, 133, 5) oder die pleonastische Bezeichnung für einen Dämon am Himmel, *Sūarbhānu* (V, 40, 5–9).

Ein hier in Betracht kommender Zwiespalt ist im *Avesta* von Hertel für den Wind nachgewiesen worden². Als Parallele kann „der von Gebrechen freie Wind“ (VIII, 18, 9: *arapā*; ähnlich: V, 46, 4: *vdto asridho*) gelten, zumal wenn heutige Beobachtungen über den gefürchteten sogenannten 120-Tage-Wind als gültig für die Vergangenheit angenommen werden³. Im allgemeinen ist jedoch der Wind im *Rgveda* ein Heilbringer, I, 89, 4; VIII, 18, 9; X, 137, 2–3; 169, 1; 186, 1–3). Seine

Wechselbeziehung zum Feuer lehrte die Erfahrung. „Mit roten Winden gehst Du“, wird *Agni* unter zahlreichen Angleichungen angerufen (II, 1, 6: *tvām vdtair arunair yāsi*), oder „mit des Windes Brausen“ (VIII, 91, 5: *vd̥tasvanam*, vgl. auch VIII, 40, 1).

Der Zusammenhang mit dem Feuer tritt noch deutlicher bei den Vorstellungen vom Wasser in Erscheinung. So widersinnig es nach modernen Begriffen sein mag, *Agni* ist der Abkömmling der Wasser (*apdm nāpāt*). Die himmlischen Gewässer (*āpas divyās*), in ihrer Feuernatur, erzeugen ihn (I, 70, 4: *gārbho yō apdm*). Es sei nur an den Blitz erinnert.

Lobpreisungen finden sich viele, wie etwa: „Die Wasser sind heilkräftig, die Wasser des Siechtums Verscheucherinnen; die Wasser können alles heilen; sie sollen Arznei Dir schaffen“ (X, 137, 6: *āpa id v̥d u bheṣajīr dpo amivacdtanīh | āpah sārvasya vheṣajīs tās te kṛvāntu bheṣajām*). Dabei mag eine Vorstellung auf Waschungen, auch unter Einschluß eines beginnenden oder entwickelten Rituals, deuten, wenn ausgesagt wird: „Alle Befleckungen führen die Göttinnen <die Wasser> hinweg, weg komm ich gereinigt von ihnen“ (X, 17, 10: *viśvam hi riprām pravāhanti devīr id id ābhyah śucir ā pūtā emi*). Ähnlich: I, 23, 22). Es wird wohl auch einmal auf die Sonderheiten von Abflüssen (VII, 50, 4), auf die Stillung des Durstes (X, 9, 4) andere spezielle Eigenschaften angespielt; oder im Vordergrund der Anteilnahme befinden sich die Wasser, welche vom Himmel strömen, und ihr Niederschlag auf Erden wird aus diesen Erfahrungen heraus gewertet. Ihr Mangel bedeutete für den vedischen Inder Verlust seiner Wohlfahrt, Hunger, und wohl auch mitunter Todesnot; „o *Āpas*, Ihr seid heilbringend, Ihr verhelft uns zu strotzendem Gedeihen“ (X, 9, 1: *dpo hi śfhd mayobhūvas tā na ūrjē dadhātana*). Die göttliche Person des Regens, „tausendmal, zehntausendmal <unbegrenzt> alles gebend“ (VIII, 21, 18: *sahāsram ayūtā dādat*), „tötet die *Rakṣas*“ (V, 83, 2: *hanti rakṣāso*), ist heilbringend (VII, 101, 5: *mayobhūvo*). Es ist für die große Bedeutung des Regens bezeichnend, daß seine Form viele Götter annehmen, wie beispielsweise: *Indra*, „der Wolke Kind“ (V, 32, 4: *mihō nāpātam*, dsgl. II, 17, 8; X, 85, 45), *Agni*, welchen die mütterlichen Wasser gebären (X, 91, 6: *tām dpo agnīm janayanta mātārah*), dessen

¹ Dazu (H.): *ark*, älter *argh* = 'strahlen, leuchten' (ASAW. XL/2, 23 u. Anm. 4). Somit die Übersetzung: 'Herr des Lichthimmels'! Das Gut, das der Strahler (*art* = ASAW. XI/2, 23) überstrahle, das himmelslichtig scheinend umher und kraftvoll bei den Menschen, alles was strahlt durch seine Himmels-glut (*tāvasā* = Siegesfeuer, Blitzfeuer: ASAW. XL/2, 110), o Du, der Du aus dem Himmelslicht (*rtā*: ASAW. XL/2, 1ff.) geboren bist, dieses leuchtende (*citrām*: IIQF. VI, 120) Gut verleihe uns!

² Hertel, IIQF. IX, 63 ff.

³ Ficker, Ergebnisse meteorologischer Beobachtungen in Husseinsbad (Persien, Seistan). Meteorologisch. Zeitschr. 1921, 260–262.

leuchtender Same träufelt vom Himmel (I, 71, 8: *chūci réto* ähnlich VIII, 43, 9; X, 98, 12). *Mitrā-Vāruṇā* sind „regen-himmlische, wasserströmende“ (V, 68, 5: *vr̥ṣṭidyāvā rītyāpēsās*), *Sōma* ein „regnender“ (VIII, 68, 9: *mīdhvo*), die *Marūt* (V, 53, 14), die feuerträufelnden (III, 26, 4: *br̥hadūkṣo*), *Mitrā* (IV, 3, 5), *Ródasī* (V, 56, 9) und andere mehr. In diesem Kreis fällt *Rudrá* bis zu einem gewissen Grade auf, der Vater der *Marūt*, wegen seines Sonderheilmittels, des *Jálūsa-bheṣaja* (I, 43, 4; II, 33, 7; VIII, 29, 5; rudimentär VII, 35, 6). In den Belegstellen trägt dieser „Rudrasegen“ mehr oder weniger makrokosmische Eigenschaften, die des Regens. Darnach ist dies Heilwasser als Harn des *Rudrá* gedeutet worden, wogegen allgemein kaum Einwände erhoben werden können. Für den *Rgvedu* ist diese Auffassung jedoch nicht ausschließlich gesichert. Ein beliebter Angleich führt zu der Vorstellung von Samen und Schweiß; und zwar unter ausdrücklichem Verweis auf *Rudrá* (V, 58, 7: *rudrásya*): „die Winde spannten als Rosse sie an die Stange, zu Regen machten sie deren Schweiß“. Ähnlich V, 83, 6. Unter der einschlägigen Färbung des Regnens (*vr̥ṣ*) wird beispielsweise auf Samen (*rétas*) in Wechselbezug verwiesen (V, 83, 1, 4; VI, 75, 15 u. viele and. Stellen) oder Wasser beim Opfer dem Samen gleichgesetzt (X, 61, 2). Und mit dem Regen wird auch *Sōma* verbunden (IX, 39, 2; 49, 1; 74, 1; 96, 3). „In den Wässern hat mir Soma alle Arznei angegeben, auch den Agni, der allen zum Heile“ (X, 9, 6: *apsú me sōmo abravīd antár viśvāni bheṣajā | agnīm ca viśvāśambhuvam*; dgl. I, 23, 20). Und wenn von *Sōma* gerühmt wird: „Das ist des Siechen Arznei“ (VIII, 61, 17: *tād āturyasya bheṣajām*), so dürfte zweifellos die Wirkung des Rauschtranks die Vorstellungen belebt haben. Sie führte aber nicht zu einer sachlichen Differenzierung von Heilmitteln. Die Arznei der Wasser (X, 9, 5, 6), ihre Heilkraft (I, 23, 19), *Sōma*, welcher sich in jedem Gliede des Menschen niederläßt (VIII, 48, 9) und Zauber vernichtet (II, 11, 10), gleicht einer Kraft, die vom Himmel stammt, wie oben gezeigt und die auch ausdrücklich mit dem Feuer ausgeglichen ist (I, 23, 20; X, 9, 6). Somit tritt keine Sonderung einzelner Heilmittel hervor; der optimale Erfolg wird durch den aller Arzneien (*viśvā-bheṣaja*) bei Wasser, *Sōma*, Wind und Menschen zusammengefaßt (I, 23, 20; X, 60, 12; 137, 3), und zwar durch

aus unter dem Bewußtsein einer Körperlichkeit. „Denn „der eigene Leib sei des Leibes Arznei“ (X, 100, 10: *tanūr evā tanvō astu bheṣajām*).

Sōma ist auch der König der Heilkräuter (X, 97, 18, 19, 22), welche von Glied zu Glied, von Gelenk zu Gelenk des Kranken sich ausbreiten (12). Es könnte nun im *Rgveda* hier oder da ein Hinweis erwartet werden, welche einzelnen, bestimmten Pflanzen therapeutisch verwandt wurden. Eine derartige Erwartung wird enttäuscht. Es ist hierbei zu berücksichtigen, daß ein Nomadenleben und vorübergehende Sesshaftigkeit auf den Ausbau pharmakologischer Erfahrungen nicht günstig wirkt. Die Vorstellung von einer Gefahr für den Wurzelgraber (X, 97, 20), die unbestimmte Betonung von giftigen Pflanzen (VI, 39, 5; VII, 50, 3; VIII, 20, 25, 26), die entfernte Herkunft der Heilkräuter (allerdings beschränkt, da ein entsprechender Sachverhalt nicht ausdrücklich erwähnt wird) sprechen für diese Unsicherheit spezieller Kenntnisse. Andererseits umfaßt die obige Bezeichnung für Heilkraut (*ōṣadhi*) nicht nur die Arznei, sondern auch die Nahrungspflanze (III, 54, 21; 55, 22), und hierbei oft die des *Sōma*. Das aber, was als lebendiger Inhalt oder Kraft der Pflanzen zu umschreiben wäre, ist das Feuer, *Agnī* (z. B. in I, 67, 5; 98, 2; III, 5, 8; VIII, 43, 7, 9; X, 88, 10; 91, 6 usw.), auch andere Gottheiten, wie *Indra* (III, 55, 22; VI, 39, 5), *Parjanya*, z. T. unter großer sachlicher Ausgleichung mit dem Feuer (V, 83, 1, 5, 10; VII, 101, 5), *Vāta* (X, 169, 1), *Sōma* u. a. Auf diesem Gemeinplatz vedischer Weltanschauung wächst auch die Wertung der Heilpflanzen. Diese kommen von den Göttern her (X, 97, 1: *devébhyas*), „von *Br̥haspati* hervorgebracht“ (15, 19: *br̥haspátiprasūtā*); „herab vom Himmel fliegend haben die Kräuter gesprochen: den wir noch lebend treffen werden, der Mensch wird nicht zu Schaden kommen“ (17: *avapātantīr avadan divā ṣadhayas pári | yām jīvām aśnāvāmahai ná sá riṣyāti páruṣaḥ*). Der Überführende ist häufig der Wind (X, 137, 3; 186, 1). Die Kräuter werden daher für Personen angesehen, wie in X, 51, 8¹.

¹ Ludwig übersetzt X, 51, 8: „Agni:] die Prayāja und die Anuyāja alle gebt mir allein als kraftreichen Anteil am havis, | das Ghṛta der Wasser, die Seele der Kräuter; und langes Leben, o Götter, werde dem Agni.“ (*prayājāu me anuyājāns ca kēvalān ūrjasvantam haviṣo datta bhāgam | ghṛtām*

Während die bisher aufgezählten Heilmittel, unter ihrer bekanntesten Bezeichnung *bheṣajā* (*bhiṣaj*) eine für den vedischen Inder selbstverständliche Feuernatur besitzen (I, 34, 6: *divyāni bheṣajā*; II, 33, 13: *śucini*), tritt diese Eigenschaft bei den folgenden Heilmaßnahmen weniger sinnfällig hervor. Einige Lieder im *Rgveda* haben die Eigenart, daß sie untereinander oder in ihren Versen gleichlautend ausklingen. I, 19 beispielsweise läßt jeden Vers enden: „Mit den Marut, Agni, komm.“ (*marūdbhir agna d gahi*), oder im *Sōma*-Lied IX, 4: „und mach uns besser“, d. i. leuchtender (*āthā no vāsyasas kṛdhi*)¹. Ferner schließen Lieder in gleicher Form, welche Nahrung und Kraft erbitten (I, 165—190, ohne 170, 172, 179, 187). Unter weiteren derartigen Gruppen, denen oft der gleiche Sänger zugesprochen wird, könnte ein Schlachtruf aufgeführt werden (V, 16; 17) oder ein solcher bei Wagenrennen (IV, 16—17; 19—24). Dieser Weg dürfte wohl auch eingeschlagen worden sein bei Hervorheben und Sicherung der Wünsche nach Wohlergehen. „Vollkommenheit [und] Unversehrtheit nehmen wir in Anspruch“ (X, 100, 1—11: *d sarvātātīm āditīm vrnīmahe*) oder „Schützt Ihr uns immerdar mit Heile“ (in den Variationen eines großen Teiles vom VII. Buche). Künstliche Anordnungen dieser Wiederholungen, wie z. B. in VIII, 35 achtmal in Dreier-Gruppen, beweisen bewußte Absicht. Die immer wieder erneute Bekräftigung im Wunsch der Todes-Abwehr, oder besser ge-

cāpām pūruṣaṃ caṣṣadhinām agnēś ca dirghām āyur astu devāh). Auch hier und da setzt Ludwig anders gefärbte Bezeichnungen für *pūruṣa* ein. Praktisch muß aber bereits Graßmann inhaltlich in seinem Wörterbuch (833/4, 844) einräumen, daß im ganzen *Rgveda* (I, 114, 10; III, 33, 8; IV, 12, 4; 54, 3; V, 48, 5; VII, 29, 4; 57, 4; 75, 8; 102, 2; 104, 15; X, 15, 6; 27, 22; 90, 1—7, 11, 15; 97, 4, 5, 8, 17; 165, 3) für *pūruṣa* (*pūruṣa*) und seine Erweiterungen die Übertragung durch Mensch zu erfolgen hat, mit der einzigen oben zitierten Ausnahme. Diese letzte Ausnahme begründet Graßmann in Gefolgschaft von Böhrtlingk-Roth, durch einen angenommenen Grundbegriff und gelangt dann über eine Parallele *mānuṣa* erst zur der Bedeutung Mensch. Daß der moderne Begriff der Seele den arischen Anschauungen fremd ist, hat Hertel (IIQF. IX, 12) aufgezeigt; Grundbegriffe, welche eine sachliche Rückwärtsentwicklung einschließen, sind Hypothesen, die vorläufig der Begründung entbehren. Darnach besteht kein Grund, in X, 51, das Wort *pūruṣaṃ* nicht in der Bedeutung zu übersetzen, welche es in allen anderen und zahlreichen Belegen besitzt.

¹ IIQF. VI, 115ff.

sagt, zur Vertreibung des finsternen Feuers (X, 59, 1—4: *parātaram sū nirṛtir jihitām*) mußte unausbleiblich den Glauben an einen Erfolg der Bitte erhöhen. Von dieser Wirkung wurde auch ersichtlich bei Krankenheilung Gebrauch gemacht, beim Entfernen des *Yāksma* (X, 163, 1—6: *vi vṛhāmi te*). So auch in der Beschwörung bei einem Schwerkranken oder Sterbenden (X, 58, 1—12: *yāt te . . . tāt ta d vartayāmasihā kṣāyāya jīvāse*), hier wird der Gedanke (*mānas*) des Kranken zur Rückkehr bewogen, wie in X, 57, 3—6¹. Auch hierbei zeigt sich eine sachlich-eindrucksvolle Form in der Krankenhilfe: „Ich hab Dich erfaßt, ich hab Dich gefunden, wieder kamst Du, o wieder jung, o allgliedriger, Dein ganzes Aussehn, Dein ganzes Leben fand ich Dir.“ (X, 161, 5)². Es kann daher wohl auf eine Ausbildung und häufigen Gebrauch dieser Maßnahmen geschlossen werden. Dafür sprechen auch Reflexionen über die Heilhilfe des *Vārūna*: „und was das Herz verwundet <durchbohrt>, spricht er hinweg“ (I, 24, 8: *utdpavaktā hṛdayāvidhaś cit*). Sogar eine gewisse Systematik ist bereits erkennbar in der Einteilung „durch Besprechung, durch Wegsprechung, durch Zusprechung“ (X, 164, 3: *āśāsā niṣṭāsābhiśāsā*), wenn auch hier im schadenden statt heilenden Sinne. Daß derartige Krankheitsbeschwörungen einer Art von Priestern oder Sängern zufiel, ist ausdrücklich bezeugt: „Der Vipra heißt Arzt, Rakṣastöter, Siechumsverscheucher“ (X, 97, 6: *vīpraḥ sá ucyate bhiṣāg rakṣohdmī-vacḍtanah*). Der Name *vīpra* wird von dem Verbum *vīp* hergeleitet, welches die Bedeutung der Bewegung hat; diese wird meist als innere Erregung gedeutet, ursprünglicher wäre aber doch wohl eine Auffassung von irgendwelchen Bewegungen des Körpers oder seiner Glieder. Es muß deshalb nicht sofort ein Extrem gefolgert werden, etwa ein Schamanentanz; aber eine Verbindung von Heilspruch und irgendwelchen sicht- oder fühlbaren Handlungen ist nachweisbar, vorausgesetzt, daß die angenommene Etymologie von *vīpra* zutrifft.

¹ Über die Abhängigkeit von *mānas* und einer Erkrankung vgl. IIQF. IX: Krankheit im Sachverzeichnis.

² Dem „Aussehn“ entspricht im Text *cāksus*, nach Hertel also das, was im Menschen leuchtet. Diese Auffassung ist in den Vorstellungen vom Sehen zuvor nachgewiesen, und wird hier mit dem „Leben“ (*āyus*) gleichgesetzt.

„Mit den zehnzweigigen Händen, die Zunge [dabei] als der Rede Vortreterin, mit diesen, die vom Siechtum befreien, mit diesen zwei wir Dich berühren“ (X, 137, 7: *hástābhyām dāśasākhābhyām jīhvā vācāḥ purogavī | anāmayitnūbhyām tvā tdbhyām tvōpa sprśāmasi*). Des Rudrá „wohlütig berührende Hand“ (II, 33, 7: *mṛṣaydkur hásto*; „berührende“ ist in *hásta* enthalten, vgl. S. 353), bringt „Schätze von Heilmitteln“ (I, 114, 5: *háste bibhrad bheṣajā vāryāni*). Besondere Beachtung fordert der Umstand, daß die Bezeichnung *bheṣajā* nicht die eingeeingte Bedeutung der rationellen Heildroge für orale Applikation hatte, denn bei der Absicht zum Heilen wurde das Heilkraut in die Hand genommen (X, 97, 11). „Diese meine Hand ist glücklich <zuteilend>, diese [andere] noch glücklicher; diese meine enthält alle Arznei, diese ist heilsam durch ihre Berührung“ (X, 60, 12: *ayām me hásto bhāgavān ayām me bhāgavattarah | ayām me viśvābheṣajo 'yām śivābhimarśanah*)¹.

Im gleichen Liede (8) wird in diesem Rahmen auch eine manuelle Geschicklichkeit erwähnt: „Wie man mit dem Jochriemen das Joch bindet, daß es halte, so halt ich fest Deinen Geist zum Leben“ (*yāthā yugām varatrāyā nāhyanti dharuṇāya kām | evā dādhāra te māno jīvātave*). Der Vergleich mit einer Kunstfertigkeit, welche sich vornehmlich auf das Geschirr der Zugtiere und die Wagen bezieht, ist nicht selten, z. B. in I, 119, 7; 157, 6; VIII, 48, 5; 88, 8; X, 39, 4 (14); 143, 1; VIII, 1, 12². Ein Zusammenfügen der Glieder, oder vedisch-richtig

¹ Ludwig übersetzt hier *bhāgavat* durch „glücklich“. Der Ausdruck ist aber von *bhāga* = 'der Zuteilende', bzw. *bhaja* = 'zuteilen' herzuleiten (Graßmann, Wrtrb. 921, 923). Die Hand teilt also die Heilung zu.

² VIII, 1, 12: „*jatrūbhyā ātīdah* dürfte wohl doch auch in diesem Sinne aufzufassen sein, denn der *jatrū* gilt als Knochen und ein Blutader, schnitt ist auch der Sachlage nach nicht annehmbar. Ludwig übersetzt: „Der selbst ohne Anlegen von Bändern, ohne vorherige Öffnung [der Ader an des Rosses?] Halse vollführt die Zusammenfügung, Maghavan, der viel Treffliches besitzt, der wieder einrichtet das Ausgerenkte“ (*yā rīte cid abhi-trīṣaḥ purā jatrūbhyā ātīdah | samdhātā samdhīm maghāvā puruvāsur īṣkartā vihrutam pūnah*).

Im Anschluß kann noch das Lied VIII, 80 herangezogen werden. Sein Inhalt ist nicht vollkommen verständlich, Vers 4–7 klingt an einen Fruchtbarkeitsspruch an (cf. X, 10, 7, 8). Der letzte Vers: „Im Loch des Wagens, im Loch des Karrens, in des Joches Loch, Śatakratu, — hast Du, Indra, die Apālā dreimal reinigend, sonnenhäutig sie gemacht“ (*khe rā-*

ausgedrückt: der Gelenke (*pārvaṇ*), entspricht der Vorstellung von Genesung (IV, 19, 9; VII, 103, 5; VIII, 1, 12). Die Behandlung dessen, was für gebrochen oder verrenkt (X, 39, 3: *rutāsya*) galt, und ein Bezug zur Handfertigkeit zeigt die Gegenüberstellung: „Geborstenes der Zimmerer sucht, Verrenktes der Arzt“ (IX, 112, 1 *tākṣā riṣṭām rutām bhiṣāg*). Auch in der Bezeichnung für Heilung *niṣkṛti* bzw. *īṣkṛti* (X, 165, 1; 97, 9) dürfte sich wohl der Ausdruck der manuellen Geschicklichkeit (*kr*) finden.

In Einklang mit dieser Sachlage ist dem Arzt im *Rgveda* ein beruflicher Charakter einzuräumen. Sein Name *bhiṣāj* wird durch Pictet mit Beschwören, Besprechen in Zusammenhang gebracht, was nach dem Vorgang gut passen würde¹. Diese Etymologie ist jedoch unmöglich². Auch die gesellschaftliche Stellung des Arztes ist nicht für die geltende Zeit der Lieder gesichert. Wenn in IX, 112, 3 der Sänger von sich sagt, daß sein Vater Arzt wäre (*tatō bhiṣāg*), so spräche dieser Hinweis immerhin für eine sehr nahe Verbindung des Heilkünstlers mit der priesterlichen Sängerzunft. Auf eine spätere Trennung würde auch die Bemerkung in dem sogenannten schwarzen *Yajurveda* weisen, nach welcher durch einen Brah-

thasya khē 'nasah khē yugāsya satakrato | apālām indra trīṣ pūtvay ākṛnoh sūryatvacam). Nach völkerkundlichen Vergleichen ist an ein Durchziehen der *Apālā*, als einer Hautleidenden (*-tvacam*), durch eine Öffnung (*khē*) zur Heilung gedacht worden. Sichernde Unterlagen hierfür finden sich allerdings nicht im *Rgveda*. Die dreimalige Erwähnung der Fahrgeräte fällt immerhin in den Kreis, der bei Vergleichungen beliebt war.

¹ Pictet in Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 5, 25 (cit. n. Graßmann, Wrtrb. Sp. 936): *bhiṣaj* aus *bhi* = *abhi* und *saj* zusammengesetzt und ursprünglich „beschwören, besprechen“.

² (H.): Bei der Vorsilbe *abhi-* (ved. u. sansk.), *aibi-*, *aiwi-* (awest.), *abiy-* (altpers.) liegt nicht ein einziges Beispiel für *bhi-* (*bi-*, *wi-*, *biy-*) vor. Daß der erste Bestandteil *bhiṣ-*, awestisch *biṣ-* ist, ergibt sich aus vedisch *bhiṣ-n-aj-* = *bhiṣ-aj-* 'heilen' und aus awestisch *biṣ-ciθra-* 'Heilungsfeuer' (IIQF. IX, 16, Fußn. 2). Das Suffix *az-* (awest.), *aj-* (ved.) ist sehr selten; im Awesta noch in dem Eigennamen *Karṣn-az-* und in dem Gebirgsnamen *zard-az-a-*, im Vedischen im *trīṣn-aj-* „durstig“. Darnach wird *bhiṣ-aj-* „Heilung besitzend“ (und darum -spendend) bedeuten. Die sinnliche Grundbedeutung von *bhiṣ-*, *bhes-* (awest: *biṣ-*, *baṣ-*) läßt sich vorläufig nicht bestimmen, da verwandte Wörter in anderen indogermanischen Sprachen nicht vorzuliegen scheinen.

manen eine Heilbehandlung nicht ausgeführt werden soll (*brāmaṇena bheṣajam na kāryam*), wegen der Gefahr einer Verunreinigung durch niedere Kasten¹. Aus den zeitlich späteren Belegen kann aber nicht auf erst kürzlich erfolgte Entwicklung des Heilberufes geschlossen werden. Denn in den einschlägigen Liedern treten anscheinend berechtigt anerkannte Forderungen nach Vergütung für die ärztliche Tätigkeit auf (IX, 112, 3; X, 97, 4. 5, 8); die alte, wirtschaftlich begründete Form der Bezahlung (Vieh u. ä.) ist die ungefähr gleiche wie in Iran (*Vendidad*, VII, 41 ff.).

In X, 97, 5 spricht der Arzt zu seinen Heilkräutern: „Im *Aśvattha* ist Euer Sitz, in [seinem ?] Blatte [im *Parṇa*-baum] ist die Wohnung Euch gemacht“ (*aśvatthé vo niśādanam parṇé vo vasatiṣ kṛtā*). *Aśvatthā* wird hier, wie auch an der anderen Belegstelle (I, 135, 8) auf einen hölzernen Behälter bezogen. Daß dieser vom Feigenbaum angefertigt war, dürfte bei den seltenen Bezügen des *Rgveda* zu Indien von vornherein unwahrscheinlich und nicht beweisbar sein. Die Sachlage wäre aber darnach, daß die Heilkräuter in einem Blatt (*parṇé*) in diesem Kästchen verwahrt wurden. Es würde sich also um eine Handapotheke des Arztes gehandelt haben, und die Drogen hätten einen empirischen, rationellen Wert zu beanspruchen. Diese moderne Rekonstruktion läßt sich aber doch nicht in das berühmte Arzneikästchen noch mit einzwängen. Die alte arische Grundanschauung kann nicht aus dem Wortlaut des Textes hier übersehen werden. Denn die Kräuter sind in den Augen des vedischen Arztes Personen, mit ausdrücklichen Namen: Mütter, Göttinnen (X, 97, 3: *oṣadhīr iti mātaraḥ tād vo devīr ūpa bruve*). Ihre sogenannte „Kraft“ ist Flamme oder Glut (*chūṣma* = *śū-ṣ-ma*²), sie „haben fortgetrieben, was immer an Fehl des Leibes war“ (10: *prācūcyavur yāt kim ca tanvō rāpāh*). Sie werden in die Hand (11: *hāsta*) genommen und kriechen von Glied zu Glied, von Gelenk zu Gelenk (*prasārpathāṅgam-aṅgam pāruṣ-paruḥ*), wo immer der Krankheitsdämon seinen Sitz hat. Die Kräuter werden also mit der Hand über die angenommenen kranken Körperteile geführt, mit streichenden Bewegungen.

¹ *Taittirīya-Saṃhitā*, 6, 4, 9, 2 cit. nach Zimmer, *Altind. Leben*, 208.

² Hertel, *ASAW.* XL/2, 115.

wie diese Handlung für die heilende Hand ausdrücklich bezeugt ist.

Die Ausschau nach Heilmitteln, deren Anwendung moderne Ansichten einer rationellen Therapie begründen würde, ist ergebnislos. Die Heilhandlung muß auch hier in den Bahnen verlaufen, wie sie geschildert wurden. Diese Beobachtung ist nach den Überlieferungen ohne andersartigen Vorgang und nicht zufällig. Das beweist eine Tradition, welche bis in oder über die Zeit des *Rgveda* hinaufreicht und in ausführlicher Weise die gleiche Form der Heilhandlung beschreibt. *Vendidad* VIII, 35–71 — vgl. Nachtrag.

Die früheren Vergleiche mit Geschicklichkeit oder Kunstfertigkeit bei der Behandlung von Kranken enttäuschen bei einem Versuch, spezielle praktische Niederschläge in einem chirurgischen Anteil nachzuweisen. Es ist kaum denkbar, daß die vedischen Stämme während ihrer häufigen Fehden nicht entsprechende Erfahrungen gesammelt hätten, selbst wenn das Schweigen der überlieferten Texte dahin gedeutet wird, daß der Grad der Entwicklung solcher Kenntnisse unwesentlich war. Und wenn die Hand des geschickten Wundarztes handelte und nicht sprach, so dürfte das Fehlergebnis bei chirurgischen Behandlungen — im Einklang mit dem anderer technischer Gebiete — letzten Endes in der Gesamteinstellung der Lieder zu suchen sein. Es erscheint ferner beachtenswert, daß die medizinischen Belange im ganzen sich in den Teilen des *Rgveda* zunehmend häufen, welche als jünger gelten. Es kann darnach bedingt gefolgert werden, daß sich allgemein eine Teilnahme an Krankheits- und Heilungsfragen in späteren Zeitabschnitten vermehrt und eine Entwicklung der ärztlichen Tätigkeit ungefähr gleichen Schritt gehalten hätte. Doch bleiben solche Vermutungen ungesichert, auch wenn aus anderen Literaturkreisen Stützen errichtet werden¹.

Die vedische Medizin wird allgemein, und daher auch die

¹ Zu einer derartigen Konstruktion verleitet z. B. der Umstand, daß als furchtbarste Waffe der *vajra*, eine Wurfkeule, galt, als deren Ziel ausdrücklich der Schädel genannt wird (IIQF. IX, 215) (dazu: *Artharvaveda* I, 7, 7), und wenn nach den verschiedenen buddhistischen Versionen der *Jivaka*-Legende herangezogen wird, daß in *Gandhāra* Kenntnisse von der Behandlung entsprechender Erkrankungen durch Trepanation bestanden haben.

des *Rġveda*, als theurgisch eingeschätzt. Wird mit dieser Bewertung auf eine Entwicklung aus einer Basis unkritisch hingewonnener Erfahrung angespielt, so ließe sich dagegen kein theoretischer Einwand erheben. Die theurgische Charakteristik zielt aber doch wohl auf eine Veda-Religion hin. Es kommt aber dabei nicht in Frage, was später aus den Anschauungen im *Rġveda* gemacht wurde, sondern was sie tatsächlich waren in den erhaltenen oder bekannten Überlieferungen. Der Begriff Religion hat nur Berechtigung, wenn er sich von einem gegensätzlichen Hintergrund abhebt oder mit andersartigen Vorstellungen, z. B. einer Wissenschaft, opponiert. Solche Gegensätzlichkeiten sind aber nicht erkennbar. Somit besteht im *Rġveda* keine Religion, sondern eine Welt- und Lebensanschauung, welche sich auf dem alleinigen Prinzip des Feuers aufbaut. Das hat Hertel nachgewiesen. Und diese Sachlage zwingt zur Folgerung, daß die Medizin im *Rġveda* auf dem Boden seiner Weltanschauung ruht und eine Teilentwicklung dieser erkenntnis-theoretischen Richtung darstellt.

Die Unmöglichkeit einer Lösung der medizinischen Anteile aus dieser Gesamtumgebung gründet sich bereits äußerlich durch ihre Lagerung in den Texten, als Einschlüsse gelegentlicher Veranlassung. Daraus erklärt sich auch der Umstand, daß rein beschreibende Äußerungen über körperliche Regelwidrigkeiten und unmittelbare Folgen auftreten. Überall jedoch, wo eine Steigerung der Aufmerksamkeit oder eine überlegte Bewertung erkennbar ist, tritt keine rationelle Reflexion nach modernerer Perspektive hervor, sondern eine solche, welche sich nach der Allgemeinbasis des *Rġveda* auf dem Feuerprinzip aufbaut. In diesem Aufbau ein entwickeltes philosophisches System oder transzedente Spekulation zu vermuten, warnt eindringlich die Tatsache, daß der vedische Arier alles körperlich und persönlich bewertet, was irgendwie eine Einschätzung fordert. Diese Anschauung ist für den *Rġveda* ohne erkennbaren Vorgang. Deshalb erscheint die Medizin des *Rġveda* primär auf dem Feuerprinzip gegründet, sowohl in ihren Krankheits- als Heilungsanschauungen.