

Die Acvins, oder, Arischen Dioskuren

Myriantheus, L.

München, T. Ackermann, 1876.

[Find this Book Online: https://hdl.handle.net/2027/hvd.hn9zdu](https://hdl.handle.net/2027/hvd.hn9zdu)

Digitized by Google

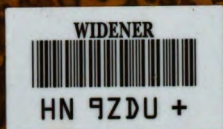
Original from
HARVARD UNIVERSITY



Public Domain

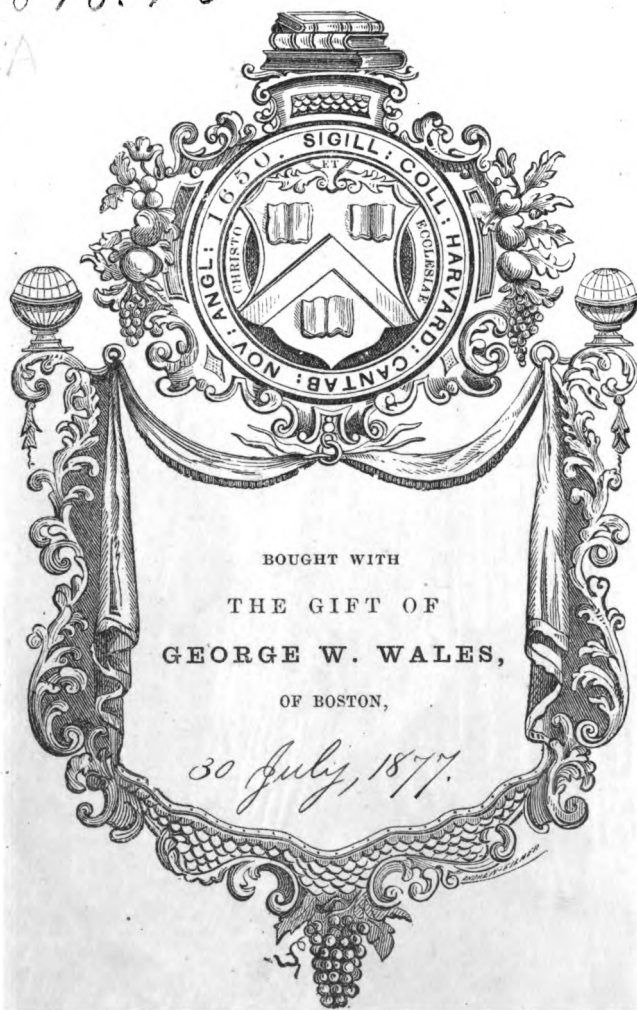
We have determined this work to be in the public domain, meaning that it is not subject to copyright. Users are free to copy, use, and redistribute the work in part or in whole. It is possible that current copyright holders, heirs or the estate of the authors of individual portions of the work, such as illustrations or photographs, assert copyrights over these portions. Depending on the nature of subsequent use that is made, additional rights may need to be obtained independently of anything we can address.

Generated through HathiTrust on 2026-09-04 13:06 GMT



1.419.

A4878.76



⊙

DIE AÇVINS

ODER

ARISCHEN DIOSKUREN

VON

DR. L. MYRIANTHEUS.

3⁺
MÜNCHEN.

THEODOR ACKERMANN.

1876.

AH 878.76

~~A~~

1877, July 30.
Wales, Ind.

Return to stacks
per bk. selector
6/28/80

Druck von C. R. Schurich (E. Mühlthaler) in München.

Τῷ φιλογεσεστάτῳ κυρίῳ

ΕΥΣΤΑΘΙΩ, ΕΥΓΕΝΙΑΔΗ,

εἰς τεκμήριον βαθυτάτης ἐγγνωμοσύνης

ἀνατίθησιν

ὁ συγγραφεύς.

Einleitung.

Für denjenigen unter den künftigen Forschern, welcher sich mit der Erklärung der alten Poesie und der damit verknüpften Deutung zahlreicher mythischer Namen und Wörter zu befassen hat, genügt es nicht mehr, bloß einseitig mit den Anforderungen und der Methode der etymologischen Kritik vertraut zu sein, er muss auch auf die Mythologie ein specielles Augenmerk richten. Während wir an der Hand der ersteren Disciplin auf die einfache Wurzel eines jeden Wortes zurückgeführt werden und erst von hier aus zur Lösung des eigentlichen Problems, nämlich zur Ergründung aller Vorstellungen, von welchen das Kind der Natur sich bei der Bezeichnung dieses oder jenes Begriffes durch verschiedene Laute leiten liess, weiter schreiten können, gibt uns die letztere den Schlüssel an die Hand zur Eröffnung der seit unvordenklichen Zeiten dem Auge verschlossenen und an wunderbar schönen Sinnbildern so reichen Gallerie des Alterthums.

Wie aber die Etymologie nur dadurch zur wahren Wissenschaft emporgediehen ist, dass sie sich nicht bloß auf das Griechische und Lateinische beschränkte, sondern auch die lautlich damit verwandten Sprachen, vor Allem das Sanskrit und Zend mit in den Untersuchungskreis hereinzog, so auch die Mythologie.

Dieses Glück war den Alten allerdings vorenthalten, obwohl es einzelne grosse Geister an sporadischen Versuchen, dem Geheimniss dieser oder jener Mythen und Worte auf die Spur zu kommen, nicht fehlen liessen. Bei den Griechen treffen wir vor allem den tief sinnigen Platon in seinem Kratylos mit Fragen der Etymologie und Mythologie beschäftigt. An seinen Namen hing sich der ganze langweilige Schwarm der griechischen Grammatiker mit ihren bis in die byzantinische Zeit hineinreichenden

VI

abgeschmackten und lächerlichen Combinationen. Aber auch in der indischen Literatur hat es an derartigen Spielereien auf diesem Gebiet nicht gefehlt. Die Brâhmanas gewähren uns einen lehrreichen Einblick in den Stand jener Disciplin, deren sich die Brahmanen schon seit den ältesten Zeiten beflissen hatten. Von ihnen angeregt und in ihrem Geiste arbeiten auch die späteren Commentatoren und Grammatiker wie Yâska, Sâyaṇa etc., wiewohl diese oft bei strengem Festhalten an der alten Tradition über die wahre Bedeutung manches Wortes uns besseren Aufschluss zu geben wussten, als selbst mancher europäische Gelehrte unserer Tage, dem doch die reichen Belehrungen, welche die vergleichende Philologie an's Licht gefördert, zu Gebote stehen.

Erst in unserem Jahrhundert ward der Philologie der Zauberstab in die Hand gegeben, mit welchem sie die Pforte, die den Eingang zum Heiligthum bisher verschlossen hielt, sprengen sollte. Durch die Entdeckung, dass in der grauen Vorzeit die Inder, Meder, Perser, Griechen, Italer, Kelten, Letten, Slaven und Germanen unter dem Collectivnamen „Arier“ eine Familie in Asien, ihrer ursprünglichen Heimath, bildeten, hat sie in der That einen grossartigen Triumph gefeiert und sich unter den Schwesterwissenschaften eine achtungsgebietende Stellung errungen. Für den Philologen ist die vergleichende Sprachwissenschaft das geworden, was dem Physiker die Spektralanalyse: die Licht- und Erkenntnisquelle über den geistigen Zustand dieser Völker in einer schon lange verschwundenen Zeitperiode. Wir sehen, wie sich der Mensch allmählig aus niederem geistigen Zustande emporarbeitete, sich seine Sprache schuf und dieselbe nach der Trennung der grossen Familie als ein heiliges Erbtheil aus dem väterlichen Hause mitnahm, um es in der neuen Heimath nach dem Maasse des sich erweiternden Ideenkreises zu bereichern, doch so, dass dadurch die Spuren der ursprünglichen Zusammengehörigkeit keineswegs verloren gingen. Nur durch diese Erkenntnis werden wir von den Todtengerippen einer beschränkten Schulgrammatik befreit, dagegen einer historischen Betrachtungsweise des ursprünglichen Baues und der organischen Gliederung einer jeden Sprache der in Rede stehenden

grossen Völkerfamilie zugeführt. Seit dem sich diese Auffassung Bahn gebrochen, ist es jedem denkenden Philologen klar geworden, dass die Etymologien der stoischen Schule, der griechischen Grammatiker und Sophisten, welche Jahrhunderte hindurch eine Rolle spielten, trivial und willkürlich sind, wie z. B. die Ableitung des Namens *θυγάτηρ* = Tochter, *παρὰ τοῦ θύειν καὶ ὀρμῶν κατὰ γαστήρος· ἐκ τοῦ θύω καὶ τοῦ γαστήρ· λέγεται γὰρ τὰ θήλεα τάχιον κινεῖσθαι ἐν τῇ μήτρᾳ* etc.

Das Verdienst, in dieses Dunkel zuerst die Fackel der Wissenschaft getragen zu haben, gebührt F. Bopp durch sein im Jahre 1816 herausgekommenes Conjugations-System der sanskritischen Sprache im Vergleich mit dem Griechischen, Lateinischen, Persischen und Deutschen und vor Allem durch die vergleichende Grammatik, ein grossartiges Zeugniß deutschen Fleisses und deutscher Gelehrsamkeit. Mochten auch die Hoffnungen, die man beim Aufblühen dieser ganz neuen Wissenschaft für die Erkenntniß des Sprachgeheimnisses hegte, allzu sanguinischer Natur sein, und die Erwartung Vieler von einer baldigen Entdeckung der Ursprache sich als nichtig erweisen, so hat doch seither der competente Richter keinen Augenblick gezaudert, einer Disciplin, welche wie wenig andere berufen ist, in das erste Schaffen des menschlichen Geistes einzudringen, seinen vollen Beifall zu zollen.

Begeisterte Jünger, worunter Pott, Schleicher u. A. traten schon früher mit ihren Forschungen hervor, während Andere den Faden da aufnahmen, wo ihn der todte Meister hatte fallen lassen. Dass sich dabei auch der Dilettantismus wie überall, wo es frische Lorbeeren zu pflücken gibt, in zudringlicher Weise breit machte, bedarf wohl, da die Thaten dieser Helden vor jeder ernsten Kritik sich als Hirngespinnste entpuppen, keiner eigenen Beweisführung mehr: „An den Früchten sollt ihr sie erkennen!“

In den gleichen Sicherheitshafen wie die Etymologie ist endlich auch die Mythologie eingelaufen, nachdem freilich ihr Schifflein durch die Schuld der Parteien, welche hier zuerst am Steuer sassen, nämlich der Theologen und Philosophen, sich lange

VIII

Zeit in einem schlimmen Fahrwasser befunden hatte. Aber wie dort, so hat auch hier die Sprachforschung die alten Traumgebilde zerstört, und an die Stelle der beliebten Phantastereien die exakte Methode der vergleichenden Mythologie, die einzige treue Führerin zur Götterwelt unserer Ahnen, eingesetzt.

Seit der Veröffentlichung der deutschen Mythologie durch den grossen Meister auf diesem Gebiet, J. Grimm, ist, wie ich wohl mit Recht behaupten darf, das Studium und die Kenntniss unserer Wissenschaft in ein ganz neues Stadium getreten. Unter den Epigonen, welche auf den Schultern dieses Atlas stehen, ragen besonders zwei vor den Uebrigen hervor: der mit seltener Universalität begabte grösste Sanskritist unserer Zeit, Max Müller, durch seine comparative Mythology (Oxford Essays 1856), Lectures on the science of language (bis jetzt erlebte dieses zweibändige Werk die siebente Auflage), ferner Introduction to the science of Religion und Adalbert Kuhn durch seine Schrift „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks“ (1859), sowie durch zahlreiche andere in verschiedenen Zeitschriften niedergelegte Forschungen. Aus den Werken dieser und Anderer sind auch die Notizen geschöpft, denen wir in jedem Handbuch der Mythologie oder gelegentlich in philologischen Abhandlungen begegnen, dass nämlich Ἡὼς und Ushas, Ἥλιος und Sūryas, Ἐμῆρης und Saramēyas etc. identische Wesen seien.

Auf dieser so geschaffenen weiten Grundlage baute sich allmählig die Ueberzeugung auf, dass die Götter des Alterthums ursprünglich nichts Anders sind als Erscheinungen und Elementarkräfte der Natur, welchen die Phantasie des ihrem Wirken gegenüber sich ohnmächtig fühlenden Menschen Leben und Gestalt verlieh. Sie bildeten das stehende Contingent, aus dem er auch später noch sein Pantheon bevölkerte. Aber mit dieser Einsicht in die Entstehung und den Entwicklungsprocess der alten Götter dürfen wir die Aufgabe der mythologischen Forschung keineswegs als abgethan betrachten; denn noch bleibt ihr eine wichtige Rolle bei der Interpretation der Poesie jener Völker des Alterthums vorbehalten. Mit der Etymologie allein rücken

wir dem Verständniss der Gottheiten, welche meist im Centrum jener vorwiegend religiösen Dichtungen stehen, um keinen Schritt näher. Die Mythologie hat dieser Poesie die Objecte und Motive, die Bilder und Farben und wohl auch den Ausdruck geliehen und nur mit ihrer Hülfe dürfen wir hoffen, all die Räthsel zu lösen, welche jene uns bietet. Bevor wir jedoch einen derartigen Versuch wagen, glauben wir dem Leser einige aufklärende Worte über die Ursachen, welche die Mythologie in's Dasein riefen, schuldig zu sein.

Die Mythologie verdankt ihre Entstehung der primitiven Vorstellungs- und Ausdrucksweise des Naturmenschen.

In der grauen Vorzeit, da dieser sich noch in kindlichem Zustande befand und sich noch nicht von der Aussenwelt geistig zu emancipiren vermochte, dachte und redete er auch wie ein Kind. Wie das Letztere mit den Lauten Papa und Mama nicht bloß Vater und Mutter zu rufen pflegt, sondern auch andere Personen, die in ihm die Erinnerung an jene wachrufen, so auch ursprünglich das Kind der Natur in der frühesten Epoche geistiger Entwicklung. Hatte einmal in der Phantasie desselben die ihm fernerliegenden und unerklärbaren Dinge, wie z. B. Erscheinungen der Natur, Gestalt und Aussehen von Gegenständen der gewohnten Umgebung angenommen, dann musste wohl der nächste Schritt, den es in der Nomenclatur that, der sein, dass es die Benennung der Letzteren auf Erstere übertrug. So entdeckte es in den gewöhnlichsten und wohlthätigsten Naturerscheinungen das Bild seines unentbehrlichsten Hausgenossen, der Kuh. Die Aehnlichkeit mit diesen, selbst bis zum strotzenden Euter, gestaltete sich frappant in der Morgenröthe. Die Strahlen der Letzteren waren ihm die an ihre Wagen gespannten Kühe; desgleichen die regnerische Wolke, welche die Fluren erquickte, wieder der die Familie mit Butter versorgende Liebling der Hausfrau, dem deswegen auch die Ehre zu Theil ward, von der Tochter (duhitar = Melkerin) des Hauses gemolken zu werden. Helios nahm zuerst Flügel des Vogels an und flog mit den wie Strahlen ausgebreiteten Fittigen langsam am

Himmel dahin, dann die Gestalt eines Rosses und zuletzt die eines Stieres mit unzähligen Hörnern etc. Aus den Wolken mit ihren wechselnden Erscheinungen hat die Phantasie alles Erdenkliche geschaffen; nicht bloß Kühe, auch Bienen, welche Honig auf die Erde strömen lassen, Brunnen und Schläuche mit Wasser gefüllt, Schiffe, welche mit stolz geschwellten Segeln durch das Luftmeer fahren; mächtig sich aufthürmende Berge mit hohen Gipfeln und tiefen Schlünden. Die den ganzen Horizont mit dem Schleier der Nacht bergende dunkle Gewitterwolke war bald ein Drache oder eine Schlange, welche jedes lebende Wesen zu verschlingen und zu vernichten drohte, bald ein zottiges, schwarzes, alles verhüllendes Ziegenfell. Die Stürme wurden zu wuthschnaubenden Ebern oder zur wilden Meute; der im Zickzack die Luft durchzuckende und aus unerreichbaren Himmelshöhen zur Erde niederfahrende Blitzstrahl zur unheimlich zischenden Schlange oder zu einem eisernen Stab.

Mit dem täglich an Intensität sich steigenden Urtheilsvermögen über das wahre Wesen der ihn umgebenden Objecte und Phänomene, sowie über die wechselseitigen Beziehungen derselben musste sich in dem Urmenschen allmählich auch das Bewusstsein ausbilden, dass die Erscheinungen, in denen er eben noch Schlangen, Vögel und dgl. zu erblicken wähnte, keine derartigen Thiere seien, sondern überirdische, vollkommene, geistige Wesen, mit Selbstbewusstsein und mächtigem Willen begabt, vor welchen er sich zu beugen habe. Damit aber war in seiner Phantasie die ganze Natur zu einer Götterwelt, zu einem Tempel umgewandelt, auf dessen Altar er als Priester auftrat.¹⁾ Dass die verschiedenen Naturerscheinungen in der Seele unserer Urahnen auch Gefühle diverser Art hervorriefen, bedarf keines weiteren Beweises, da wir ja Alle auch jetzt noch unsere Gefühle gewissen Eindrücken der Natur nicht zu

¹⁾ Wenn die spätere scholastische Philosophie im Anschluss an Plato und Aristoteles lehrte, dass die Gestirne überirdische, aus der „quinta essentia“ geformte Wesen seien, welche von ihrer ätherischen Höhe herab sowohl die Geschicke ganzer Völker als auch des einzelnen Individuums lenkten, so ist dieses wohl ein Nachklang der obigen Vorstellungen.

XI

verschliessen vermögen. Wer empfindet nicht ein unheimliches Grauen bei der Annäherung eines gewaltigen Gewitters, und wessen Seele erbebt nicht bei dem Dröhnen der gewaltigen Donnerschläge? Unsere Glieder erzittern und unsere Züge entfärben sich, wenn plötzlich auf einsamem Pfade beim Dunkel der Nacht die unbestimmten Umrisse eines Gegenstandes vor uns auftauchen, der während des Tages unsere Aufmerksamkeit nicht zu erregen vermochte. Die lehrreichsten Illustrationen zu diesem Capitel von Betrachtungen liefert unser Landvolk, dessen geistiges Niveau, an dem Maassstab exakter Erkenntniss der Aussenwelt gemessen, sich seit den Tagen seiner Vorfahren vor Jahrtausenden wenig erhöht, wenn nicht gar verflacht hat. Die Unholde und Dämonen der Finsterniss, welche ihre höllische Freude daran empfinden, die armen Sterblichen zu plagen und zu necken, sind zum grossen Theil auch noch in der Vorstellung des heutigen mit der Milch frommer Denkungsart erzogenen Christenmenschen thätig, nur haben sie hier, um misslichen Collisionen auszuweichen, oft ihren gut heidnischen Namen gegen einen christlichen umtauschen müssen. Ich muss es mir ersparen, weiter auf diesem so verlockenden Gebiete vorzudringen und gehe deshalb zur Besprechung einer andern naheliegenden Thatsache über.

Im Verlaufe unserer bisherigen Darstellung stellten wir oft den Naturmenschen der vorgeschichtlichen Periode mit einem Kinde in Parallele, um an diesem seinen geistigen Entwicklungsgang zu studiren, zu zeigen, wie in der Gedanken- und Vorstellungswelt des Letzteren sich diejenigen unserer Vorfahren bis zu einem gewissen Grad mit allen Bildern und Träumen widerspiegelt. Wie demnach das Kind, allein im finsternen Raume gelassen, sich ängstigt und laut um Hülfe schreit, so auch voreinst das Kind der Natur, dem während der Finsterniss alle dämonischen Gewalten entfesselt zu sein scheinen. Ganz die entgegengesetzte Empfindung musste bei ihm das Aufleuchten der Morgenröthe, des Helios, und überhaupt jede Lichterscheinung hervorrufen. Dieses doppelte Gefühl äussert sich so lebhaft, dass es fortan als maassgebendes Motiv in seinen

Gedanken, seinen religiösen Vorstellungen und in seinem ganzen Thun ihn begleitete.

Daher dachte es sich, wie auch der Hebräer des alten Testaments, und auf geistige Weise umgedeutet die ersten Christen, im Reiche der Natur zwei einander feindliche Mächte thätig, das Licht und die Finsterniss, deren Scepter es dann die übrigen Erscheinungen, nach ihren guten oder schlimmern Seiten getrennt, unterordnete.

Aus derartigen Sinnbildern und Vorstellungen, welche ihrem Ursprunge nach nichts Anderes als Bezeichnungen von Naturphänomenen sind und deutlich die ersten Versuche des Menschen, den Dingen und Objecten Namen zu geben, erkennen lassen, entwickelten sich allmählich die Gottheiten und zahlreiche Dämonen, sowie die an sie anknüpfenden Erzählungen, die wir in die Benennung „Mythen“ zusammenfassen. Ist nun die Poesie auf Grundlage dieser Bildersprache des ersten Menschen entstanden, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass der Interpretator antiker Dichtung von der aus ihrer Lektüre sich ergebenden ursprünglichen Bedeutung der Gottheiten auszugehen und nach dem so gewonnenen Gesichtspunkte sowohl die auf jene bezüglichen Anrufungen und Bezeichnungen einzelner Stellen als auch die an sie gerichteten Lieder zu erläutern hat.

Suchen wir diese unsere Behauptung an einigen Beispielen zu begründen. Ich wähle zu dem Zwecke den 85. an die Marut gerichteten Hymnus aus dem 1. Maṇḍala des Rīgveda; die Strophen von 10—11 lauten:

ūrdhvaṃ nunudre 'vataṃ ta ojasā dādṛiḥaṇaṃ cid bibhidur
vi parvatam | dhamanto vānaṃ marutaḥ sudānavo made somasya
raṇyāni cakrire ||

jihmaṃ nunudre 'vataṃ tayā diçāsiṇcann utsaṃ gotamāya
trishṇaje | â gachantīm avasā citrabhānavah kāmam viprasya
tarpayanta dhāmabhiḥ ||

Mit blosser Berücksichtigung der Wortableitung und Satzconstruction müssen beide Strophen wie folgt übersetzt werden:

Sie (die Maruts) trieben aufwärts mit Macht den Brunnen, sie spalteten die festgebundenen Gebirge auseinander; indem die

reichlichspendenden Marut die Pfeife blasen, vollzogen sie im Somarausehe freudebringende (Thaten).

Sie trieben quer den Brunnen zu diesem Land und liessen die Quellen für den durstigen Gotama strömen; die Glanzhabenden sind zu ihm zu seiner Hülfe herangekommen und befriedigten mit ihrer Handlung den Wunsch des Priesters.

Ganz ähnlich lauten auch die Uebersetzungen Wilson's und Benfey's zu diesen Strophen:

10 By their power, they bore the well aloft, and close asunder the mountain that obstructed their path. The munificent Maruts, blowing upon their pipe, have conferred, when exhilarated by the Soma juice, desirable (gifts upon the sacrificer).

11 They brought the crooked well to the place (where the Muni was), and sprinkled the water upon the thirsty Gotama. The variously-radiant (Maruts) come to his succour, gratifying the desire of the sage with life sustaining (waters).

10 Sie trieben aufwärts mächtiglich den Wasserborn, zerschmetterten die festesten Gebirge selbst; die Flöte blasend haben die schönspendenden Maruts im Somarausehe Herrliches vollbracht.

11 Querüber trieben sie den Born zu diesem Lande und strömten Fluthen für den durstigen Gotama. Mit Hülfe kamen die Lichtstrahlenden zu ihm, mit ihren Werken sättigend des Priesters Wunsch.

Für Jeden, welcher den Sinn einer Stelle einzig und allein aus dem richtig verstandenen Wortlaute erforschen zu können glaubt, scheinen unsere beiden Verse ein Wunder zu enthalten, denen ähnlich, welche die christliche Legende von gewissen Heiligen überliefert hat. Diese Annahme fände noch eine weitere Stütze in der folgenden, von dem Commentator zu diesen Strophen gegebenen Erläuterung. Dieser nämlich berichtet: Als der Rîshi Gotama von Durst geplagt ward, flehte er die Marut um Wasser an; unmittelbar darauf, nachdem sie den naheliegenden Brunnen herausgezogen und nach derjenigen Richtung, wo der Gotama stand, geleitet, den Brunnen in die Nähe des Rîshi gesetzt, eine Tränke nahe demselben gemacht und den Brunnen in diese

Tränke hatten überlaufen lassen, befriedigte sich der Rīshi an diesem Wasser¹⁾.

Mancher mag allerdings bei der Deutung des in Frage stehenden Mythos mit der Aushilfe, welche ihm diese Erzählung bietet, sich begnügen. So Wilson, der auf dieselbe Legende hinweist²⁾.

Benfey hingegen stellt es dem Belieben jedes Einzelnen anheim, sich die Sache zurecht zu legen. Derselben Methode folgen die Lexikographen, wenn sie dem Wort *avatam*, auf dessen richtige Deutung sehr viel für das Verständniss unserer Strophen ankommt, nur die Bedeutung von „Brunnen“ zuerkennen.

Gegen diese Interpretationsweise wäre gewiss Nichts einzuwenden, wenn sich aus dem Wortlaute der fraglichen Verse für den darin enthaltenen Mythos nur eine einigermaassen vernünftige Deutung geben liesse. Ich lade alle diejenigen, welche ferner noch einer solchen Methode das Wort reden wollen ein, die Gültigkeit derselben an unseren Stellen zu erproben. Wer fromm denkt und sich nicht gern mit Zweifeln plagt, wird sich gewiss leicht mit dem Ausspruch der Bibeln „Bei Gott ist kein Ding unmöglich“ über derartige Schwierigkeiten hinwegzuhelfen wissen. Ist dieser Satz der heiligen Schrift richtig, woran ja Niemand zu zweifeln ein Recht hat, so konnten auch die Marut als Götter auf wunderbare Weise die Berge zerspalten oder den Brunnen zu dem frommen Gotama leiten, und dieser sich nach Herzenslust daran den Durst stillen. Der tiefer Blickende hingegen wird seine berechtigten Bedenken gegen ein solches Verfahren nicht zu unterdrücken vermögen, und sich fragen, ob nicht die Marut die Stürme versinnlichen. Ist das Letztere wirklich der

1) Gotama řiřih pipāsaya pīḍitaḥ san maruta, udakaṃ yayāce | tada-naṭṭaraṃ maruto 'dūrasthaṃ kūpaṃ udbhṛitya yatra sa Gotama řiřis tiṣṭati taṃ diṣaṃ nītvā řiřisamīpe kūpaṃ avasthāpya tat pārṇva āhavaṃ ca kṛtvā tasmin nāhāve kūpaṃ utsieya taṃ řiřim tenodakena tarpayaṃ cakruḥ |.

2) In this and the next stanza, allusion is made to a legend in which it is related, that the Rīshi Gotama, being thirsty, prayed to the Maruts for relief, who, there upon, brought a well, from a distance, to his hermitage.

Fall, dann kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass die Worte unserer Verse einen bildlichen Ausdruck enthalten, dessen Sinn wir mit allen Kunstgriffen der Etymologie nicht zu erschliessen vermögen. Es bleibt uns demnach nur noch die Zuflucht zur Mythologie übrig.

Wie nun schon oben erwähnt, bezeichnete der Mensch uranfänglich die Wolken auch mit dem Namen „Brunnen“, wobei er sich dieselben gleichsam als ein grosses Wasserreservoir dachte, oder wenn sie sich in mächtigen Schichten aufthürmten, mit „Berge“; darnach sind die kritischen Strophen dem Sinne nach also zu interpretiren:

Die Stürme treiben die Wolken am Horizonte aufwärts und spalten dieselben entzwei. Darauf veranlassen sie, die reichlich spendenden Stürme, durch ihr Blasen, Regen¹⁾.

Die Stürme richteten die Wolken quer zu diesem Lande²⁾ und liessen die Quellen des Regens daraus niederströmen³⁾.

Darnach dürfte es von selbst einleuchten, dass die obigen Strophen keinen Wunderbericht, wie es auf den ersten Blick scheint, enthalten, sondern dass wir in denselben den primitiven Ausdruck des Naturkindees für das durch die Stürme veranlasste Niederströmen des Regens zu erblicken haben.

Noch grössere Schwierigkeiten und Verlegenheiten als das eben abgehandelte und nunmehr glücklich beseitigte Wunder dürfte den Etymologen die Deutung des Kampfes des Gottes Dyaus mit Ahi, oder unter welchem Namen der Letztere sonst

¹⁾ Max Müller (Transl. of the twelve Hymns to the Maruts p. 111), welcher diesen und folgenden Vers ganz richtig auffasste, hat das dhamanto vāṇam mit „sending forth their voice“ übersetzt. Von einer solchen Uebersetzung des Wortes vāṇam aber hätte ihn schon das Participium dhamanto, welches überall die Bedeutung „blasen“ und nicht send forth hat, bewahren sollen.

²⁾ Nach dieser Anschauung hat man sich, so lange es nicht regnet, die Wolken gleich Krügen mit nach oben gerichteter Mündung zu denken, aus welcher sich erst bei der Horizontallage der Inhalt entleert.

³⁾ Dieser Vers scheint eine spätere absichtliche Erweiterung des Ersteren zu sein zum Zweck der Verherrlichung des Rishi Gotama, als ob dieser von den Gottheiten mit solcher Gnade begünstigt worden wäre.

noch vorkommen mag, welchem wir in den Liedern des Rigveda in den verschiedenartigsten Variationen begegnen, bereiten. Dieser Aufgabe zeigt sich auch hier wieder nur die Mythologie gewachsen.

Wenn es also von den Heldenthaten Indras in 1, 32, 2 heisst:

Er (Indra) schlug den auf dem Berge gelagerten Ahi. Tvashtar hat ihm den lärmenden Donnerkeil angezimmert, gleich Milchkühen, welche brüllend laufen, kommen die Wasser plötzlich zum Meere herab.¹⁾

so können wir von dem oben für die Interpretation antiker Dichtungen aufgestellten Prinzip ausgehend auch in diesen Strophen nur wieder die in bildlichen Ausdrücken sich bewegende Bezeichnung für das obige Naturphänomen erblicken, nämlich das unter Donner und Blitz erfolgende Niederströmen des Regens. Wir wissen nämlich, dass Indra auf dem Throne der vedischen Götterwelt der Nachfolger des Dyaus, welcher ursprünglich diesen Kampf zu bestehen hatte, ist, sowie ferner, dass beide den Himmel versinnlichen, der auf dem Berg gelagerte Ahi hingegen die schwarze regenschwangere Gewitterwolke, welche Tage lang den ganzen Horizont in Nacht und Dunkel hüllte. Mit ihr nehmen die Repräsentatoren des Himmels den unter Blitz und Donner stattfindenden Kampf auf, vernichten sie und durchbrechen so die Schranken, welche bisher den Regen hinderten auf die frommen Verehrer niederzuströmen.

Mit dieser Einsicht in den Gang der Naturereignisse und ihrer reflectorischen Wirkung auf das Gemüth und die Vorstellung unserer einstigen Vorfahren ist auch das über unzählige Stellen des Rigveda schwebende Dunkel aufgeheilt und ein heller Lichtschein verbreitet sich auf viele mythische Wesen der arischen Götterwelt, welche an diesem Vernichtungskriege gegen das Ungeheuer theilgenommen und erleuchtet ihre Gestalten, deren Umrisse sich bis jetzt dem Auge des Forschers entzogen. Denn versinnlicht Indra den Himmel, so kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass alle diejenigen Persönlichkeiten, welche in der

¹⁾ abān ahim parvate cīriyāṇaṁ tvashtāsmāi vajraṁ svaryam ta taksha vāgrā iva dhenavaḥ syandamānā ājāḥ samudram ava jagmur āpaḥ ||.

Mythologie eines jeden einzelnen Gliedes der arischen Familie den Kampf mit dem die schwarze Gewitterwolke repräsentirenden Ungeheuer auszuringen haben, ursprünglich wieder nur Personifikationen des Himmels sind, ausgenommen die Helden späterer Religionen, denen die Anhänger der letzteren die Siegestrophäen, welche die arischen Lichtgottheiten in dem Kampfe gegen die finstere Macht davon trugen, zuertheilten. Dies dünkt uns verständlich, wenn wir bedenken, dass auch die Elementarkräfte und Erscheinungen in der Natur, welche die Vorstellung von beiden Mächten veranlassten, ihrer Wirkung nach ja immer dieselben bleiben.

So erfahren wir denn noch aus manchen Stellen im Rigveda, dass auch Trita, wie sein Nachfolger Indra, nichts Anders als eine Bezeichnung des Himmels war, zumal auch er den Kampf mit demselben grauenhaften Dämon zu bestehen hatte. Die darauf bezüglichen Strophen lauten:

8, 7, 24. Sie (die Marut) frischten den Muth und die Kraft des kämpfenden Trita und des Indra auf für die Besiegung des Vritra¹⁾.

1, 187, 1 Ich preise den Pitum, den grossen, den Ordner, die Stärkung, durch dessen Kraft Trita den gelenklosen Vritra vernichtete²⁾.

10, 99, 6 Trita vernichtet den Eber, durch den eisen-spitzigen Stab seine Macht stärkend³⁾.

1, 52, 5 Die Labungen flossen wie Ströme in die Stromschwelle, als Indra muthig in seinem Somarausche den den Regen Hemmenden bekämpfte, wie Trita die Umschliessungen des Vala durchbrach⁴⁾.

5, 86, 1 Welchen Sterblichen ihr beide, o Indrâgni in den

¹⁾ ann tritasya yudhyataḥ ṣuśmam āvannuta kratum | anv indram vṛitratūrye ||.

²⁾ Pitum nu stosham maho dharmāṇam tavishim | yasya trito vy ojasā vṛitraṃ viparvam ardayat ||.

³⁾ asya trito nv ojasā vṛidhāno vipā varāham ayo agrayā han ||.

⁴⁾ abhi svavṛiṣṭim made asya yudhyato raghvīr iva pravaṇo saṣrur-
ūṭayaḥ | indro yad vajrī dhr̥ishamāṇo andhasā bhīnad valasya paridhīr iva
tritah ||.

Schlachten beschützt, der zerbricht die festeingeschlossenen Schätze, wie Trita die Wolken ¹⁾ u. s. w.

Aus dem Vorausgehenden ergibt sich aber, dass nicht allein dieser Trita mit dem Beinamen Aptya — mag er nun ein Nachfolger des Dyaus in der Herrschaft über die arische Götterwelt, und von Indra erst später zurückgedrängt, oder ein Beinamen des Dyaus gewesen sein —, sondern auch der Thraêtaona, der Sohn des Athwya in Zend-Avesta und der *Τρίτων* der griechischen Mythologie, welche beide identisch ²⁾ und gleich Trita, Wasserbewohner, sind, als ursprüngliche Bezeichnung des Himmels zu gelten haben. Jetzt wird uns auch der Sinn des Verses im Zend-Avesta Yaçna 9, 8 klar, in welchem die Vernichtung der Schlange durch Thraêtaona erzählt wird und welcher also lautet:

Welcher (Thraêtaona der Sohn Athwya's) die verderbliche, mit drei Rachen versehene, die dreiköpfige, die sechsäugige, die tausendkräftige, die sehr kräftige Schlange tödtete, die den Devas gleiche Druj, die böse für die Welt, die schlechte, welche sehr kräftige Druj Aṅgromainyus auf dieser Welt, welche mit Körpern begabt ist, zum Verhindern des Gedeihens der Welten geschaffen hat ³⁾.

¹⁾ Indrâgni yam avatha ubhâ vâjeshu martyam | drihâ cit sa pra bhedati dyumnâ vâpîr iva triṭaḥ ||.

²⁾ Die Identität Tritas mit Thraêtona und Feridun der persischen Sage hat zuerst Roth im 5. Band der Morgenländischen Gesellschaft S. 216 ff. dargethan, sich jedoch in der Deutung desselben als eines Wasser- oder Windgottes geirrt. Ihm gegenüber vertrat Kuhn (Zeitsch. für die Wissenschaft der Sprache von Hoefler I. Bd. S. 276) und zwar mit Glück die Ansicht, dass Trita dem Indra, sowie Zeus gleichzustellen wäre, liess es jedoch an einer tieferen Begründung fehlen.

³⁾ yô janat azhîm dahâkom thriz afanem thrikameredhem khsvas-ashîm hazâra-yaokhstûm ashaojanhem daëvim drujem. aghem gaëthavyô drvântem yâm ashaojaçtemâm drujem fracâ kereñtat anrômainyus avi yâm açtavaitûn gaëthâm mahrkâi ashahe gaëthanâm.

Vgl. auch R. V. 10, 99, 6, wo die äusserer Gestalt des Gegners fast mit denselben Zügen wie hier beschrieben wird: sa id dâsam tûviravam patir dan shadâksham triçîrghânam damanyat ||.

Der Herr (Indra) bändigte den gewaltig schreienden, sechsäugigen, dreiköpfigen Dämon.

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises darauf, dass unserer Erzählung dasselbe Motiv wie allen Strophen des Rigveda, in welchem von dem Kampfe Trita's mit dem Ahi, Vritra oder einem anderen Dämon berichtet wird, zu Grunde liegt.

Unter Berücksichtigung der ursprünglichen Bedeutung dieses mythischen Wesens sind wir berechtigt, nicht nur die Erzählungen und Histörchen der indischen Grammatiker und Commentatoren (s. Nir. 11. 20, 21. Sâyaṇa 1, 52, 5), soweit sich diese mit der Erklärung des Namens „Trita“ befassen, als harmlose Plaudereien und Phantastereien zurückzuweisen, sondern auch die Versuche der griechischen Grammatiker, den Beinamen der Athena „*τριτογένεια*“ zu deuten, als unnütze und fruchtlose Bemühung zu bezeichnen. Die Benennung *τριτογένεια* ist keineswegs, wie uns die Letzteren belehren, von *τριτώ* = Kopf, sondern wie wir jetzt an der Hand der vergleichenden Mythologie erfahren, von *Τριτων* herzuleiten, welcher, aus seinem Beinamen „Aptya“ zu schliessen, ursprünglich eine Bezeichnung für den mit Wolken bedeckten Himmel war, aus welchem auch in Uebereinstimmung mit der griechischen Tradition die Blitzgöttin Athene hervorging¹⁾. Ist diese Auffassung über die Abstammung dieser Göttin, für welche ich schwerwiegende Gründe ins Feld führen könnte, richtig, so wird es uns leicht mit steter Bezugnahme auf die Tradition ihre ursprüngliche Bedeutung ins rechte Licht zu stellen. Wir verweisen zu dem Zweck den Leser auf den Artikel in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung (Nr. 175, 176, 1875) „Ueber die ursprüngliche Bedeutung der Pallas Athena in der griechischen Mythologie“, in welchem wir die Ansicht, dass Athena gleich dem Agni der indischen Mythologie aus dem Blitze hervorgegangen sei, in eingehender Weise

¹⁾ Wenn ich auch für jetzt von der Ueberlieferung, dass die Göttin nämlich aus dem Kopfe des Zeus, d. h. des Himmels, entsprungen sei, absehe, so will ich doch an folgende Legende aus den Schol. Pindar's (Ol. 7, 66) erinnern „*νεφέλη κεκρύφθαι τὴν θεὸν, τὸν δὲ Δία πλῆξαντα τὸ νέφος προφθῆναι αὐτήν*“.

dargelegt haben¹⁾. Nach der hier gegebenen und wie ich glaube auch von Vielen adoptirten Auffassung, lassen sich nicht nur der Name der Göttin, dessen Ableitung den Etymologen trotz aller Versuche niemals gelungen, sondern auch die übrigen Epitheta und Symbole derselben auf die einfachste und ungezwungenste Weise erklären und deuten. So wird es uns jetzt klar, dass das Wort *Παλλὰς* keineswegs im Sinne von *παρθένος* oder *κόρη* wie *Πάλλας, ἄνθος, πάλλαξ, ακος* = *νέος, παῖς* (cf. Strab. 17, 816. Eustath. 84,39. 1742, 35) zu nehmen ist, sondern gleich ihrem alten Symbol, der geschwungenen Lanze, dem Palladium, auf das Zucken des Blitzes hindeutet wie dies durch die Ableitung desselben von dem Verbum *πάλλω*, *vibriren*, evident zu Tage tritt.

In gleicher Weise dünken uns auch jetzt die beiden anderen Beinamen der Göttin *Γοργοφόνος* und *Γοργῶπις* verständlich.

Nach der am besten erhaltenen Ueberlieferung sind es nicht bloss die Repräsentanten des Himmels, sondern auch die des Blitzes, welche sich in immerwährendem Kampfe mit dem alten Erbfeinde messen. Die Lieder des Rigveda wissen uns von

¹⁾ Erst nach der Publication derselben erschien von Ernest Curtius ein Aufsatz in den preussischen Jahrbüchern (36. Bd. I. Heft Juli 1875), worin dieser Gelehrte die griechische Götterlehre vom historischen Standpunkte aus behandelt und zugleich die alte von Bergk aufgestellte Ansicht über die ursprüngliche Bedeutung der Pallas Athena als Produkt eigener Gelehrsamkeit wieder aufischt. Von Bergk entfernt er sich nur insofern, als er die Anäbita sowie die griechischen Göttinnen mit der asiatischen Astarte, oder wie sie sonst heissen mag, in Verbindung bringt und aus ihr hervorgehen lässt, indem er einen historischen Zusammenhang zwischen denselben nachweisen zu können glaubt. Auf die Details der Curtius'schen Darlegung näher einzugehen, ist gewiss hier nicht der geeignete Platz. Ich begnüge mich deshalb vorerst mit der Bemerkung, dass ich den Standpunkt, von dem aus unser Gelehrter die Herstammung der griechischen Göttinnen wie auch der Athena zu erforschen unternommen hat, für gänzlich verfehlt erachte. Denn die Thatsache, dass an wichtigen Hafenstationen von Altersher Tempel der einen oder der anderen Göttin sich befanden, beweist noch gar Nichts, weder für die ursprüngliche Bedeutung noch für die Herkunft irgend einer Göttin. Höchstens liesse sich dieser Umstand dafür geltend machen, dass an den genannten Punkten durch die seefahrenden Phönizier die griechischen Gottheiten mit dem daselbst früher oder später auftauchenden

mancher Heldenthat zu berichten, die dabei der mächtige Agni, die Personification des Blitzes, vollbracht hat (R. V. 1, 108, 3, 2, 11, 19, 20, 3, 12, 4 u. s. w.). Wenn nun Athena und Agni, Gorgo und Ahi oder Vritra u. s. w. in Bezug auf ihre Abstammung gleichartige Wesen sind, so ergibt sich daraus nothwendig die Identität zwischen γοργο-φόνος und Vritra-han = Vritratödter dem Beinamen Indra's und Agnis, wie wohl beide Worte etymologisch weit auseinander liegen. Als unmittelbares Ergebniss aus den eben gefolgerten Thatsachen hätten wir nunmehr die glückliche Deutung des Gorgoneion oder des Medusenhauptes, welches die Göttin auf der Brust trug — weswegen sie auch wie die Gorgo selbst aussah — und womit sie überall Furcht und Schrecken verbreitete, zu bezeichnen. Es ist wohl nichts Anders als der Kopf des von der Göttin erlegten Ungeheuers, den dieselbe als Siegestrophäe zu sich nahm.

Noch erübrigen uns einige Bemerkungen über die Aegis, den Schild der Athena, auf welchem sich das Medusenhaupt befand und den sie gemeinschaftlich mit ihrem Vater im Besitze

semitischen Göttercultus in Verbindung gebracht und von diesem vielfach beeinflusst wurden; möglich, dass bei dieser Gelegenheit das griechische Pantheon um eine neue Gestalt bereichert wurde. Nun fragt es sich aber, welche diese auf griechischem Boden allmähig sich einbürgernden fremden Gottheiten und Cultusformen sind und ob geschichtliche Combinationen uns darauf, wie ich sehr bezweifle, eine befriedigende Antwort zu geben vermögen.

Meiner Ueberzeugung nach bleibt diese Aufgabe der Sprachforschung anheimgestellt, da sie hauptsächlich über die Mittel verfügt, welche uns gestatten in die graue Vorzeit zurück zu schauen und das Schaffen des menschlichen Geistes in seinen ersten Anfängen zu belauschen. Nur so vermögen wir uns Rechenschaft zu geben über das primitive Element in der Ideen- und Vorstellungswelt einer jeden Völkerfamilie, mag sie nun die arische, semitische oder eine andere sein, zwischen ihren und den späteren Zuthaten zu scheiden und alle Phasen, welche eine Cultusform durchlaufen, genau zu verfolgen. Ob dies auch geschichtlichen Combinationen oder einer anderen Methode gelingen wird, mag nunmehr leicht zu entscheiden sein; sollten wir uns dieser Führung anvertrauen wollen, so laufen wir Gefahr, auf die nämlichen Irrwege geleitet zu werden, wie durch die Symbolik Creuzer's und seiner Anhänger.

hatte. Homer entwirft von derselben in der II. 5, 738—42 folgende Beschreibung: Sie war mit Quasten besetzt, fürchterlich, rund umher mit Schrecken gekränzt. Darauf war Streit, darauf Schützung und darauf die schauervolle Verfolgung, darauf auch das Gorgohaupt, des entsetzlichen Ungeheuers; schreckenvoll und entsetzlich, das Ungeheuer des aegidetragenden Zeus ¹⁾. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Aegis auf ein Naturphänomen hinweist, dessen Name demjenigen, welcher mit der Sprache des Kindes der Natur nur einigermaassen vertraut ist, nicht lange verborgen bleiben kann. Was selbst namhafte Philologen, wie Preller, Welcker, G. Curtius darüber geäußert, beruht auf blossen Vermuthungen und entbehrt daher jedes wissenschaftlichen Werthes ²⁾. Die homerische Schilderung von dieser Waffe des Zeus und seines Kindes spielt in so deutlichen Worten auf die ursprüngliche Bedeutung derselben an, dass wir nicht nöthig haben, zu Hypothesen und irrigen Deutungen unsre Zuflucht zu nehmen; denn wenn es daselbst von jener heisst, dass sie der Schild des Zeus sei, worauf die Gorgo, d. h. die schwarze Gewitterwolke und alle Ungeheuer, durch deren Repräsentation Zeus Schrecken und Bestürzung erzeuge, zu schauen wären, so ist damit weder eine Andeutung auf den Sturmwind, der die Gewitterwolke, welche sich ja selbst auf der Aegis befand, noch auch auf den Stosswind gegeben, sondern auf ein Phänomen ganz anderer Natur. Dies ist aber wohl nur der Horizont, wie er sich dem Auge des Beschauers zeigt, wenn ihn die schwarze Wolke bedeckt. Der Eindruck, den dieses unheimliche Bild auf unsere alten Vorfahren machte, verleitete diese zu der Vorstellung, dass der hinter der schrecklichen Wolke

¹⁾ ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
δεινὴν, ἣν πέρι μὲν πάντη φόβος ἑσπεφάνηται,
ἐν δ' ἔρις, ἐν δ' ἀλκή, ἐν δὲ κρυόεσσα ἰωκή,
ἐν δὲ τε Γοργεῖη κεφαλὴ δεινοῦτο πελώρου,
δεινὴ τε σμερδνὴ τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο.

²⁾ Preller (griech. Myth. 1.94, 3) hält sie für den Sturmwind, Welcker (griech. Götterlehre 1, S. 167) für den Stosswind; die Ansicht des Ersteren hat dann Curtius in seine Grundzüge der griech. Etymologie aufgenommen.

sich bergende Repräsentator des Himmels oder des Blitzes sich mit einem schreckliche Ungeheuer zeigenden Schilde bewehrt habe, um so den Feinden Furcht und Schrecken einzuflößen. Dieser schwarze schreckliche Schild nun schien dem ersten Beschauer als ein zottiges Ziegenfell, wie er ja auch in dem nächtlichen Himmel ein buntes Fell und in der regnerischen Wolke einen Schlauch zu erblicken glaubte. Dies bestätigt uns auch der Name *Βελλεροφόντης*, von welchem Max Müller nachgewiesen, dass er „Vernichter des zottigen Ungeheuers“ bedeutet. Die Benennung *κατ-αιγίς* hingegen datirt aus der unter Sturm und Regen erfolgenden Zertheilung der Aegis, d. h. der den ganzen Horizont bedeckenden schwarzen Gewitterwolke. Somit hätten wir hinter der Aegis entschieden einen bildlichen Ausdruck zu suchen, dessen Deutung ohne Zuhülfenahme der Mythologie immer anfechtbar bleiben wird. Aus diesem Grunde erachte ich auch den in letzter Hinsicht von Curtius gemachten Versuch, das Wort *αιγίς* von der Wurzel *ἐπ-είγ-ω* abzuleiten, für misslungen; denn wie die Mythologie uns belehrt, geht *αιγίς* auf die nämliche Wurzel wie *αἶξ* = Ziege zurück.

Ich darf mich wohl auf den Widerspruch von Seiten vieler Leser gefasst halten, wenn ich es nunmehr wage, auch ein anderes wichtiges Substitut der Athena, nämlich die so oft besprochene und stets missdeutete Eule, auf das nämliche Naturphänomen zurückzuführen. Doch der Hohn und Spott, den ich voraussichtlich von manchen Philologen als Dank für meine Bemühung ernte, soll mich nicht an meinem Streben irre machen.

Wie schon des Näheren dargethan, verschmolzen in der sinnlichen Anschauung des Urmenschen all die Elementarkräfte und Erscheinungen der Natur, überhaupt jedes ferne liegende Object, mit den in der Nähe befindlichen Gegenständen und erhielten nach diesen ihre Bezeichnungen und Namen. Diese Benennungen sind auch später noch, nachdem alle Phänome ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und aus thierischen oder sonstigen Gestalten zu menschlichen Wesen, mit Selbstbewusstsein und übernatürlicher Macht ausgestattet worden waren, an den Erzählungen über dieselben haften geblieben.

Daher begegnet uns der Sturmgott Rudra in der Gestalt des Ebers, der Blitzgott Agni in der des Rosses, Indra oder Zeus in der des Widders, u. s. w. Die Wolkenfrau Perchta in der deutschen Mythologie trägt eine Kuhhaut, ein deutlicher Hinweis darauf, dass man sich dieselbe oder besser die von ihr repräsentirte Wolke ursprünglich als Kuh zu denken gewohnt war. Es wird uns im Anschluss hieran leicht werden auf die Frage, warum man dem Sonnengott Rosse opferte, die richtige Antwort zu finden. Ein merkwürdiges Seitenstück zu unserer später entwickelten Ansicht, bildet die Art und Weise, wie Schömann das Hundeopfer, welches man im Alterthum der Hekate darbrachte, erklärte ¹⁾. Ich glaube es meinen Lesern schuldig zu sein, ihnen dieselbe als Curiosum und zwar mit des Autors eigenen Worten mitzutheilen: »Zum Opfer für die Hekate eigneten sie (die Hunde) sich wohl, weil sie Nachts den Mond anbellen, dessen Gottheit Hekate war.« Schade, dass über diese löbliche Eigenschaft des treuen Begleiters des Menschen die Zoologie bis jetzt sich noch nicht des Näheren ausgesprochen hat.

So sehr uns auch dieses literarische Anerbieten des H. Schömann überrascht und zur Heiterkeit gestimmt hat, so fühlen wir uns gleichwohl unter lebhaftem Bedauern diesmal nicht dazu angethan, sie acceptiren zu können, und sehen uns deshalb gezwungen, zu einer dem menschlichen Fassungsvermögen etwas näher liegenden Erklärung unsere Zuflucht zu nehmen.

Die Sitte, Pferde oder Hunde dem Sonnengotte und der Hekate zu opfern, ist wohl eine später geschaffene Abart des Cultus und datirt aus jener Zeit, wo zwar die Vorstellung von der Sonne, als der wie das Ross flüchtig dahin eilenden oder von dem Sturme als der wilden Meute noch herrschend war, sich jedoch dem inzwischen neu aufgekommenen Glauben an Helios und Hekate, den Personificationen der Sonne und des Sturmes — Hekate ist nur diese und nicht die Repräsentantin des Mondes — in jeder Hinsicht unterordnen musste. Man

¹⁾ Griechische Alterthumskunde 2. Bd. S. 223

glaubte daher dadurch, dass man den Göttern ihre Lieblings-thiere opferte, sich dieselben geneigt machen zu können. Eine ganz andere Deutung aber erfordern wieder andere Thiere oder Ungeheuer, welche in der Ueberlieferung ebenfalls mit der Person irgend einer Gottheit untrennbar verbunden sind.

So begegnet uns Apollo auf Abbildungen und in Beschreibungen fast immer in Begleitung seines Symbols, des Wolfes, ohne dass es uns bis jetzt gelungen wäre, den Grund dieses intimen Verhältnisses zwischen dem Lichtgott Apollo und einem so blutdürstigen Raubthiere aufzufinden. In dem oben ausgesprochenen Gegensatz zwischen beiden liegt zugleich der Schlüssel zu diesem Räthsel versteckt.

Apollo und Wolf bilden in der arischen Mythologie, ersterer als Repräsentator des Lichtes, letzterer als derjenige der Finsterniss, die beiden grossen Gegensätze. Apollo besiegt den Gegner und macht sich ihn seinem Willen zeitweilig unterthan. In dieser Situation, wie der Hauptfeind bezwungen ihm zu Füssen liegt, ward dann später der mächtige Lichtgott abgebildet und ihm der Repräsentant der Finsterniss als Siegestrophäe beigegeben. Aus diesem Grunde glaubten die späteren Verehrer Apollos, denen die ursprüngliche Vorstellung nicht mehr geläufig war, eine freundschaftliche Beziehung zwischen jenem und dem Wolfe annehmen zu müssen und opferten ihm deshalb den Letzteren als sein Lieblingsthier.

Ein ähnliches Verhältniss hatte uranfänglich auch zwischen Zeus und Gorgo Statt, wenn es im 5. Gesang der Ilias V. 740 von der Letzteren heisst, dass sie das Ungeheuer des Aegistratragenden Zeus (*Διὸς τέρας αἰγιόχοιο*) sei; ferner zwischen Gorgo oder Medusa und Athena, welche das Haupt derselben als Symbol auf der Brust trug.

Wenn wir jetzt nach langer Unterbrechung wieder zu Eule zurückkehren, so glauben wir auch in diesem wichtigen Substitut der Göttin eine ähnliche Naturerscheinung verkörpert zu finden, wie in der Gorgo und andern Göttersymbolen. Man hat es bis jetzt an verschiedenen Deutungen desselben nicht fehlen lassen; ob sie gelungen sind, überlasse ich dem Urtheile meiner

Leser¹⁾. Indem ich bei meiner Untersuchung von der ursprünglichen Bedeutung der Göttin ausgehe, gelange ich in dieser Frage zu einer, von der bisherigen wesentlich verschiedenen Anschauung.

Die Athena der griechischen Mythologie hat gleich dem Blitzgott Agni der indischen nach den von ihr repräsentirten Naturerscheinung, die nämlichen Feinde zu bekämpfen, wie ihr Vater Dyaus, daher auch ihr das (Agni) vritrahan anklingende Epitheton γοργόνομος.

Dem Kinde der Natur jedoch offenbarte sich dieses Naturphänomen, der gewaltige Widersacher des Dyaus, unter den verschiedensten Dämonen- und Thiergestalten. Daher treffen wir dasselbe im Rigveda bald unter dem Namen Vritra, Vala, bald als Čambara, Ahi = die Schlange oder Drache etc. Am besten belehrt uns über die verschiedenen Metamorphosen, welche dieses Ungeheuer einging, der 22. Vers des 104. Hymnus vom 7. Maṇḍala, dessen Uebersetzung also lautet:

¹⁾ Diejenigen, welche trotz meiner in der schon früher citirten Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ dargelegten Ansicht über die ursprüngliche Bedeutung der Göttin auf ihrer grundlosen Anschauung, wonach Athena den nach einem Gewitter hervorleuchtenden blauen Aether bedeute, beharren, wissen in ihrer Verlegenheit die Eule durch kein anders Phänomen als durch den blauen glänzenden Aether, das Helle, zu deuten. Das Erstaunlichste aber in diesem Genre leistet Curtius in seinem oben erwähnten Aufsatz, indem er hier ganz irrthümlich in dem Gorgoneion das Mondgesicht, und in der Athena wie auch in der ephesischen Artemis oder der syrischen Göttin den Mond zu erblicken glaubt. Seine vorgebrachten Ausserungen über die Bedeutung der Eule auf Seite 11 lauten wie folgt: „Wenn man sich also in alter und neuer Zeit gewundert hat, weshalb dem hässlichen Thier die Ehre geworden sei, das besondere Wohlgefallen der Athena zu gewinnen, so findet die Eule als Nachtvogel ihre volle Erklärung; denn wenn man ihre Stimme hörte, glaubte man, dass der segensreiche Niederschlag, von dem alles Pflanzenleben abhängig ist, in Wirksamkeit trete.“ Ueber den Werth einer solchen Erklärung, welche mit den anderen verwandter Kategorie in dem gleichen Aufsatz von der Hand unseres Gelehrten, sowie mit den schon beleuchteten Schömann'schen auf gleichem Niveau steht, brauche ich meine Leser wohl nicht weiter aufzuklären.

XXVII

Vernichte, (o Indra), den Dämon in der Gestalt der grossen Eule, in der der kleinen Eule, in der des Hundes, in der des Kukuks, in der des Adlers, in der des Geiers; zermalme, o Indra, den Rakshas (mit dem Donnerkeil), wie mit einem Steine ¹⁾).

Repräsentirt nun, was mir über jeden Zweifel erhaben dünkt, Athena gleich Agni den Blitz, so folgt nothwendig daraus, dass sie beide, auch wie ihr Vater den Kampf mit dem in verschiedenen Gestalten hervortretenden Dämon zu bestehen hatten. In diesem Falle haben wir der Eule, nach dem obigen Verse die Verkörperung der schwarzen Gewitterwolke, in dem Mythos der Athene die gleiche Bedeutung zu substituiren wie der Gorgo und dem Wolfe in der Sage von Apollo. Nach dieser Anschauung hat man auch die bisher üblich gewesene Uebersetzung des Beinamens der Göttin *γλαυκῶπις*, von Altersher von *γλαύσσω* abgeleitet, nicht »mit funkelnden oder leuchtenden Augen« zu übersetzen, sondern im Sinne von *γοργῶπις* zu verstehen, womit das, wie die Eule oder Gorgo schreckliche Aussehen der Göttin, wenn sie hinter der schwarzen Gewitterwolke hervortritt, ausgedrückt ist.

In die im Vorstehenden gegebenen Erörterungen über den Kampf zwischen den Göttern des Himmels und der Gewitterwolke fügt sich nunmehr auch leicht die Deutung einer anderen mythischen Persönlichkeit, nämlich die des Perseus, an dessen Namen bis jetzt noch alle Bemühungen der Etymologen scheiterten. Perseus kann, wenn wir bei ihm aus seinem mit der Gorgo geführten Kampfe auf einen Beinamen des Zeus schliessen, nur Zerstörer oder Vernichter des Ungeheuers bedeuten. Daraus lässt sich auch die Tradition erklären, welche ihn von der Blitzgöttin Athena, wie den Trita der indischen Mythologie vom Blitzgott Agni, zu diesem Zerstörungswerk unterrichtet werden lässt ²⁾.

¹⁾ ulūkayātum ṣuḥulūkayātum jahi ṣvayātum uta kokayātum | supar-nayātum uta grīdh-rayātum dṛishadeva pra mṛiṇa raksha īndra ||.

²⁾ R. V. 10, 115, 4 ā raṇvāso yuyudhāyo na satvanam tritram naçanta pra çishaṇta ishtage ||.

Auch über die Richtigkeit der schon von den griechischen Grammatikern aufgestellten Etymologie des Wortes Bellerophon, welches nach ihnen als ein Beinamen des Zeus aufzufassen und durch »Vernichter des Uebels,« oder wie Max Müller glaubt, des »zottigen Ungeheuers« zu übersetzen ist, kann nach dem oben Gesagten kein Zweifel mehr bestehen. Somit wäre auch der altdeutsche oder norddeutsche Wodan-Odin ein Repräsentator des Himmels, jedoch unter einem anderen Namen, als bei den verwandten Völkern. Das umgekehrte Verhältniss haben wir bei den Schutzheiligen in der christlichen Kirche anzunehmen, wo wir den St. Georgius und den Erzengel Michael in der Apokalypse¹⁾ den alten Erbfeind, den Drachen bekämpfend treffen. Hier nämlich ist der himmlische Widersacher in unseren Augen nicht mehr die fabelhafte Gestalt des Teufels oder des Antichristen der Bibel, sondern wieder die Personification des in Rede stehenden Naturphänomens, nämlich der schwarzen Gewitterwolke. Nachdem die fromme christliche Spekulation den Dyaus der erhabenen Lichtreligion aus der Welt entfernt hatte, übertrug sie ad maiorem dei gloriam die Fortsetzung des Kampfes mit dem mächtigen Gegner des eben genannten Gottes ihren neu gestempelten Heiligen. Dass man es überhaupt bei der Uebertragung von Wunderthaten arischer Götter auf hervorragende christliche Persönlichkeiten nicht allzu ängstlich nahm, beweist die Heilung des Blinden, Lahmen u. s. w.

Aus der Art und Weise, wie wir die Symbole und Epitheten der Götter zu deuten pflegten, dürfte sich in dem Leser wohl schon die Ueberzeugung befestigt haben, dass zu diesem Zweck oft die Entzifferung eines einzigen primitiven Ausdruckes

Der Kampflostige (Agni), wie kampfbereit, gelangte zu dem Krieger Trita um ihn für Hülfe zu belehren.

¹⁾ XII. 7 ff. *Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ ἐπολέμησαν μετὰ τοῦ δράκοντος· καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησε καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔσχυσαν, οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν· ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν.*

des Naturmenschen genügte. Die aus dieser Methode sich ergebenden Folgerungen haben nicht nur für die Deutung von Symbolen und Namen der Götter oder anderer Benennungen, an denen der Scharfsinn des Etymologen vergebens sich abmühte, sondern auch für die Interpretation der alten Poesie, wie schon zur Genüge oben bewiesen, einen unbestreitbaren Werth. Diese primitiven Ausdrücke, der Dialekt des Urmenschen, sind die Steine und Ornamente an dem kühnen Bau der alten Poesie; sie sind es, von welchem auch noch die moderne Poesie belebt wird, wie die Natur im Frühling von den Strahlen der aufleuchtenden Morgensonne. Sie leiten den Forscher auf diesem noch so wenig erschlossenen Gebiete der geistigen Thätigkeit unserer Vorfahren als Ariadnefaden durch das Labyrinth von Mythen zum Licht der Erkenntniß. Erst dann, wenn das über der ursprünglichen Bedeutung einer Gottheit liegende Dunkel zerstreut ist, enthüllen sich aus ihm vor unseren Augen die einzelnen Gedanken und Bilder in durchsichtiger Klarheit.

Von diesem Gesichtspunkte aus versuchte ich den vielverwickelten und jedem Wissbegierigen unübersteigliche Hindernisse bereitenden Mythos der Aṣvins zu behandeln. Ich wusste die Gefahren eines solchen Unternehmens wohl zu würdigen, und suchte deshalb ängstlich die Klippen zu vermeiden, an denen das Schifflein des ungeübten Steuermannes so oft zu zerschellen pflegt. Um zu dem Schauplatz vordringen zu können, auf welchem die alte Anschauung dieses Götterpaar ursprünglich auftreten liess, galt es Höhen zu ebnen und Hindernisse wegzuräumen. Wem daran lag, ihr Entstehen und Werden durch alle Phasen hindurch klar zu legen, der durfte vor Räthseln nicht zurückschrecken, von deren glücklicher Lösung der ganze Erfolg abhing. Die Brahmanen, welche, wie uns die Brāhmaṇas, das 12. Buch des Nirukta und andere Commentatoren lehren, der Deutung ihrer Gottheiten schon seit den ältesten Zeiten ihr speciell Augenmerk zugewendet, haben durch plan- und kritikloses Verfahren die Sache nur noch schlimmer gemacht. Denn wie kann auf dem Boden, wo das üppig wuchernde Unkraut

dogmatischer Beschränktheit und religiöser Voreingenommenheit wie auch jetzt noch jede andere aufstrebende Pflanze schon im Keime zu ersticken droht, noch etwas Erfreuliches gedeihen? Nicht günstiger lautet oft auch das Urtheil über die mit der Erklärung der indischen Literatur sich befassenden europäischen Gelehrten, so weit wir deren Arbeiten und Ansichten in dem ersten Theil der vorliegenden Abhandlung zu berücksichtigen hatten. Manches, dessen Darlegung sich nicht in den engen Rahmen bannen liess, haben wir dabei ganz übergangen, z. B. die Behauptung Kuhn's¹⁾, dass die Aṇvins die Götter des aufsteigenden Morgenroths seien, sowie die Gubernatis, welcher merkwürdigerweise in seinem Buche »die Thiere in der indogermanischen Mythologie« die Ueberlieferung der griechischen Dioskuren zum Ausgangspunkte bei der Bestimmung der Aṇvins nimmt, dabei jedoch die einzig lautere Quelle, den Rigveda, mit vornehmem Stillschweigen übergeht.

Trotzdem nun, dass es an Vermuthungen und Wahrscheinlichkeitsdiagnosen über das ursprüngliche Wesen unseres Götterpaares nicht fehlte, entschloss ich mich gleichwohl auf den Rath meines allverehrten und um die Kenntniss des indischen und iranischen Alterthums so hochverdienten Lehrers und Professors Dr. M. Haug dahier, der selbst seine Ansicht über die Repräsentation dieser Gottheiten in der Natur kurz aber treffend und wahr geäussert²⁾, zur Abfassung dieses Werkchens, durch welches ich nicht blos die Zahl der vorhandenen Meinungen um eine vermehrt, sondern die Frage der

¹⁾ Siehe die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes S. 252.

²⁾ Siehe die Uebersetzung von Aitareya Brāhmaṇam of the Rigveda S. 103. Dieses leider jetzt selten gewordene Werk war bisher für die Kenntniss der Liturgie des Rigveda geradezu unentbehrlich und wird dem Forscher auf diesem Gebiete noch auf lange Zeit hinaus eine reiche Fundgrube bleiben. Was in dieser Hinsicht von der im Bälde erscheinenden Uebersetzung sämtlicher Hymnen des Rigveda von Grassmann, in welcher nach des Autors eigenen Worten „wichtiges Material für die äusserst schwierige Feststellung der Bedeutung liturgischer Ausdrücke geliefert werden wird,“ zu erwarten steht, darüber liesse sich unsererseits nur vermuthungsweise urtheilen.

endgültigen Lösung nahe gebracht zu haben glaube. Zu dem Zweck hielt ich es für rathsam, vornehmlich aus dem bis jetzt unbenützt gebliebenen Born der vedischen Lieder, in denen uns das ursprüngliche Element einer jeden Cultusform der arischen Familie am reinsten entgegentritt, zu schöpfen und nebenbei noch der Zeit, in welcher man den Gottheiten Opfer brachte, ein besonderes Augenmerk zuzuwenden. Wo es galt, meiner Beweisführung einen kräftigen Halt zu leihen, da sah ich mich auch in den Traditionen der verwandten Völker nach der entsprechenden Gottheit um. Inwiefern es mir mit diesen Hilfsmitteln geglückt, zufriedenstellende Resultate ans Licht zu fördern, bleibe der Beurtheilung Anderer anheimgestellt. Für die Richtigkeit meiner Methode möchte ich blos die eine Thatsache in's Feld führen, dass sich nämlich aus der hier gegebenen Definition des ursprünglichen Wesens der Aṇvins auch sämtliche übrigen Ausläufer ihres Mythos ungezwungen herleiten lassen. Dass ich einigen Namen, welche mit den Mirakeln jener verknüpft sind, wenig oder gar keine Beachtung schenkte, wird man verzeihlich finden. Der Schwerpunkt der ganzen Aufgabe lag für mich in der Lostrennung nichtssagender Namen von den Wundern, und der Deutung der letzteren als bildliche Ausdrücke des Naturmenschen, sowie ferner in der Ueberzeugung, dass erst in einer späteren Zeitepoche von den verschiedenen Dichtern der Lieder des Rigveda die vorhandenen Sinnbilder, über deren ehemalige Bedeutung man sich damals nicht mehr die richtige Antwort zu geben vermochte, willkürliche Bezeichnungen enthielten. Hat doch ein Aehnliches auch bei allen Anekdoten und Legenden grosser Männer und christlicher Heiliger Statt. Erst leben sie so lange in der Vorstellung fort, bis sich wieder eine geeignete Persönlichkeit für sie findet. Die Rosse Cäsars weinen wie die des Achilles über den Tod ihres Herrn.

Für die Erklärung der an die Aṇvins gerichteten Hymnen, aus denen ich hier nur die zu meinem Zwecke dienlichen Stellen ausheben konnte, habe ich alle mir zugänglichen Hilfsbücher zu Rathe gezogen, vor Allem aber das älteste indische Lexikon, die Nighaṇṭavas, Yāska's Nirukta und Sāyaṇas Commentar zum

Rigveda, die europäischen Lexika und unter diesen selbstverständlich in erster Linie das Petersburger Wörterbuch (im Texte immer mit P. W. bezeichnet), welches als kolossale Materialsammlung, nicht aber als feste unverrückbare Grundlage für alle Zeiten seinen Werth behauptet, und als Erzeugniß deutscher Wissenschaft seinen Verfassern, Roth und Böhlingk, alle Ehre macht. Auch Grassmann's Werk blieb nicht unberücksichtigt.

Die in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung von Ende September dieses Jahres hochgepriesene Uebersetzung von siebenzig Hymnen des Rigveda angefertigt durch zwei Schüler Roth's, Kägi und Geldner, habe ich bis jetzt trotz der nöthigen Reklamation noch nicht erhalten, um sie mit den vorhandenen Wilson's, Benfey's, Max Müller's vergleichen zu können. In Bezug auf die Erklärung einzelner Verse hielt ich mich, von den genannten Gelehrten vielfach abweichend, an die ausgezeichnete Methode meines verehrten Lehrers. Der Umstand, dass dieselbe auf Grundlage einer genauen und scharfen Beobachtung indischer Sitten und Gebräuche, sowie eines langen mit den Brahmanen gepflogenen Verkehrs entstanden ist, spricht mehr, als mein schwaches Lob für ihre Vortrefflichkeit.

Zum Schlusse möchte ich von meinen Lesern etwaiger Druckfehler und sprachlicher Schwächen wegen als Ausländer und Neuling auf dem literarischen Felde Nachsicht für mich erbitten. Denn trotzdem mein Mitschüler in der classischen Philologie und Freund Herr Dr. G. Orterer mir die Gefälligkeit erwies, die zweite Correctur zu besorgen und von Bogen 9 an Herr Cand. med. J. Rübel aus Anlass meiner Abreise von hier in meine Heimath Cyprien an meiner Stelle auch die erste übernahm, wofür ich Beiden den wohlverdienten Dank ausspreche, wird dennoch hier und da ein Ausdruck den Fremden verrathen, der es gewagt, sein erstes Produkt in der Sprachforschung in einer so schwer zu bemeisternden Sprache, wie dies die deutsche ist, vor die Oeffentlichkeit zu bringen.

München, im October 1875.

Der Verfasser.

I.

Ueber die Herkunft und die ursprüngliche Bedeutung der Aṣvins.

§ 1.

Ueber die Herkunft der Aṣvins.

In den Hymnen des Rigveda werden von den Rischis beide Aṣvins zusammen in Dualform angerufen als die Söhne des Himmels 10, 61, 4 divo napâtâ aṣvinâ, 1, 182, 1 divo napâtâ, als die mächtigsten Söhne des Himmels 1, 117, 12 divo napâtâ vṛiṣaṇâ und als die göttlichen Söhne des Himmels 4, 44, 2 devatâ divo napâtâ. Im 10. Maṇḍala 17, 1 ff werden sie hingegen als ein Zwillingsspaar des Vivasvat und der Saranyû, wie folgt, geschildert.

1. Tvashtâ duhitre vahatam kṛiṇotitidam viçvam bhuvanam sam eti | yamasya mâtâ paryuhyamânâ maho jâyâ vivasvato nanâça ||.

2. apâgûhann amṛitâm martyebhyaḥ kṛitvî savarnâm adadur vivasvate | utâçvinâv abharad yat tad âsîd ajahâd u dvâ mithunâ saranyûh ||.

Tvashtar richtet seiner Tochter Hochzeit zu und zu dieser kommt die ganze Welt zusammen; die Mutter des Yama, die verheirathete Frau des grossen Vivasvat, verschwand¹⁾.

Sie (die Götter) verbargen die Unsterblichen vor den Sterblichen und nachdem sie eine andere ihr überaus ähnliche geschaffen hatten, gaben sie (die Götter) dieselbe dem Vivasvat;

¹⁾ Max Müller (Lectures, 2. ser.: p. 528) übersetzt das nanâça mit „has perished“ gegen die Ueberlieferung, nach welcher Saranyû verschwand.

als dies geschehen war, gebar Saranyû auch die beiden Açvins und sie hinterliess zwei Zwillingspaare ¹⁾

Diese beiden Verse werden im Nirukta 12, 10 citirt, wobei auch zu weiterer Erklärung folgende Geschichte erzählt wird.

Tatra itihâsam âcakshate | Tvâshtîrî Saranyûr Vivasvatah
Âdityâd yamau mithunau janayâncakâra | sâ savarnâm anyâm
pratinidhâya âçvâm rūpam kṛtvâ pradudrâva | sa Vivasvân
Âdityaḥ âçvam eva rūpam kṛtvâ tâm anusṛitya sambabhûva |
tato 'çvinau jajnâte savarnâyâm Manuḥ |.

Saranyû, die Tochter des Tvashtar, gebar dem Vivasvat, dem Sohne der Aditi, ein Zwillingspaar; nachdem sie eine andere ihr ganz ähnliche (Frau) untergeschoben und die Gestalt der Stute angenommen hatte, entfloß sie; nachdem auch der Aditya Vivasvat Rossegestalt angenommen hatte, folgte er ihr und besprang sie; in Folge davon gebar sie die beiden Açvins, von der ihr ähnlichen (Frau) Manu.

Dieselbe Geschichte wird noch ausführlicher von Sâyaṇa im Rigveda 7, 72, 2 erzählt:

abhavad mithunam Tvashtuḥ Saranyûs Triçiraḥ saha | sa
vai Saranyûm prâyachat svayam eva Vivasvate || tataḥ Sarany-
vâm jâte te Yamayamyau Vivasvataḥ | tâv apy ubhau yamâv
eva hy âstâm Yamyâ ca vai Yamâḥ | Sṛisṭvâ bharttuḥ paro-
ksham tu Saranyûḥ sadṛiçîm striyam | nikshipya mithunau ta-
syâm açvâ bhûtvâ pracakrame || avijnânâd Vivasvâms tu ta-
syâm ajanayad Manuḥ | râjarshir âsit sa Manur Vivasvân iva
tejasâ || sa vijnâya apakrântâm Saranyûm âtmarûpiṇîm | Tvasht-
rîm prati jagâmâçu vâjî bhûtvâ salakshanaḥ || Saranyûs tu
Vivasvantam vijnâya hayarûpiṇam | maithunâyopacakrâma tâm
sa tattrâruroha saḥ || tatas tayos tu vegena çukram tad apatad
bhuvi | upâjighrac ca sâ tv açvâ tac çukram garbha kâmyayâ ||
âghrâṇa mâtṛac çukram tat kumarau sambabhûvatuḥ | Nâsatyaç
caiva Dasraç ca yau stutâv açvinâv api 2).

¹⁾ Gegen den Text, wo dvâ mithunâ = zwei Zwillingspaare steht, übersetzt Kuhn (Zeitschr. f. vgl. Sprf. 1. Bd. S. 440) das Pärchen.

²⁾ Die nämliche Erzählung ist uns noch in der Vṛihaddevatâ des Çaûnaka (VI, 33. VII. 1, 2) aufbewahrt, welche bis jetzt noch nicht pu-

Tvashtar hat zwei Kinder, Saranyû (die Tochter) nebst dem Triciran (dem Sohn); er gab aber Saranyû dem Vivasvat. Darauf wurden von Saranyû aus dem Vivasvat Yama und Yamî geboren; diese Beiden waren Zwillinge, der ältere aber (nach den abweichenden Handschriften von Sâyana) von diesen beiden war Yama. Nachdem Saranyû in Unkenntniß ihres Gatten eine andere ihr ganz ähnliche Frau geschaffen und derselben das Kinderpaar übergeben hatte, ging sie fort. Vivasvat erzeugte mit ihm in Unkenntniß Manu. Manu war ein königlicher Rishi, dem Vivasvat gleich an Glanz. Wie er (Vivasvat) erkannte, dass die wirkliche Saranyû entflohen war, ging er zu der Tochter des Tvashtar, nachdem er gleich ihr Rossegestalt angenommen hatte. Als Saranyû ihn in Hengstgestalt erkannte, näherte sie sich ihm zur Begattung, er besprang sie dort. Durch die schnelle Bewegung der beiden aber fiel der Samen auf den Boden. Die Stute aber aus Verlangen nach Nachkommenschaft roch an dem Samen. Aus dem Riechen entstanden zwei Knaben Nûsatya und Dasra, welche unter dem Namen Açvins gepriesen wurden.

Bevor wir auf die nähere Betrachtung der beiden Açvins

blicirt ist. Aus einer in schlechtem Zustande überlieferten Handschrift aber, welche sich unter den Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin befindet, hat Kuhn unsere Erzählung mit manchen gelungenen Conjecturen in seinem ersten Band d. Zeitschr. f. vgl. Sprch. S 442 mitgetheilt. Von der genannten Schrift befindet sich auch ein Exemplar im Besitze des Professors Haug, welcher die Gefälligkeit hatte, mir dasselbe zur Vergleichung beider Stellen zu überlassen. Die Stellen, in welchen die beiden Exemplare von der Darstellung des Sâyana abweichen, will ich hier — die des berlinischen Manuscripts mit B, die des Haug'schen mit H—angeben.

B. 1 çaranyûs — 1 b saranyû. H. 2. a saranyû. B 2. b aiva yamau. H und B jyâyâns tabhyâni tu B. 3. a srishtâ — caranyah. H sprishtvâ B. 3, b tasyan — pacakrame. H. 4 a prâjanayan. 4 b statt âstt, apava tso 'pi. Das sa manur fehlt. B. 4. b 1 ca, H. 5 a vijnâpya. B. 5 a acvarûpinim b pratijamâmastu. H. 6, a ca-viditvâ B ibi tamm-harâ. b maithunayâmpacakrâma — tatrârucyeha. 7 a çcakram. H. çuklam B. 7. b sânvaçât taç ca chakram. 8, a, âghrâtamâtrâc chakrât oder nach Kuhn chukrat — kumaro. b, daçraç.

eingehen, wollen wir zuerst ihre angeblichen Eltern kennen lernen.

Ueber die Erklärung des Wesens des Vivasvat hat sich Roth (Zeitschr. d. deutsch. Morgl. Gesellschaft. 4. Bd. S. 425) folgendermassen geäußert: „Er (Vivasvat) gehöre unter die Göttervorstellungen, welche entweder niemals zu einer vollständigen Personification fortgeschritten sind, oder er sei bereits zur Zeit der Entstehung der vedischen Lieder durch neuere Götter verdrängt gewesen;“ den Namen „Vivasvat“ erklärt er daselbst für „den leuchtenden, das Licht der Himmelshöhe“, im P. W. dagegen für Namen „des Gottes des aufgehenden Tageslichtes, der Morgensonne.“ Kuhn (a. a. O. S. 446 ff.) identificirt ihn mit dem Tvashṭar und gibt ihm seine Tochter zur Frau. Max Müller (a. a. O. p. 556 ff.) hält ihn für „the sky“ und Muir (Sanskrt. Texts. 5. Bd. p. 52 ff.) für „the sun.“

Ueber die Saranyû äussert sich Roth in genannter Zeitschrift also: sie sei „die eilende, die stürmische, die dunkle Sturmwolke, die am Anfang der Dinge im Raume schwebt“. Kuhn (daselbst) ist mit dieser Erklärung vollständig einverstanden, bemüht sich jedoch, sie besser zu begründen. Max Müller (daselbst) dagegen macht sie bei seiner Morgenröthe-theorie auch zur Morgenröthe. Ist diese Deutung richtig, dann hätten wir hier einen dem des Ödipus ganz gleichen Mythos; denn wie wir später sehen werden, nehmen die Açvins die Morgenröthe zur Frau.

Ueber die mythische Bedeutung dieses Wesens lässt sich aber a priori schwerlich etwas Bestimmtes sagen, weil es nur in der oben citirten Stelle des ganzen Rigveda zu finden ist. Als Adjectiv jedoch kommt „saranyû“ in manchen Stellen vor, wo es deutlich „eilig“ bedeutet. In 3, 32, 5 ist es als Bezeichnung für die Marut angewendet, indem es heisst:

„sa â vavṛitsva haryaçva yajnaih saranyubhir apo arṇâ sisarshi“ ||

komme (o Indra) mit deinen Rossen zu unserem Opfer herbei, bringe mit den eilenden (Marut) die strömenden Wasser.

Zu dem instrumentalis saranyubhir bemerkt der Scholiast

Folgendes: „saraṇāṣṭīlar marudbhīh mit den die Eigenschaft des raschen Laufes habenden Marut“, was auch aus dem Verbum „sar eilen, rasch laufen“, hervorgeht. Da ich nun nicht verstehen kann, wie man zu den obigen verschiedenen Erklärungen des Wesens „Saranyū“ gekommen ist, begnüge ich mich einstweilen mit der Erklärung des indischen Commentators Yāska, welcher die Saranyū für die Nacht erklärt, indem er sagt: „rātrir Ādityasya adityodayo 'antardhīyate || die Nacht verschwindet beim Aufgang des Āditya (des Helios) des Sohnes der Aditi“ und weise darüber auf den folgenden Paragraph hin.

Was den Vivasvat anbetrifft, so möchten wir keine der obigen Ansichten für gültig hinnehmen, bevor wir unsere Untersuchung darüber aus den Liedern des Rīgveda durchgeführt haben.

Das Wort „vivasvat“ von „vi und vas durchleuchten“ herkommend, ist Adjectiv und bedeutet ursprünglich nichts anderes als „durchleuchtend, glänzend“ und als solches ist es in manchen Stellen des Rīgveda zur Bezeichnung der Morgenröthe und des Agni angewendet:

3, 30, 13 ushaso . . . vivasvatyā der glänzenden Morgenröthe.

1, 44, 1 agne vivasvat o glänzender Agni etc. vgl. auch 7, 9, 3, wo Sāyana das Wort durch „dīptimān, leuchtend, glänzend“ erklärt. In 1, 96, 2 ist es zur Bezeichnung des Glanzes des Agni angewendet:

sa . . . ajanayan . . . | vivasvatā cakshasā dyām apaç ca.

Er (der Agni) erzeugte durch seinen leuchtenden Glanz den Himmel und das Wasser.

In folgenden Versen 1, 53, 1. 3, 34, 7. 3, 51, 3. 10, 12, 7. 75, 1 ist das Wort als Subject gebraucht und dient zur Bezeichnung des Yajamāna, des Opferers. In allen diesen Stellen kommt immer der Ausdruck sadane vivasvataḥ und umgekehrt vor und ist deshalb im P. W. auf den Feueraltar bezogen worden. Ich glaube aber kaum, dass diese Deutung hier zulässig ist; denn abgesehen davon, dass der Ausdruck selbst wörtlich nichts anders besagen kann als „im Hause des Vivasvat“ lässt auch keine der angeführten Stellen irgend welche Beziehung auf den Feueraltar zu. Nach meiner Untersuchung

dürfen wir unter „sadane“ nichts anderes als das Haus d. i. das Zelt im Freien verstehen, welches der Opferer für das Vollziehen des Opfers errichten musste. Dies lässt sich auch aus den angeführten und noch anderen Stellen ersehen:

In 3, 34, 7 heisst: *vivasvataḥ sadane asya tâni viprâ ukthebhiḥ kavayo gr̥ṇanti ||*.

Die weisen Sänger preisen diese (nach Sây. *karmâni* Thaten) dieses (Indras) mit Lobliedern. Wo? auf dem Feueraltar? oder im Hause des Opferers?

Diese letztere Bedeutung glaube ich, ist sowohl hier, als auch in 3, 51, 3 anzunehmen: *vivasvataḥ sadana â hi pipriye*. Er (Indra) erfreute sich im Hause des Opferers.

Auch aus 10, 12, 7 ist diese Bedeutung ersichtlich, wenn es heisst:

yasmin devâ vidâthe mâdayante vivasvataḥ sadane dhârâyante |

An welchem Opfer die Götter sich erfreuen, da verbleiben sie im Hause des Opferers.

Demnach ist dieser Ausdruck ganz analog dem „*yajvanah grihe* im Hause des Opferers“.

In Betreff des *Vivasvat* gibt uns auch folgende Stelle 8, 6, 39 Aufschluss:

mandasvâ su svarṇara utendra çaryanâvati | matsvâ vivasvato matî.

Ergötze Dich, o Indra, an dem zum Himmel führenden Opfer¹⁾ in *Çaryanâvat*²⁾; ergötze Dich an dem erdachten Lied des Opferers.

Wegen des „*matî*“ könnten wir wohl hier unter dem *Vivasvat* den Sänger oder den Priester verstehen; da aber, wie wir noch sehen werden, das „*Vivasvat*“ nur denjenigen Priester bedeutet, welcher den Soma presst, so beziehe ich auch diese Stelle auf den Opferer, indem ich unter dem „*matî*“ die guten, die den Göttern gefälligen Gedanken meine.

¹⁾ Oder nach Sâyana *svaṇare-sarvair pitvibhir netavye yaje* in dem von allen Priestern darzubringenden Opfer.

²⁾ Nach Sây. ist *Çaryanâ* der Name des Landes *kurukshetra* und *Çaryanâvat* ein See in der Nachbarschaft.

Darauf lässt sich auch die Bedeutung des folgenden Verses beziehen 5, 11, 3, in welchem der Rischī den Agni aus dem Vivasvat entstehen lässt:

asammṛiṣṭo jāyase mātroh ꣳcīr mandrah kavir ud atisṭo vivasvataḥ |:

Du (o Agni) stammst von zwei Müttern her unverhindert¹⁾, anbetungswürdig, weise geboren, du bist aus dem Vivasvat aufgestanden.

Im P. W. finden wir unter der Bedeutung „Agni als Bote des Vivasvat“ auch unsere Stelle angeführt. Diese Auffassung dürfte nach meiner Meinung schwer zu rechtfertigen sein, denn der Rischī sagt hier ganz deutlich, dass Agni zwei Müttern, d. h. der Reibung zweier Hölzer seine Entstehung verdanke, und dass derselbe durch den Vivasvat doch auf die Veranlassung des Opferers hin, auf dessen Kosten und zu dessen Vortheil alle Ceremonien vollzogen wurden, von Neuem wieder zum Vorschein gebracht worden sei.

Daran lassen sich auch folgende Stellen 4, 7, 4. 8, 39, 3. 10, 21, 5. 1, 58, 1. anschliessen, in denen Agni als der Bote des Vivasvat genannt ist; denn wer ist anders unter diesem Vivasvat, dessen Bote in diesen Stellen Agni heisst, zu verstehen? Das P. W. gibt keine Erklärung darüber. Die eine Stelle aber 8, 39, 3 gibt uns klar zu verstehen, dass mit dem Namen Vivasvat der Opferer gemeint wurde. Die Stelle lautet:

sa deveshu pra cikiddhi tvam hy asi pūrvyah ꣳvivo dūto vivasvato.

Er (der Agni) macht unter den Göttern bekannt (nach Sây. ist zu ergänzen asmadiyâḥ stutîr unsere Lobpreisungen), denn Du bist der von jeher Freude bewirkende Bote des Vivasvat.

Wer anders, als der Opferer, könnte es hier sein, dessen Bote Agni wäre? Das war er insoferne, als er das zum Vortheil desselben vollzogene Opfer oder Brahmana den Göttern kund that; und dass man wirklich eine solche Vorstellung von

¹⁾ Ich habo für das „asammṛiṣṭo“ die Erklärung Sâyanas „bādhitā unverhindert“ angenommen, welche hier am besten passt. wiewohl es „unrein“ bedeutet.

Agni (dem Feuer) hatte, ergibt sich auch aus folgenden Stellen: 1, 13, 1. 6, 2, 11. 1, 44, 2. u. s. w.

Am klarsten jedoch spricht diese Bedeutung des Wortes aus folgendem:

1, 58, 1 ist der Hymnus an Agni gerichtet und der erste Vers desselben lautet:

nû cit sahojâ amṛito ni tundate hotâ yad dūto abhavad
vivasvataḥ | vi sâdhishṭhebbhiḥ pathibhî rajo mama â devatâtâ
havishâ vivâsati ||.

Der mächtig geborene, der unsterbliche bohrt unterwärts, wenn er Hotar (devânâm, der Götter) und Bote des Vivasvat wird und auf den kürzesten Wegen durchmisst er den Luftkreis und verweilt bei den Opferceremonien.

Es ist klar, dass dieser Vers sich auf die vor dem Beginn des Opfers durch die Reibung beider Hölzer hervorgebrachte Entstehung des Agni bezieht, welcher darauf bei den Opferceremonien verweilt, den Boten des Opferers und den Recitator der Opferceremonien vor den Göttern macht. In diesem Sinne sind die Stellen auch von den indischen Commentatoren verstanden worden; so wenn Sâyaṇa zur Stelle 10, 21, 5 bemerkt „vivasvato „yajamânasya dūto devânâm âhvân ârtham bhavati“ er ist der Bote des Opferers zum Herbeirufen der Götter.“

Nach dieser Erörterung ist in Uebereinstimmung mit den indischen Commentatoren die Bedeutung des Wortes vivasvat auch als Opferer sicher gestellt trotz der Bemerkung des P. W., dass die Commentatoren es häufig durch paricaravānt yajamâna erklären, wohl wegen des Anklangs an âvivâsant.

In den Stellen 9, 29, 4. 99, 2. 8, 52, 1. 72, 8. 9, 14, 5. 66, 8. ist das Wort sicher als Bezeichnung des Priesters und zwar, wie aus allen deutlich erhellt, desjenigen, der sich mit der Reinigung und der Pressung des Soma beschäftigt, gebraucht. Keine der angeführten Strophen aber spricht für die Vermuthung des P. W., dass es auch „der Morgendliche, d. h. der mit Sonnenaufgang sein Werk Beginnende war.“ Das Wort wird auch von dem Scholiasten in Uebereinstimmung mit dem Text in 9, 29, 4 durch ritvij Priester erklärt.

Noch an drei anderen Stellen, jedoch mit einer anderen Bedeutung, begegnen wir dem „Vivasvat“, so 10, 14, 5, wo er als Vater des Yama angerufen wird (*vivasvantam huve yaḥ pitā te*), dann (10, 63, 1) als Vorvater bestimmter Götter, und das dritte Mal ist sein Name anstatt des seines Sohnes, des Yama des Königs der Verstorbenen, gebraucht¹⁾. Daraus jedoch, dass in den vorausgegangenen Stellen das Wort in so verschiedenem Sinn angewendet wird, lässt sich noch nichts Bestimmtes über das Wesen unserer Aṣvins schliessen. Die folgenden Stellen 6, 8, 4. 9, 10, 5. 1, 46, 13 und 10, 39, 12 werden uns wahrscheinlich noch nähere Aufklärung darüber verschaffen.

In der angeführten ersten Stelle 6, 8, 4 handelt es sich um die Herbeiholung des Agni durch Mātariçvan; sie lautet:

â dūto agnim abharad vivasvato vaiçvânaram mātariçvâ parāvataḥ ||.

Der Bote Mātariçvan hat aus der Ferne, von Vivasvat, den Agni Vaiçvânaram gebracht.

Im P. W. ist das „vivasvataḥ“ als Genitiv aufgefasst und in Folge dessen soll der Mātariçvan der Bote des Vivasvat sein, d. h. der Mātariçvan hätte dasselbe Geschäft übernommen, das, wie wir schon oben sahen, Agni vollzogen hat; da Agni auch Mātariçvan genannt wird, so wäre gegen obige Auffassung nichts einzuwenden; nur müsste sich der Rischī, der Dichter dieses Hymnus, eines unverzeihlichen Versehens schuldig gemacht haben, da nach ihm Agni den Agni aus der Ferne gebracht hätte. Mit einer solchen Zumuthung aber dürfen wir uns nicht an den Dichter heranwagen. Er muss somit nothwendig zwischen Mātariçvan und Agni unterschieden und sich den ersteren als ein selbständig handelndes Wesen gedacht haben; denn von dem Mātariçvan als dem Boten des Vivasvat weiss die Ueberlieferung nichts. Deswegen sehen wir uns zu einer anderen mit der Ueberlieferung stimmenden Erklärung der Stelle genöthigt. Sie ist ohne Zweifel mit 1, 93, 6 in Parallele zu bringen, wo es heisst: „ānyam divo mātariçvâ jabhāra“, = den

¹⁾ 8, 67, 20 Nach Sây. *vivasvat putrasya yamasya putre pitriçabdah* ist der Name des Vaters, des Vivasvat st. des yamas angewendet.

einen (ekam agnim) brachte der Mâtariçvan hieher aus dem Himmel, wonach also das Wort „vivasvataḥ“ als Ablativ aufzufassen ist, wie es auch Yâska (Nir. 7, 26) und ihm folgend Sâyaṇa genommen haben; bei dem Wort dūto ist dagegen nach beiden Commentatoren devânām zu ergänzen und somit kämen wir zur folgender Erklärung der Stelle:

Mâtariçvan der Bote der Götter brachte den Vaiçvânaram-Agni aus der Ferne, vom Himmel, (wo ersterer wohnt, vgl. 3, 2, 13 mâtariçvâ divi der im Himmel [wohnende] Mâtariçvan).

Mancher mag wohl ungern unserer Auffassung, wonach wir den Vivasvat auch für den Himmel erklärt haben, zustimmen; die folgenden Stellen jedoch werden wahrscheinlich jedes Bedenken heben und unsere Annahme als völlig begründet erscheinen lassen. In 9, 10, 5 heisst:

âpânâso vivasvato jananta ushaso bhagam | sūrâ anvaṃ vi tanvate ||.

Wenn die Ushas (die Morgenröthe) in Besitz des Vivasvat kommen und Glück hervorbringen, dann breiten die Somatropfen das Läuterungsmittel aus¹⁾.

¹⁾ Sâyaṇa erklärt den letzten Theil des Verses durch „çabdāṃ kurvanti“ und sagt, dass „abhishava velâyām uparaviṣhu“ bei Gelegenheit des Kelterns des Soma in den Schalllöchern die Somatropfen Schall, Lärm machen. Ich kann dem nicht zustimmen, weil das anvaṃ, wie aus dem 91. Hymnus desselben Maṇḍala V. 3 hervorgeht, Läuterungsmittel für den Soma, etwa Seihen bedeutet. Der Vers lautet:

sahasram pīkvā pathibhir vacovid adhvasmabhiḥ sūro anvaṃ vi yāti.

Der zu preisende, der redekundige Soma durchläuft oftmals auf offenen Wegen das mit kleineren Löchern versehene Reinigungsmittel (wörtlich: er läuft das Kleine durch). Dass das Wort diese Bedeutung haben muss, hat auch der Scholiast hier eingesehen und Folgendes dazu bemerkt „anvaṃ sūkṣhma çhīram pavitraṃ vi yāti | atī ity droṇakalaçaṃ gachati || anvaṃ ist kleines Loch, Läuterungsmittel; er (der Soma) geht durch das Läuterungsmittel in die grosse hölzerne Kufe („droṇakalaçaṃ“ eine vier-eckige Somakufe). Nach Mr. Haug (Göttinger gelehrte Anzeigen 12. Mai 1875 S 591 ff.) verwandte man zum Läuterungsmittel in den frühesten Zeiten ein Haarsieb; schon lange aber gebraucht man, bei dem Abscheu der Brahmanen vor allen Geräthen, zu denen animalische Stoffe verwendet werden, einfach ein baumwollenes Tuch, das daṣāpavitra heisst, oder auch Baumzweige.

Jeder wird zugestehen, dass wir aus diesem Verse keinen anderen Sinn bekommen können, als folgenden: wenn die alle Tage erscheinende Morgenröthe den Himmel erreicht, d. h. am Himmel erscheint und Glück hervorbringt, d. h. jedes Wesen belebt oder durch ihre Erscheinung Jeden glücklich macht, beginnt das Keltern des Soma. Und dass es wirklich so aufzufassen ist, lässt sich auch daraus ersehen, dass man gerade um diese Zeit den Soma presste.

Die angeführte zweite Stelle 1, 46, 13 ist im P. W. in Folge der Annahme, dass hier das Participium Medii Perfecti *vāvasânā* von *vas* abgeleitet „übernachten“ bedeuten solle, also übersetzt „nachdem ihr, Aṣvin, bei Vivasvat die Nacht über euch aufgehalten.“

Mir ist durchaus undenkbar, was darunter verstanden werden soll. Wer war denn dieser Vivasvat, bei welchem die Aṣvins übernachtet haben? Etwa ihr Vater? So scheint es denn auch verstanden worden zu sein, da unsere Stelle zur Bestätigung, dass Vivasvat der Vater der Aṣvins war, citirt ist.

Welches Wesen soll denn aber der Vater der Aṣvins sinnlichen? Wohl den Gott des aufgehenden Tageslichtes, die Morgensonne? Als einen solchen hätten wir ihn uns ja zu denken, da wir Vivasvat auf diese Weise übersetzt finden. Ich glaube aber kaum, dass der Rishi, der Dichter dieses Hymnus, die Aṣvins bei der Morgensonne übernachten liess. Die Stelle wird deutlich sein und einen guten Sinn bekommen, wenn wir sie also übersetzen: „Nachdem Ihr, Aṣvins, schon am Himmel verweilt oder erschienen seid, so kommet hieher durch unser Loblied zum Somatrinken.“

Betrachten wir nun die letzte Stelle 10, 39, 12, so erscheint uns dieselbe so klar, dass sie keiner weiteren Erklärung bedarf: *yasya yoge duhitā jāyate diva ubhe ahanī sudine vivasvataḥ ||*.

Bei dessen Anspannen (des Wagens der Aṣvins) wird die Tochter des Himmels geboren und beide, Tag und Nacht, prächtig aus dem Vivasvat¹⁾.

¹⁾ Von Muir (a. a. O. p. 239) ist das „vivasvat“ durch „to the worshipper“ erklärt worden.

Denn dass das Wort „vivasvataḥ“ als Ablativ aufzufassen ist, wird auch von Sāyana bezeugt, welcher es in dieser Form durch das „bhâskarât aus dem glänzenden, dem leuchtenden“ wiedergibt. Wenn wir jetzt im zweiten Satz aus dem vorhergehenden jâyate die dritte Person Dualis jâyete im zweiten ergänzen, so ergibt sich: beim Anspannen des Wagens der Aṇvins werden prächtig beide, Tag und Nacht, aus dem Himmel geboren.“ Dies bezieht sich auf das täglich zweimalige Erscheinen der beiden Aṇvins zu gleicher Zeit, auf welches Erscheinen das eine Mal der Tag und das andere Mal die Nacht immer und regelmässig folgen. Ueber die Richtigkeit dieser Vorstellung siehe jedoch unten im zweiten Paragraph.

Demgemäss hat sich aus diesen Stellen unwiderleglich ergeben, dass das Wort „vivasvat“ auch Himmel bedeutet.

Wie sich alle diese Bedeutungen stufenweise auseinander entwickelt haben, ist schwer zu verfolgen. Ursprünglich bedeutet es als Adjectiv, wie wir oben sahen, seiner Herleitung nach von „vis-vas durchleuchtend, glänzend“, aber nicht morgendlich. Und als solches konnte es auf jede Lichtgottheit als Attribut übertragen werden, wie es uns denn auch schon als Bezeichnung solcher Gottheiten, der Ushas und des Agni, begegnet ist. Vorzüglich konnte dasselbe anfangs als Adjectiv für Himmel in Gebrauch gewesen und dann später Substantiv geworden sein.

Die Uebertragung der Bedeutung des Wortes auf den mit Soma sich beschäftigenden Priester mag sich daraus erklären: Weil der Soma ursprünglich vom Himmel, von Vivasvat, her stammt, und da der Himmel selbst desselben Urheimat und Entstehungsort war, so konnte wohl auch derjenige auf der Erde, welcher ihn zum Opfer zubereitete, denselben Namen erhalten.

Der yajamāna dagegen könnte wohl insofern mit diesem Titel bezeichnet werden als er seinen alten Körper abgelegt und einen neuen angenommen hatte, in der Weise, wie es sich in Ait. Brah. 2, 3 ff. beschrieben findet.¹⁾

¹⁾ Aitareya Brahmana of the Rigveda, edited, translated and explained by Martin Haug. Bombay 1868.

Aus den vorausgegangenen Aufstellungen ergibt sich jetzt von selbst, dass die Bezeichnung des Vivasvat „Himmel“ ganz genau mit der Ueberlieferung übereinstimmt, von der wir anfangs ausgegangen sind, dass nämlich die Aṣvins als Söhne des Himmels „napâtâ divo“ heissen. Demnach ändert es also an dem Sinne nichts, ob sie napâtâ divo oder napâtâ vivasvataḥ genannt werden. So heissen sie auch im 14. Maṇḍala 43, 3 divaḥ âjâtâ divyâ Göttliche, aus dem Himmel geboren. Aus diesem Grunde gerade ruft sie auch der Rishi 8, 9, 21 an, dass sie aus dem Hause des Vaters des Himmels zum Opfer herankommen mögen, indem er sagt:

yan nūnam dhîbhir aṣvinâ pitur yonâ nishîdathaḥ | yad
vâ sumnebhir ukthyâ ||.

Wenn ihr, Aṣvins, im Hause des Vaters (pitur „dyulokasya der himmlischen Welt“) des Himmels mit heiligem Ritus (beschäftigt) sitzt; oder, wenn ihr, o Rühmenswerthe, mit Wohlbehagen (sitzt), so kommet hieher.

An einer Stelle des Rigveda 1, 181, 4 scheint nun der eine von beiden Sohn des Himmels genannt zu sein, worauf sich auch die alten Commentatoren berufen, wenn sie dem Agastya, dem Dichter dieses Hymnus, eine gegen die ganze alte Ueberlieferung sprechende Ansicht über diese Gottheiten zuschreiben; die Stelle lautet:

iheha jâtâ sam avâvaçîtâm arepasâ tanvâ nâmaḥsvaiḥ |
jishnur vâm anyañ sumakhasya sūrir divo anyañ subhagaḥ
putra ūhe ||.

Professor Roth hat den Vers in seinen Erläuterungen zu Nirūkta S. 159 also übersetzt:

„Der eine hier, der andere dort geboren, streben die beiden zusammen (auf ihrem Laufe am Himmel)¹⁾ mit fleckenlosen Leibern in ihrem herrlichen Wesen; siegreich über Mächtiges, ein

¹⁾ Nach P. W. ist der erste Theil des Verses also zu übersetzen:
„Der eine hier der andere dort geboren, blocken die beiden zusammen.“

Weiser ¹⁾ ist der eine von euch, der andere fährt daher als des Himmels lieblicher Sohn.“

Derselben Ansicht ist auch Max Müller (a. a. O. p. 537), wenn er sagt: „More verses are then quoted from the Rigveda . . . where the Aṇvins are called ihéha gâtáu, born here and there, i. e. on opposite sides, or in the air and in the sky. One is gishnu, victorious, he who bides in the air; the other is subhaga, happy, the son of Dyū, or the sky.“ Auf gleiche Weise scheint auch Muir (a. a. O. p. 235) den Vers verstanden zu haben, da er in Note 361 die Bemerkung: „In 1, 181, 4 only of them is said to be the son of the sky“ gibt und dann die Roth'sche Erklärung citirt.

Da die obigen Uebersetzungen dieses Verses gegen die Ueberlieferung sprechen, wie wir sie bis jetzt kennen lernten, dass nämlich beide Zwillingsbrüder, und nicht etwa bloss der eine von ihnen, von einem und demselben Vater, dem Himmel, herkommen, so sei uns hier eine nähere Untersuchung über die Variation des Mythos gestattet.

Yâska (a. a. O. 12, 3) glaubte diese Variation des Mythos in „sumakhasya sūrir“ und „divo . . . putra“ begründet zu finden und demgemäss nannte er den ersten der Zwillingsbrüder, d. h. denjenigen, welcher unter dem „sumakhasya sūrir“ verstanden war „madhyamo den Mittleren“, den anderen dagegen Âditya die Sonne. Sâyana eignet sich diese Erklärung an und bespricht sie ausführlich; nach ihm soll der eine der Mond und der andere der Helios sein. Ersterer sei wiederum „madhyamasya antarikshasya putrasthâniyaḥ, der Sohn der mittleren Region,“ und „çobhanayajasya . . . prarayitâ Beförderer des schönen Opfers,“ und Letzterer „dyulokasya putrasthâniya Âdityaḥ der Helios, der Sohn der himmlischen Welt,“ und — im Gegensatz zum Ersteren, welcher in der mittleren Region wohnt — derjenige, der sich in der uttamasthâne = höchsten Region befindet. Von dieser Meinung nun, dass die Aṇvins die Söhne

¹⁾ Nach P. W. soll es bedeuten „ein Weiser der Lust, des Freudenfestes.“

zweier verschiedener Regionen seien, ausgehend, erklärten sie auch die ersten Worte des Verses „iheha jâtâ“ durch „iha ceha ca jâ hier und dort geboren.“

Wir können uns aber weder mit dieser Anschauung (wovon unten) noch auch mit der Erklärung des Adverbiums iheha zufrieden geben; denn wo das Letztere im Rigveda vorkommt, lässt sich bei ihm fast in allen Stellen die Bedeutung „immer“ oder „wiederholt“ nachweisen. Zum Beweise geben wir folgende Belegstellen:

3, 60, 1 iheha vo manasâ bandhutâ.

Ihre Verwandtschaft dem Geiste nach wird immer gekannt.

Der Vers ist an die Künstler Ribhus gerichtet; der Dichter muss unter „der Verwandtschaft dem Geiste nach“, die er von den Ribhus aussagt, die Kunstschöpfungen derselben verstanden haben; soferne sie in denselben ohne alle Ausnahme, den gleichen Geist und die gleiche Vortrefflichkeit erkennen lassen.

4, 44, 7 iheha yad vâṃ samanâ paprikshe sâ yam asme sumatir vâjaratnâ |.

Ich ersuche euch beide zugleich (o Aṇvins) immer möge dieses Loblied erfolgreich sein¹⁾).

7, 59, 11 iheha vaḥ svatavasah kavayah sûryatvacah | yajnam maruta â vriṇe ||.

Euch, o weise, eigene Kraft habende Marut, Glänzende wie die Sonne, wünsche ich immer zum Opfer herbei.

5, 30, 10 sam atra gâvo 'bhito 'navanteheha vatsair viyutâ yad âsan |.

Wenn die Kühe von ihren Kälbern getrennt sind, so brüllen sie wiederholt von allen Seiten zusammen.

Aus den angegebenen Stellen sehen wir deutlich, dass unter dem „iheha“ nichts anderes zu verstehen ist, als das „immer und zu wiederholten Malen Geschehene.“ Weder bei der ersten noch bei der zweiten Stelle ist ein Grund zu der Auffassung gegeben, dass der eine Dichter in der ersteren sagen wollte,

¹⁾ Nach Sâyaṇa ist das vâjaratnâ durch phalavati, erfolgreich, zu erklären.

„er ersuche die Açvins hier und dort“ noch der Andere in der zweiten, „er hätte die Marut hier und dort zum Opfer herbeigewünscht“; noch viel weniger ist diese Bedeutung des Adverbiums in der dritten Stelle zulässig, wo durch die Hinzufügung des „abhitāḥ = von allen Seiten“ jede andere Erklärung des Adverbium ausgeschlossen ist; als ob etwa die Kühe, wenn sie von ihren Kälbern getrennt sind, „hier und dort zusammenbrüllen.“

Nach allem diesem sind wir nur vollständig im Rechte, wenn wir auch in unserer Stelle für das „iheha“ diese Bedeutung aufrecht erhalten. Demzufolge, indem ich dasselbe auf das alltägliche Erscheinen der Açvins beziehe, übersetze ich den Vers, wie folgt:

Immer mit fleckenlosen Körpern, mit ihrer eigenen charakteristischen Majestät geboren, werden sie zusammen gepriesen; der eine von euch, kundig des Opfers, fährt siegreich her, der andere glücklich, als Sohn des Himmels.

Bevor wir den hier gemachten Unterschied zwischen beiden Gottheiten betrachten, erübrigt uns noch die Uebersetzung zweier Wörter „avāvaçitān“ und „sumakhasya“ zu rechtfertigen.

Das Verbum „vaç“ bedeutet eigentlich „blöcken, brüllen.“ Diese Bedeutung passt aber an unserer Stelle dem Zusammenhange nach durchaus nicht. Der Dichter muss sich desshalb erlaubt haben, hier dasselbe Verbum auch auf den Gesang zu übertragen. Dies haben schon Yâska (a. a. O. 12, 3) und Sâyana eingesehen und deswegen das Wort durch das „stûyethe“ oder „samstûyethe = zusammengepriesen werden“ erklärt.

Was das zweite Wort „sumakhasya“ anlangt, so bedeutet es der gewöhnlichen Annahme nach „Lust, Freudenfest“. Yâska hat es daselbst durch das „sumahato, balasya“ (vgl. auch 11, 9) erklärt; Sâyana gibt es in derselben Stelle durch das „çobhanyajasya das schöne, das vorzügliche Opfer“ wieder. Wir können uns mit keiner dieser Erklärungen befreunden, ehe wir nicht noch andere Stellen des Rigveda, in denen das Wort vorkommt, zu Rathe gezogen haben.

Als Adjektiv findet sich das Wort „sumakhâya“ in der

Dativform 1, 64, 1, welcher Hymnus sich auf die Schaar der Marut bezieht; der Vers lautet:

viṣhṇe ṣardhâya sumakhâya vedhase nodhaḥ suvṛiktim pra
bharâ marudbhyah |.

Du, o Verehrer Nodhas, bringe der mächtigen der sumakhâya Schaar, den Marut ein gutes Opfer dar.

In 1, 85, 4 und 5, 87, 7 beziehen sich ebenfalls die Adjektiva auf die Marut; die Verse lauten:

vi ye bhrâjante sumakhâsa ṛisṭibhiḥ pracyâvayanto acyutâ
cid ojasâ |.

Die sumakhâsa die sich durch unerschütterliche Lebenskraft Fortbewegenden, welche durch die Waffen durchglänzen.

te rudrâso sumakhâ agnayo yathâ tuvidyumnâ avantv
evayâmarut |.

Die schrecklichen, die sumakhâḥ, wie die Feuer, die vermögenden mögen Evayâmarut beschützen.

Aus diesen Stellen lässt sich nichts gegen die von den europäischen Gelehrten gegebene Erklärung des Wortes beibringen. Allein der Sinn spricht gegen ihre Auffassung. Nach der europäischen Interpretationsweise nämlich müssen wir das sumakhâya in der ersten Stelle durch das „der lustigen“ wiedergeben. Nach meiner Meinung haben wir ein richtiges Verständniss des Verses erst dann gewonnen, wenn wir folgendermaassen übersetzen „bringe dieser Schaar der Marut ein Opfer dar“ aber nicht der Schaar, welche mächtig und lustig ist — was durchaus unpassend wäre —, sondern „welche mächtig und opferwürdig ist.“

Am klarsten aber lässt sich die Unrichtigkeit jener Deutung aus den zwei folgenden Stellen ersehen. Wenn der Dichter uns die Marut in der ersteren in voller Rüstung darstellt, so konnte er sie sich nicht mehr bei der Anwendung des Adjektivs als lustig oder freundlich gedacht haben, sondern gewiss als mächtig. Eben so wenig wird der andere Dichter in der dritten Stelle das Wort in dieser Bedeutung gebraucht haben, indem er sie sogar zuerst rudrâso die Schrecklichen nennt; es wäre also

Myriantheus. Aṣvins.

2

auch hier passender den Vers zu übersetzen „die schrecklichen, die mächtigen, wie die Feuer etc.“

Belehrender ist noch folgende Stelle 5, 41, 14, wo das Wort, wie in der unsrigen, als Substantiv vorkommt:

â daivyâni pârvivâni janmâpaç câchâ sumakhâya vocam |.

Ich rufe die himmlischen, die irdischen Stämme und die Gewässer zum sumakha herbei.

Ich glaube kaum, dass es Jemand wagen dürfte, hier das Wort mit Lust oder Freudenfest zu übersetzen und nicht mit Opfer; denn zu welcher Lust würden hier diese himmlischen und irdischen Stämme herbeigerufen werden? Etwa zu einer Art bacchantischen Festes, wie bei den Griechen?

Noch besser lässt sich unsere Erklärung aus den beiden Stellen 1, 134, 1 und 8, 7, 27 bestätigen, wo das Wort ebenfalls als Substantiv angewendet wird, jedoch ohne die Partikel su; die Stellen lauten:

rathenâ yâhi . . . vâyo makhasya dâvane ||.

Du, o Vâyu, komme hieher auf dem Wagen zum Empfang des Opfers.

â no makhasya dâvane 'çvair hiranyapâñibhiḥ | devâsa upa gantana ||.

Die Götter mögen mit ihren goldfüssigen Pferden zu uns herbeikommen zum Empfang des Opfers.

Wir wissen bereits, dass die Dichter der Lieder des Rigveda die Götter entweder zum Somatrinken oder zum Empfang des Opfers und dergleichen anrufen, nie aber zum Empfang der Lust oder auch der Feier¹⁾. Daraus und aus allen anderen Stellen des Rigveda, wo das Wort vorkommt, ergibt sich, dass die indischen Erklärer mit ihrer Auslegung dieses Wortes vollständig im Rechte sind, denn das Wort lässt sich als Ad-

¹⁾ Max Müller (Trans. of the Hymns to the Maruts p. 33) hat wohl den Ausdruck dâvane makhasya durch „to the offering of the priest“ erklärt, indem er das „dâvane“ als loc. sg. annimmt und in ihm die Bedeutung des griechischen Infinitivs *δοῦναι* erblickt. Ueber die Bedeutung, welche wir für das im Dativ stehende dâvane angenommen haben vgl. R. V. 2, 11, 2. 4, 19, 5.

jectiv sowohl mit als ohne die Partikel *su* bald „opferwürdig“, bald „mächtig“ übersetzen, und als Substantiv, mit und ohne *su* als Opfer. Ursprünglich muss aber das Wort, wie aus der lat. *W. mac-ellum* und *mac-t-are* zu schliessen ist, das für das Opfer geschlachtete Thier bedeutet und allmählich die Bedeutung „Opfer“ im Allgemeinen angenommen haben¹⁾, so dass auch daraus erhellt, dass wir mit der Erklärung des „*sumakhasya*“ durch Opfer in unserer Stelle Recht behalten.

Was den im zweiten Theil des Verses angenommenen Gegensatz zwischen beiden Gottheiten anlangt, nämlich, dass der eine davon der des Opfers Kundige und der andere der Sohn des Himmels sein solle, so glaube ich, dass der Dichter damit den ersteren von dem Rechte, Sohn des Himmels zu sein, nicht ausgeschlossen hat; denn wäre dem so, so würde nicht derselbe Dichter in den alsbald darauffolgenden Hymnen 182, 184, 1 alle beide Gottheiten ohne Unterschied „*divo napâtâ*“ Söhne des Himmels nennen. Der Dichter wollte hier offenbar eine Eigenschaft als vorzugsweise charakteristisch für eine der beiden Gottheiten hervorheben, die jedoch, wie die folgende Ueberlieferung darthut, auch beiden zuerkannt wird.

8, 10, 4 *tâ yajnasyâdhvarasya pracetasâ . . yâ.*

Diese beiden, welche die Kundigen der Ceremonien des Opfers sind.

1, 164, 27 *duhâm aṣvibhyâm payo aghnyeyam sâ.*

Diese Kuh möge sich von den zwei Aṣvins melken lassen²⁾.

Dass der Dichter ganz willkürlich, der augenblicklichen Eingebung folgend, diesen scheinbaren Unterschied zwischen den zwei Zwillingen machte, ohne dass er irgend einer anderen Ueberlieferung über die Abstammung derselben gefolgt

¹⁾ Daran muss sich auch die gr. *W. μαχ*, ursprünglich „schlachten“, die in den Wörtern *μαχ-ομαι* *μαχ-η*, *προ-μαχ-ος* *μαχ-αιρα*, in dem Namen *Μαχ-αωv* etc. vorkommt, anschliessen.

²⁾ Die Aṣvins werden hier als zwei Adhvaryu der Götter dargestellt; vgl. auch 8, 8, 18, wo es heisst, dass sie die zwei Lenker der Opferhandlungen sind „*râjantau adhvarâṇam aṣvinâ*“, wozu auch der Scholiast bemerkt „*aṣvinau hi devânâm adhvarîû.*“

ist, lässt sich aus den zwei folgenden Versen 5 und 6 desselben Hymnus ersehen, wo er in dem ersten den Wagen des einen von den Rossen des anderen unterscheidet und beiden Eigenschaften ganz nach freier Willkür hervorhebt:

pra vām niceruḥ kakuho vaçāṇ anu piçaṅgarūpaḥ sadanāni
gamyāḥ | harī anyasya pipayanta vājair mathnā rajāṅsy açvinā
vi ghoshaiḥ ||.

Der herabeilende (ekasya des einen) von euch der gewaltige ¹⁾,

¹⁾ Das „kakuha“ wird im P. W. für ein masculinum und als „ein Theil des (Streit-) Wagens, vielleicht der Sitzplatz“ erklärt, von den indischen Erklärern dagegen als Adjectiv überhaupt angesehen und dem „mahant gross, hervorragend“ oder dem „rabhas gewaltig“ gleichgestellt (siehe Nr. 3. 3 und Sāyana in Rigveda, wo das Wort vorkommt). Wir können uns über die wahre Bedeutung des Wortes nur dann Gewissheit verschaffen, wenn wir zum Vergleich einige Stellen des Rigveda heranziehen und dann die Richtigkeit der einen oder anderen der beiden Erklärungen daran prüfen:

5, 73, 7 ugro vām kakuho ãyayih çriṇve yāmeshu samānāḥ |.

1, 184 3 vacyante vām kakuḥā apsu jātā yugā jūrṇeva varuṇasya bhūreḥ |.

Bringen wir jetzt die vorher besprochenen Deutungen bei der Uebersetzung des Wortes sowohl im ersten als auch im zweiten Verse hier zur Anwendung, so bekommen wir nach der Interpretation des P. W. folgenden Sinn:

Euer mächtiger, stets eilender Theil des (Streit-) Wagens. (oder auch Sitzplatz) wird beim Heranfahen wahrgenommen.

Eure zwischen den Wassern geborenen Theile des (Streit-) Wagens werden gepriesen

Nach derjenigen der indischen Commentatoren:

Euer mächtiger, hervorragender, stets eilender (Wagen) wird beim Heranfahen wahrgenommen.

Eure zwischen den Wassern geborenen, gewaltigen (Pferde) werden gepriesen.

Dass letztere Uebersetzung den Vorzug verdient, ist auf den ersten Blick klar; denn Niemand wird beim Heranfahen eines Wagens sagen wollen „ich höre einen Theil oder den Sitzplatz des Wagens heranfahen“, sondern den Wagen; eben so wenig wird man von einem oder vielen Theilen des Wagens oder auch von einem Wagen überhaupt sagen, dass er geboren wurde. Dies lässt sich auch aus allen im P. W. mit der Bedeutung „des Theiles des Wagens“ citirten Stellen des Rigveda ersehen

4, 44, 2 vahanti yat kakuḥāso rathe vām ||.

Wenn die hervorragenden (Pferde) euch auf dem Wagen führen.

der goldfarbige (Wagen) möge zu unserer Wohnung kommen; die Rosse des anderen, o Açvins, mögen mit Kraft, mit Gewalt und mit Stampfen die Luftkreise aufdampfen lassen (aufwirbeln machen).

1, 46, 3 vacyante vām kakuhāso jūrñāyām adhi viṣṭāpi | yad vām ratho vibhish patāt ||.

Euer gewaltigen (Pferde) preist man, wenn euer Wagen an der ewigen Höhe des Himmels, (wie) durch Vögel (gezogen), dahin fliegt.

5, 75, 4 uta vām kakuho mṛigaḥ priksbaḥ kṛipoti vāpuṣho.

Euer gewaltiges Thier verschafft wundersame Speise.

Aus dem Wort mṛiga dieser Stelle hat Grassmann geschlossen, dass es ein „hervorragendes Zugthier am Wagen der Açvinen“ gab. Aber weder hier noch in irgend einer anderen Stelle wird uns gesagt, dass die Açvins irgend ein Zugthier an ihrem Wagen hatten. Ich denke, wir hätten darunter zu verstehen „euer starkes Ross verschafft (den Menschen) wundersame Speise (durch Regen)“, wie es anderswo heisst, dass es den Menschen Getränke verschafft (s. darüber den Paragraph „die Açvins als Gottheiten des Gedeihens“.)

Eine der im P. W. mit der Bedeutung des Theiles des (Streit-) Wagens citirten Stellen ist auch folgende:

8, 6, 48 ud ānaṭ kakuho divam ushṭrāñ çaturyojo dadat | çravasā yādvaṃ janam ||.

Wollten wir nach der im P. W. gegebenen Bedeutung des Wortes den Vers übersetzen, dann bekämen wir folgenden Sinn:

Der Theil des (Streit-) Wagens oder der Sitzplatz hat bis zum Himmel durch Ruhm gereicht, (denn) er gab vier angespannte Kamele und das Yadu-Geschlecht (als Sklaven).

Diese Uebersetzung ist dem Sinne nach ganz zu verwerfen; denn wenn der Bīchi in den vorausgehenden Versen 46—47 sagt:

çatam ahaṃ tirindire sahasram paçāv ā dade | rādhañsi yādvanām ||.

Ich habe von dem Tarindira dem Sohne des Parsu hundert und tausend Geschenke von der Yādu-Nachkommenschaft (d. h., welche er von den Nachkommen des Yādu im Kriege plünderte) erhalten.

trīṇi çātāny arvatām sahasrā daça gonām | daduṣṭh pajrāya sāmne ||.

(Die Fürsten) haben dem Parja Sāmne dreihundert Pferde, zehn-tausend Kühe gegeben,

so kann das „kakuho“ in unserem Verse, welches das Subject des ganzen Verses ist, welches grossen Ruhm erreicht hat, weil es die Kamele herschenkte und das Yādu-Geschlecht als Sklaven hingab, nicht der Theil des Wagens oder der Sitzplatz, sondern der vor allen anderen Menschen hervorragende, der Fürst oder der König sein. Es lässt sich somit nicht bestreiten, dass das Wort ein Adjectiv ist, welches sowohl für lebendige

In dem Zweiten dagegen den einen von den Aṣvins und zwar den älteren der beiden Zwillinge von den Rossen des anderen trennt und die Eigenschaften der Gottheit betont:

pra vâm ṣaradvân vṛishabho na nishshât pûrvîr ishaṣ caratî
madhva ishnan | evair anyasya pîpayanta vâjair veshantîr ūrdhvâ
nadyo na âguḥ ||.

Der Bejahrte von euch beiden¹⁾, der männliche, der gewaltige, schreitet vorwärts, indem er Speise und süßen Trank spendet; die mit Muth und Schnelligkeit eindringenden (Rosse) des anderen mögen strotzen und zu uns wie die aufgeschwellenen Flüsse kommen²⁾.

Sonach sehen wir, dass auch hier nichts vorliegt, was gegen die allgemeine Ueberlieferung von der Abstammung unserer Aṣvins spricht.

Jetzt aber erhebt sich von selbst die Frage: wer sind diese zwei Söhne des Himmels oder wer ist das Zwillingspaar des Vivasvat und der Saranyû und welchen Rang hatten sie unter den arischen Göttern? Der Beantwortung dieser Frage ist der folgende Paragraph gewidmet.

§ 2.

Ueber die ursprüngliche Bedeutung der Aṣvins.

Das Zwillingspaar des Vivasvat und der Saranyû, welches unter dem Namen Aṣvins in so vielen Hymnen des Rigveda gepriesen wird, war schon den Einheimischen dem Namen sowohl als auch der Bedeutung nach ein Räthsel. Yâska (Nir. 12, 1) leitet seinen Namen aus der W. „aṣ durchdringen“ her, denn, wie er sagt „Aṣvinau yad vyaṣnuvâte sarvâm rasena anyo jiyotishâ anyah, sie heissen Aṣvins, weil sie alles durchdringen, der eine mit Feuchtigkeit (und) der andere mit Licht.“ Aur-

als auch leblose Dinge angewendet werden kann, gerade so, wie in der Stelle, von der wir ausgingen, wo es als Adjectiv des Wagens des einen von den Aṣvins gebraucht wurde, im Gegensatz zu den Pferden des anderen.

¹⁾ Das Wort „ṣaradvân“ bedeutet eigentlich „herbstlich.“

²⁾ Diese beiden Verse beziehen sich auf die Vorstellung von den Aṣvins als Regengottheiten; siehe darüber den betreffenden Paragraph.

navâbhas erklärt den Namen aus „aṣva“ Pferd, indem er nach Yâska also sich ausdrückt, „aṣvair aṣvinâv (sie heissen) Aṣvins von den Pferden her“. Ableitungen, welche keinen Werth haben, da der Name „Aṣvin“ nichts anderes bedeuten kann, als der mit Rossen versehene oder der Reiter. Dann nach einer Frage, wer die Aṣvins sind, fährt Yâska fort und äussert sich folgendermassen über ihre Bedeutung: „Dyâvâ prithivyâv“ ity eke „horâtrâv“ ity eke | „sûryâcandramasâv“ ity eke „râjânau panyakritâv“ ity aiti hâsikaḥ ||. Himmel und Erde ¹⁾, so sagen Manche; Tag und Nacht, sagen Andere; die Sonne und der Mond, so sagen wieder andere; zwei tugendhafte Könige, sagen die Erzähler von Legenden.

Aus dieser Stelle ergibt sich deutlich, dass die indischen Erklärer über die Frage durchaus nicht einig waren und sich überhaupt keinen klaren Begriff über die ursprüngliche Bedeutung dieser Gottheiten bilden konnten. Indem wir eine eingehende Erörterung über die nähere Bedeutung dieser Gottheiten vorderhand noch versparen, wollen wir doch zuerst nicht unerwähnt lassen, dass den indischen Erklärern auch verschiedene europäische gefolgt sind und ihre Ansichten über diese Gottheiten gelegentlich ausgesprochen haben.

Lassen (Indische Alterthumskunde I, p. 762) sagt über unsere Aṣvins Folgendes: „Zu den Göttern des Lichtes gehören auch die zwei Aṣvin, die Reiter, welche mit den Strahlen der Sonne ankommen und bei dem Anbruche der Morgenröthe angerufen werden; sie bedeuten die der Morgenröthe vorausseilenden Lichtstrahlen“ etc. Benfey in seinem Glossar des Sâma-Veda hält sie für den Morgen- und Abendstern, indem er bei dem Adjectiv „Aṣvin“ sagt „Dual. aṣvinau N. p. eines göttlichen Zwillingspaars — in den Veden des

¹⁾ Vgl. Gâtap. Br. IV. 1, 5. 16 Atha yad „Aṣvinau“ iti ime ha vai dyâvâprithivi pratyaksham aṣvinau | ime hi idam sarvam âcnuvâtâm |. Als Himmel und Erde sind die Aṣvins klar, denn sie (die Aṣvins und nicht Heaven and Earth, wie Muir in orig. sansk. vol. 5 p. 234 übersetzt) durchdringen alles (vgl. diese Stelle mit jenen, wo Yâska den Namen Aṣvins ableitet).

Morgen- und Abendsternes, wie mir scheint = den Dioskuren (ähnlich heissen sie *divo napâtâ* . . .) — steter Dual. weil selbst, wenn nur einer gemeint, man sich doch des anderen als seines nothwendigen Gefährten erinnern soll.“ Roth (Zeitschr. d. D. de Morgl. Ges. IV. S. 425) äussert sich dagegen über sie etwas unbestimmt, wenn er sagt „Sie (die *Açvins*) sind die ersten Lichtbringer am Morgenhimmel, die auf ihrem Wagen der Morgenröthe voraneilen und ihr Bahn machen.“ Weber (Indische Studien V. S. 234 ff.) betrachtet sie als „das der nördlichen Halbkugel angehörige Doppelgestirn der Dioskuren, welches . . . gerade bei Anbruch des Morgens am Himmel stand und daher den durch die Schrecken der Nacht und ihrer Stürme bedrängten Schiffern resp. Hirten oder Landleuten als rettend und hülffreich galt“. Max Müller (Lect. a. a. O. p. 543) hält sie, indem er einer der Ansichten der indischen Erklärer folgt, für „the day and the night“.

Jeder sieht, dass die Ansichten über diese Gottheiten, welche der Gegenstand eines enthusiastischen Cultus der Rischis waren, wie aus den zahlreichen ihnen gewidmeten Hymnen des Rigveda zu schliessen ist, sowohl bei den indischen, als auch bei den europäischen Gelehrten sehr bedeutend von einander abweichen. Unsere Absicht kann es aber durchaus nicht sein, ein selbständiges Urtheil in der Sache zu fällen, oder solch grossen Autoritäten gegenüber unsere subjective Ansicht geltend machen zu wollen. Die aus jenen Hymnen des Rigveda, welche diesen Gottheiten gewidmet sind, sich ergebenden Resultate jedoch werden hoffentlich darüber entscheiden, ob eine von beiden Parteien, die indische oder europäische, Anspruch darauf erheben darf, die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν* gefunden zu haben.

Wir werden jedoch nicht sofort zum Rigveda überspringen, sondern den von Yâska in systematischer Reihenfolge gegebenen Götterkatalog zum Ausgangspunkt nehmen und ihn als die Brücke betrachten, die uns hinüber führen soll, im ausgesprochenen Gegensatz zu Max Müller, (a. a. O. p. 539), der dem Yâska nicht folgen zu müssen glaubt, weil derselbe sich nicht auf die Hymnen des Rigveda bei der Anordnung des Katalogs berufen

habe, wesswegen er auch nicht als Autorität in dieser Beziehung gelten könne.

Im dritten Theil des Naighaṇṭuka, in welchem eine Zusammenstellung sämmtlicher Götternamen nach ihren drei Gebieten: Erde, Luftraum und Himmel, sich findet, haben die Aṇvins die Stellung vor der Ushas und der Sūryā d. h. der Morgenröthe eingenommen¹⁾. Im zweiten Buche des Nirukta, wo Yāska diese Gottheiten, deren Gebiet im Himmel ist (atha ato dyus-thānāḥ devatāḥ) bespricht, ist dieselbe Ordnung wieder befolgt, indem Yāska sagt „tāsām Aṇvinau prathamāgāminau bhavataḥ | von diesen (Gottheiten) sind die Aṇvins die ersten, welche ankommen.“ Damit nicht zufrieden, wollte er auch den Zeitraum näher bestimmen, in welchem das Zwillingspaar erscheint und seine Schützlinge von vielen Bedrängnissen und Trübsalen befreit, indem er daselbst sagt: „tayoh kālāḥ ūrddhvam ardhvarātrāt prakācibhāvasya anuvishṭambham anu tamobhāgo hi madhyamo jyotirbhāgaḥ ādityaḥ|. Ihre Zeit ist aufwärts von Mitternacht bis die Morgenröthe sich festgesetzt hat, denn der Mittlere nimmt Theil an der Finsterniss, der Āditya nimmt Theil am Licht.“ Der Begründungssatz des Yāska von hi bis zum Schluss ist kurz gefasst und leidet desswegen an einer gewissen Dunkelheit. Soweit meine Kenntniss in diesem Punkte reicht, ist derselbe von Vielen auf verschiedene Weise verstanden und erklärt. Roth's Uebersetzung (Erläuterungen zu Nirukta S. 159) lautet also: „Die Finsterniss (in diesem Zeitabschnitte, in welchem Licht und Finsterniss gemischt sind) fällt dem Mittleren, das Licht dem Āditya zu“, womit er meint, dass Yāska, Indra und Āditya (die Sonne) mit den Aṇvins identificire. Kuhn (Zeitschr. f. vgl. Sprch. 1. Bd. S. 442) erklärt das Wort „madhyamo“ für Agni. Max Müller (a. a. O.

¹⁾ Unter der „sūryāḥ“ ist, glaube ich, nicht die Sonne als Feminin (Max Müller a. a. O. p. 538) zu verstehen, sondern die Morgenröthe unter einem verschiedenen Namen. Sie ist die sūryā, die gute Freundin und Begleiterin unseres Zwillingspaares, welche, wie es nach Yāska (ibi. 8) in einem Brahmana heisst, der Savitar dem König Soma oder dem Prajāpati gab. Darüber jedoch später.

p. 536) meint, dass, „Yāska seems to assign to the one the overcoming of light by darkness, to the other the overcoming of darkness by light.“ In der Anmerkung dagegen, wo er bemerkt, dass die Worte des Yāska dunkel sind (the words of Yāska are obscure) und dazu die Erklärung des Commentators anführt, nimmt er an, dass die Worte „madhyama und uttama“ des Commentators den Indra und Âditya bedeuten; er huldigt somit der von Roth ausgesprochenen Meinung. Muir (a. a. O. p. 234) hält sich so ziemlich an Roth und Max Müller, wenn er den oben angeführten Satz des Yāska also übersetzt: „Their time is subsequent to midnight, whilst the manifestation of light is delayed, (and ends with the rising of the sun idid. XII). The dark portion (of this time) denotes the intermediate (god=Indra?), the light portion Âditya (the sun). Goldstücker (bei Muir a. a. O. p. 256) hingegen eignet sich eine ganz andere Auffassung zu, wenn er diesen Satz also wieder gibt „for the middlemost Açvin (between darkness and light) shares in darkness, whilst (the other), who is of a solar nature (âditya), shares in light.“ Die ganze Schwierigkeit liegt, wie es scheint, in dem „madhyamo“, worunter wir weder Indra, wie ich glaube, noch Agni, noch gar die Açvins zu verstehen haben. Wiewohl sich Yāska sehr kurz ausdrückte, so können wir doch durch das letzte Wort des Satzes „Âditya“ auf die richtige Erklärung des Ganzen geführt werden. Unter dem „Âditya“ ist von Allen mit Recht die Sonne verstanden. Wenn wir die von Yāska angeführten Erklärungen seiner Vorgänger und zwar die vorletzte betrachten, wonach Manche die Açvins für „sûryâcandramasâv, Sonne und Mond“ hielten, so finden wir gleich, dass unser Commentator unter dem „madhyamo“ nichts anderes verstanden hat, als den Mond.

Dies lässt sich auch durch den dritten Vers bestätigen, wo er, indem er denselben Unterschied macht, den einen „madhyamo“, und den anderen „Âditya“, den glücklichen Sohn des Himmels, (s. oben pag. 16) nennt. Zur Erklärung desselben Verses führt auch Sâyana (RV. 1, 181, 4) den oben citirten Ausspruch von Nirukta an und sagt bei der Auslegung des „vâm, yuva-

yoranya eko madhyamasya antarikshasya putrasthānyah“: der Eine von euch ist der Sohn der mittleren Region“ und bei „anyah para uthamasthāno . . . dyolokasya . . . putrasthāniya ādityah“; der Andere, der Sohn des Himmels der Āditya, ist in der höchsten Region (s. auch oben S. 14 ff.) Daraus geht deutlich genug hervor, dass Yāska der Meinung, welche die Aṇvins mit der Sonne und Mond identificirte, hier gefolgt ist, wonach wir dann auch den vor uns oben angeführten Begründungssatz so zu geben hätten, „denn der Mittlere, der Mond, theilhaftig sich an der Finsterniss, der Āditya, die Sonne, nimmt Theil an dem Licht.“

Dass sich Yāska aber selbst über die ursprüngliche Bedeutung der Aṇvins durchaus nicht klar und ausser Stande war eine richtige Definition darüber zu geben, lässt sogleich der darauf folgende Vers erkennen, den er zum Beweise dafür angeführt hat, dass sie, wiewohl sie zu zwei verschiedenen Regionen gehören, doch während des Hellwerdens¹⁾ wie zwei schwarze Böcke wandern und zu demselben Opfer angerufen werden:

vasātishu sma caratho sitau petvāv iva | kadedam aṇvinā
yuvam abhi devāñ agachatam ||.

Dass der Vers der Annahme unseres Erklärers widerspricht, ist leicht einzusehen; denn wie konnte ein Rishi das zusammengeborne und untrennbare Zwillingspaar, die Aṇvins, mit dem Mond und der Sonne identificiren und dabei glauben, dass sie, und besonders die Sonne, während der Morgendämmerung, ja sogar während der Nacht, wie ein schwarzer Bock wandere und bei dem Opfer mit dem Mond erscheine?

Dass Yāska hingegen der alten Tradition folgend die Zeit des Erscheinens der Aṇvins richtig bestimmte, aber nicht, wie Max Müller (a. a. O. p. 539) will, dass er „the activity of the one at the very beginning of day, and hence that of the

¹⁾ Warum ich das „vasātishu“ mit Hellwerden und nicht mit Nacht (Max Müller a. a. O. p. 536 during the night) übersetze und zwar gegen Yāska, der bei der Erklärung dieses Verses das Wort in der Bedeutung „Nacht“ auffasst, wenn er den einen als Sohn der Vāsātya, der Nacht, und den anderen als den der Ushas, der Morgenröthe, nennt, werden wir unten erfahren.

other at the very beginning of night“ setzte, werden wir aus der Lectüre der Hymnen des Rigveda kennen lernen. Die Letzteren werden uns auch zu einer richtigen Beurtheilung der Açvins die nöthigen Beweisstellen liefern.

Bei der Untersuchung über die ursprüngliche Bedeutung der Açvins gehe ich von der für alle Naturreligionen giltigen Thatsache aus, dass der Naturmensch seine Gottheiten regelmässig zu der Zeit verehrt und ihnen Opfer darbringt, in welcher die Naturphänomene, wie Zwielight, Morgenröthe, Helios etc., welche jene repräsentiren, periodisch wiederkehren. Nur auf diesem Wege scheint mir ein tieferes Eindringen in das Verständniss ihres Mythos möglich zu sein.

Yâska hat, wie wir schon sahen, ihre Zeit von Mitternacht aufwärts bis zum Zeitpunkte, da die Morgendröthe sichtbar wird, bestimmt. Nach den zahlreichen Hymnen des Rigveda, welche den Açvins gewidmet sind, hat man sie am Schluss der Nacht und unmittelbar vor der Morgenröthe angerufen und verehrt. Die darauf bezüglichen Stellen lauten:

1, 22, 1 prâtaryujâ vi bodhayâçvinâv eha gachatâm |.

Ich erwecke die frühausegehenden Açvins, kommet hieher.

8, 9, 16 abhutsy u pra devyâ sâkam vâcâham açvinoh |.

Ich erwecke auf ein Mal mit himmlischem Gebete die Açvins.

17 pra bodhayosho açvinâ.

Erwecke, Ushas, die Açvins.

7, 72, 3 ud u stomâso açvinor abudhrañ jâmi brahmâny ushasaç ca devîh |.

Die verschwisterten Brahma und die göttlichen Morgenröthen erwecken die Açvins.

7, 73, 3 çrushtîveva preshto vâm abodhi prati stomair jaramâno vasishtah |.

Der Vasishta [mit] Loblieder entgegensingend, erweckt euch, wie ein bereitwilliger Bote.

1, 46, 14 yuvor ushâ anu çriyam parijmanor upâcarat | ritâ vanatho aktubhih |.

Die Ushas möge nach eurer glänzenden Erscheinung, euch

nach, die ihr herumwandelt, herbeikommen; ihr möget die Opfer bei Nacht gern haben.

7, 71, 1, 2 apa svasur ushaso nag jihîte rinakti kṛishnîr arushâya panthâm | açvâmaghâ gomaghâ vâm huvema divâ naktam çarum asmad yuyotam ||.

Die Nacht weicht der Morgenröthe, der Schwester, die Nacht verlässt für den Tag den Weg; wir rufen euch, an Rossen und Kühen reiche (Açvins), Tag und Nacht, haltet von uns das Unglück fern, kommet herbei etc.

1, 112, 24 adyûtye 'vase ni hvaye vâm.

Ich rufe euch bei der letzten Wache der Nacht¹⁾.

8, 26, 3 tâ vâm adya havâmahe havyebhîr vâjinîvasû | pûrvîr isha ishayantâv ati kshapaḥ ||.

Wir rufen euch beide mit Anrufungen, Kraftverleihende und viele Nahrung Spendende, am Schluss der Nacht²⁾.

6, 62, 1 stushe narâ divo asya prasantâçvinâ huve jaramâno arkaiḥ | yâ sadya usrâ vyushi jmo antân yuyûshataḥ pary urû varânsi ||.

Ich preise die hervorragenden Männer dieses Himmels; ich, der Singende, rufe die Açvins mit Lobliedern an, welch' Morgendliche täglich beim Aufleuchten das rings die Enden der Erde verhüllende, geräumige (Dunkel) entfernen.

7, 67, 2 açocy agniḥ samidhâno asme upo adriçran tanaşaç eid antâḥ | aceti ketur ushasaḥ purastâc chriye divo duhitur jâyamânaḥ ||.

Der Agni, entzündet, flammte über uns, die Enden des Dunkels hat man gesehen; das vorausgehende Licht der Ushas,

¹⁾ Das Wort „adyûtye“ ist im P. W., wie auch von Grassmann „unglückliches Spiel“ übersetzt, indem es ohne Zweifel von a+dyut hergeleitet, glanzlos bedeutet. Sâyaṇa gibt es wieder durch das dyotanarahite oder prakâçanarahite = beim nicht festgesetzten Erhellen.

²⁾ Grassmann hat das „pûrvî“ mit „kshapaḥ“ verbunden und das „ati“ als Prâp. mit Accus. betrachtet, wonach er dann folgende Uebersetzung gibt: „wir rufen euch viele Nächte = viele Tage hindurch.“ Das ati ist aber, glaube ich, als Adverbium und das kshapaḥ als Genitiv zu fassen, wonach es „beim Entweichen der Nacht“ heissen muss. Nach Sâyaṇa ist dasselbe dem ushaḥ kâla „Zeit der Morgenröthe“ gleich.

welches aus dem Osten für den Glanz der Tochter des Himmels geboren ist, wird bemerkt.

3 abhi vām nūnam açvinâ suhotâ stomaiḥ.

Jetzt, Açvins, wendet sich zu euch der Hotar mit Lobliedern.

10, 61, 4 kṛiṣṇâ yad goṣhv aruṇiṣhu sîdad divo napâtâçvinâ huve vām |.

Wenn die schwarze (Nacht) unter den röthlichen Kühen (den Strahlen der Morgenröthe) sitzt, rufe ich euch, Açvins, Söhne des Himmels.

10, 8, 4 usha-usho hi vaso agram eshi tvam yamayor abhavo vibhâvâ |.

Denn Du, o Vasu (Agni), gehst jeder Morgenröthe voran, Du bist es, der den Zwillingen (den Açvins) leuchtet¹⁾.

1, 183, 6 atârishma tamasas pâram asya prati vām stomo açvināv adhâyi | eha yâtam pathibhir devayânair vidyam esham vrijanam jîradânūm.

Wir erlangten das jenseitige Ziel dieser Finsterniss; euer Loblied, Açvins, hat angefangen, kommet hieher etc.

Fast derselbe Vers wird auch in 1, 184, 6 und 7, 73, 1 wiederholt.

Auch der Wagen der Açvins soll am Schlusse der Nacht erscheinen.

4, 45, 2 ud vām priḁshâso madhumanta îrate rathâ açvâsa ushaso vyushtîṣhu | aporuṇvanta tama â parivṛitaṁ svar na çukram tanvanta â rajah ||.

Eure mit Speise²⁾ und Trank versehenen und von Rossen

¹⁾ Max Müller (a. a. O. 558) vindicirt diesem Verse folgenden sonderbaren Sinn: „Thou, o Vasu (sun), comest first at every dawn! thou wast the divider of the twins i. e. of day and night, of morning and evening etc.

²⁾ Nach P. W. ist das priḁshâso lobendes Beiwort des Rosses, etwa „hurtig, behend.“ Das ihm folgende Adjectiv madhumanta aber, welches mit Süßigkeit oder überhaupt mit Trank versehen bedeutet, weist deutlich nach, dass das priḁshâsa hier die Bedeutung „mit Nahrung versehen“ hat, wie auch die Commentatoren annehmen. Siehe jedoch darüber unten den Paragraph „die Açvins als Gottheiten des Gedeihens.“

gezogenen Wagen erheben sich beim Aufleuchten der Morgenröthe, das umkreisende Dunkel entfernend und sich hell über den Luftkreis, wie die Sonne, ausbreitend.

Die Açvins werden vor der Morgenröthe angerufen:

5, 77, 2 prâtar yajadhvam açvinâ hinota na sâyam asti devayâ ajushtam |.

Verehret die Açvins in der Frühe, entsendet (Anrufungen); der Abend ist nicht für die Götter; er ist ihnen unangenehm.

1, 184, 1 tâ vâm adya tâv aparam huvemochantyâm ushasi vahnir ukthaih |.

Wir die Priester¹⁾ rufen euch beide heute und am künftigen, leuchtenden Tag mit Lobliedern bei der Dämmerung.

1, 118, 11 have hi vâm açvinâ râtahavyah çaçvattamâyâ ushaso vyushtau ||.

Denn ich der Opfernde rufe euch, Açvins, beim letzterschiedenen Aufleuchten der Morgenröthe.

7, 68, 9 esha sya kârur jarate sûktair agre budhâna ushasâm sumanmâ |.

Dieser euer Lobsänger, vor der Morgenröthe erwachend, preist euch mit Hymnen etc.

7, 69, 5 yo ha sya vâm rathirâ vasta usrâ ratho yujânah pariyâti vartih | tena nah çam yor ushaso vyushtau ny açvinâ vahatam yajne asmin ||.

Euer Wagen, o Wagenbesitzende, welcher sich anspannend mit der Dämmerung ins Haus kommt, auf diesem fahret, o Açvins, zu unserem Opfer beim Aufleuchten der Morgenröthe zu unserem Glücke.

1, 47, 7 ato rathena suvritâ na â gatam sâkam sûryasya raçmibhih ||.

Kommet auf eurem gutgebauten Wagen hieher zugleich mit den Strahlen der Sonne.

10, 40, 3 prâtar jareth jaraneva kâpayâ vastor-vastor yajatâ gachatho griham |.

¹⁾ Ueber der Bedeutung dieses Wortes sieh Max Müller „Transl. of the Hymns to the Maruts“ p. 25 ff.

Früh kommet jeden Morgen, o Verehrungswürdige, nach Hause, wie zwei Greise auf einem Wagen¹⁾.

3, 20, 1 açvinâ . . . vyushtishu havate vahnir.

Der Priester ruft die Açvins beim Hellwerden an.

4, 13, 1 yâtam açvinâ sukrito duroṇam ut sūryo jyotishâ deva eti ||.

Ihr, Açvins, kommet zu der gutgebauten Wohnung; die Sonne geht durch das Licht des Himmels auf.

5, 76, 1 â bhâty agnir ushasâm anîkam ud viprâṇâm devayâ vâco asthuḥ | arvâñcâ nūnam rathyeha yâtam pîpivâṇsam açvinâ gharmam acha ||.

Agni, der Beginn²⁾ der Morgenröthe leuchtet, die götterfreundlichen Loblieder der Sänger haben sich erhoben; kommet nun, o Açvins, die ihr auf Wagen fahret, herwärts etc.

5, 77, 1 prâtaryâvânâ prathamâ yajædhvam purâ gridhrâd ararushaḥ pibâtaḥ | prâtar hi yajnam açvinâ dadhâte etc.

Verehret die am ersten in der Früh Kommenden, denn die Açvins empfangen das morgendliche Opfer.

6, 62, 11 â paramâbbhir uta madhyamâbbhir niyudbbhir yâtam avamâbbhir arvâk | drîlhasya cid gomato vi vrajasya duro etc.

Kommet hieher entweder auf den höchsten oder auf den mittleren oder auf den untersten Gespannen; eröffnet die Thüre des fest geschlossenen, an Kühen reichen Stalles etc.

Auf die Sitte, die Açvins vor der Morgenröthe anzurufen, weist auch dieser Vers hin; der Rîchi hat mit einem wahrhaft poetischen Bild in dem zweiten Theile des Verses darauf hingedeutet; er fordert die Açvins auf die an Strahlen reiche Morgenröthe, welche wie Kühe in einem Stalle eingesperrt und festgehalten war, zu befreien, d. h. sie sollen nach dem Lauf der Natur der Morgenröthe Bahn machen.

Auch der Wagen der Açvins fährt vor der Morgenröthe zu Opferhandlungen herab und wird um diese Zeit ebenfalls angerufen.

¹⁾ In P. W. ist das kâpayâ nicht angegeben; von Grassmann hingegen ist es als Wagen übersetzt.

²⁾ Das anîkam bedeutet nach Sâyana mukham „Beginn“.

1, 34, 10 â nâsatyâ gachatam hûyate havir madhvah pibatam madhupebbhir âsabhih | yuvor hi pûrvam savitoshaso ratham ritâya citram ghrivantam ishyati ||.

Kommet, Nâsatyâ, hieher, das Opfer wird dargebracht; trinket Süßigkeit mit dem Süßigkeit schlürfenden Munde; denn der Savitar schickt vor der Morgenröthe euren mit Butter bestrichenen Wagen zu den Opferceremonien.

8, 9, 18 yad usho yâsi bhânunâ sam sûryepa rocasa | â hâyam açvino ratho vartir yâti nripâyyam ||.

Wenn du, Morgenröthe, gehst und durch Licht mit der Sonne leuchtest, so kommt schon der Wagen der Açvins zu dem die Männer schirmenden Haus herbei.

5, 75, 9 abhûd ushâ ruçatpaçur âgnir adhâyy ritviyah | ayoji vâm . . . ratho dasrâv. Die Morgenröthe (nach Sây. vyushtir das Morgengrauen) ist schon da; der glänzende Schafe habende (d. h. der glänzende Strahlen habende) Agni, der des Ritus kundig ist, ist hingelegt; euer Wagen, o die Feinde Vernichtende, hat sich angespannt etc.

Vgl. noch die Stellen 4, 43, 3. 10, 40, 1. 41, 1. 42, 2. 5, 76, 2. Aus diesem Grund heissen die Açvins auch usrâ die Morgendlichen 6, 62, 1. 4, 45, 1 etc. und der Wagen derselben prâtaryujam früh anspannender, prâtaryâvânam früh kommender (10, 41, 2) und usrayâmâ früh ausgehend; vgl. auch 8, 10, 4.

In allen diesen Stellen ist die Zeit, in welcher das Erscheinen der Açvins Statt hatte, genau bestimmt und abgegränzt. Wir sehen, dass die Rischis noch bei Nacht die Açvins anrufen, um sie, als ob sie noch im Schlafe lägen, zu erwecken. Desgleichen werden dieselben angefleht, die Morgenröthe, welche von ihnen eingesperrt gehalten wird, zu befreien, damit sie ihnen folgt. Auch bei der letzten Wache oder am Schlusse der Nacht d. h., wenn die Nacht vor den Strahlen der Morgenröthe schwindet und ihnen weicht, werden sie zum Opfer eingeladen; der schon entzündete Agni soll ihnen dabei vorausleuchten; sie oder ihr Wagen werden aufgefordert das die ganze Erde verhüllende Dunkel zu entfernen und sich hell über den ganzen Horizont auszubreiten etc.

Myriantheus. Açvins.

3

Es geht daraus hervor, dass die Zeit ihres Erscheinens nicht so weit in die Mitternacht zurück zu verlegen ist, wie Yâska annahm, sondern dass dieselbe, einerseits am frühen Morgen, wenn die tiefe Nacht allmählich zu entweichen beginnt, anfangen und andererseits mit dem vollendeten Aufgang der Morgenröthe abschliessen muss.

In manchen Stellen wird wohl von den verschiedenen Dichtern der Lieder des Rigveda, was die Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen anlangt, keine strenge Ordnung eingehalten. Daher lesen wir bald, dass die Morgenröthe den Aṇvins vorausgeht.

8, 5, 1, 2 dūrād iheva yat saty aruṇapsur aṇvitat | vi bhānum viṇvadhātānat || 2. nṛivad dasrā manoyujā rathena prithupājasā | sacethe aṇvinoshasam ||.

Wenn die leuchtende Morgenröthe aus der Ferne, als ob sie da sei, das Licht nach allen Richtungen hin ausbreitet, so folgt, ihr Aṇvins, wie Männer, der Morgenröthe auf eurem Wagen, welcher sich nach eurem Willen ausspannt und weit glänzt.

7, 72, 4 vi ced uchanty aṇvinā ushāsaḥ pra vām brahmāṇi kāravo bharante | ūrdhvam bhānum savitā devo aṇred bṛihad.

Die Morgenröthen gehen auf, o Aṇvins, euere Verehrer bringen euch Brahmana dar; der göttliche Savitar hat seinen stolzen Glanz angenommen etc.

Oder, dass nach dem Agni zuerst die Sonne, dann die Morgenröthe und zuletzt die Aṇvins erscheinen:

1, 157, 1 abodhy agnir jma ud eti sūryo vy ushāṣ candrā mahy avo arcishā | āyukshātām aṇvinā yātave ratham prajāvid devaḥ savitā jagat prithak |.

Der Agni ist erweckt, die Sonne geht aus der Erde auf; die glänzende und mächtige Morgenröthe offenbarte ihre Strahlen, die Aṇvins haben ihren Wagen angespannt, um zu kommen; der göttliche Savitar hat jedes Lebendige zur Thätigkeit gerufen.

Diese Stellen dürfen uns jedoch durchaus nicht bestimmen, unsere bis jetzt über die Zeit der Erscheinung der Aṇvins vorgelegene Ansicht über den Haufen zu werfen; denn der bis jetzt unverändert gebliebene Gang der Natur lehrt zur Genüge, dass

die aus den obigen Citaten etwa gezogenen Schlüsse für unsere Beweisführung von keinem Belang sind.

Nur wenn wir an der Zeit der Erscheinung unserer Açvins festhalten, werden wir zu einem richtigen Verständniss ihrer Bedeutung, sowie ihres Mythos gelangen. Es wird, glaube ich, Niemand die Behauptung wagen dürfen, dass man eine Naturerscheinung zu einer anderen Zeit, als zu der ihres Erscheinens angerufen und verehrt hat. Auch ist nicht anzunehmen, dass man zwei verschiedene und in zwei getrennten Zeiträumen offenbar werdende Naturerscheinungen in Gedanken sich zusammengestellt und, nachdem man beim nähern Vergleiche eine Aehnlichkeit zwischen ihnen wahrgenommen hatte, sie als ein ungetrenntes, zusammengeborenes Zwillingspaar betrachtet und daher in der Zukunft zusammen angerufen und angebetet habe. Das wäre aber keine primitive Idee, sondern nur die That eines in systematischer Weise philosophirenden Kopfes; wir würden dabei unsere Gottheiten zum Product einer weit späteren Zeit machen müssen, wozu jedoch, wie wir noch sehen werden, uns Nichts berechtigt.

Dem Naturmenschen, in dessen Anlage dieser Keim oder die ursprüngliche Idee des ganzen Mythos wurzelte, muss eine einzige Naturerscheinung als doppelt und zu gleicher Zeit entstehend den Eindruck gemacht haben. Nach dem Gefühle, welches dieselbe bei ihm wach gerufen, bildet sich darüber in ihm die Vorstellung eines übernatürlichen Wesens aus, das er in der Zeit zwischen Nacht und Morgenröthe anrief und verehrte. Demnach hätten wir die Entstehung der Açvins in diesem und nicht einem anderen Zeitraum zu suchen.

Unsere Untersuchung, wie wir sie bis jetzt über die ursprüngliche Bedeutung der Açvins geführt haben, ist wohl zu dem Punkte gelangt, von dem aus, wie ich glaube, sich die Frage, welche Idee der Entstehung unserer Gottheit zu Grunde liegt, entscheiden lässt. Es wird leicht zu errathen sein, dass wir in dem einerseits von der Nacht und anderseits von der Morgenröthe begrenzten Zeitraume keine andere Erscheinung doppelter Natur zu suchen haben, als diejenige, welche aus

Dunkel und Licht gemischt ist, d. h. das Zwielflicht. Dieses muss die Veranlassung zur Entstehung unserer Gottheiten gegeben haben. Eine solche Erscheinung, welche Theil am Dunkel und am Lichte nimmt, sind die Açvins, welche — oder auch deren Wagen — der Savitar zu den Frühceremonien vorausschickt und ihnen die Ushas oder die Sûryâ, seine Tochter, folgen lässt.

Manchem mag unsere Beweisführung auf den ersten Blick gewagt und unzulässig erscheinen, zumal wir die Existenz dieser Gottheiten, die der Gegenstand eines so ausgebildeten Cultus waren und an deren Namen so manche Legende angeknüpft ist, von einer so unbedeutenden Naturerscheinung abhängig machen. Alle Umstände jedoch sprechen für unsere Annahme, sowie auch das Verhältniss zwischen ihnen und der Sûryâ.

Es ist nicht zu bezweifeln, wie ich glaube, dass die Sûryâ die Tochter des Savitar die Morgenröthe unter einem andern Namen ist. Um sie freiten der Ueberlieferung nach die beiden Açvins und werden von ihr als Gatten erkoren.

7, 69, 4 yuvoḥ çriyam pari yoshâvṛiṇîta sūro duhitâ paritakmyâyâm |.

Das Mädchen, die Tochter des Sûrya, wählte sich euere Schönheit aus beim Morgendunkel.

1, 119, 5 yuvor açvinâ vapushe yuvâyujam ratham vâṇî yematur asya çardhyam | â vâm patitvam sakhyâya jagmushî yoshâvṛiṇîta jenyâ yuvâm patî ||.

Beide rühmenswerthe ¹⁾ (Pferde) tragen euren durch euch Beide bespannten, wunderbar zu schauenden (*θαῦμα ἰδέσθαι*) Wagen zum Ziel; das Mädchen, edler Abkunft, welches in Freundschaft zu eurer Eheverbindung kam, wählte sich euch beide zu Männern aus.

1, 117, 13 yuvo ratham duhitâ sūryasya saha çriyâ nâsatyâvṛiṇîta ||.

¹⁾ Nach P. W. soll das „vâṇî“ die Stäbe am Wagen bedeuten, nach Sâyana hingegen „praçasyâv açvan“ = die rühmenswerthen Pferde; es scheint von der W. „van wünschen“ herzustammen.

Die Tochter des Sûrya wählte euren Wagen, o Nâsatyâ¹⁾ mit Glück.

4, 43, 6 tad ū shu vām ajiram ceti yānam yena patī bhavathāḥ sūryâyāḥ ||.

Der rasche Gang (eurer Pferde), durch den ihr die Männer der Sûryâ geworden seid, ist wohl bekannt.

1, 34, 5 trishṭham vām sûre duhitâ ruhad ratham ||.

Die Tochter des Sûryâ bestieg euren mit drei Plätzen versehenen Wagen.

1, 116, 17 â vām ratham duhitâ sūryasya kârshmevati-
shṭhad arvatâ jayanti | viçve devâ anv amanyanta hṛidbhiḥ sam u
çriyâ nâsatyâ saçethe ||.

Die Tochter des Sûryâ bestieg euren Wagen als Ziel des Wettlaufes (damals), als ihr zu Wagen siegtet; alle Götter bewilligten es von Herzen; ihr, o Nâsatyâ, folgtet mit Glück²⁾.

4, 43, 2 ratham kam âhur dravadaçvam âçuṃ yam sūryasya duhitâvṛiṇīta ||.

Welchen schnellen, von raschen Rossen gezogenen Wagen hat man angerufen? (Den) welchen die Tochter des Sûrya sich auswählte.

1, 118, 5 â vām ratham yuvatis tishṭhad atra jushṭvī narâ duhitâ sūryasya |.

¹⁾ Das Nâsatyâ kommt immer in Dual. vor als Bezeichnung der Açvins und bedeutet von na-a-satya = die nicht trügerische, wahrhafte.

²⁾ Einen ganz verkehrten und dem Text nach nicht zu rechtfertigenden Sinn hat der Verfasser des Buches „die Thiere in der indogermanischen Mythologie“ Seite 23 in diesen Vers gelegt, indem er sagt „die Tochter der Sonne ist beim Wettrennen die erste, welche unter dem enthusiastischen Beifall der Götter das Ziel erreicht“ Anlass dazu scheint Muir's Uebersetzung (a. a. O. p. 236) gegeben zu haben, welche lautet: „The daughter of the sun stood upon your chariot, attaining first the goal, as if with a race horse etc.“ Diese Uebersetzung aber spricht gegen die ganze Ueberlieferung, die besagt, dass die Açvins und nicht die Sûryâ um den Besitz der letzteren den Wettlauf liefen, und dass die Sûryâ erst dann ihren Wagen bestieg, nachdem die Açvins gesiegt hatten. Uebrigens bedeutet das „jayanti“ nicht „attaining first“, wie es von Muir übersetzt wurde, sondern „siegend“ von „jī siegen“ und steht hier als Dual, welcher sich auf die Açvins bezieht.

Dort bestieg, o Männer, die jugendvolle Tochter des Sûrya euren Wagen.

5, 73, 5 â yad vâm sûryâ ratham tishthad raghushyadam sadâ |.

Als die Sûryâ euren stets eiligen Wagen bestieg etc.

6, 63, 5 adhi çriye duhitâ sûryasya ratham tasthau purubhujâ çatotim | pra mâyâbhir mâyinâ bhûtam atra narâ nṛitû janiman vajniyânâm ||.

6 yuvaṃ çribhir darçatâbhir âbhiḥ çubhe pushtim ûhathuḥ sûryâyâḥ | pra vâm vayo vapushe 'nu paptan nakshad vâni su-
shṭutâ dhishnyâ vâm ||.

Die Tochter der Sonne bestieg, o vielbesitzende, lieblich euren unzählige Hülfe bringenden Wagen; ihr, o erfindungsreiche lebhaft¹⁾ Männer, hattet dort durch Erfindungen die Oberhand bei dem Erscheinen²⁾ der Opferwürdigen (= der Götter).

Durch diese segenswerthen Vorzüge habt ihr den Preis nach dem Wunsche der Sûryâ davon getragen; eure Pferde flogen dahin (zum Ziel), das Lob, o sehr gepriesene Freigebige, erreicht euch.

8, 8, 10 â yad vâm yoshaṇâ ratham atishthad vâjinîvasû |
viçvâny açvinâ yuvaṃ pra dhitâny agachatam ||.

Als das Mädchen (die Sûryâ) euren Wagen, o Kraftverleihende, bestieg, erreichtet ihr alle eure Wünsche³⁾.

1, 119, 2 â vâm ûrjâni ratham açvinâruhaṭ |.

Die Urjâni⁴⁾ bestieg euren Wagen.

¹⁾ Das „nṛitû“ von nṛit bedeutet eigentlich „Tanzende“, wie es auch Sâyana erklärt hat, indem er sagt: „nṛityantâu, die Tanzende.“

²⁾ Das „janiman“ bedeutet nach Grassmann „Geburt oder Ursprung“ nach Sâyana hingegen „prâdurbhare, Erscheinen“. Diese Bedeutung passt für unsere Stelle ganz gut weil der Inhalt derselben, wie es mir scheint, sich auf die Legende bezieht, wo die Açvins die Sûryâ auf ihrem Wagen vor den andern Göttern forttragen, s. unten.

³⁾ Nach Grassmann soll der zweite Theil dieses Verses also übersetzt werden „gehet an alle eure Andachten.“

⁴⁾ Nach P. W. ist ûrjâni wohl ûrjâ (Nahrung) personificirt. Aus Parallelstellen lässt sich aber ersehen, dass wir darunter keine Nahrung zu

7, 69, 3 vi vâm ratho vadhvâ yâdamâno 'ntân divo bādhathe vartanibhyâm ||.

Euer Wagen, der euch im Vereine mit eurer Gattin führt, drängt die Enden des Himmels durch beide Räder auseinander.

8, 22, 1 O tyam ahva â ratham adyâ danisishtham útaye | yam açvinâ suhavâ rudravartanî â sûryâyai tasthathuḥ ||.

Ich rufe heute den sehr wunderkräftigen Wagen um Hülfe an, welchen die angerufenen Rudravartanî¹⁾ mit der Sûryâ bestiegen.

Lässt sich wohl durch eine andere Auffassung als durch die unsrige das Verhältniss der Açvins mit der Sûryâ in überzeugender Weise erklären? Man sieht, dass unter diesem Verhältniss nichts anders als ein symbolischer Ausdruck zweier ganz unmittelbar aufeinanderfolgender Naturerscheinungen zu verstehen ist. Wenn nun die Sûryâ die Morgenröthe versinnlicht, so müssen wir auch eine doppelte und solarische Naturerscheinung suchen, welche in der Frühe vor dem Aufgang der Sonne regelmässig erscheint, und welche zur Morgenröthe in enger Beziehung steht. Als solche aber können weder Mond und Sonne, noch Tag und Nacht gedeutet werden, sondern nur das Zwielficht. Diese Vorstellung von einem Bund zwischen diesen Gottheiten mag folgender Thatsache ihre ursprüngliche Entstehung verdanken: Da die Açvins als Repräsentatoren des Zwielfichtes unter den übrigen Lichtgottheiten am Himmel zuerst erscheinen und am ehesten unter diesen wieder weichen, die Morgenröthe hingegen ihnen unmittelbar folgt und beim Aufgange der Sonne zugleich mit ihnen verschwindet, so hat sich daraus ursprünglich der einfache und bildliche Ausdruck gebildet: Die Morgenröthe verschwindet mit den Açvins auf ihrem Wagen, weil die Açvins zuerst das Ziel (d. h. ihre tägliche Laufbahn) erreichten. Daraus aber entstand allmählich

verstehen haben, sondern die Sûryâ; so ist es auch von Sâyana verstanden wenn er sagt: „sûryasya duhitâ, die Tochter des Helios“, wonach der Sinn „die nahrungspendende Morgenröthe“ sein muss

¹⁾ Vgl. auch 2, 3, 14, 4, 44, 1, 7, 68, 3 u. s. w.

die Vorstellung von einem Liebesverhältniss zwischen diesen Gottheiten und wieder manche andere Legende, welche die Existenz der Aṇvins in der arischen Götterwelt vor der Periode der Trennung der arischen Stämme leugnen will, mag sich daraus herleiten lassen.

Schon im Rigveda finden wir nicht mehr den primitiven und einfach bildlichen Ausdruck; wir lesen, dass um die Sûryâ ein Wettlauf veranstaltet worden sei, und dass die Aṇvins, nachdem sie das bestimmte Ziel erreicht, als Sieger sie vor allen Göttern als Preis zur Gattin bekommen, oder dass die Sûryâ selbst die Aṇvins sich zu Männern beim Morgendunkel erwählt hätte. Aber auch diese Heirath der Aṇvins mit der Sûryâ ist mit der Zeit in Vergessenheit gerathen.

Im zehnten Buche des Rigveda finden wir nur leise Anspielungen darauf. Im 85. Hymnus desselben Buches lesen wir in den Versen 8, 9, 14 und 15, dass die Aṇvins nur Freier der Sûryâ waren, als Bräutigam hingegen Soma und Agni der Führer. Aus dem 9. Verse ist sogar zu schliessen, dass nicht die Aṇvins die Sûryâ zur Frau bekommen, sondern, dass ihr Vater Savitar sie dem Soma zur Gattin gab; der Vers lautet:

Somo vadhûyur abhavad aṇvinâstâm ubhâ varâ | sûryâm yat patye çânsantim manasâ savitâdadât ||.

Soma war der Bräutigam, die Aṇvins waren Beide Freier der Sûryâ, als der Savitar die im Geiste Einwilligende dem Gatten gab.

In Ait. Br. (4, 7—8), wo diese Legende wiederholt wird, ist nicht mehr die Rede von einem Verhältniss zwischen den Aṇvins und der Sûryâ, sondern es tritt nur Soma in den Vordergrund. Hier lässt man nämlich, indem man vom Rigveda (6, 73, 5—6) ausgeht, alle Götter als Freier der Sûryâ kommen, als Prajâpati, heisst es hier, seine Tochter Sûryâ Sâvitri mit dem Soma König verheirathete. Als Preis im Wettlaufe figurirt hier nicht die Sûryâ, wie wir schon aus dem Rigveda erfuhren, sondern die nach dem vahatum derselben (= Dinge; siehe Haug's transl. p. 270) gemachten Tausend (Verse) und diese gewinnen jetzt die Aṇvins als Sieger im Wett-

laufe, wesswegen sie auch das Aṣvina (ṣastra) genannt wurden (8 yad aṣvinā ud ajayatām. tasmād etad aṣvinam ity ācakshate etc.). Weil die Götter, heisst es hier, nicht einig darüber sein konnten, wem unter ihnen dieses Aṣvina ṣastra gehöre, so hätten sie um den Besitz derselben einen Wettlauf angestellt, in welchem derjenige von ihnen, welcher das bestimmte Ziel zuerst erreichen würde, als Sieger das Aṣvina ṣastra erhalten sollte. Die Aṣvins hätten sich in diesem Wettlaufe aber auf ihrem von Eseln gezogenen Wagen ausgezeichnet und so auch das Aṣvina ṣastra gewonnen, nachdem jedoch Agni, Ushas und Indra ihnen Platz gemacht unter der Bedingung, dass sie auch Theil daran nehmen dürften.

Wir sehen, dass hier die vedische Legende ganz und gar verdunkelt und in Vergessenheit gerathen ist, und dass an deren Stelle eine andere trat, in welcher die Speculation der Brahmanen überwiegt. Diese fanden noch den Brauch vor, nach welchem man die Aṣvins in der Frühe mit Agni, Ushas und Sūryā zum Soma-Trinken anzurufen und ihnen immer zu dieser Zeit Opfer darzubringen pflegte; weil sie aber weder von ihrer ursprünglichen Bedeutung noch von dem Rang, den sie unter den arischen Göttern einnahmen, ein richtiges Verständniss besaßen, so suchten sie dieselbe naiver Weise sich so zu erklären, dass sie sagten, die Götter hätten, und besonders Indra, den Aṣvins erlaubt, ein Opfer, das Aṣvina ṣastra, unter den übrigen Göttern zu gewinnen.

Diese Speculation oder besser dieser Unfug spielt auch noch in der späteren Brahmanen-Literatur eine Rolle, und ward dermaassen auf die Spitze getrieben, dass man dadurch jede Spur der ursprünglichen Legende verlieren würde, hätte man nicht überall den Namen des Opfers beibehalten.

In der Taittirīya saṁhitā (VI, 49, 1)¹⁾ wird erzählt, dass die Aṣvins auf folgende Weise das Aṣvina-Opfer gewonnen hätten: Der Kopf des Opfers war abgeschnitten; die Götter sagten zu den Aṣvins, ihr seid Aerzte, setzet den Kopf des

¹⁾ Herausgegeben von Weber: Indische Studien, Bd. 11 und 12.

Opfers wieder zurecht; diese antworteten. Wir flehen um die Gewährung einer Bitte, es möge auch für uns ein Opfer errichtet werden; die Götter gewähren ihnen das Açvina-Opfer, nachdem sie den Kopf des Opfers aufgesetzt hatten. Als das Açvina-Opfer auf diese Weise gewährt worden war, sagten die Götter von den Açvins. Diese zwei sind unrein, weil sie mit den Menschen als Aerzte verkehren. Desswegen darf kein Brahman den Arzt machen; denn wenn Jemand ihn macht, ist er unrein und nicht opferfähig. Nachdem sie durch das Bahishpavamâna¹⁾ die Açvins gereinigt hatten, nahmen sie für dieselbe das Açvina-Opfer²⁾.

Fast die nämliche Erzählung ist uns auch in Çatapatha Brâhmaṇa (IV, 1, 5, 1 ff.)³⁾ erhalten, nur mit dem Unterschied, dass sie hier mit der Geschichte des Rischî Cyavâna des Rig-veda verknüpft ist, den die Açvins aus einem alten Mann wieder jung gemacht haben sollen. (Siehe darüber unten.) In der angegebenen Stelle heisst es nämlich, die Açvins seien zu den Göttern gegangen und hätten das Açvina-Opfer nach der Herstellung des Opfers erhalten, bei welcher Gelegenheit sie auch die zwei adhvaryû des Opfers geworden⁴⁾. Dies sei auf die Ermahnung des Rischî Cyavâna (v. 13) geschehen, welcher ihnen sagte: „Sie sind unvollständig und unvollkommen darin, dass die Götter in Kurukshetra ein Opfer ausführten, und dass sie beide davon ausgeschlossen waren.“⁵⁾

¹⁾ Wie dieses Bahish-pavamâna-stotra ist, sieh Haug's translation in Ait. Br. p 120, note 13.

²⁾ Vgl. auch Haug's Ait. Br. transl. p. 41, 18.

³⁾ Herausgegeben von Weber 1855. Berlin.

⁴⁾ Vgl. R. V. 8, 8, 18 und Ait. Br.

⁵⁾ Siehe auch im Mahâbharata das Vanaparva 10, 316 ff. und das Anuçâsanaparva 7, 306 ff., wo dieselbe Geschichte erzählt wird. Um hier aber zu beweisen, dass die Rischis auch über die Götter Gewalt üben können, lässt man den Rischî Cyavâna Indra auffordern, dass er die Açvins mit allen andern Göttern am Somatrank Theil nehmen lasse. Als aber Indra seiner Aufforderung nicht nachgeben wollte mit der Behauptung, dass die Açvins den Göttern nicht gleich wären, brachte der Rischî alle Götter dazu

Zur Entstehung dieser Erzählungen hat ohne Zweifel die von uns oben berührte Ursache Anlass gegeben. Schon die Benennung des Opfers, um dessen Erlangen von den Aṇvins es sich in allen diesen Erzählungen handelt, ungeachtet der Art und Weise, wie sie es erlangt haben, leitet auf Ait. Br. als Quelle des Ganzen hin.

Es ist in der That auffallend, dass man schon in den ältesten Zeiten bei der Frage über das eigentliche Wesen unserer Gottheiten, trotz der zahlreichen Zeugnisse, welche über diesen Punkt in den vedischen Liedern erhalten sind, sich nicht mehr die richtige Antwort zu geben vermochte. Daher datiren auch die Bemühungen der ältesten Grammatiker, wie wir aus dem Bericht des Yāska (s. oben S. 23) schliessen können, ihre ursprüngliche Bedeutung zu ergründen. Aber weit entfernt — auch abgesehen von dem falschen Princip, das sie zum Ausgangspunkt in der Frage machten — zum besseren Verständniss derselben etwas beizutragen, riefen sie vielmehr, wie überhaupt die diese Gottheiten betreffende nachvedische Literatur, einen solchen Wirrwarr hervor und verbreiteten um sie einen solchen die wahre Gestalt verhüllenden Nebel, dass man ohne die vedischen Lieder zur Annahme versucht sein müsste, die Aṇvins möchten nicht zur arischen Götterwelt zählen, sondern erst später nach der Trennung der arischen Völker durch die Rischis und zwar durch den Cyavāna eingeführt worden sein. Doch nicht blos aus der vedischen Ueberlieferung, sondern auch aus derjenigen der anderen verwandten Völker lässt sich, was im Folgenden unsere Aufgabe sein soll, der sichere Beweis führen, dass unsere Gottheiten ein Gemeingut aller indogermanischen Völker waren.

Beginnen wir zu dem Zwecke mit der iranischen Götterwelt, so finden wir im Zend-Avesta dieses Zwillingspaar als Genien unter dem Namen „aṇvinā yāvînō beide Jüngling Aṇ-

sich zu berathschlagen. wie sie Indra überreden könnten. Darauf machte Indra dem Rischis eine Verbeugung und auf diese Weise bekamen die Aṇvins Theil am Opfer.

pins“ an drei Stellen Hapṭan Yasht II, 3 und 8, Yaçna 42, 2, angerufen. Spiegel (Uebersetzung. zu Zend-Avesta) von der Pahlevi-Uebersetzung, welche lautet: „âfzûnikashi gurtâkâyâm = die auf die Gerste bezügliche Vermehrung“ ausgehend, hat sich allerdings mit Bestimmtheit gegen eine derartige Auffassung dieser Stellen erklärt und zwar desshalb, weil nirgends sonst, wie er sagt (Bd. 2 p. 141, Anm. 5 und Bd. 3 p. 34 Anm. 3) eine Andeutung dieses Glaubens bei den Parsen sich findet. Aus diesem Grunde gibt er auch die Uebersetzung der ersten Stelle „die Jünglinge zu Pferde“ auf und schlägt dafür in der Anmerkung 5 folgendes vor: „Die vollen Getreidearten“; die zweite und dritte Stelle hingegen übersetzt er entweder mit „für die Getreidefrüchte, welche Pferde betreffen“ (3) und mit „das Getreide, das auf die Pferde Bezug hat“ (8) oder wie es in der Note 3 steht, mit „die Futterkräuter“. Wollten wir auch zugeben, dass Spiegel möglicher Weise im Rechte wäre, und dass der geniale Burnouf, der schon lang in diesen Stellen die indischen Aṇvins gesehen (Yaçna I, 530. not. 384) fehlgegriffen hätte, so müsste doch der Dual in der zweiten Stelle dagegen sprechen. Wenn wir bei seiner Uebersetzung verbleiben, so ist nach den grammatischen Regeln an dieser Stelle das „Beide oder Zwei“ hinzuzusetzen, wonach wir dann „für beide volle Getreidearten“ zu übersetzen hätten. Was wäre aber darunter zu verstehen? Etwa zwei bestimmte und zwar volle Getreidearten? Aus dem Zusammenhang wenigstens ergibt sich keine Erklärung darüber, und Spiegel selbst hat es jedenfalls an einer solchen fehlen lassen, zumal er in seiner Uebersetzung keinen Gebrauch von dem Dual machte. Justi hat wohl in seinem Wörterbuche, in welchem er das Wort „yaonibya“ von einem „yevin (v. yava Feldfrucht etc.) mit der Bedeutung „Gefilde“ hergeleitet, diese Stelle als Dual. dat. genommen und dabei übersetzt „die Gefilde für die Rosse“ oder „für die Rosseweide“ (bei den Wörtern fshaoni und vâthwa); bei dem Wort „apena“ hingegen sagt er, indem er die zwei vorausgehenden Wörter fshaonibya und vâthwâbya, die auch in Dualform stehen, anführt, „der Dual steht, weil beide angerufene Gegenstände

als Dvandva gedacht wurden.“ Ich kann nicht zugeben, dass damit der Dual erklärt sei, denn der Bedeutung desselben nach müssen wir bei jedem angerufenen Gegenstand an und für sich ein Dvandva verstehen, einen für fshaonibya vâthwâbhya und einen anderen für açpenibya yaonibya. Aus dem Umstande, dass es sich in diesem Abschnitt (von 1—10) ausschliesslich von Genien handelt, wäre kaum zu folgern, dass wir darunter derartige Objecte zu verstehen hätten. Ich glaube daher, dass wir auch hinter diesen Worten Genien zu suchen berechtigt sind, unter den fshaonibya vâthwâbha etwa zwei Genien für das Gedeihen der Heerden und hinter dem Açpenibya yaonibya unsere beiden Jünglinge, die vedischen Açvins.

Für diese unsere Ansicht spricht auch der folgende 8. Vers, in welchem jedes Paar für sich wieder in Dual angerufen wird „yaz° fshaoni vâthwa = wir verehren beide Genien, die Beförderer der Heerden, yaz° açpinâ yavîno = wir verehren die beiden Jünglinge Açpins“. Den zweiten Ausdruck hat Justi bei den Wörtern açpena und dem von ihm gebildeten yevin als pl. acc., angesehen. Der Umstand aber, dass von Nr. 6—10 der Inhalt dieses Abschnittes eine Wiederholung von Vers 1 bis 5 ist, nur mit dem Unterschied, dass die ersten Verse ein Glaubensbekenntniss, letztere hingegen ein Preislied an dieselben Genien enthalten, musste uns überzeugen, dass wir auch hier in açpinâca yevinâ den Dual, jedoch in einem anderen Casus, im acc. vor uns haben, gleichwie in demselben auch der Ausdruck fshaoni vâthwa steht und zwar nach Justi als Dvandva „Fettigkeit und Heerden“. Zur Bestätigung dafür, dass das „aspinâ hier sowohl als auch in Yaçna 42, 2. acc. dualis sein müsse, mag uns der analoge vedische Dual açvinâ dienen.

Unter diesem Namen kommen die Açvins sonst in ganzem Zend-Avesta nicht mehr vor. Sie werden aber einmal in Vendidad 19, 43 mit dem Beinamen „nâonhaithya“ gleich dem skt. nâsatyâ in sing. acc. nâonhaithûn mit Indra und Çâuru (Beinamen des Çiva) als daêva = böse Geister, zusammenerwähnt. Mit demselben Beinamen finden sie sich auch im Bundcheshtexte,

wo sie den fünften Rang in dem Concil des Angrômainyus einnehmen (Haug's Essays p. 263).

Gehen wir jetzt zur griechischen Mythologie über, so dürfen wir unsere Gottheiten hier nicht mehr unter den Benennungen Aḡvins oder Násatyâ, sondern unter dem uns schon längst aus dem Rigveda bekannten Namen divo napâtâ oder διφὸς κοῦροι suchen. Es ist freilich wahr, dass man in den homerischen Gesängen, dem ältesten literarischen Denkmal hellenischen Geistes, unsere Zwillingbrüder, hier Kastor und Polydeukes, genannt, nicht in der Eigenschaft als Götter, sondern als sterbliche Menschen, von Leda und Tyndaros geboren, findet (Il. 3, 237 Od. 11, 299 ff.), trotzdem ihre Schwester Helena, die Tochter des Zeus war (Il. 3, 235—237). Doch lässt uns dies nicht an unserem Zwecke irre werden, selbst auf die Gefahr hin, dass wir uns dadurch an der bisherigen Schulweisheit ver-sündigen, die in Homer die älteste Quelle der Mythologie erblickt. Ihr Name, der sich noch auf die spätere Zeit vererbte, sowie die nachlebende Tradition werden uns hinfort als richtige Wegweiser zu gelten haben.

Die älteste Benennung dieses Zwillingspaares muss, wie die vedische uns zeigt, διφὸς κοῦροι oder διφωσκοῦροι gewesen sein. Nach der oben angeführten homerischen Ueberlieferung, erhielten sie auch den Namen oder Beinamen Tyndariden und so be-gegen sie uns bald als Söhne des Zeus allein, bald als Tyndariden und zugleich Söhne des Zeus und der Leda: Pind. Nem. 10, 104 μεταμειβόμενοι δ' ἐναλλὰξ ἀμέραν τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φιλῶν Δι νέμονται. Eur. Helen. V.: 1680 ὦ παῖδε Ἀγῆδας καὶ Διὸς. Theokr. 22, 1. ὑνέομεν Ἀγῆδας τε καὶ αἰγιόχον Διὸς νιῶ. Hom. Hymnus 33. Ἀμφὶ Διὸς κούρους ἐλικώπιδες ἔσπετε Μοῦσαι | Τυνδαρίδας Ἀγῆδης καλλισφύρον ἄγλαα τέκνα | Κάστορά θ' ἱππόδαμον καὶ ἀμώ-μητον Πολυδεύκεα | τοὺς ὑπὸ Ταῖγέτου κορυφῇ ὄρεος μεγάλοιο | μιχθεῖσ' ἐν φιλότῃ κελαινεφεῖ Κρονίῳ | σωτῆρας τέκε παῖδας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων |. Eur. Orest. 1689 σὺν Τυνδαρίδασι τοῖς Διὸς νιῶσι. Ueber ihre Abstammung wird auch folgende Legende erzählt: Ζεὺς Ἀγῆδας (oder Νεμέσεως)¹⁾ ἐρασθεὶς τῆς

¹⁾ Athen. 8. 10. Apollod. 3 10 5 2

Θεστίον· παιδὸς εἰς κύκνον ἑαυτὸν μετέβαλεν, καὶ διαπτὰς ἐμίγη αὐτῇ, (oder ταύτην τὴν Νέμεσιν) γὰρ τὴν Διὸς φεύγουσαν συνουσίαν εἰς χῖνα τὴν μορφὴν μεταβαλεῖν, ὁμοιωθέντα δὲ καὶ Δία κύκνω συνελθεῖν¹⁾ μετὰ χρόνον δὲ ἐκείνη τεκοῖσα ὦν, ἀποτίθεται εἰς λάρνακα, ὅθεν συνέβη τοὺς τε Διοσκούρους καὶ τὴν Ἑλένην γενέσθαι· γόνῳ μὲν Διὸς ἐπὶ κλησιν δὲ Τυνδάρεω²⁾. In diesem Mythos ist die Grundidee ganz die gleiche, wie in der uns schon längst bekannten Legende des Vivasvat und der Saranyû über die Abstammung des indischen Zwillingspaars, mit der einzigen Ausnahme, dass die Metamorphose bei dieser in Rosse — und bei jenen in Vogelgestalt stattgefunden haben soll, und dass das daraus entsprungene Zwillingspaar bei der indischen aus dem auf die Erde gefallen Samen, bei der griechischen hingegen aus dem wieder auf die Erde gelegten Ei entstanden ist, was jedoch schliesslich nicht viel zu bedeuten hat. Die griechische Sage weiss noch zu erzählen, dass aus dieser Metamorphose auch die Helena, die Schwester der Dioskuren, entstanden ist, im Gegensatz zu den indischen, die uns durchaus nichts von der Ushas, die der Tradition nach auch die Schwester der Açvins sein soll³⁾, wissen lässt.

Eine andere griechische Legende erzählt uns, dass der Verbindung des Zeus mit der Leda nur Polydeukes und Helena entstammten, Kastor hingegen der des Tyndaros mit derselben in der nämlichen Nacht⁴⁾. Auf diese Sage legt man bis zur Stunde ein grosses Gewicht, indem man darin einen Hinweis auf die ursprüngliche Bedeutung der Dioskuren zu finden glaubt. Nach meiner Meinung jedoch, trotzdem dass sie in der obigen Gestalt auch in den homerischen Versen Ὀδ. 11, 301—304:

Τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φρεσὶ ζωὸς αἶψα
οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες

¹⁾ Apollod. 3 10 5 1

²⁾ Schol. z. Ὀδ. λ. 298; siehe auch Preller's gr. Myth. 2, 93, 4.

³⁾ RV. 1, 180, 2 svasā yad vām . . . bharāti: Wenn die Schwester euch führt. Dazu bemerkt Sâyana „svaristhānīyā svayamsārīṇi va ushāh.“

⁴⁾ Apollod. 3, 10, 5, 3. Paus. 3, 26, 2. 4, 31, 7. Schol. z. Ὀδ. λ. 300.

ἄλλοτε μὲν ζάουσ' ἐτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε
τεθναῖσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἴσα θεοῖσιν

vorliegt, ist ihr Entstehen in eine spätere Zeit zu verlegen¹⁾, und sie kann daher keinen hohen Werth beanspruchen, wovon wir uns unten vollständig überzeugen werden. In ihrer weiteren Entwicklung aber nahm sie Züge in sich auf, die wir in ihrer wesentlichen Gestalt noch in die Zeit vor der Trennung der arischen Stämme setzen müssen, und welche dann in der griechischen Mythologie den Streit zwischen den Dioskuren und den Aphariden und den Tod Kastors zur Folge hatten. Diese veranlassenden Züge waren nach Manchen die Leukippiden, die von den Dioskuren geraubt wurden, nach anderen die erbeutete Rinderherde, welche sich die Aphariden aneignen wollten. Um uns über das Alter derselben zu überzeugen, wollen wir sie einer näheren Untersuchung unterziehen, zuvor jedoch einige Bemerkungen über die Aphariden geben.

Ueber die Aphariden Lynkeus und Idas sind wir nicht genug unterrichtet, um ein sicheres Urtheil über die Frage abgeben zu können, welche Naturerscheinung sie darstellen. Sie scheinen aber die Dioskuren von einem anderen Lande, etwa Messenien vorzustellen gerade so, wie Zethos und Amphion, das Zwillingspaar des Zeus und der Antiope, der Tochter des Nykteus, die Dioskuren von Theben²⁾, und schliesslich wie Polydeukes und Kastor, die Dioskuren Lakoniens, von wo aus ihr Cultus sich allmählig überall hin verbreitete. Darauf weist auch ihre Verwandtschaft mit den Dioskuren sowohl (Schol. z. Hom.

¹⁾ Ich bemerke aber, dass ich die Zeit der Entstehung der Legende in eine Periode nach der Trennung der arischen Stämme verlege, unbekümmert darum, wann sie auf griechischem Boden entstanden ist.

²⁾ Schol. z. 'Οδ. τ. 518 Τῇ Νυκτέως Ζεὺς μέγνεται ἐξ ἧς Ζῆθος γίγνεται καὶ Ἀμφίων· οὗτοι τὰς Θήβας οἰκοῦσι πρῶτοι, καὶ καλοῦνται διὸς κοῦροι λευκόπωλοι.

Eur. Herc. 29: τῷ λευκοπῶλῳ πρὶν τυραννῆσαι χθονὸς Ἀμφίον' ἥδ' Ζῆθον, ἐκγόνῳ διὸς.

Phön. V. 606: καὶ θεῶν τῶν λευκοπῶλων· vgl auch Apollod. 3, 5, 4, 2. Hesych. Διοσκοῦροι οἱ Ἑλένης ἀδελφοὶ Ζῆθος καὶ Ἀμφίων λευκόπωλοι καλούμενοι.

3, 243) als auch ihre Namen *Λυγκεύς* (von skt. luk glänzen) der glänzende und *Ἰδας*, der Sehende hin. Als diese messenischen Dioskuren nun ihre Landsmänninnen, die zwei Töchter des Leukippos Phöbe und Hilaera heirathen wollten, hätten sie, heisst es, die lakonischen Dioskuren als ihre Verwandten zum Hochzeitsschmaus geladen; diese aber hätten die Jungfrauen geraubt und seien mit ihnen entflohen¹⁾.

Nach der uns schon bekannten Legende von dem Verhältniss zwischen den *Αἰγίους* und der *Σύρις* zu urtheilen, müssen wir in den Leukippiden die Morgenröthe erblicken. Abgesehen von ihren Namen *Ἑλάειρα* = die Mildglänzende, *Φοίβη* = die Helle, bestätigt diess auch ihre Abstammung. Leukippos, ihr Vater, gehört allerdings zu denjenigen mythischen Wesen, über die wir fast gar nicht unterrichtet sind. Aber trotzdem, dass die Mythologen, welche der ursprünglichen Bedeutung desselben fern stehen, ihn zu einem Sohn des Perieros von Messene und Brüder des Aphareos machten, weisen doch analoge Beinamen der Lichtgottheiten (wie *λευκόπῳλος ἡμέρα*, Aesch. Pers. 386. Soph. Ajas 673. *Τὼ λευκοπῳλῷ . . . Ἀμφίον' ἔδ' ἑ Ζῆθον ἐγγόνῳ Διὸς*. Eur. Herc. fur. 29. *καὶ θεῶν τῶν λευκοπῳλῶν* Phoen. 696. *λευκοπῳλῶν Τυνδαριδῶν* Pind. pyth. 1, 66. *κ' ῥοι λευκιπποὶ* Eur. Helen. 638. *ἀ λευκιππος*. . . *Ἄως* Theok. 13, 11) nach, dass Leukippos ursprünglich nichts anders sein konnte, als ein Beinamen irgend einer Lichtgottheit, von welcher er allmählich getrennt und als ein Localheros angesehen wurde. Diese Bezeichnung aber kann, auch wenn man die vedische Tradition, wo der Vater der *Σύρις* der Sonnengott ist, herbeizieht, für keine andere Lichtgottheit passen als für den Sonnengott. Der Name Leukippos aus *λευκός* und *ἵππος* zusammengesetzt, bezeichnet denjenigen, welcher weisse Rosse hat oder mit weissen oder glänzenden Rossen fährt. Demzufolge sind nun *Ἑλάειρα* und *Φοίβη* die Töchter des mit glänzenden Rossen fahrenden (Helios) oder nach einer anderen

¹⁾ Schol. zu *Ἰλ.* 3, 243 und Pind. Nem. 10, 112: *Λυγκεύς καὶ Ἰδας οἱ Ἀραργεῶς παῖδες ἐμνηστεύσαντο τὰς Λευκίππου θυγατέρας Φοίβην καὶ Ἑλάειραν, καὶ ἃ δὲ τὴν τῶν γάμων εὐωχίαν τοὺς Διοσκούρους (συγγενεῖς ὄντας) εἰς ἐστίασιν ἐκάλεσαν· οἱ δὲ τὰς κόρας ἀπαρτίσαντες ἀπέφευγον.*

Myrriantheus, Αἰγίους.

Variation die Töchter des Sonnengottes Apollo's, wie ja auch die Sûryâ, die Tochter des Sûrya = des Helios. Dass wir in der griechischen Mythologie anstatt eines Mädchens deren zwei finden, ist nicht auffallend; die griechische Sage hat, um irgend einen Conflict zwischen Männern und Frauen vorzubeugen, allem Anschein nach aus der Sûryâ zwei Mädchen geschaffen und davon jedem der Brüder eines zur Frau gegeben. Auch dieser Tradition liegt ohne Zweifel die gleiche Idee zu Grunde, die wir schon in dem Verhältniss der Açvins zur Sûryâ vorgefunden haben. Es muss nämlich die griechische Mythologie von einem Liebesverhältniss der oben erwähnten beiden Dioskurenpaare mit den Leukippiden gewusst haben und erst später, nachdem der Cultus der lakedämonischen Zwillinge die Oberhand gewonnen, kann daraus die Sage von dem Raube der Leukippiden durch das eine Paar entstanden sein.

Was die Heerden von Rindern anbetrifft, so glaube ich auch darin wiederum einen bildlichen Ausdruck des nämlichen Gedankens wie bei den Leukippiden erblicken zu müssen. Es ist wohl bekannt, dass Heerden von Rindern oder Kühen in der indogermanischen Mythologie auch die Bedeutung von Strahlen der Sonne und der Morgenröthe und die Bedeutung von Morgenröthe selbst haben. Daher lassen auch die vedischen Rischis dem Wagen der Morgenröthe die Kühe voranschreiten:

1, 92, 1 etâ u tyâ ushasaḥ ketum akrata pūrve ardhe rajaso bhānum añjate | nishkrīṇvānâ âyudhānīva dhṛishṇavaḥ prati gāvo 'rushîr yanti mâtarah ||

2. ud apaptann aruṇâ bhānavo vṛithâ svāyujō arushîr gâ ayukshata |.

Diese Morgenröthen haben Licht geschaffen, schon an dem östlichen Theil des Firmaments zeigt sich das Licht; die Mütter, die röthlichen Kühe, schreiten voran, wie tapfere (Krieger), welche ihre Waffen zugerüstet haben.

2. Die röthlichen Strahlen haben sich erhoben, die sich selbst anschirrenden röthlichen Kühe haben sich angespannt.

6, 64, 3 vahanti sīm aruṇāso ruçanto gāvaḥ subhagām urviyâ prathānām |.

Die röthlichen glänzenden Kùhe führen sie, die liebliche, die sich weit ausdehnende (Ushas).

Somit hätten wir auch in dieser Ueberlieferung einen alten poetischen Ausdruck für die Strahlen der Morgenröthe oder für diese selbst vor uns (vgl. nach RV. 6, 66, 1, s. auch oben S. 32). Demgemäss handelt es sich in beiden Fällen bei dem Streite der Dioskuren um den Gewinn der jeden Tag erscheinenden Morgenröthe, oder, um deutlicher zu sprechen, die Dioskuren, wie die Açvins, strebten nach der Morgenröthe als Gattin (*βουλόμενοι δὲ [οἱ Διοσκοῦροι] γῆμαι τὰς Λευκίππου θυγατέρας ἐκ Μεσσίνης* etc.). Dies war auch das ursprüngliche und primitive Motiv, welches wohl die griechische Poesie vorgefunden und in der Weise weiter gesponnen hat, dass sie daraus den Kampf zwischen den Zwillingen sich entwickeln und den einen von beiden, den Castor, sterblich sein liess. Da wir aber jetzt wissen, dass weder der eine noch der andere der Dioskuren sterblich, sondern beide Gottheiten eine Lichterscheinung waren und als solche ursprünglich *Διὸς κοῦροι* hiessen, so fühlen wir keinen Anlass, uns von dieser erkünstelten Vorstellung irre leiten zu lassen.

Auch ihr angeblicher Vater Tyndaros, über dessen Herkunft die Sage schweigt, scheint nichts anderes zu sein, als ein alter Beiname des Zeus, welcher wohl von den W. *τυδ.* skr. tud. lat. tu-n-d-o den stossenden, den schlagenden (Zeus) bedeutet. Daher nannte man die Dioskuren Tyndaridas, welche von dem olympischen Zeus erzeugt wurden: Hom. Hym. 33 *Τυνδαρίδας, οἱ Ζητὸς Ὀλυμπίου ἐξεγένοντο· σὺν Τυνδαρίδαις τοῖς Διὸς υἱοῖς*; oder nach einem Schol. sollen sie „*γόνω μὲν Διὸς*“ gewesen sein, „*ἐπικλῆσαι δὲ Τυνδάρεω*“ geheissen haben, gerade wie ihr Vater auch Tyndaros (von ihrer Mutter Leda, s. unten S. 58). Es wären also auch diese die Söhne des divo, des Himmels, oder das Zwillingspaar des Tyndaros-Zeus und der Leda, wie die Açvins, die Söhne des Himmels (divo napâtâ) und das Zwillingspaar des Vivasvat und der Saranyû.

Bei den übrigen arischen Stämmen mussten unsere Gottheiten entweder schon früher anderen von Aussen Gekommenen

gewichen sein, oder es gerieth bei jenen arischen Völkern, welche unter einem ungünstigen Himmelsstriche wohnten, ihr Cultus allmählich in Vergessenheit. Daher finden wir ausser der indischen und griechischen Mythologie bei den anderen verwandten Nationen nur unbedeutende Spuren von der uralten Verehrung dieser Gottheiten.

So hat der Mythos, welcher sich an das Zwillingspaar Romulus und Remus knüpft, welche nach ihrer Geburt unter dem Ruminalischen Feigenbaume von der Wölfin gesäugt wurden, verwandte Züge mit dem der vedischen Açvins (siehe unten). Von den griechischen Dioskuren aber, deren Cultus auf Griechenlands classischem Boden die sorgfältigste Pflege und Weiterbildung erfahren hat, sind sie ganz und gar wie auch viele andere römische Gottheiten zurückgedrängt.

Timäus berichtet uns bei Diodor (4, 56), dass auch die Kelten „*μάλιστα τῶν θεῶν τοὺς Διοσκόρους* verehrten; *παράδοσιμον γὰρ ἔχειν αὐτοὺς ἐκ παλαιῶν χρόνων τὴν τούτων τῶν θεῶν παρουσίαν ἐκ τοῦ Ὀψεωνοῦ γεγενημένην.*“ Darüber siehe unten.

Auch die Germanen sollen nach Tacitus¹⁾ ein dem Castor und Pollux gleiches Götterpaar Namens „Alcis“ verehrt haben. Nach Schweizer Sidler (Ausg. z. Germania) sollen wir hier „die ältesten Spuren germanischer resp. vandalischer Gestaltung einer uralten indogermanischen Anschauung haben. Die deutschen Dioskuren selbst waren ursprünglich Hazdingi. Dieselbe religiöse Anschauung wiederholt sich in den nordischen Baldr und Vali, in den alamanischen Baltram und Sintram.“

Der Mangel an Sagen über diese Gottheiten in den nordischen Mythologien macht sich gewiss sehr fühlbar. Da wir über diesen Punkt keine ausführlichen Legenden haben, welche wir selbst prüfen und mit den verwandten Mythen vergleichen könnten und auch sonst keine deutliche Verwandtschaft zwischen diesen und den vedischen Gottheiten aufzeigen können, so ist es nicht

¹⁾ Germ. XLIII, 15 sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. ea vis numini nomen Alcis.

erlaubt, blos auf die kurz gedrängten Notizen und Angaben der alten Schriftsteller hin die Frage entscheiden zu wollen; denn was jene von der Verwandtschaft zwischen diesen Gottheiten erzählen, ist nicht das Resultat eines genauen Studiums, sondern entsprang aus zufälligen Aehnlichkeiten. Die noch im Zend-Avesta existirenden Namen dieser Gottheiten jedoch, wie wir sahen, und die griechischen Legenden über die Dioskuren überzeugen uns zur Genüge und werden uns noch weit besser überzeugen, dass der Cultus dieses Zwillingspaars uralt ist und ihn das ganze arische Volk schuf, als es noch ungetrennt in Asien zusammenlebte.

Es wäre hieraus zu ersehen, dass wir uns bei der Frage über die ursprüngliche Bedeutung jener Gottheiten einzig an die vedischen Lieder zu halten haben und dass alles, was die nachvedische Literatur über die Gottheiten berichtet, für die Erklärung des Mythos nur geringen Werth beanspruchen kann.

Wenden wir uns nunmehr zur Frage selbst, welche Naturerscheinung in den Aṇvins repräsentirt wird, so mangelt es uns dabei mit Ausnahme der vedischen Lieder an jeder festen Grundlage; denn die griechische Mythologie, welche nach der vedischen die einzige reiche Quelle an Sagen über unsere Gottheiten ist, weiss eben so wenig als die indischen Grammatiker (Nr. 12, 1) uns Bescheid zu geben. Daher werden die Dioskuren in der griechischen Mythologie komischer Weise bald wegen ihrer Tugenden für vergöttete Helden¹⁾ bald für Abend- und Morgenstern erklärt²⁾. Aus den vedischen Liedern hingegen ergibt sich, dass sie nichts anders als das Zwieliht repräsentiren.

¹⁾ *ibid.* 11, 299 ff. Diodor 6, 6. Schol. Pind. z. Ol. 3, 62 etc.

²⁾ Hesych Plut. Thes. 33. Lysandr. XI XII, 32, 1 und 18. Horaz. Carm. 1, 3, 2, 4, 8, 31. Auf Denkmälern erscheinen die Dioskuren neben der Sonne und dem Monde oder dem Morgen- und Abendsterne oder auch über ihrem Kopfe je ein Stern. Dadurch hat sich auch Welker in der griech. Götterlehre 1, 606 ff. verführen lassen, die Dioskuren für Morgen- und Abendstern zu erklären. Preller (a. a. O. 2, 91) hingegen hielt sie für Götter des Lichtes in seiner Wandelbarkeit zwischen Auf- und Untergang etc.

Daran knüpft auch, wie wir schon oben sahen, die Legende von dem Verhältniss zwischen ihnen und der Sûryâ, der Morgenröthe, an.

Manche Stellen scheinen gegen unsere Auffassung zu sprechen, und zwar solche, in welchen die Aṣvins auch am Abend angerufen werden.

10, 40, 2 kuha svid doshâ kuha vastor aṣvinâ.

Wo sind die Aṣvins am Abend? Wo in der Frühe?

4 yuvâm mṛigeva vâraṇâ mṛiganyavo doshâ vastor havishâ ni hvayâmahe |.

Wir rufen euch, wie zwei wilde Gazellen am Abend und in der Frühe.

10, 39, 12 â tena yâtam manaso javîyasâ ratham yam vam ṛibhavaç cakrur aṣvinâ | yasya yoge duhitâ jâyate diva ubhe ahanî sudine vivasvataḥ ||.

Kommet auf diesem Wagen hieher, dem schnellen, wie der Gedanke, welchen euch die Ṛibhus verfertigten; bei dessen Anspannen die Tochter des Himmels geboren wird und beide Tag und Nacht prächtig aus dem Vivasvat, dem Himmel¹⁾.

Allein abgesehen davon, dass die Aṣvins, wie uns noch später deutlich werden wird, allmählich eine cosmogonische Macht geworden waren (siehe unten), so dass es uns nicht Wunder nehmen darf, wenn wir erfahren, dass sie dreimal (siehe unten) und vielleicht auch noch öfters während des Tages und der Nacht angerufen wurden, lässt auch der Umstand, dass nämlich die gleiche Naturerscheinung, welche die Aṣvins in der Frühe repräsentiren, sich auch am Abend wiederholt, es leicht begreiflich erscheinen, dass man, nachdem die näheren Ursachen, welche zur Entstehung ihres Cultus Anlass gaben, in Vergessenheit gerathen waren, diese Gottheiten auch mit dem Abendzwieliht in Verbindung brachte. In ihrer ursprünglichen Gestalt jedoch können sie nur das Morgenzwieliht repräsentiren, während aus

¹⁾ Es ist klar genug, dass wir unter dem Vivasvat den Himmel zu verstehen haben, aus welchem mit dem Erscheinen des Zwielihtes in der Frühe die Morgenröthe, der Tag, und am Abend die Nacht ihren Anfang nehmen.

dem Abendzwoiicht andere Gottheiten hervorgingen, welche ganz und gar den diametralen Gegensatz zu den Aṣvins bildeten. Von der Richtigkeit dieser Behauptung werden wir durch den 3. Vers des 39. Hymnus des dritten Buches des Rigveda überzeugt, den wir im Folgenden zum Ausgangspunkte nehmen werden.

Dieser Hymnus ist an Indra gerichtet und der Dichter desselben, indem er sich in die Frühe des Morgens versetzt, wo das für Indra geschaffene Lied beim Opfer recitirt wird, wie es in den zwei ersten Versen heisst, lässt uns in dem dritten Verse Folgendes hören:

yamâ cid atra yamasûr asûta jihvâyâ agram patad â hy
asthât | vapûnshi jâtâ mithunâ sacete tamohanâ tapusho budhna
etâ ||.

Die Zwillinge-Gebärende hat in dieser Zeit die Zwillinge geboren, die Spitze meiner Zunge blieb zitternd stehen; die Zwillinge, welche geboren wurden, nehmen schöne Gestalten an, indem sie die Finsterniss vernichten und beim Beginn der Gluth¹⁾ herbeikommen.

¹⁾ Nach Sâyana ist unter dem „tapushas“ tapur divasah die Gluth des Tages zu verstehen, wonach das „tapushah budhne (gr. πυρᾱν)“ durch „im Anfang (= mûla) der Gluth des Tages“ zu erklären ist, und nicht wie Max Müller (a. a. O. p. 531) will, „at the foot of the sun“. Das Wort finden wir allerdings im P. W. auch durch „die Sonne“ erklärt, aber ohne die nöthigen Belegstellen. Im Rigveda hat das Wort als Substantiv überall die Bedeutung „Gluth“ und als Adjectiv „glühend, brennend“. Dafür spricht auch die Wurzel desselben tap. gr. τᾱρ. (ἔ-τᾱρ-ον) brennen, erwärmen. Die Zusammenstellung des letzteren Wortes mit den skr. W. ist wohl von Curtius (a. a. O. p. 502) zurückgewiesen, welcher, sich auf Hugo Weber's Deutung (Jahn's Jahrbuch 1863 S. 597) stützend, das Verbum als ein Causativum von skr. W. dhâ setzen, betrachtet. Das Begraben der Leichen ist aber, wie Jedermann weiss, bei den Hellenen jüngerer Datums und die Leichenverbrennung die ältere Sitte. Letzteres findet seine volle Bestätigung auch in dem Umstande, dass wir in allen homerischen Stellen ohne jede Ausnahme das Wort nur mit dieser Bedeutung finden, worauf wir uns nothwendig zu stützen haben (s. ὁδ. μ 11—15. ἴλ. ω. 665 vgl. mit den V. 787 u. s. w.). Will man an τᾱρ-ος Anstoss nehmen, so möge man bedenken, dass wir in dem homerischen Epos keineswegs die griechische Sprache in ihrer ältesten Gestalt vor uns haben, dass jene viel-

Die Antwort auf die Frage, welche Zwillinge in diesem Verse gemeint sind, lässt sich leicht geben und macht jede weitere Erörterung überflüssig. Schon Sāyaṇa hat darin mit vollem Rechte die Aṇvins erblickt. Es wird uns dadurch aus dem vorausgehenden Paragraph auch klar, dass wir unter der „yamasûr“ der Mutter der Zwillinge die Saranyû die Frau des Vivasvat zu verstehen haben. Jetzt aber drängt es uns die über die mythische Bedeutung dieser Saranyû schwebende Frage zur Entscheidung zu bringen.

Max Müller vom vorigen Verse ausgehend, erklärte die yamasûr die Mutter der Zwillinge für the Dawn, die Zwillinge hingegen, wie bereits im vorigen Paragraph erwähnt, für the day and night. Die Erklärung der yamsûr oder Saranyû für Morgenröthe aber lässt sich auf keine Weise rechtfertigen. Weder aus der W. des Namens (s. oben S. 4 ff), noch aus dem Verhältniss mit dem Vivasvat, dem Himmel und mit den Aṇvins ist eine solche Schlussfolgerung erlaubt. Die Unwahrscheinlichkeit jedoch einer derartigen Deutung dieses Wesens als eines Repräsentanten der Morgenröthe lässt sich am deutlichsten aus dem oben angeführten Verse darthun. Wir lesen nämlich in dem zweiten Theil dieses Verses „die Zwillinge nehmen schöne Gestalten an, d. i. sie werden beim allmählichen Heranrücken des Tages schöner und glänzender, indem sie die Finsterniss vernichten und im Anfang der Gluth herankommen.“ Wollten wir nun Max Müller's Deutung für die Saranyû annehmen, so würde in diesem Theile des Verses eine ganz sonderbare und unnatürliche Anschauung vorliegen, wenn es hiesse, dass die Söhne der Morgenröthe, welche erst aus ihr geboren werden, die Finsterniss vernichteten und beim Beginn des Tages herbeikämen, zumal ja vor dem Aufgang der Morgenröthe die Finsterniss verschwand und der Tag anbrach; ausser wir liessen denn gelten, dass die Söhne schon vor der Entstehung ihrer Mutter geboren sein könnten. Noch viel schlimmer steht es

mehr bis zu der Zeit schon mehrere Stufen ihrer Entwicklung und Ausbildung durchlaufen hatte, während dessen manches Wort entweder ganz ausser Gebrauch kam oder in einer andern Bedeutung angewendet wurde.

aber mit der Roth'schen Erklärung, welcher auch Kuhn zustimmt, wie bereits erwähnt ist. In der Saranyû könnten wir nur dann die stürmische oder dunkle Sturmwolke erblicken, wenn es hiesse, dass sie die Frau des Rudra und die Mutter der Marut, der Sturmgottheiten, wäre. Die Mutter der Aṣvins aber d. h. des Zwiellichtes konnte unmöglich die dunkle Sturmwolke repräsentiren. Das Wort Saranyu oder Saranyû kann nur adjectiv sein und bedeutet der W. nach von „sar eilen“ hergeleitet „eilig“.

Diese Bedeutung aber rechtfertigt durchaus nicht den Schluss, dass es auf die dunkle Sturmwolke bezogen werden müsse. Mit dem nämlichen Rechte dürfte, wenn keine andern Gründe dagegen sprächen, unser Adjectiv auf alle Wesen, Elemente und Naturerscheinungen, welche den Charakter der Schnelligkeit besitzen, anzuwenden sein. Da wir jetzt aber wissen, welche Naturerscheinung die Aṣvins repräsentiren, so wird es dadurch leicht, das ergänzende Subject zu finden.

Der Naturmensch der Vorzeit muss ohne Zweifel, als er sich den Begriff oder die Legende von ihren Eltern schuf, von der Zeit ihrer Erscheinung ausgegangen sein. Wenn es demnach heisst, dass die Aṣvins am Schluss oder in der letzten Nachtwache erscheinen und sich allmählich über den ganzen Horizont ausbreiten, indem sie die Finsterniss verscheuchen oder vernichten und jedem Wesen den Tag bringen, so dürfen wir wahrlich ihre Mutter weder in der Morgenröthe noch in der Sturmwolke erblicken wollen, sondern müssen naturgemäss nach einer andern Erscheinung suchen, welche vor der Morgenröthe und selbst vor dem Zwiellicht, welches die Aṣvins repräsentiren, hervortritt, und diese kann keine andere sein, als die Nacht. Das Adjectiv saranyû wäre also durch „kṛishnî“ oder „naktî“ zu ergänzen und als die eilige oder die eilig (einbrechende oder entweichende) Nacht zu deuten (siehe auch auf Seite 5 Yâska's Erklärung) sowie das homerische $\theta\omicron\eta\ \nu\acute{\epsilon}\xi$ (Il. 10, 394, 468 u. s. w. ¹). Es ergibt sich jetzt daraus, dass auch Welker

¹) Einige Philologen haben diesen Ausdruck anstössig gefunden und ihn bald durch „die jähle Nacht“ (Buttm. Lex. II, S. 57) bald durch die

(griechische Götterlehre, 2. Bd. S. 608) mit vollem Recht die griechische Leda, die Mutter der Dioskuren, welche ihrem Wesen nach der vedischen Saranyû genau entspricht, für die Nacht erklärt¹⁾. Damit stimmen auch die anderen griechischen Traditionen über die Abstammung der Dioskuren vollständig überein, indem sie als Mutter derselben bald die Nemesis, die Tochter der Nacht, oder des Erebos und der Nacht²⁾ bald die Antiope die Tochter des Nykteos nennen³⁾.

Diese saranyû Naktî also gebar nach dem uns schon aus dem vorigen Paragraph bekannten Mythos mit dem Vivasvat, dem durchleuchtenden Himmel, zwei Zwillingspaare, wovon das erste unter dem Namen Yama und Yamî, das Zweite unter dem der Açvins bekannt sind. Damit uns die ursprüngliche Bedeutung des letzteren Zwillingspaares und der Rang desselben unter den arischen Göttern klarer und verständlicher wird, halte ich ein näheres Eingehen auch auf das erste Zwillingspaar in Kürze geboten.

Nach den wunderlichen Deutungen, die man über die Saranyû machte, dürfen wir auch keine besseren von ihren Kindern Yama und Yamî erwarten. Kuhn (Zeitschr. f. vgl. Spr. 1. Bd. S. 450) glaubt in dem Zwilling Bruder Yama den Agni oder den aus der Wolke zur Erde niedergefallenen Blitz, hingegen in der Yamî, seiner Schwester, den ihm unmittelbar folgenden Donner erblicken und beide mit dem Zwillingspaar Demeter und Poseidon, dem Ross Areion und der Despoina ver-

„scharfe Nachtluft (Nitsch *ὑδ.* 12, 284) wiedergegeben. Es verdient jedoch kaum der Erwähnung, dass *θουή νύξ* nichts anders als die Nacht bedeuten kann, welche in südlichen Ländern rascher als in den nördlichen hervorbricht und entweicht.

¹⁾ Die Ableitung des Names „*Λῆδα*“ von dem auf lykischen Inschriften wiederholt gebrauchten Wort *la da* = Weib oder Frau, ist deshalb durchaus nicht zu verwerfen, wiewohl es keinen Aufschluss über die mythologische Bedeutung der Leda gibt, wie dies auch mit den Namen vieler anderer Gottheiten, der Açvins, der Dioskuren u. a. der Fall ist.

²⁾ Hes. theog. 223 *τίχτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι, Νύξ ὀλοή.* Paus. 7, 5, 3. Hyg. praef.

³⁾ Schol. z. *ὑδ.* τ. 515. Apoll. 3, 5, 4, 2.

gleichen zu müssen. Max Müller (a. a. O. p. 556 ff.) schlägt ein anderes Verfahren ein, indem er, wie er es auch bei den Aṇvins gethan, Yama durch the day und die Yamī durch the night interpretirt. Aber aus keiner Stelle des Rigveda lässt sich der Beweis für die Richtigkeit der einen oder der anderen der beiden Erklärungen beibringen; auch nicht aus der Strophe 1, 66, 4, welche beide Gelehrten ihrer Untersuchung zu Grunde legten; dieselbe lautet:

seneva sṛiṣṭāmaṁ dadhāty astur na didyut tveshapratikā |
yamo ha jāto yamo janitvaṁ jāraḥ kaninām patir janinām ||.

Wie eine losgelassene Armee Furcht einflösst, wie eines Schleuders Pfeil mit funkelnder Spitze, so ist er als Yama geboren worden und wird als Yama geboren werden, der Buhler der Mädchen und Gatte der Frauen.

Max Müller, welcher in dem yama „the twinship of Agni and Indra, as representatives of day and night“ erblickt, hat den Vers wie folgt übersetzt:

(one) twin is born, (another) thwin will be born, i. e. Agni to whom the hymn is adressed, is born, the morning, has appeared; his twin, or, if you like, his other self, the evening, will be born.

Dieser Sinn kann unmöglich in unserer Stelle liegen; denn „Yama“ bezieht sich hier ausschliesslich auf den Agni, welcher insofern doppelt genannt wird, als er von zwei Müttern (Hölzern, d. i. die arañī) geboren wurde und immerfort geboren wird. Das „Yama“ kann daher auf jedes Wesen, welches als doppelt angesehen wird oder auf jede Zwillingschaft bezogen werden, so z. B. in 1, 164, 15 auf die Monate als 6 Zwillingspaare oder auch in 2, 39, 2 auf die Aṇvins, welche mit einem Ziegenbockpaare verglichen sind. Allein hiemit ist noch keineswegs die Berechtigung gegeben in allen diesen Stellen das Zwillingspaar der Saranyū und des Vivasvat zu suchen und jedes Wesen oder Gottheit, welche die Bezeichnung Yama hat, den Zwillingsbrüdern Yama als gleich gestellt zu erachten (Grassmann, Wörterbuch zu Rigveda). Die Legende des Zwillingsbruders Yama ist so charakteristisch und von der jeder andern Gottheit so himmel-

weit verschieden, dass wir unmöglich in Versuchung gerathen können, den Yama, den Sohn des Vivasvat, mit einer andern Gottheit, oder umgekehrt zu verwechseln. Dieser Yama — wenn wir von seiner Schwester einstweilen absehen — als Sohn der Saranyû und des Vivasvat, auch mit seinem Patronymikum Vivasvat bezeichnet, wird als derjenige geschildert, welcher den Weg zur anderen Welt ausspäht und die Menschen dorthin führt:

10, 14, 1 pareyivânsam pravato mahîr anu bahubhyaḥ panthâm anupaspaçânam | vaivasvataṁ saṁgamanam janânâm yamam râjânâṁ havishâ duvasya ||.

2. yamo no gâtum prathamo viveda naishâ gavyûtir apabhartavâ u |.

Verehere den König Yama mit Opfern, den Sammler der Menschen, den Sohn des Vivasvat, welcher zu den Himmelshöhen gegangen ist und den Weg für Viele ausgespäht hat (vgl. auch AV. 18, 3, 13).

Yama ist der erste, welcher den Weg für uns gefunden hat; dieses Haus ist nicht von uns wegzunehmen etc.

Er heisst der König der Seligen (10, 16, 9) und der Gott des Todes:

1, 38, 5 mâ vo mṛigo na yavase jaritâ bhûd ajoshyaḥ | pathâ yamasya gâd upa.

Möge euer Sänger nicht unbeliebt sein, wie eine Gazelle auf der Weide, und durch den Weg des Yama hinkommen (vgl. auch 10, 165, 4) und wird mit dem Mṛityu, dem Tode identificirt (VA. 6, 28, 3). In 10, 14, 10—12 werden ihm noch zwei nicht zu sättigende vieräugige Hunde, die Söhne der Saramâ und selbst Sâramêyas mit Namen, zugetheilt, welche den Weg zu seinem Wohnort bewachen, und den Reisenden rathen nach dem Jen-seits zu eilen; von diesen Hunden heisst es ferner, dass sie als Boten des Yama zu den Menschen gingen (ati drava sârameyau çvânau caturakshau çabalau sâdhunâ pathâ | athâ pitṛînt suvidatrâñ upehi yamena ye sadhamâdam madanti || yau te çvânau yama rakshitârau caturakshar pathirakshî nṛçakshasau | tâbhyâm enam pari dehi râjant svasti câsmâ anamîvam ca dhehi || urûnasâv asutṛipâ udumbalau yamasya dûtâu carato janân anu).

Diese Anschauungen sind aber weder mit Agni noch mit irgend einer anderen Gottheit in Verbindung zu bringen.

Max Müller (a. a. O. p. 562) hat sich über diesen Punkt sehr leicht dadurch hinweggeholfen, dass er den Yama von the day zu the setting sun umtaufte, indem er die Bemerkung macht „The sun, conceived as setting or dying every day, was the first who had tradden the path of life from East to West — te first mortal — the first to show us the way when our course is run, and our sun sets in the far West.“

Der Naturmensch hat sich allerdings vorgestellt, dass sowohl Sonne als auch Aurora am Abend alt und in der Frühe wieder verjüngt werden, wie wir später sehen werden; nirgends aber findet sich die Anschauung, dass sie sterben. Man dürfte wohl annehmen, dass in der Vorstellung des Naturmenschen der Sonnen- und Aurorauntergang leicht zur Entstehung einer solchen Anschauung führen könnte, zumal die darauf folgende Finsterniss als das Verhasste, das Schreckliche und dem Tode Gleiche betrachtet ward. Daher heisst die Finsterniss in 7, 78, 3 tamahu ajushtam, die verhasste Finsterniss oder in 7, 75, 1, dass die Morgenröthe, die Unholde sowohl (die in der Finsterniss lebende) als auch die verhasste Finsterniss vertreibt, in 2, 40, 3, dass auch die Götter bei der Geburt beider Soma und Pushan sich freuen, welche die verhasste Finsterniss vertreiben und in 2, 27, 14, dass der Rischis Indra anruft, ihn das grosse Licht, welches ohne Furcht ist, erlangen, und die Verehrer von der langdauernden Finsterniss nicht erreichen zu lassen. Daraus entstand auch die Vorstellung, dass die Unholden und bösen Geister, die Feinde der Lichtgottheiten, die Rakshasas und Asuras, welche das Opfer stören und die Verehrer schädigen (1, 21, 5. 76, 3. 72, 12. 133, 5. etc., vgl. auch Ait. Br. 2, 7) in der Finsterniss leben und in derselben ihr muthwilliges Spiel treiben¹⁾, — eine Anschauung von der Finsterniss oder der Nacht,

¹⁾ 7, 104, 1 indrāsomā tapatām raksha ubjatām ny arpayatām vṛi-
shanā tamovridhaḥ |.

Indra und Soma, die Mächtigen, brennen, drücken und werfen nieder den im Dunkel gedeihenden Rakshas.

der wir auch im Homer und in der Vorstellung der Hellenen begegnen:

Ἴλ. 16, 565 νύκτ' ὀλοήν. Ὀδ. 11, 19 νύξ ὀλοή. Ἴλ. 5, 659, τόνδε κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβενή νύξ ἐκάλυπεν. 11, 350 ἀμφὶ δὲ ὅσσε κελανή νύξ ἐκάλυπεν u. s. w. Ἴλ. 1, 47 ὁ δ' ἦμε νυκτὶ ἑοικώς. Ὀδ. 11, 606—7 ὁ δ' ἐρεμνῇ νυκτὶ ἑοικώς | γυμνὸν τόξον ἔχων καὶ ἐπὶ νευρῆφιν οἴστον. In Hesiod's Theogonie (von 211) wird die Nacht desshalb die Mutter *στυγεροῦ τε Μόρου καὶ Κήρας μελαίνης καὶ Θανάτου* genannt. Aber dessenungeachtet konnte Helios weder als Führer zum Todtenreiche noch als Todesgott gedacht werden. Eine solche Anschauung von ihm wäre nur dann möglich, wenn dem Untergang desselben unmittelbar die Finsterniss folgte, so dass er in diesem Falle theilhaftig des Lichtes und der Finsterniss über beide Mächte gebieten könnte. Letztere Eigenschaft aber kann nur eine einzige Naturerscheinung, das Abend-Zwielicht, beanspruchen, aus welchem ohne Zweifel das Zwillingspaar Yama und Yamī, der saranyū Naktī der eilig (einbrechenden) Nacht und des Vivasvat hervorgegangen sein muss. Wäre dem nicht so, wie hätte man sich dann die saranyū Nakti, die eilige Nacht, als die Mutter dieses Zwillingspaares denken können? Uebrigens kann die Zwillingegebärende die Zwillinge, wie der Dichter sagt, zu keiner anderen Zeit gebären, als während des Ueberganges von der Finsterniss zum Licht oder umgekehrt. Eine Bestätigung dessen liefert auch der Mythos von ihrer Geburt, wenn es heisst, dass die Saranyū die zwei Zwillingspaare in zwei verschiedenen Zeiten geboren habe, dass erstere, als der Vivasvat sie zur Frau bekam, d. h. am Abend, und das Zweite, als er sie nach ihrem Verschwinden wieder fand, d. h. in der Frühe. Der Mythos lässt sich dem Inhalte nach kurz so zusammenfassen: Das zweimalige tägliche Zusammentreffen des durchleuchtenden Himmels mit der eilig (einbrechenden oder entweichenden) Nacht bringt jedes Mal ein Zwillingspaar hervor, welches, wie seine Eltern, am Licht und an der Finsterniss oder umgekehrt, Theil hat d. h. aus gleichen Eltern

werden gleiche Kinder geboren. Diese Annahme wird auch noch durch den Hinweis auf die Funktionen, welche jedes der beiden Zwillingspaare im Bereiche der Götterwelt übernommen hat, bestätigt, und ausser allen Zweifel gesetzt.

Das erste Zwillingspaar, oder besser der Zwillingsbruder, wird, wie schon angedeutet, als der Führer der Menschen von dieser zur anderen Welt, als der Todesgott und der König der Seligen gedacht. Damit ist noch nicht gesagt, dass wir an dieser Vorstellung stricte festzuhalten und den Yama als Todesgott in unserem strengen Sinne zu fassen haben. Wir wissen schon aus dem Vorausgehenden, dass das Kind der Natur die Finsterniss dem Tode gleich ansah, vor ihr Furcht und Schrecken empfand und in der Meinung verharrte, dass seine Gottheiten wie z. B. Helios und die Abend-Aurora am Abend alt würden und bei der Annäherung der Nacht die grösste Gefahr liefen. In dem Cyklus der Naturerscheinungen nun präsentirt der Zwillingsbruder Yama nichts anderes, als den Uebergang vom Tag zur Nacht, oder besser, vom Licht zur Finsterniss, womit gesagt ist, dass er theilhaftig an beiden Erscheinungen, am Licht und am Dunkel, sowohl die Gottheiten als auch die Menschen vom diesseitigen Tagesschluss zum jenseitigen Anfang der Finsterniss, oder vom Standpunkt des Naturmenschen aus gesprochen, vom diesseitigen Ufer des Lebens zum jenseitigen Ufer des Todes zu führen hat. Nur so kann die ursprüngliche Vorstellung von diesem mythischen Wesen gelautet haben, die aber dann allmählich in Vergessenheit gerieth und eine Umgestaltung in dem Sinne erlitt, dass jener als Todesgott den Menschen den Tod schickte (8, 56, 20 *mâ no hetir vivasvata âdityâh kṛitrimâ çaruḥ | purâ nu jaraso vadhî* ||).

Möge die Waffe des Sohnes des Vivasvat, o Âditya, die künstlichen Pfeile uns vor unserem Lebensalter nicht tödten).

Diese Anschauung, welche ihre bildliche Erklärung darin findet, dass Yama, wenn er das Licht entwendet, die Finsterniss den Menschen herabsendet (d. i., wenn das Licht verschwunden ist, ergreift die Finsterniss die Menschen) kann noch Ansprüche auf ein sehr hohes Alter erheben. Gehen wir aber noch weiter

herab, so treffen wir den Yama seiner ursprünglichen göttlichen Natur ganz und gar entkleidet und als ersten Menschen dargestellt, welcher, wie es heisst, zuerst stirbt, den Weg für die andere Welt ausspäht und die Menschen dorthin führt. Ferner wird ihm der Tod als sein Bote, welcher die Geister der Menschen zu der andern Welt führt, beigegeben und er wird als König der Seligen gedacht. In dieser Beziehung entsprechen dem Yama ganz genau der persische Yima und der griechische Rhadamanthys, der Bruder des Minos, wie Yama der des Manu, von welchen die Sage berichtet, dass sie auch die Herrschaft über die Seligen besässen ¹⁾. Damit ist aber die ursprüngliche

¹⁾ Siehe Zend-Avesta, Yasna 9 4. Hier lautet nämlich die Antwort Haoma's auf die Frage Zarathustra's, wer ihn zuerst ausgepresst und verchrt habe, folgendermassen:

vivañhāo mām paoiryō masyō ačvathiyāi hunūta gaēthayāi. hā ahmāi ashis erenāvi tač ahmāi jačat āyaptem: yač hē puthrō uč-zayata yō yimō khsaētō hvāthwō qarenañhačtemō zātānām hvaredarečō masyānām. yač kereñaot aihē khshathrāt amareshintā paču-vīra añaosbennē āpa-ur-vairē qairyān qarethem alyammem (5) yimahē khshathbrahē aurvahē nōit aotem āonha nōit garemem nōit zaurva āonha nōit marethyus nōit aračō daēvō-dātō.

Vivañha war der erste Mensch in der bekörperten Welt, der mich presste. Dieser Lohn ward ihm zu Theil, diese Gnadengabe kam ihm zu, dass ihm ein Sohn geboren wurde: Yima, der glänzende, der mit guten Herden versehene, der Glänzendste der Geborenen, der Sonnengleiche unter den Menschen; während seiner Herrschaft machte er, dass Menschen und Vieh unsterblich, Wasser und Pflanze unvertrocknend waren, dass man unvergängliche Speise ass. In der Herrschaft des trefflichen Yima gab es weder Kälte noch Hitze, weder Alter noch Tod, noch die von dēvas geschaffene Leidenschaft.

(Siehe auch Ram. Y. 16. In Aban. Y 24. Gosh Y. 8 ff. vgl. auch Vend. farg. II, 1 - 43).

Von den letzten citirten Versen scheinen wohl die 4 - 5 und 8, 10 und 11:

āat hē mraom zārathustra azem yō ahurō mazdāo yēzi me yima nōit viviče meretō beretaca daēnayāo āat mē gaēthāo frādhaya āat mē gaēthāo varedhaya āat mē vičai gaēthanām thrātāca haretāca aiwyākhstaca (5) āat mē aēm paiti-aokhta yimō črīrō zārathustra azem tē gaēthāo frādhayēni azem tē gaēthāo varedhayēni azem tē vičānē gaēthanām thrātāca haretāca

Bedeutung des Yama ganz und gar in den Hintergrund getreten und zugleich erklärlich, warum nur spärliche Ueberreste der alten Sage von Yama vorhanden sind, so dass wir uns mit Mühe über die wahre und ursprüngliche Repräsentation desselben in der Natur die nöthigsten Aufschlüsse zu verschaffen vermögen.

Was sollen aber die zwei Hunde, das Zwillingspaar der Saramâ, mit Namen Sâramêyas, bedeuten, von welchen, wie wir oben sahen, erzählt wird, dass sie den Weg zu dem Wohnorte des Yama bewachen, den Reisenden rathen nach dem Jenseits zu eilen, und als Boten desselben zu den Menschen gehen? Mir scheint, dass sie den Yama ersetzen, nachdem dieser als König der Seligen aufgetreten war. In wie fern auch hier der ursprüngliche Mythos des Yama noch kenntlich ist, wird uns im Verlaufe der Untersuchung klar werden.

Von diesem Zwillingspaar weiss die vedische Ueberlieferung leider nur das wenige, was wir schon auf Seite 60 dargelegt

aiwyâkhistaca. nôit mana khshathrê byat aotô vâtô nôit garemô nôit akhtis nôit mahrkô.

Hierauf sprach ich zu ihm: o Zarathustra, ich Ahura Mazda: wenn Du mir, o glücklicher Yima, nicht Verkündiger und Träger der Lehre sein willst, so mache, dass meine irdischen Geschöpfe sich vermehren, dass meine Geschöpfe gedeihen; sei Beschützer, Hirt und Aufseher der Welten.

Hierauf antwortete der glückliche Yima: o Zarathustra, ich will deine irdischen Geschöpfe vermehren, ich will deine irdischen Geschöpfe gedeihen machen; ich will der Beschützer, der Hirt und Aufseher der Welten sein. Unter meiner Herrschaft wird nicht kalter Wind noch Wärme sein, weder Krankheit noch Tod.

8 âat yimâi khshathrâi thrîçatô-zima heñjaçenta âat hê im zâo bavât perenê paçvâmeça çtaoranâmeça mashyânâmeça çûnâmeça vayâmeça âthrâmeça cukhrâm çaokeñtâm. nôit him gâtavô vinden paçvaçça çtaorâça mashyâça.

10 âat yimô frashçat raokâo â upa rapithwâm hû paiti adhwanem. hô imâm zâm aiwishvât çuwaya zararaênya avi ðim çîfat astraya uityaojanô fritha çpeñta ârmaitê fracâ shava vîça nemanha barethrê paçvâmeça çtaoranâmeça mashyânâmeça.

Darauf fielen dem König Yima dreihundert Winter. Da war ihm diese Erde voll von kleinem und grossem Vieh, von Menschen, Hunden, Vögeln und von rothem, brennendem Feuer. Das kleine, das grosse Vieh und die Menschen fanden da keinen Platz.

Myriantheus, Açvins.

5

haben. Sehr wichtig ist aber für den Mythos des einen der Zwillingbrüder der 55. Hymnus des 7. Buches des Rigveda, von welchem ich die wichtigsten Strophen dazu folgen lassen will.

1 amivahâ vâstosh pate viçvâ rūpāny āviçan | sakhâ suçeva
edhi nah ||.

Leidenvernichtender Schützer des Hauses, der du (sâramêyas) alle Gestalten annimmst, sei uns ein hilfreicher Freund.

5 sastu mâtâ sastu pitâ sastu çvâ sastu viçpatih | sasantu
sarve jnâtayaḥ sastv ayam abhito jonaḥ ||.

Möge die Mutter schlafen, möge der Vater schlafen, möge der Hund schlafen, möge der Hausherr schlafen, mögen alle Verwandten schlafen, möge Jedermann überall schlafen.

6 ya âste yaç ca carati yaç ca paçyati no janaḥ | teshâm
saṁ hanmo akshâni yathedaṁ harmyaṁ tathâ ||.

Wer steht, wer geht, und welches Wesen uns sieht, dieser Augen schliessen wir, wie dieses Haus etc.

Ausser den schon oben angegebenen Functionen, welche den

Hierauf schritt Yima voran nach den Lichtern gegen Mittag zu dem Lauf der Sonne; er spaltete diese Erde mit dem goldenen Pflug; in sie bohrte er, mit dem Stachel, also sprechend: breite dich aus, o Çpeñta-Armaiti, gehe hervor und dehne dich auseinander, beuge dich würdig zum Tragen des kleinen und grossen Viehes und der Menschen etc.

beim ersten Anblick einen Widerspruch gegen unsere Annahme über die ursprüngliche Bedeutung dieser Gottheit zu enthalten und in dem Wesen des Yima eine schöpferische Macht, etwa die des Helios, wie in der Person des vedischen Tvashṭar, erkennen zu lassen.

Wenn man aber alle auf den Yima bezüglichen Stellen des Zend-Avesta ganz genau betrachtet und dieselbe noch mit dem Mythos des vedischen Yama vergleicht, so wird man finden, dass diese Eigenschaft, welche die Tradition hier dem Yima zuschreibt, keineswegs Anspruch auf hohes Alter, wie die ursprüngliche Auffassung dieser Gottheit, erheben kann, sondern speciell persisch ist und sich ohne Zweifel später gebildet hat, nachdem Yima seiner göttlichen Natur verlustig ward und die menschliche Maske als erster Mensch, wie Adam in der hebräischen Mythologie, angenommen hatte. Diese Vorstellung findet sich auch schon ziemlich vollständig im Rigveda 10, 10 — in einem Hymnus, welcher wohl späteren Datums sein muss.

beiden Gottheiten gemeinschaftlich obliegen, finden wir deren dem einen der Zwillingsbrüder noch besondere zugetheilt, so z. B. wenn er als Vernichter der Krankheiten, als Beschützer des Hauses und als Gott des Schlafes dargestellt wird. Vorstellung und Namen aber, die hiebei auf jenen übertragen werden, erinnern uns an den Mythos des Hermeias der griechischen Mythologie, woraus sich hoffentlich auch das Verständniss der letzteren Gottheit erschliessen lässt.

Schon Kuhn (Haupt's Zeitschr. f. deutsche Alterthümer, 9. Bd. S. 128) hat die Identität des saramêyas mit dem *Ἑρμῆς* oder *Ἑρμείας* erkannt und den Namen beider auf die skt. W, sar eilen, gr. ὄρ-μά-ω mit vollem Recht zurückgeführt¹⁾. Den Grundzug jedoch des Mythos hat derselbe Gelehrte verkannt und in der Deutung der mythischen Person des Hermes fehlgegriffen, indem er ihn für den Sturm, wie seine Mutter Saramâ, erklärte und in der Entführung der Kühe Apollos durch Hermes eine ursprüngliche Uebereinstimmung mit dem Raube der Kühe Indra's und ihrer Aufsuchung durch die Saramâ, des Hermeia's Mutter, zu erblicken vermeinte.

Max Müller (a. a. O. p. 519 ff.) hingegen lässt denselben aus seiner Mutter Saramâ, der Morgenröthe, als Zwielficht geboren werden, indem er sagt: „As Saramêya would be the son of the twilight, or, it may be, the first breeze of the dawn, so Hermes is born early in the morning.“²⁾

¹⁾ Curtius (Grundz. d. gr. Etym. 4. S. 35.) zweifelt an dieser Ableitung des Names „*Ἑρμείας*“ wegen der griechischen Appelativa *ἑρμαιον*, *ἑρμηνεύς* *ἑρμηνεύω*. Aber jeder Zweifel an der Sache, glaube ich, schwindet, sobald wir die Bedeutungen dieser Worte auf die verschiedenen mythologischen Functionen des Hermes zurückführen und daraus jene abzuleiten suchen.

²⁾ Die Vorstellung, welche in dem 17. Verse des 3. homerischen Hymnus auf Hermes enthalten ist, worauf Max Müller seine Ansicht über die Geburt des Gottes in der Frühe (*ἠῶρος γεγονώς*) stützte, gehört keineswegs zu den ursprünglichen Zügen des Mythos. Ob aber dieser Vers von demselben Dichter des Hymnus her stammt oder nicht, lasse ich dahin gestellt bleiben. Baumeister hat diesen sammt den Versen 18–19 in seiner Ausgabe eingeklammert.

Ueberblicken wir den Mythos des Hermes in seinem ganzen Umfange, so drängt sich uns die Ueberzeugung auf, dass dieser Gottheit eine Bedeutung zukommen muss, die ganz von derjenigen verschieden ist, welche ihr oben von genannten Gelehrten zugeschrieben wurde. Nur der Mythos von dem Raube der Kühe Apollo's durch unsere Gottheit vermag das Dunkel aufzuhellen, welches bis jetzt das eigentliche Wesen desselben dem Blicke des Forschers verhüllt hat. Der erwähnte Mythos wird in dem dritten homerischen Hymnus auf Hermes ausführlich erzählt, woraus ich die Verse, welche die Hauptzüge enthalten, folgen lasse; dieselben lauten:

V. 68—76: *Ἡέλιος μὲν ἔδυνε κατὰ χθονὸς Ὠκεανόνδε
αὐτοῖσιν θ' ἵπποισι καὶ ἄρμασιν· αὐτὰρ ἄρ' Ἑρμῆς
Πιερίης ἀφίκανε θέων ὄρεα σκίοεντα,
ἔνθα θεῶν μακάρων βόες ἄμβροτοι, αὐλὴν ἔχεσκον,
βοσκόμεναι λειμῶνας ἀκηρασίους, ἐρατεινοὺς.
τῶν τότε Μαιάδος υἱὸς, ἔτσκοπος Ἀργειφόντης,
πεντήκοντ' ἀγέλης ἀπετάμνετο βοῦς ἐριμύκους.
πλανοδίας δ' ἤλαυνε διὰ ψαμαθώδεα χώρον,
ἵχνι ἀποστρέψας.*

V. 95—106: *πολλὰ δ' ὄρη σκίοεντα καὶ ἀλῶνας κελαδεινοὺς
καὶ πεδὶ' ἀνθεμόεντα διήλασε κύδιμος Ἑρμῆς.
ὄρεφναίη δ' ἐπίκουρος ἐπαύετο δαιμονίῃ νύξ,
ἡ πλείων, τάχα ρ' ὄρθρος ἐγίγνετο δημοιοεργός·
τῆμος ἐπ' Ἀλφειὸν ποταμὸν Διὸς ἄλκιμος υἱός
Φοῖβον Ἀπόλλωνος βοῦς ἤλασεν εὐρυμετώπους.
ἀκμῆτες δ' ἵκανον ἐπ' αὐλὴν ὑψιμέλαθρον
καὶ ληνοὺς προπάροιθεν ἀριπρεπέος λειμῶνος.
ἔνθ' ἐπεὶ εὐ βοτάνης ἐπεφόρβει βοῦς ἐριμύκους,
καὶ τὰς μὲν συνέλασεν ἐς αὐλὴν ἀθρόας οὐσας*

V. 184—194: *Ἥως δ' ἡριγένεια φώως θνητοῖσι φέρονσα
ᾤρνυτ' ἀπ' Ὠκεανοῖο βαθυερρόον· αὐτὰρ Ἀπόλλων
Ὀγχηστόνδ' ἀφίκανε κίων, πολυήρατον ἄλλος
ἀγνὸν ἐρισφαράγῃ Γαιήόχον· ἔνθα γέροντα*

κνώδαλον εὔρε νέμοντα παρ᾽ ὁδοῦ ἔρκος ἄλωϊς·
τὸν πρότερος προσέφη Ἀητοῦς ἐρικυδέος υἱός.

ᾧ γέρον Ὀγχηστοῖο βατοδρόπτε ποιήεντος,
βοῦς ἀπὸ Πιερίης διζήμενος ἐνθάδ' ἱκάνω,
πάσας θελείας, πάσας κεράεσσιν ἐλικτάς,
ἐξ ἀγέλης· ὁ δὲ ταῦρος ἐβόσκετο μῦνος ἀπ' ἄλλων
κύνεος.

V. 397—404: Τῷ δ' ἄμφω σπεύδοντε Αἰὼς περικαλλέα τέκνα
ἐς Πύλον ἡμαθόεντα ἐπ' Ἀλφειοῦ πόρον ἴξον.
ἄγρους δ' ἐξίκοντο καὶ αὔλιον ὑψιμέλαθρον
ἤχι ῥα οἱ τ' ἄγρευμ' ἀτιτάλλετο νυκτὸς ἐν ὥρῃ.
ἐνθ' Ἑρμῆς μὲν ἔπειτα κιὼν παρὰ λάϊνον ἄντρον,
εἰς φᾶς ἐξηλαυνε βοῶν ἵφθιμα κάρηνα·
Ἀητοῖδης δ' ἀπάτερθεν ἰδὼν ἐνόησε βοείας.
πέτρῃ ἐπ' ἡλιβάτι, . .

Die Anspielung auf die ursprüngliche Bedeutung der Gottheit tritt in diesen Versen so anschaulich zu Tage, dass man vermuthen könnte, selbst dem Dichter dieses Hymnus habe eine richtige Ahnung vorgeschwebt. Wir sollten daher kaum glauben dürfen, dass man trotz der Hülfe der vergleichenden Mythologie dem Verständniss dieser Gottheit bis jetzt noch nicht näher gekommen ist. Ein Blick auf die vorliegenden Verse belehrt uns sogleich, dass wir in dem Hermes weder Sturm noch das Früh-Zwielicht zu suchen haben; wäre dem so, so würde es unmöglich heissen, dass er die Kühe Apollo's, d. i. die Strahlen des Sonnengottes, stiehlt; denn nach der gemeinsamen Anschauung aller indogermanischen Völker befreit das Zwielicht die Kühe der Morgenröthe sowohl, als auch die der Sonne, und weder in Griechenland noch sonstwo, hat man, nach meinem Dafürhalten die Vorstellung gehabt, dass das Früh-Zwielicht das Licht stiehlt oder zurückhält, wie Max Müller meint. Ein solches Bild, wie es in dem Raube der Kühe des Sonnengottes gegeben ist, kann nirgends besser seine passende und natürliche Erklärung finden, als in dem Abend-Zwielicht, nach dessen Verschwinden die Finsterniss oder die Nacht sofort hereinbricht. Aus Letzterem

nun muss sich die Vorstellung entwickelt haben, dass der in ihm repräsentirte Hermeias oder Sâramêyas das Licht entwendet. Dieser Gedanke liegt, wenn ich nicht irre, auch in dem homerischen Hymnus ganz deutlich ausgesprochen, wenn obige Verse folgenden Sinn enthalten: Gleich mit dem Sonnenuntergang stiehlt Hermes die Kühe Apollo's, d. h. die Strahlen des Sonnengottes — aber nicht die Kühe des Dyaus (Indras), d. h. die regnerischen Wolken — und hält sie während der ganzen Nacht in seiner finsternen Höhle, d. h. in der Finsterniss versteckt. Mit dem Aufgang der Morgenröthe aber erlangt der Sonnengott die Befreiung seiner Kühe aus der finsternen Höhle und treibt sie wieder auf die Weide, d. h. gleich nach der Morgenröthe schickt der Sonnengott seine Strahlen auf die Welt voraus.

Wenn wir uns in die Anschauungsweise des Naturmenschen versetzen, so sollten wir erwarten, dass die Saramâ, seine Mutter (10, 41, 10), eine andere Bezeichnung für die Nacht wäre, wie die Saranyû, die Mutter des Yama. Nach der vedischen Ueberlieferung jedoch muss sie irgend eine Naturerscheinung repräsentiren, welche dem Regen vorausgeht, wie sich dies aus dem Mythos über den Raub der Kühe durch den bösen Dämon Pani erkennen lässt. Es wird nämlich berichtet, dass Indra, nachdem die Kühe desselben von dem genannten Dämon gestohlen und in einer finsternen Höhle verborgen worden (10, 108, 1 ff.), die Saramâ abschickte, welche den starken Stall, wo die Kühe verborgen waren, ausspähte (1, 72, 8), den Riss des Steines entdeckte (3, 31, 6) und dass er selbst darauf (4, 16, 8) mit den Marut den Stein gespalten und die Kühe, welche den Menschen Nahrung spenden (1, 62, 3. 72, 8), zurückgeführt habe.

Da unser Mythos in allen seinen Beziehungen klar ist, so bedarf es kaum der Erwähnung, dass diese Kühe nichts Anderes als die regnerischen Wolken bedeuten müssen, die man bei einer Dürre von bösen Dämonen weggeraubt glaubte. Ich begreife daher nicht, wie man die Saramâ mit der Morgenröthe identificiren kann, nachdem sie doch in diesem Mythos als eine Vorläuferin des Regens dargestellt ist. Max Müller, welcher

auf ihr seine unglückliche Morgenröthetheorie aufbaute, erklärt den ganzen Mythos folgendermaassen: „the Panis stole the cows’, i. e. the light of day is gone; Saramâ looks for the cows’, i. e. the Dawn is spreading; Indra has burst the dark stable’, i. e. the sun has risen“. Wenn ich nicht irre, so kann der dichterische Ausdruck „die Saramâ sucht nach den Kühen“ nicht den Sinn haben: „the Dawn is spreading“. Uebrigens würde es dann auch nicht heissen, dass die Saramâ nach den Kühen sucht, weil sie ja nach dieser Erklärung schon die Kühe, d. h. ihre Strahlen gefunden hätte; im anderen Falle würden sie sich ja nicht verbreiten können. In Folge dessen braucht auch Indra zu ihrer Befreiung nicht herbeizukommen. Wollen wir aber auch alle Zweifel an der Richtigkeit der obigen Erklärung fallen lassen, und mit dem genannten Gelehrten unter dem Aufbrechen des starken Stalles durch Indra zur Befreiung der Kühe, das Bild des Sonnenaufganges erkennen, so könnten wir uns doch die Frage nicht ersparen, was suchen die Marut beim Sonnenaufgang? Wenn Stürme vorhanden sind, bleiben, glaube ich, die Kühe des Sonnengottes ganz ruhig in ihrem Stall. Uebrigens lehrt das Wort *adri*, von welchem es in diesem Mythos heisst, dass es Indra zerbrach, um die Kühe herauszuführen, deutlich genug, dass wir darunter nicht die Nacht, sondern den Wolkenfels oder die Gebirge, d. h. die schwarze, verhüllende Wolke zu verstehen haben, welche Indra mit dem Donnerkeil in Begleitung seiner Freunde, der Marut, zertheilte und so den Regenwolken Bahn brach ¹⁾).

Welch mythische Bedeutung ergibt sich nun aus diesem Mythos für die Saramâ, welche als Botin des Lichtgottes Indra und Vermittlerin zwischen ihm und den bösen Geistern bei dieser Gelegenheit auftritt? Ich glaube keine andere, als die, dass wir in ihr eine Naturerscheinung zu erblicken haben, welche den Stürmen und dem Regen vorausgeht; und diese kann keine

¹⁾ 4, 16, 8 *apo yad adrim puruhûta dardar âvir bhuvat saramâ pûr-
vyam te |*.

Wenn Du, o Vielberufene, den Fels, die Wasserwolken, zerbrichst, erscheint die Saramâ vor dir.

andere sein, als etwa der Wind, welcher fast immer ein Vorläufer dieses Kampfes ist. Es ändert an der Richtigkeit dieser Behauptung nichts, wenn man uns entgegen wollte, dass Saramâ als Feminin, und der Wind als Masculin gebraucht ist. Wiewohl die Saramâ von Natur aus, ihrer Function nach, nämlich eine Vermittlerin zwischen den Lichtgottheiten und den der Finsterniss verwandten Mächten zu sein, vollkommen geeignet wäre, Zwillinge, d. h. Kinder doppelter Natur zu gebären, wie die Saranyû mit dem Vivasvat, so bleibt es doch immer auffallend und räthselhaft, wie sie, welche den dem Regen vorausgehenden Wind repräsentirt, die Mutter des Abend-Zwielichtes werden konnte. Dachte sich doch der Naturmensch seine Gottheiten in der gleichen Reihenfolge wie die von ihnen repräsentirten Naturerscheinungen ins Dasein tretend, wonach dann auch die Sâramêyas ein Naturphänomen hätten repräsentiren müssen, welche ihrer Mutter vorausgeht oder nachfolgt. Dieser Umstand zwingt uns zu der Annahme, dass die Vorstellung von den Sâramêyas als den Repräsentatoren des Abend-Zwielichtes keineswegs dem ältesten Naturmenschen angehört, sondern aus einer späteren in der Entwicklung schon ziemlich vorgeschrittenen, jedoch noch vor der Trennung der arischen Stämme bestehenden Periode datirt, nachdem der Zwillingssohn der Saranyû als König der Seligen verehrt wurde. Daher finden wir die Anschauungen, die nur dem Yama nach dessen Natur und Abstammung vollständig entsprechen würden, auf beide oder besser auf den einen der Zwillingenbrüder der Sâramêyas übertragen. So entwendet Hermeias, wie oben nachgewiesen ist, als Nachfolger des Yama oder als Yama selbst die Kühe des Sonnengottes Apollo mit dem Sonnenuntergang und sendet darauf als Gott des Schlafes naturgemäss Schlaf und Träume auf die Menschen herab.¹⁾

Er wie Yama führt die Seelen der Verstorbenen oder — nach der älteren Auffassung — die Menschen in die andere

¹⁾ 'Il. 24, 343 εἴλετο δὲ ῥάβδον, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει
ὣν ἐθέλει.

V. 445 τοῖσι δ' ἐφ' ὕπνον ἔχευε διάκτορος ἀργειφόντης
πᾶσιν.

Welt¹⁾. Weil das Abend-Zwielicht den Tagesschluss und den Anfang der Nacht bildet, so konnte sich daraus die Idee entwickeln, dass Hermes, der behende und schnelle Bote des Dyaus oder aller Götter²⁾ den Verkehr zwischen Ober- und der Unterwelt vermittele, oder dass er, der Wächter des Hauses oder der *προπύλαιος* und *προθύραιος*, d. h. derjenige, welcher vor der Thüre, die zu der anderen Welt führt, steht, der Späher der Nacht (*νυκτὸς ὀπωπυτήρ*) sei und die Uebel abwehre, welche die nächtlichen boshaften Geister den Menschen anthun u. s. w. u. s. w.

Fassen wir nun alle diese Züge des Mythos in einigen Worten zusammen, so ist das Ergebniss dieses, dass das erste Zwillingspaar oder der Zwillingssohn der *σάρanyū* Naktî kraft seiner Repräsentation in der Natur derjenige ist, welcher das Licht entwendet und die Menschen vom Tag zur Nacht, d. h. vom Leben zum Tode führt.

Eine solche Vorstellung von dem täglichen, regelmässigen Naturlaufe und von dem Uebergange vom Tag zur Nacht mag uns wohl bei dem jetzigen Stande unserer Kenntniss der Naturphänomene beim ersten Anblick überraschen, jedoch begreiflich werden, sobald wir einmal ein in einem finsternen Raum allein gelassenes Kind zu beobachten Gelegenheit haben; denn wie dies aus Furcht vor der Finsterniss schreit und sich ängstigt, so muss auch das Kind der Natur beim Herannahen der Finsterniss gezittert und sich während der Nacht in der grössten Todesgefahr zu befinden geglaubt haben. Wie es sich der Angst nicht erwehren konnte am Schlusse des Tages, wenn das Abend-Zwielicht die Kühe des Sonnengottes entwendete, so bemächtigte sich seiner das entgegengesetzte Gefühl, wenn das aus der entweichenden Nacht und dem durchleuchtenden Himmel um diese Zeit erzeugte Zwielicht die Finsterniss zu überwinden begann. Dieses oder die aus ihm hervorgehenden *Αἴvius* — das zweite Zwillingspaar der *Σάρanyu* —, welche um diese Zeit geboren

¹⁾ Siehe die Belegstellen bei Preller a. a. O. 1 S. 315.

²⁾ *Ὀδ.* 15, 29 *Διὸς τροχίς*. Aesh. Prom. 941. Hom. Hym. 19, 29 *ἅπανσι θεοῖς θεὸς ἄγγελος θεῶν ἄγγελος ὤκνυς*.

werden, wachsen heran, wie wir oben (S. 55) sahen, nehmen beim allmäligen Herannahen des hellen Tages schöne Gestalten an, indem sie das schreckliche Ungeheuer, die Finsterniss, welches jedes Wesen während der ganzen Nacht in der Gewalt seiner Krallen hielt, vernichten und beim Beginn des Tages auf ihrem von Eseln¹⁾ gezogenen Wagen herankommen.

Darnach lässt sich den Aṇvins leicht der ihnen unter den arischen Göttern gebührende Rang anweisen. Der an der Spitze aller übrigen Lichtgottheiten stehende Dyaus hat den Kampf mit den bösen und feindseligen Dämonen Paṇi, Vṛitra — Ahi, Vala etc., welche lange Zeit den Verehrern der Götter den Regen vorenthielten, zu bestehen gehabt. Die Aṇvins dagegen haben den Kampf gegen die nächtlichen bösen Dämonen und noch dazu gegen das grösste Ungeheuer, den Feind aller Lichtgottheiten sowohl als auch ihrer Verehrer, übernommen. Daher ihre Benennungen rakshohanâ = die Rakshasvernichter und tamohanâ = die Vernichter der Finsterniss. Jetzt begreift sich auch die enthusiastische Verehrung, welche der Naturmensch, wie sich dies an den an dieselben gerichteten zahlreichen Hymnen des Rigveda ergibt, ihnen gezollt hat. Ausser dem Dyaus, der über Alles das Scepter führt, konnte er keinen anderen Gottheiten höhere Verehrung und Dankbarkeit erweisen, als denjenigen, von welchen er die ganz entgegengesetzte Vorstellung wie von den Repräsentatoren des Abend-Zwielichtes hegen musste. Wie er in den Letzteren die Gottheiten erblickte, welche jedesmal beim Uebergange vom Tage zur Nacht jedes Wesen zu vernichten drohten, so musste er von den Ersteren, den Aṇvins, gedacht haben, dass sie der Finsterniss ihre Beute wieder entreissen, Alles verjüngen und zu einem neuen Leben wieder zurückführen. Diese meine Thesen werde ich im folgenden Theil der vorliegenden Abhandlung näher zu beweisen suchen. —

¹⁾ Aus dem Grauen des Morgens, welches der gewöhnlichen Farbe des Esels entspricht, hat sich auch ohne Zweifel die Vorstellung gebildet, dass der Wagen der Aṇvins von einem oder auch zwei Eseln gezogen wird.

II.

Die Mirakel der Açvins.

Wie der Raub der Kühe des Sonnengottes Apollo durch Hermeias, der der Kühe des Dyaus durch Paṇi oder der Kampf Indras, Thraëtaonas, des Perseus, Wodan's (Odin's) und des St. Georgius mit dem Drachen und viele andere dergleichen Mythen nichts Anderes als bildliche Ausdrücke des Naturmenschen sind, so müssen wir ein Gleiches auch von den Mirakeln der Açvins annehmen. Ausserdem aber, dass diese Ausdrücke, weil sie aus der frühesten Epoche des Menschengeschlechtes datiren, den Augen des späteren Forschers ihrem wahren Inhalte nach verborgen bleiben mussten, hat auch die Poesie zur Erschwerung des Verständnisses derselben das Ihrige beigetragen, indem sie jene mit Allem, was die Phantasie Seltsames und Wunderbares ersinnen kann, so reichlich ausstattete, dass uns dieselben wirklich als Wunder erscheinen müssen, die uns nicht weniger seltsam dünken, als die der anderen Religionen. Versuchen wir es aber gleichwohl eine Deutung dieser Wunder oder Mirakel zu geben, so kann dies nur dann gelingen, wenn wir ihre Entstehung von der Zeit des Erscheinens der Açvins abhängig machen.

§ 1.

Die Açvins als Befreier aus der Finsterniss.

Eines der merkwürdigsten Wunder der Açvins ist die Befreiung der Wachtel aus dem Rachen des Wolfes, weswegen sie auch in manchen Versen des Rigveda gepriesen werden; dieselben lauten:

1, 116, 14 âsno vṛikasya vartikâm abhîke yuvam narâ nâsatyâmumuktam |.

Ihr, wahrhafte Männer, befreitet die Wachtel aus dem Rachen des Wolfes.

1, 117, 16 ajohavid açvinâ vartikâ vâm âsno yat sim amuñcatam vṛikasya |.

Die Wachtel hat euch, o Açvins, angerufen, als ihr sie aus dem Rachen des Wolfes befreitet.

1, 112, 8 yâbhir vartikâm grasitâm amuñcatam.

Durch welche (Hülfe) ihr die verschlungene Wachtel befreitet.

1, 118, 8 amuñcatam vartikâm añhaso.

Ihr befreitet aus der Bedrängniss die Wachtel.

10, 39, 13 vṛikasya cid vartikâm antar âsyâd yuvam çacibhir grasitâm amuñcatam ||.

Ihr befreitet durch eure Hilfeleistung die verschlungene Wachtel aus dem Rachen des Wolfes.

Selbstverständlich würde diese Legende, wörtlich genommen, einen lächerlichen und komischen Sinn geben. Dass wir in der vom Wolfe verschlungenen Wachtel und ihrer Befreiung durch die Açvins einen bildlichen Ausdruck vor uns haben, hat schon Yâska (Nr. 5, 21) eingesehen und daher mit Recht das Wort vartikâ für die Morgenröthe erklärt¹⁾; dagegen scheint uns dessen Deutung des Wortes „vṛikam“ durch Âditya = die Sonne, der auch das P. W. gefolgt ist, unrichtig. Es liegt uns somit ob, die mythische Bedeutung dieses Wortes auch in den verwandten Sprachen zu Rathe zu ziehen.

¹⁾ Max Müller (a. a. O. p. 553) gibt „vartikâ“ ganz richtig durch „the returning“ (v. vart), indem er es als Benennung der Morgenröthe betrachtet; er bringt es mit dem griechischen Namen „Ὠφρυία“ der Insel Delos und des Vogels „ὄφρυς“ in Verbindung und zwar, um dadurch noch besser seine sonderbare und ganz unbegründete Theorie über die Erklärung der Athene für die Morgenröthe begründen zu können. Siehe jedoch die Widerlegung dieser Ansicht in meinem Artikel der Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 175 und 176 (1875) „Die ursprüngliche Bedeutung der Pallas Athena in der griechischen Mythologie“.

vřika bedeutet, der W. nach von „vřice zerreißen“ herstammend, den Zerreißenden, wonach auch der „Wolf“ als das κατ' ἐξοχὴν zerreißende Thier benannt worden ist. Nach W. Grimm's Untersuchung (in M. Haupt-Zeitschr. f. deutsches Alterthum XII, 203) ist vřika, schwed. und norweg. varg, nicht bloß eine Bezeichnung dieses Thieres, sondern eines jeden verruchten, gottlosen Menschen. Ein Räuber, Mörder, Würger, geächteter Verbrecher, Verbannter, Unhold, böser Geist ist der gothische vargs in launa-varg-a-s, der mittelhochdeutsche varc, der althochdeutsche varg, der altsächsische varag, in den alten Gesetzen vargus, im angelsächsischen vearh, vearg. Der Gebrauch des Wortes im Sinne des Gottlosen und des Feindes der Götterverehrer ist auch im Rigveda 1, 42, 2. 105, 18. 2, 29, 6. und 9, 79, 3 ersichtlich. Für das Verständniß der mythischen Bedeutung des Wortes sind jedoch folgende zwei Stellen des Rigveda 6, 51, 14 und 7, 38, 7 lehrreich; sie lauten:

jahî ny atrinam pañim vřiko hi shah ||.

Vernichte (o Soma) den gefräßigen Pañi, denn er ist ein Vřika.

çam no bhavantu vřino haveshu devatâtâ mitadravaḥ svar-kâḥ | jambhayanto 'him vřikaṃ rakshâñsi sanemy asmad yuyavann amivâḥ ||.

Mögen die schnell laufenden vřinis auf die Anrufungen bei der Verehrung der Götter schönen Glanz zu unserem Glück bringen, indem sie den Ahim, Vřikam und die Rakshâsas zermalmen.

Pañi, der in der ersten Stelle vřika genannt wird, ist der aus dem vorigen Theil dieser Abhandlung bekannte Dämon, der die Kühe des Dyaus aus dem Himmel raubte und deshalb als eine Personification der finsternen und der Lichtgottheiten feindseligen Macht von Dyaus bekämpft und vernichtet wird. Noch deutlicher aber spricht für die mythische Bedeutung des vřika die zweite Stelle, wo ersterer mit Ahi und den Rakshâsas zusammengestellt ist. Wie Pañi, so ist auch Ahi, die Schlange, die Personification der schwarzen Gewitterwolke, der finsternen, den Lichtgottheiten, besonders aber dem

Dyaus feindseligen Macht, mit welcher er wegen der Befreiung der regnerischen Kûhe beständig im Kampfe liegt. Zu der nämlichen Kategorie zählen auch die Rakshasas; sie sind, wie oben bereits auseinandergesetzt, nächtliche Dämonen, Feinde sowohl der Götter als auch ihrer Verehrer, wesshalb auch die ersteren mit ihnen einen immerwährenden Streit führen und sie zu vernichten und auszurotten sich bestreben. Demzufolge liegt ausser allem Zweifel, dass auch in unserem Mythos *vṛika*, aus dessen Rachen die *Açvins* die *vartikâ* befreien, eine solche Macht repräsentirt und daher weder als Bezeichnung für *Âditya*, *Helios*, noch für irgend eine andere Lichtgottheit angesehen werden darf. Wenn nun, wie dies sicher steht, *vartikâ* im Sinne von Morgenröthe zu deuten ist, so folgt wieder daraus, dass wir in *vṛika* nur eine Repräsentation einer finsternen Macht erblicken müssen, welche der Morgenröthe vorausgeht, da ihr naturgemäss eine solche nicht nachfolgen kann. Ein feindliches Wesen können nur nächtliche Dämonen oder auch die Finsterniss selbst sein¹⁾. Ich für meinen Theil glaube, dass wir uns die Letztere hier zu denken haben und erkläre mir den in Frage stehenden mythischen Ausdruck auf folgende Weise: die Finsterniss ist der Wolf, welcher Alles raubt und verschlingt; sie raubt Abends die Aurora und verschlingt sie in ihren Rachen. In der Frühe jedoch befreit das Zwielft, welches den Tag herbeibringt, jene wieder aus dem finsternen Rachen oder der Höhle.

Daher werden die *Açvins* in 1, 120, 7 angerufen, ihre Verehrer aus dem sie bedrängenden *vṛika* = der Finsterniss, zu befreien (*pâtaṃ no vṛikâd aghâyoh*), oder in 1, 183, 4 von ihrem Wolf und ihrer Wölfin ihre Verehrer nicht angreifen zu lassen (*mâ vâm vṛiko mâ vṛikîr â dadharshîn*). Darin liegt auch zugleich die Deutung des Beinamens Appollo's, *Λυκοκτόνος*, Wolfvernichter, sowie auch seines Symbols des Wolfes, welches in den lykischen sowohl als auch in den attischen und argivischen Legenden und Sinnbildern, wie auch in den Ueberlieferungen

¹⁾ Ueber die mythische Bedeutung des Wolfes im Allgemeinen siehe: „Die Thiere der indogermanischen Mythologie“ von Hartmann p. 433 ff.

von Delphi in verschiedener Anwendung hervortritt¹⁾, eingeschlossen, ungeachtet der Annahme, dass zur Entstehung dieser Legende von dem Verhältniss Apollo's zu dem Wolfe der Name desselben *Λύκιος*, *Λυκηνεὴς* (von *λύξ*) Anlass gegeben habe.

Wie von den *Açvins* in der indischen, so muss auch von dem Sonnengott Apollo in der griechischen Mythologie die Vorstellung herrschend gewesen sein, dass auch er den Kampf gegen den Wolf, die Finsterniss, zu bestehen habe. Nachdem aber diese Legende allmählich in Vergessenheit gerathen war, hat man den daraus übrig gebliebenen Beinamen, sowie auch die Symbole des Wolfes, welche er als Preis seines Sieges über denselben davontrug, gleichwie Athena den Kopf der Medusa, wegen des Gleichklanges mit *λύξ* zusammengestellt und ihn daraus ableiten wollen.

Es ist auffallend, dass dieses Thier, mit welchem die Lichtgottheiten sich immer im Kampfe befinden, auch als Schützling der *Açvins* im *Rigveda* erwähnt ist.

7, 68, 8 *ṛikāya cij jasamānāya çaktam.*

Ihr helfet dem erschöpften *ṛika*.

Folgender Mythos jedoch, in welchem die Wölfin die *Açvins* um Hülfe für ihren Wohlthäter, den *Ṛijrāçva*, anruft, welcher von seinem grausamen Vater geblendet worden, weil er hundert oder hundert und ein Schafe geschlachtet und ihr zu fressen gegeben hatte, wird uns die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches an die Hand geben:

1, 116, 16 *çatam meshān ṛikye cakshadānam ṛijrāçvaṃ tam pitāndhaṃ cakāra | tasmā akshī nāsatyā vicaksha ādhattam dasrā bhishajāv anarvan ||.*

Der Vater machte diesen *Ṛijrāçvan* blind, welcher für die Wölfin hundert Schafe schlachtete; ihr, o *Nāsatyā*, wunderthätige Aerzte, gabet ihm Augen, um ungehindert zu gehen.

1, 117, 17 *çatam meshān ṛikye māmahānam tamaḥ pra-*

¹⁾ Siehe Elektra Sophokles V. 6 Otto Jahn's Ausgabe und Preller's gr. Myth. p. 295 ff.

ñitam açivena pitrâ | âkshî rijrâçve açvinâv adhattam jyotir
andhâya cakrathur vicakshe ||.

Dem der Wölfin hundert Schafe verehrenden und von seinem unfreundlichen Vater zur Finsterniss geführten; ihr, o Açvins, gabet dem Rijrâçvan beide Augen und schufet dem Blinden Licht zum Sehen.

18 çunam andhâya bharam ahvayat sâ vrikîr açvinâ vṛishanâ
nareti | jâraḥ kanîna iva cakshadâna rijrâçvaḥ çatam ekam ca
meshan ||.

Diese Wölfin hat mit glücklichem Erfolge euch angerufen, o mächtige Männer Açvins; der Rijrâçva hat, wie ein junger Buhle¹⁾, hundert und ein Schafe geschlachtet²⁾.

Wie wir nach unserer obigen Auseinandersetzung in den Kühen nur den mythischen Ausdruck für die Strahlen der Morgenröthe, für die Morgenröthe selbst, oder auch für Strahlen des Sonnengottes (vgl. auch *Il.* 21, 448—49 *Φοῖβε, σὺ δ' εἰλίποδας ἑλικας βοῦς βουκολέεσκες* | *Ἰδης ἐν κνημοῖσι πολυπτόχον ἐλέεσσης*), gegeben sahen, so müssen wir ein Gleiches auch von den Schafen annehmen. Daher heisst der Sonnengott Apollo *Καρνεῖος* Schafgott, als Mehrer der Heerden bei den Lockern *Θοράτης*, Bespringer (Hesych), *Θόραξ* in Lakonike (Hesych), oder *Θοραῖος* (Lykophron 352), *Τράγιος* (Stephan. *Τραγαία*), *Κερεάτης* (Paus. 8, 34, 3) *Ποίμνιος* und *Ἀροκόμης* (Makrobios sat, 1, 17).

Somit kann auch der Rijrâçvan unseres Mythos, oder (von rijra + açvan) der glänzende Pferde habende, nur als eine Bezeichnung für den Sonnengott zu fassen sein. Wenn es also in dem Mythos heisst, dass er, nachdem er seine Schafe der Wölfin zum Fressen gegeben, geblendet worden und darauf von

¹⁾ Nach dem Scholiast „paradarikah san parastrayai sarvam dhanam prayachati | er ist wie der Ehebrecher, welcher jede Gabe dem Weibe eines Anderen gibt.

²⁾ Dieser Mythos, wie noch viele andere, ist von dem Verfasser des Buches „die Thiere der indogermanischen Mythologie“ ganz und gar missverstanden worden, wenn er auf Seite 324 die darauf bezügliche Stelle also übersetzt „ist Rijraçva hundert Hammel, die der Wölfin gehören.“

den Aḡvins seine Augen bekommen, so versinnlicht diese Rede-
weise nichts Anders als das Bild des Nieder- und Aufgehens
der Sonne. Die nämliche Vorstellung liegt auch dem homerischen
Mythus vom Kyklops zu Grunde, wenn in Ὀδ. 9, 237 ff. von
diesem erzählt wird, dass er am Abend seine Schafe in die
finstere Höhle hineingetrieben, dieselbe mit einem ungeheuren
Stein verschlossen habe

αὐτὰρ ὃ γ' εἰς εὐρὸν σπέος ἤλασε πίονα μῆλα,
πάντα μάλ' ὅσσ' ἤμελγε, τὰ δ' ἄρσενα λείπε θυρήφιν,
ἀρνειοὺς τε τράγους τε, βαθείης ἐντοθεν αὐλῆς.
αὐτὰρ ἔπειτ' ἐπέθηκε θυρεὸν μέγαν ὑψόσ' αἰέρας,
ὄβριμον· οὐκ ἂν τὸν γε δύω καὶ εἴκοσ' ἄμαξαι
ἔσθλαι τετράκκυλοι ἀπ' οὔδεος ὀχλίσσειαν·
τόσσην ἱλίβατον πέτρην ἐπέθηκε θυρήφιν.

und darin blind geworden sei (V. 380 ff.)¹⁾.

An der Hand dieser Auslegung mag es uns leicht werden,
zu beweisen, dass die Wölfin, welcher der Sonnengott am Abend
seine Schafe oder Strahlen zum Fressen gibt, nichts Anders re-
präsentirt als die Finsterniss oder die Nacht.

Wie wir aber oben sahen, gebiert die Letztere bei ihrer
Einkehr oder beim Verschwinden mit dem durchleuchtenden
Himmel die beiden Zwillingspaare, von denen der eine Zwilling-
bruder am Abend die Kühe des Sonnengottes stiehlt. Dem-
nach ist also die Mutter der Aḡvins die Nacht oder die Wölfin.
Aus diesem Grunde lässt sich jetzt auch das freundschaftliche
Verhältniss der Aḡvins selbst mit den bösen und den Lichtgott-
heiten feindseligen Mächten begreifen. Weil sie nun ihrer Na-
tur nach mit dem Licht und der Finsterniss verschwistert sind,
können sie auch als Vermittler zwischen beiden auftreten und
die Lichtgottheiten von den finsternen Dämonen befreien.

Das soeben angedeutete Verhältniss der Aḡvins mit der
Wölfin erinnert an den Mythus von Romulus und Remus, von

¹⁾ Ueber den Mythus des Kyklops im Vergleich mit anderen gleichen
Mythen siehe W. Grimm's Abhandlung, gelesen in der Akademie der
Wissenschaften zu Berlin am 2. April 1857.

welchen erzählt wird, dass eine Wölfin sie als Mutter unter dem Reminalischen Feigenbaum gesäugt habe. Diese Sage bestätigt vollkommen unsere auf S. 52 ausgesprochene Ansicht, dass Romulus und Remus nichts Anders repräsentiren als die italischen Dioskuren, wonach denn auch die Wölfin, welche sie säugte, der Mutter der Açvins, der Nacht oder der Wölfin gleichzustellen ist¹⁾.

Kehren wir jetzt wieder zu den Mirakeln der Açvins zurück, so glauben wir eine einfache und ungezwungene Erklärung dieser Wunder in der Eigenschaft der Açvins als Repräsentatoren des Zwiellichtes erblicken zu dürfen, kraft derer sie einerseits die Morgenröthe aus der Finsterniss befreien und anderseits dem Helios sein Licht, welches er am Abend bei seinem Untergang verloren, wieder zurückgeben.

Den gleichen bildlichen Ausdrücken begegnen wir noch öfters in den Wundern der Açvins, welche sie an verschiedenen mythischen Wesen, meistens uralte erblindete Rischis, vollzogen, indem sie denselben das Augenlicht zurückgaben:

1, 112, 8 yābhiḥ ṣaḁibhir vṛiṣaṇā parāvṛijam prāṇḁham ṣṛoṇam cakṣhaṣa etave kṛithaḥ |.

Durch welche Hülfeleistung ihr, o Mächtige, den blinden und lahmen Parāvṛijan zum Sehen und zum Gehen brachtet.

1, 117, 19 mahi vām ūtir açvinā mayobhūr uta srāmam dhishnyā sam rinithaḥ |.

Eure grosse Hülfe, o Açvins, ist wohlthuend, ihr, die ihr gerne helft, habt den Lahmen hergestellt.²⁾

1, 118, 7 yuvam kaṇvāyāpiriptāya cakṣuḥ praty adhattam suṣṭuṭim jujushāṇā |.

Ihr, die ihr am Preislied Gefallen findet, habt dem erblindenden Kaṇva sein Licht gegeben.

1, 112, 5 yābhiḥ kaṇvam pra sishāsantam āvatam.

¹⁾ Aus Münzen von Argos (Mionnet 2. p. 232, n. 27) ist zu schliessen, dass auch die Dioskuren in einem freundlichen Verhältniss mit dem Wolfe gestanden waren, wenn hier der Hut derselben mit dem Wolf verbunden ist.

²⁾ In 4, 30, 19 wird dieses Wunder auch dem Indra, als dem Herrscher über Alles, zugeschrieben.

Durch welche (Hülfe) ihr den Kaṇva, den um Hülfe flehenden, beschützt.

8, 5, 23 yuvaṃ kaṇvāya nāsatyāpiriptāya harmye | çaçvad ūtir daçasyathah ||.

Dem Kaṇva, als er in seinem Palaste blind geworden war, gewähret ihr, Nāsatyā, alsbald Hülfe.

8, 8, 20 yābhiḥ kaṇvam . . . āvatam.

Mit welcher (Hülfe) ihr den Kaṇvan . . . beschützt.

1, 117, 8 yuvaṃ . . . adattam mahah kshonasyāçvina kaṇvāya |.

Ihr . . . o Açvins, gabet dem Kaṇva das Licht zum Gehen!).

Ob alle diese Namen historischen Persönlichkeiten angehören, bleibt immer sehr zweifelhaft. Es lässt sich auch nicht beweisen, dass sie, wie dies mit dem Rjṛāçvan im vorigen Mythos der Fall war, auf Helios zurückzuführen seien, wiewohl die Möglichkeit der letzteren Annahme nicht auszuschliessen wäre, da ja in der indogermanischen Mythologie eine Reihe von Namen und Benennungen existiren, deren wörtliche Erklärung und Deutung mit den von ihren Trägern repräsentirten Naturerscheinungen in keinem Zusammenhange stehen. Zu erinnern ist in dieser Hinsicht an die Namen Indra, Açvins, Kastor und Pollux, Leda etc. etc. Wir ersparen uns weitere Conjecturen in diesem Punkte und haben uns blos mit der Deut-

¹⁾ Nach Grassmann bedeutet das mahah „gross“ und das kshonasya ist dem kshonī gleich, wonach zu übersetzen wäre „ihr, o Açvins, gabet dem Kaṇva das Grosse der Wasserfluth oder des Wasserstroms.“ Nach P. W. soll das „kshonasya“ nach Sāyana entweder „unbeweglich“ als Adjectiv oder als masculinum „eine Art Lauten“ bedeuten.

Was das mahah anlangt, so ist es, glaube ich, von Sāyana an einer Stelle ganz richtig durch „tejas = Licht“ erklärt worden; das kshonasya hingegen, welches ein *ἄνεξ λεγόμενον* ist, leitet er von „kshi = wohnen“ ab, welche Ableitung jedoch weder mit dem Sinne noch mit der Ueberlieferung stimmt. Ich betrachte es als ein Nomen actoris und leite es von einer W. kshu sich bewegen, gehen, ab, deren Erweiterung kshud ist, wie das cit von ci etc.; kshonā muss aus kshavāna zusammengezogen sein, wonach wir dann das Ganze in Uebereinstimmung mit den anderen Stellen zu übersetzen hätten: „Ihr, o Açvins, gabet dem Kaṇva das Licht zum Gehen.“

ung des an jenen Namen sich knüpfenden Mythos zu beschäftigen. Oder will man vielleicht die Mirakel dieser Gottheiten nicht im allegorischen Sinne fassen, sondern sie in der That als Wunder betrachten, welche von den heiligen Aṣvins in der alten Zeit, gleichwie von den Heiligen der christlichen Kirche an frommen Personen vollzogen wurden? Ich meinerseits erblicke in diesen Wundern den bildlichen Ausdruck für Nieder- und Aufgang der Sonne; mögen nun die Namen eine Bezeichnung des Helios oder der alten Rischis enthalten, deren Abkömmlinge diese alten bildlichen Ausdrücke, von denen sie zu ihrer Zeit kein Verständniss mehr hatten, auf jene ihre Urahnen übertrugen, um damit anzudeuten, dass letztere bei dieser oder jener Gottheit in besonderer Gunst standen.

Dasselbe Bild kehrt auch in folgenden Legenden, jedoch in einer anderen Gestalt wieder:

1, 116, 8 himenâgñim ghrañsam avârayethâm pitumatîm ūrjam asmâ adhattam | řibîse atrim aṣvinâvanîtam un ninyathuḥ sarvagaṇam svasti ||.

Der Flammengluth habt ihr mit Kälte gewehrt und verliehet ihm den Nahrung enthaltenen Labetrunk; den in die Höhle hinabgeführten und eine volle Schaar habenden Atri habt ihr zum Glück herausgeführt.

1, 117, 3 řishim narâv añhasaḥ pâñcajanya řibîsâd atrim muñcatho gaṇena | minantâ dasyor aṣvasya mâyâ anupûrvam vřishaṇa codayantâ ||.

Ihr Männer, befreiet aus der Bedrängniss und aus der Höhle den Rishi, den auf die fünf Stämme sich erstreckenden Atri sammt der Schaar, indem ihr die Kunstgriffe des unheilvollen Dasyu vernichtet und ihn, o Mächtige, vorwärts befördert habt.

1, 118, 7 yuvam atraye 'vanîtâya taptam ūrjam omânam aṣvinâv adhattam |.

Ihr, o Aṣvins, gabet dem zur erhitzten (Höhle) ¹⁾ hinabgeführten Atri Labetrunk und Beistand.

¹⁾ Vgl. 1, 112, 7 taptam. 10³⁹, 9 řibisam uta taptam.

1, 119, 6 yuvaṃ . . . urushyatho himena gharmam paritapatam atraye |.

Ihr habt für den Atri die angefachte Feuergluth durch Kälte abgewendet.

1, 180, 4 yuvaṃ ha gharmam madhumantam atraye 'po na kshodo 'vṛiṇītam eshe |.

Ihr habt die Feuergluth für den Atri angenehm, wie das wogende Wasser, nach seinem Wunsch gemacht.

5, 78, 4 atrir yad vām avarohann ṛibīsam ajohavīn nādhamaṇeva yoshā |.

Wie der in die Höhle hinabgestiegene Atri, wie eine hilfsbedürftige Frau, euch angerufen hat.

7, 71, 5 nir aṇhasas tamasaḥ spartam atrim.

Ihr befreiet den beghrenden Atri aus der Bedrängniss und der Finsterniss.

(Vgl. auch 1, 112, 7. 5, 73, 7. 7, 68, 5. 8, 73, 3, 7, 8, 10, 39, 9.)

Schon Sonne (Kuhn's Zeitschrift f. vgl. Sprachf. 10, S. 330 ff.) hat in dem Atri ganz richtig den Helios erblickt. Wir begreifen aber nicht, wie derselbe Gelehrte zur Bestätigung seiner Ansicht den vierzigsten Hymnus im fünften Maṇḍala als Nachtrag (S. 424) heranziehen konnte, da in keinem Verse dieses Hymnus mit dem Worte At i eine Anspielung auf Helios gegeben ist. Offenbar ist dieser Hymnus und zwar von Vers 5—8 nichts Anders als ein Preisgesang an Atri, den mythischen Rishi, den Urahn der Atrayas; V. 6 und 8 wird jener dem Indra gleichgestellt, indem es hier heisst, dass er durch sein viertes Brahma den mit der götterfeindlichen Finsterniss bedeckten Sūrya (der Sonne) bemeistert, oder dass er das Auge des Sūrya im Himmel eingesetzt und die Kunstgriffe des Asura Svarbhano wirkungslos gemacht habe, gerade wie dies auch von Indra selbst erzählt wird. V. 7 lässt der Dichter den Sūrya ihn, den Atri, als einen zweiten Indra, den Allmächtigen, bitten, ihn von dem Uebelthäter nicht verschlingen zu lassen, wobei er ihn einen anderen wahren Mitra und König Varuna (der Macht

nach) heisst. Am deutlichsten jedoch tritt die Tendenz dieser Strophen (von Vers 6–8) im letzten Verse dieses Hymnus hervor; hier nämlich führen die Atrayas mit einem gewissen Selbstgefühl ihr Priestergeschlecht auf den mythischen Rischī Atri zurück, woraus sich ganz deutlich die Absicht des Dichters errathen lässt, sein Geschlecht mit dem mythischen Rischī Atri in Verbindung zu bringen, ihn dem Mitra und Varuna gleichzustellen und Indras Macht ihm einzuräumen mit dem weiteren Zusatz jedoch, dass diese Macht Indras auch seine Abkömmlinge, die Atrayas, bis zum heutigen Tag noch besässen. Es liegt also hier unter der Maske der Dichtung weder eine Anspielung auf Helios noch auf denjenigen Atri versteckt, den unsere Helden, die Aṇvins, aus der Finsterniss befreiten, sondern aus diesem, dem schwachen Atri, dem Kinde des Naturmenschen, ist jener Brahma, der Mächtige wie Indra selbst, erst später auf dem Wege der Speculation hervorgegangen.

Was nun die Bedeutung unserer Legende anlangt, so lässt sich auch ohne Beiziehung anderer Hilfsmittel leicht erweisen, dass sich ein Verständniss derselben nur aus dem Hinweis auf den täglichen Lauf des Helios gewinnen lässt.

Auf den Unter- und Aufgang jenes deuten schon die Verba *ava-nī* = hinabführen (1, 116, 8. 118, 7), *ava-ruh* = herabsteigen (5, 78, 4), *ud-nī* = heraufführen (1, 116, 8) und *nir-spar* (*tamasah* = aus der Finsterniss) befreien (7, 71, 5) hin, was auch Sonne wohl hervorhob (s. ibi S. 332). Einen weiteren Beweis für diese Deutung des Atri liefert uns noch die in 1, 117, 3 niedergelegte Anschauung, dass er mit seiner Schaar sich auf die fünf Stämme, d. h. nach dem Glauben der damaligen Menschen, auf die ganze Welt erstreckt — eine Vorstellung, die man nur mit einer Gottheit in Beziehung bringen konnte. Aus 1, 117, 3 sehen wir, dass Atri, nachdem er in die Höhle hinabgefahren, von dem Dasyus, welche man sich gleich den Rakshasas als Geister der Finsterniss dachte, gefangen gehalten wurde, und dass die Aṇvins die listigen Anschläge derselben durchkreuzten und ihn aus der Höhle oder der Finsterniss (7, 71, 5) herausführten. Aus diesem Grunde

müssen auch die Worte gharma und ghraṇsa (1, 116, 8) hier Sonnengluth bedeuten, wie ersteres auch in 7, 33, 7. 103, 9 und 10, 181, 3 (vgl. auch Naigh. 1, 9) und letzteres in 7, 69, 4 u. s. w. (vgl. auch Naigh. 1, 9), wonach wir dann folgenden Sinn für unsere Legende bekämen: Die Gluth des Atri, des verzehrenden (von ad-tri) Helios ¹⁾, wird nach seinem Untergange während seines Aufenthaltes in der Höhle mit nächtlichem Thau gekühlt und in der Frühe, nachdem derselbe von den nächtlichen Geistern Dasyus befreit ist, wird er, erfrischt und erstarkt, von den Aṇvins aus der Finsterniss sammt seiner Schaar, d. h. den Strahlen, herausgeführt.

Daran schliessen sich noch folgende Legenden an:

1, 119, 7 kshetrād ā vipram janatho vipanyayā.

Aus dem Mutterleibe liesset ihr den Weisen auf wunderbare Weise geboren werden.

1, 116, 11 tad vām narā ṇasyam rādhyam cābhisṭiman nāsatyā varūtham | yad vidvāṇsā nidhim ivāpagūḷham ud darṇatād ūpathur vandanāya ||.

Diese eure Beschützung ist lobenswerth und hülfebereitend, o Männer Nāsatyā, dass ihr kundig den Vandana, wie einen verborgenen Schatz, aus der sehenswerthen (Grube) ²⁾ herausgeführt.

1, 117, 5 sushupvāṇsam na nirṇiter upasthe sūryam na dasrā tamasi kshiyantam | ṇubhe rukmam na darṇatam nikhātam ud ūpathur aṇvinā vandanāya ||.

Wie einen im Schoosse der Erde Schlafenden, wie den in Finsterniss verweilenden Sūrya, wie den sehenswerthen, begraben, goldenen Schatz, (welcher) zum Schmuck (dient), so grubet ihr, feindevernichtende Aṇvins, den Vandana heraus.

10, 39, 8 yuvam vandanam ṇiṇyadād ud ūpathur.

¹⁾ Atri scheint auf den Sommer-Helios zu deuten, wann er durch seine starke Hitze alles auf trocknet oder verzehrt.

²⁾ Vermuthlich ist aus 10, 39, 8 ṇiṇyadād zu ergänzen. Dieses Wort hat nach P. W. und Grassmann die Bedeutung „Antelopengrube“. In Naigh. (3, 33) ist es aber als ein Synonym von kūpaḥ, kātuḥ etc., welche Grube, Höhle, bedeuten, erklärt.

Ihr schafftet aus der Grube den Vandana heraus.

1, 112, 6 yābhir antakam̐ jasmānam āraṇe . . jinvathas.

Durch welche (Hülfe) ihr dem im Abgrund erschöpften Antaka . . geholfen habt.

1, 116, 23 avasyate stuvate kṛṣṇṇiyāya rījūyate nāsatyā cañibhiḥ | paçum̐ na naṣṭam̐ iva darçanāya viṣṇṇāpvaṃ dadathur viçvakāya ||.

Ihr, Nāsatyā, habt dem Beistand suchenden, dem preisenden Kṛṣṇiden, dem redlichen Viçvaka, den Viçṇāpvan zum Sehen gegeben.

1, 117, 7 yuvaṃ narā stuvate kṛṣṇṇiyāya viṣṇṇāpvaṃ dadathur viçvakāya |.

Ihr, Männer, habt dem Kṛṣṇiden Viçvaka den Viṣṇāpvan gegeben.

5, 78, 5 çrutam̐ me açvinā havam̐ saptavadhriṃ ca muñcatam̐ ||.

Ihr erhöret, o Açvins, meine Anrufung und befreiet den Saptavadhriṃ.

6 bhitāya nādhamānāya ṛishaye saptavadhraye | māyābhir açvinā yuvaṃ vṛikṣam̐ sam̐ ca vi cācathah̐ ||.

Für den erschreckten und um Hülfe flehenden Rishi Saptavadhri bringet ihr, o Açvins, den Baum durch euere listigen Anschläge zusammen und auseinander.

8, 62, 9 pra saptavadhriṃ āçasā dhârām̐ agrer açâyata | anti shad — ||.

Der Saptavadhri hat auf euren Wunsch den Funken des Feuers vorgelegt¹⁾.

¹⁾ Nach P. W. und Grassmann wäre der Sinn dieses Verses: Dieser Saptavadhri „hat sich auf die Schneide oder die Schärfe der Flammen gelegt.“ Der Tradition nach jedoch war Saptavadhri in einer Kiste eingesperrt oder in einem Baume eingeklammert, und nirgends ist die Rede von einem solchen von ihm ausgeführten Kunststück. Aber abgesehen davon bedeutet dhârām̐ „Strahlen, Funken,“ wie es auch Sāyana richtig gefasst und so das Ganze auf die obige Tradition bezogen hat.

In 10, 39, 9 heisst es, dass auch Saptavadhri, wie Atri, in eine Höhle gefallen war.

yuvam̐ ṛibisam̐ uta taptam̐ atraya omanvantam̐ cakrathuḥ saptavadhraye ||.

In Betreff der ersten Legende begnüge ich mich mit dem Hinweis auf die Sage von der Geburt Apollos und des Herakles in der griechischen Mythologie, woraus uns klar wird, dass wir hier eine uralte, den arischen Stämme gemeinsame Vorstellung von der schweren Geburt der Lichtgottheiten und speciell des Helios vor uns haben. Nach Grassmann dürfte allerdings das Wort *kshetrât* in unserer Stelle nicht, wie wir es thaten, mit Mutterleib zu übersetzen sein, sondern müsste „Feld, Acker“ bedeuten. Das darauffolgende *vipram*, Dichter, Sänger, aber lässt nicht daran zweifeln, dass der Dichter hier an die Geburt eines lebendigen Wesens gedacht haben muss, in Folge dessen er auch nicht das *kshetra* in dem Sinne von Acker gebraucht haben konnte. Wir haben daher anzunehmen, dass der Dichter unser Wort metaphorisch in der Bedeutung „Mutterleib“, welcher gleich dem Acker die Frucht empfängt, gebraucht hat. Damit stimmt auch die Erläuterung *Sâyana*’s zu unserer Stelle „*matur udara lakshanâj janmasthânât*“. Es ist also unter diesem bildlichen Ausdruck der Mutterleib einer anderen Leto oder Alkmene = der Nacht, zu verstehen, woraus die *Açvins* den schwer an’s Licht beförderten Helios auf wunderbare Weise geboren werden lassen, wie Eileithyia den Apollo und Herakles (s. die Stelle bei Preller a. a. O. 1. S. 185 ff. und 2. S. 178.)

Bei den nunmehr folgenden Legenden können wir weder aus dem Inhalte derselben, noch aus der Etymologie der darin vorkommenden Namen von Wesen einen Rückschluss auf die mythische Bedeutung der Letzteren machen. Aus dem Vorausgehenden aber wissen wir schon, dass das „in die Grube oder in den Abgrund Hinabsteigen oder Hinabfallen der Wesen“ ein auf Helios sich beziehendes Bild ist, da man ja von jenem die Vorstellung hegte, dass er bei seinem Untergange in eine unterirdische Höhle hinabsteige und darin in Finsterniss verweile, wie dies auch der Dichter in 1, 117, 5 bei der Legende des Vandana ausspricht: wie einen Schlafenden im Schoosse der Erde, wie den in der Finsterniss verweilenden *Sûrya* = Helios etc., woraus ihn die *Açvins* alle Tage befreien und ihn den Menschen zum Schauen vorführen.

Ueber Saptavadhri hat uns Sâyana noch folgende Erzählung der alten Geschichtschreiber (purāvidāḥ) aufbewahrt: Die Söhne der Brüder des Saptavadhri entschlossen sich, den Verkehr desselben mit seiner Frau zu verhindern und sperrten ihn so jede Nacht in ein Kästchen (petāyām oder petikām) ein, welches sie zuschlossen, versiegelten und ihn wieder aus demselben jeden Morgen herausführten; in dieser bedrängten Lage flehte der Rishi die Aṣvins an; diese kamen ihm zu Hülfe und setzten ihn in den Stand auch während der Nacht auszugehen. Wiewohl unsere Legende durch diese mit den Naturvorstellungen nicht mehr vertrauten Geschichtschreiber auch manche Zuthaten erfahren hat, so ist doch die ihr zu Grunde liegende primitive Anschauung des Naturmenschen gewahrt geblieben. Der griechische Mythos des Perseus (Preller a. a. O. 2. S. 6 ff.) belehrt uns, dass das Einschliessen in eine Kiste — wie in den vorausgehenden Legenden in eine Höhle oder in den Mutterleib — eine den indogermanischen Völker gemeinsame Vorstellung von den Lichtgottheiten und besonders von Helios ist. Dadurch sollte Letzterem, wie es in diesem Mythos heisst, während der Nacht jeder Verkehr mit seiner Frau, d. i. der Morgenröthe abgeschnitten sein; er konnte denselben aber wieder aufnehmen, sobald er am Morgen durch die Aṣvins aus der Kiste d. h. aus der Finsterniss befreit worden war.

Im Anschluss hieran wird uns auch der betreffende vedische Mythos verständlich. Wie leicht einzusehen, ist das vṛiksham = Baum, in welchen Saptavadhri geklemmt war, der mythischen Bedeutung nach der Kiste gleichzustellen; siehe auch Kuhn's „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks“ S. 25 ff. und 126 ff., wo der Beweis geliefert ist, dass der Begriff „Baum“ mit Nachthimmel identisch ist. Somit war Helios in den Nachthimmel geklemmt, d. h., er war während der Nacht seine majestätische Fahrt zu machen verhindert; in der Frühe legte er aber auf's Verlangen der Aṣvins die Funken des Feuers voran, d. h., er wird von den Aṣvins aus seinem Gefängnisse in dem Nachthimmel befreit, worauf er dann seine Strahlen auf die Welt voran sendet. Dass diese unsere Deut-

ung richtig ist, findet noch eine weitere Bestätigung darin, dass das „dhârâm“, welches in letzterer Stelle 8, 39, 9 unseres Mythos vorkommt, auch Strahlen bedeutet.

Fassen wir nun unsere Erörterungen über die all diesen Legenden zu Grunde liegende Vorstellung kurz zusammen, so ist das Resultat hievon, dass man sich die Açvins als die Retter und Befreier, sowohl der Morgenröthe, als auch des Helios aus der Finsterniss, d. i. dem Tode gedacht hat. Damit aber steht nothwendig auch die Vorstellung von ihnen im Zusammenhang, nach welcher sie die Urheber der Wiedergeburt und Erneuerung der ganzen Welt sein sollen. Die Betrachtung der folgenden Legende wird dieses noch des Weiteren bestätigen.

§ 2.

Die Açvins als Gottheiten der Verjüngung.

Die Anschauung über die Açvins, wie sie in vorstehender Ueberschrift gegeben ist, muss wohl dem Mythos von der Befruchtung der Kuh des alten Çayu durch jene zu Grunde liegen:

1, 118, 8, yuvaṃ dhenum çayave nâdhitâyâpinvatam açvinâ pûrvyâya |.

Ihr, o Açvins, machtet die Kuh strotzend von Milch für den hilfsbedürftigen alten Çayu.

1, 119, 6 yuvaṃ çayor avasam pipyathur gavi.

Ihr machtet die Nahrung in der Kuh des Çayu strotzend.

6, 62, 7 daçasyantâ çayave pipyathur gâm.

Dem Çayu willfährig machtet ihr die Kuh strotzend.

7, 68, 8 çrutam çayave hûyamânâ | yav aghnyâm apinvatam apo na staryam.

Als ihr angerufen wurdet, erhörtet den Çayu ihr, die ihr die sterile Kuh strotzend (von Milch), wie (einen Fluss) von Wasser, machtet.

10, 39, 13 apinvatam çayave dhenum açvina |.

Ihr machtet die Kuh für den Çayu strotzend.

1, 116, 22 çayave cin nâsatyâ çacibhir jasuraye staryam pipyathur gâm |.

Durch Hülfeleistungen machtet ihr die unfruchtbare Kuh für den erschöpften Çayu strotzend.

1, 117, 20 adhenum dasrâ sâryam vishaktâm apinvatam çayave açvinâ gâm |.

Ihr, o feindevernichtende Açvins, machtet die nicht milchende, sterile, milchleere Kuh strotzend für den Çayu¹⁾.

Es dürfte nicht schwer sein, den Sinn dieser Legende zu errathen, nachdem wir ja schon wissen, dass die Kuh in den vedischen Hymnen auch eine Bezeichnung für die Morgenröthe ist. Derjenige, welcher hinter diesem Mythos eine historische Thatsache versteckt sucht, wird freilich unsere Resultate belächeln. Ich glaube nämlich, dass das gleiche Factum, welches das Motiv zur Entstehung der Legende von dem Verschlungenwerden der Wachtel durch den Wolf abgab, auch die Grundlage unseres Mythos bildet. Mit der steril gewordenen und milchleeren Kuh ist ohne Zweifel nichts Anderes gesagt, als dass Alles, wie auch die Morgenröthe hier am Abend alt wird. Die Befruchtung der Kuh durch die Açvins hingegen ist das Bild der täglichen Verjüngung der Morgenröthe, indem jene Gottheiten dieselbe alle Tage von diesem Altsein und von der Finsterniss, wie wir oben sahen, befreien und wie eine junge und von Milch strotzende Kuh herausführen, welche ihren Verehrern Nahrung und jedes Glück spendet.

Was den Namen Çayu betrifft, so scheint er mir entweder erst später, nachdem man sich der ursprünglichen Bedeutung dieser Legende nicht mehr bewusst war, dem bildlichen Ausdruck des Naturmenschen beigelegt, oder, was das Wahrscheinlichste ist, ein Collectivnamen zu sein und von çaya, çî liegen, schlafen abgeleitet. Die Gesamtheit der ausruhenden, schlafenden Menschen oder Verehrer zu bezeichnen, welche jeden Tag in der Frühe Nahrung und allerlei Spenden von der milchenden Kuh, der Morgenröthe, empfangen.

¹⁾ Auch der 2. Vers des achten Hymnus vom achten Maṇḍala „yābhīr goçaryam āvatam“ scheint wohl auf diese Legende hinzudeuten, und ist also zu übersetzen „mit welchen (Hülfen) ihr die Kuh des Çayu beschützt“. Unter dem Goçaryam hat auch Sâyana den Çayu verstanden.

Dasselbe Bild kehrt auch in den folgenden Legenden wieder:

1, 117, 7 ghoshâyai cit pitrîshade durone patim jûryantya açvinâv adattam ||.

Ihr, o Açvins, gabet der alten Ghosha, der ledig in der Wohnung der Eltern Verbleibenden, einen Mann.

19 athâ yuvâm id ahvayat puramdhir.

Daher hat die verständige (Ghosha) euch angerufen.

10, 40, 5 yuvâm ha ghoshâ pary açvinâ yatî râjna ūce duhitâ.

Die bittende Ghosha, die Tochter des Königs, hat euch, o Açvins, angerufen.

1, 116, 10 jujurusho nâsatyotâ vavrim prânuñcatam drâpim iva cyavânât |.

Ihr, Nâsatyâ, legtet den Leib, wie einen Mantel, dem alten Cyavâna ab.

1, 117, 13 yuvam cyavânâ açvinâ jarantam punar yuvânam cakrathuh çacîbhih |.

Ihr, Açvins, machtet den alten Çyavâna durch eure Hülfe wieder jung.

1, 118, 6 punaç cyavânâ cakrathur yuvânâ ||.

Und machtet ihr den Cyavâna wieder jung.

7, 68, 6 uta tyad vâm jurate açvinâ bhûc cyavânâya prâtîyam havirde | adhi yad varpa itaûti dhatthah ||.

Euer Entgegenkommen galt auch dem alten, dem anrufenden Cyavâna, als ihr ihm die langdauernde Gestalt verliehet.

7, 71, 5 yuvam cyavânâ jaraso 'mumukta.

Ihr befreitet den Cyavâna von der Altersschwäche.

5, 74, 5 pra cyavânâj jujurusho vavrim atkam na muñcathah | yuvâ yadî krithah punar â kâmam rinve vadha ||.

Ihr nahmet von dem alten Cyavâna die Leibeshülle, wie ein Gewand; da ihr ihn wieder jung machtet, erregten die Frauen seinen Wunsch.

10, 39, 4 yuvam cyavânâ sanayam yathâ ratham punar yuvânâ carathâya takshathuh |.

Ihr machtet den alten Cyavâna, wie einen Wagen, wieder neu zum Gehen.

10, 39, 8 yuvam viprasya jaraṇām upeyushaḥ punaḥ kaler
akṛiṇutaṁ yuvad vayah |.

Ihr habt die Kraft des das Alter erreichten Sängers Kali
wieder jung gemacht.

1, 112, 15 caḷim yābhīr vittajāniṁ duvasyathah |.

Durch welche (Hülfe) ihr den Kali beschütztet, dass er eine
Frau bekommt.

10, 143, 1 tyam cid atrim ṛitajuram artham aṣvam na
yātave | kakshīvantaṁ yadī punā rathaṁ na. kṛiṇutho naṁam ||.

Ihr machtet den Atri, den in Opferdienst ergrauten jung,
wie ein Pferd, zum Gehen; als ihr den Kakshivanta, wie einen
Wagen, wieder neu machtet.

1, 119, 6 pra dīrghēṇa vandanaś tārī āyushā ||.

Des Vandana Leben ist auf lange Dauer verlängert.

7 yuvam vandanaṁ nirṛitaṁ jaraṇayā rathaṁ na dasrā
karaṇā sam invathah |.

Ihr, o Feindevernichtende, Kunstfertige, brachtet den durch
Altersschwäche hinfällig gewordenen, wie einen Wagen, wieder
in Bewegung.

Ein Versuch, alle diese Wesen, welche von den Aṣvins
begünstigt wurden, auf Naturerscheinungen zurückzuführen, dürfte
zu gewagt erscheinen. Den Cyavāna hat man allerdings schon
längst durch „den herabfallenden Blitz“ gedeutet (Kuhn's
„Die Herabkunft des Feuers“ S. 10 ff. und 123 ff.), gegen
welche Deutung aber, wie ich glaube, sich gewichtige Bedenken
erheben lassen, zumal sie auch zu den Gesetzen und dem steten
Gange der Natur in direktem Widerspruche steht; denn wie
konnte sich die Vorstellung bilden, dass das Zwielficht den Blitz
verjüngt? Wenn, wie wir bereits oben sahen, in Çatapatha-
Brahmana IV., 1, 5 ff. erzählt wird, dass die Sukanyā (= die
schöne Jungfrau) durch List die Verjüngung ihres Gatten
Cyavāna von den Aṣvins erwirkt, indem die letztere ihn in
einen See steigen lassen, aus dem er so jung als er sich
gewünscht, wieder heraussteigt (V. 11 sâ ha uvāca „patim
nu me punar yuvāṇam kurutaṁ atha vām vakshyāmi“ ihi |.
12 Tau ha ūcatur „etaṁ hradam abhyavahara | sa yena

vayasâ kamishyate tena udaishyati“ iti | tam hradam abhyava-jahâra | sa yena vayasâ cakame tena udeyaya |), so ist uns damit noch keine Andeutung gegeben, dass wir unter dem hradam = See, Wolkenwasser und zwar nur dieses, und unter der Sukanyâ die Wolkengöttin zu verstehen haben. Das alt in den See Steigen des Cyavâna und das verjüngt aus demselben Herkommen findet seine natürliche Erklärung nur in dem Unter- und Aufgang des Helios, während die Sukanyâ, die schöne Jungfrau, welche zu Cyavâna in gleichem Verhältniss steht, wie die griechische Eos zu Tithon, in der Morgenröthe ihr Vorbild hat. Nur durch diese Deutung bekommt unsere Legende einen natürlichen Sinn, indem das Zwielficht den alten in den See untergegangenen Helios in der Frühe nach der Befreiung aus der Finsterniss verjüngt, worauf er die Morgenröthe, die auch von den Açvins begehrt ward, (s. oben S. 36 ff.) zur Frau erhält. Dieselbe Anschauung liegt ohne Zweifel auch allen oben angeführten Mythen der männlichen Personen, wie auch der Person der Ghosha, der alten Abendröthe, zu Grunde, welche in der Frühe ihre Verjüngung und einen Gatten, den Helios (also im umgekehrten Falle wie oben), von den Açvins erlangt¹⁾.

Auffallend ist es, dass dieses Bild der Verjüngung uns auch in der griechischen Mythologie und zwar in der Person der Medea begegnet. Es wird nämlich von ihr in der Hypothesis zur Medea des Euripides erzählt, dass sie sowohl ihren Gatten, den Jason, als auch den Aeson und die Ammen des Dionysos verjüngt habe:

Φερεκύδης καὶ Σιμωνίδης φασὶν ὡς ἡ Μήδεια ἀνεψήσασα τὸν Ἰάσονα νεόν ποιήσσει· περὶ δὲ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἀΐονος ὁ τοὺς νόστους ποιήσας φησὶν οὕτως:

¹⁾ Vgl. auch RV. 1, 115, 2. 7, 75, 4. Den Unter- und Aufgang des Helios drückt auch der Mythos in 1, 117. 24 aus, wo es heisst:

tridhâ ha çyavam açvinâ vikastam uj jivasa airayatam sudânû |).

Ihr, o reichspendende Açvins, erhoht zum Leben den dreimal zerrissenen Çyava.

Nach dem Scholiasten soll der Cyava von den Asuras, den nächtlichen Dämonen zerrissen worden sein; vgl. auch 1, 117, 8.

αὐτίκα δ' Αἴσωνα θῆκε φίλον κόρον ἱβώντα
γῆρας ἀποξύσασα ἰδυίησι παραπίδεσαι,
φάρμακα πόλλ' ἔψουσ ἐπὶ χρυσείοισι λέβησιν.

Αἰσχύλος δ' ἐν ταῖς Διονύσου τροφοῖς ἰστορεῖ ὅτι καὶ τὰς
Διονύσου τροφούς μετὰ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν ἀνεψήσασα ἐνεοποίησε.

Dieses zauberische und stets Unheil sinnende Wesen ist aber für eine Mondgöttin erklärt worden (Preller a. a. O. 2, S. 318), deren Gestalt Wecklein sogar für phönizisch hält (Einleitung zur Medea-Ausgabe S. 4). Diese Deutung wäre annehmbar, wenn sich irgend eine Beweisführung für sie geltend machen liese; so aber gründet sie sich blos auf Vermuthungen und Aehnlichkeiten. Wir müssen uns daher um eine andere dem Mythos und der Anschauungsweise des Naturmenschen näher liegende Erklärung umsehen.

Blos der Umstand, dass Medea der obigen Tradition nach die Wesen verjüngt, rechtfertigt unsere Behauptung, dass wir in ihr keine Mond-, sondern wie in den Açvins, eine Morgengöttin vor uns haben; und als solche kann sie keine andere Erscheinung als die Morgenröthe repräsentiren. Der einzige Umstand, welcher sich gegen diese Anschauung geltend machen liesse, wäre vielleicht der, dass wir in der griechischen Mythologie nirgends dieser Vorstellung von der Eos begegnen. Ziehen wir aber die Lieder des Rigveda zu Rathe, so werden uns alsbald alle Zweifel an der wahren Bedeutung dieses Wesens schwinden. Hier finden wir nämlich von der Ushas in 4, 52, 2, dass sie, die Freundin der Açvins, die schwarze Hülle der Nacht entfernt (vgl. auch 1, 113, 14), jedes während der Nacht todte Wesen erweckt (1, 113, 8) und ihren Verehrern das Leben verlängert (7, 77, 5 pratirantī naḥ āyuh), gleich wie die Açvins. Vielleicht könnten sich wegen des leidenschaftlichen und schlimmen Charakters der Medea gegen unsere Argumentation Bedenken erheben. Diese fallen jedoch beim Hinweis auf die Stelle 4, 30, 8—9 in Rigveda über die Ushas weg:

etad ghed uta vīryam indra cakartha pauṇsyam : striyam
yad durhaṇāyuvam vadhîr duhitaram divah ||.

divaç cid ghâ duhitaram mahân mahîyamânâm | ushâsam
indra sam pinak ||.

Dies war eine grosse und mannhafte That, o Indra, welche Du vollzogst, dass Du die Tochter des Himmels, ein auf Unheil sinnendes Weib züchtigtest.

Du, grosser Indra, hast die sich gross dünkende Tochter des Himmels niedergedrückt etc.

Diese zwei Verse stellen uns die Uebereinstimmung in der Charakteranlage beider, der Ushas und Medea, klar vor Augen. Erstere wird hier als eine mahîyamânâ = sich gross dünkende, als eine stri durhañâyû = auf Uebel sinnende Frau geschildert, gleich der Medea, deren Name schon nebst der Ueberlieferung auf ihr Wesen hindeutet¹⁾. Desswegen heisst es von dieser, dass sie von dem Sohne des Helios, dem Aeetes, herkommen, wie die Sûryâ, die Morgenröthe, von dem Sûrya, dem Helios, und von Morgen her nach Griechenland gekommen sein sollte; sie galt der Sage nach auch für eine Wohltäterin der Stadt Korinth, weil sie die Einwohner von einer Hungersnoth befreit hatte.²⁾ Zur Entstehung dieser Sage kann kein anderer Umstand Anlass gegeben haben als die auch von der Ushas geltende Vorstellung, nach welcher sie ihren Verehrern jeden Morgen, Nahrung, Reichthum und allerlei Güter spendet (1, 30, 22. 48, 1 ff. 9, 16 u. s. w.). Die Repräsentation der Morgenröthe durch die Medea findet ihre Bestätigung auch in der Ueberlieferung von der Verjüngung Jason's. Dieser, welcher das goldene Vliess aus dem fernen Morgenlande holt, kann nichts Anders versinnlichen, als den Helios, den die Morgenröthe alle Tage in der Frühe verjüngt und heirathet. Dass dem in der That so ist, lehrt uns die Erzählung von der Erlangung des von dem Drachen bewachten goldenen Vliesses. Wie der vedische Vritra-Ahi = der Drache, welcher die segnenden Wolken bewacht oder ver-

¹⁾ Von μέδω, μέδομαι sich ermassen, sich ersinnen, im guten und bösen Sinn.

²⁾ Siehe die Belegstelle bei Preller a. a. O., 2, 319. Scholl. Pind. 13, 74.

hindert, ihren Segen auf die Erde herabströmen zu lassen, die den Himmel verhüllende schwarze und ganz finstere Wolke bedeutet, so versinnlicht auch hier das Ungeheuer, der bewachende Drache, den während des Winters mit finsternen Wolken bedeckten Himmel, welcher das goldene Vliess d. h. die befruchtenden Wolken oder den aus den Wolken quellenden Segen während der Winterszeit bewacht hält. Der Helios-Jason mit den über den Nacken wallenden Locken (d. i. mit Strahlen) fährt während der Winterszeit in seiner Argo hin, um dieses goldene Vliess von dem Drachen zu befreien. Nachdem ihn Medea, die Morgenröthe, aus Zuneigung zu ihm verjüngt und mit neuen Kräften ausgestattet hatte, spannte er nach der ihm von Aeetes gegebenen Anweisung die Feuersprühenden, die mit ehernen Hufen den Boden aufwühlenden Stiere an¹⁾, worauf er diesen schrecklichen Drachen überwindet, das goldene Vliess befreit und es zurückbringt, — wie der Sonnengott Apollo das χρυσὸν ῥέος, wann er von den Hyperborern im Frühling zurückkehrt —, d. h. nach dem Vorbeigehen des Winters als Frühlingshelios ganz jung und frisch erscheint, dessen milde Wärme das Gedeihen auf der Erde befördert.

Aus allem dem ergibt sich mit Gewissheit, dass wir in der Medea keine Mondgöttin — und zwar mit phönizischer Gestalt²⁾, sondern die majestätische und im Frühling grossartig aufleuchtende

¹⁾ AV. 13, 1, 12 heisst die Sonne selbst Stier; vgl. auch RV. 3, 61, 7. 55, 7. 88, 1. u. s. w. Kühe ziehen auch den Wagen der Morgenröthe, wie auch den des Sonnengottes, s. oben. Vgl. auch Kuhn's „Ueber die Entwicklungsstufen der Mythenbildung“. Excurs, S. 138, wo er obigen Mythos anders erklärt.

²⁾ Eben so unglücklich ist Wecklein mit seiner Annahme, dass auch die Daphne, die Geliebte des Apollo, die Morgenröthe repräsentire. Max Müller, von einem Beinamen der Morgenröthe ahanâ = aufleuchtend (1, 123, 4) ausgehend, hat schon in „Oxford Essays“ 1856 p. 56 ff. diese Behauptung ausgesprochen, indem er der Meinung huldigt, dass der Lorbeerbaum (δάφνη) nach der Morgenröthe wegen der brennenden Röthe desselben benannt ist. Meiner Ueberzeugung nach ist eher ganz und gar das Gegentheil der Fall. Die Vorstellung von Daphne als einem Wesen

Morgenröthe zu erblicken haben, welche sich jeden Morgen mit Helios verheirathet. Diese Deutung ist auch ganz naturgemäss und der Anschauungsweise der arischen Stämme ganz entsprechend; denn wie konnte diese Vorstellung der Verjüngung mit einer Mondgöttin in Beziehung gebracht werden, da man ja während der Nacht, da der Mond am Himmel leuchtet, sich in der grössten Todesgefahr zu befinden glaubte? Die Function der Verjüngung konnte man nur denjenigen Naturerscheinungen zutheilen, welche den Menschen wieder dem neuen Tage und somit einem neuen Leben entgegenführen. Als solche gelten nun das Zwielficht und die Morgenröthe, welche letztere in der griechischen Mythologie jedoch diese Funktion für sich allein beansprucht und die Dioskuren aus dem Bereiche jener Vorstellung verdrängt hat, im Gegensatze zur ursprünglichen Ueberlieferung, nach welcher, wie dies auch aus den besterhaltenen Quellen hervorgeht, die Aëvins auch die Morgenröthe selbst verjüngen, oder sie von ihren Verletzungen, welche sie während der Nacht im

mag sich aus dem Bauncultus der ältesten Zeiten Griechenlands herausgebildet haben.

Ich brauche nicht daran zu erinnern, dass die Götter in den ältesten Zeiten an Quellen, Grotten und besonders unter Bäumen verehrt wurden, wie Zeus in der dodonaischen Eiche (Hesiod. l. c. *Ὀδ.* 14, 417, 328, 19, 296 u. s. w.) *Ἄρτεμις Σώτειρα* in dem Myrthenbaum (Paus. 3, 22, 9), Dionysos in der Fichte (Paus. 2, 2, 6) etc. Daher datirt auch der Glaube, dass sie unter den Bäumen geboren seien und unter denselben auch den Menschen erschienen (vgl. Paus. 8, 23. 4, 7, 4, 4. Plin. 16, 46 Zeus. *Ὀδ.* 13, 221, 372 etc. Darüber ausführlich „Bauncultus der Hellenen von Bötticher“). Auch Apollo wurde in dem Lorbeerbaum verehrt und daraus erwuchs die Tradition, dass er unter demselben Baume geboren sei (Serv. V. Aen. 3, 91 quia in Delo insula laurus Apollini consecrata est, aut lucum duxit, aut quia traditur duas lauros amplexam Dianam et Apollinem enixam Latonam); und wie es von der Eiche zu Dodona hiess, dass sie durch das Rauschen ihrer Zweige den Willen des Zeus verkünde (*Ὀδ.* 19, 296 *ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Λιὸς βουλὴν ἐπακούσῃ*. Aesh. Pr. 852 *αἱ προσήγοροι δρύες*), so muss es auch von der Daphne in Delphi geheissen haben, und zwar schon ehe der Cultus Apollo's aus Tempe nach Delphi verpflanzt wurde; denn wenn die Tradition bei Pausanias (10, 5, 3) dahin lautet, dass „*τὰ ἀρχαιότατα Γῆς εἶναι τὸ χρησιμώτερον (φασὶ) καὶ Δάφνην ἐπ' αὐτῇ τεταχθεῖα πρόμνηνται ὑπὸ τῆς Γῆς· εἶναι δὲ αὐτὴν τῶν περὶ τὸ ὄρος νυμ-*

Kampfe mit den bösen Geistern davongetragen, wieder heilen. Man vergleiche darüber folgende Stellen:

1, 112, 10 yābhīr viṣṭalām dhanasām atharvyam sahasramīlha āyāv ajinvatam |.

Durch welche (Hülfe) ihr der reichen Viṣṭalā, welche nicht gehen konnte¹⁾, in dem Kampfe zu tausend Beuten verholfen habt.

1, 116, 15 caritam hi verivāchedi paṇam ājā khelasya paritakmyāyām | sadyo jāñghām āyasīm viṣṭalāyai dhane hite sartave praty adhattam ||.

Denn der Fuss der Viṣṭalā, der Frau des Khela, war abgeschnitten im Kampfe während des Dunkels, wie die Fittige des Vogels; ihr gabet ihr zugleich einen eisernen Fuss, um in den begonnenen Kampf zu gehen.

φῶν“, so ist darunter das Nämliche zu verstehen, was von der Eiche des Zeus zu Dodona berichtet wird. Wie nun diese Eiche von dem Cultus des Zeus untrennbar war und man ohne sie den Willen des allmächtigen Gottes nicht zu erfahren meinte, so glaubte man auch den des Apollo nicht ohne die Daphne erforschen zu können. Es lässt sich sonach die heisse Liebe Apollo's zu Daphne und die Verfolgung durch jenen begreifen, wovon uns der bekannte Mythos berichtet. Auf dieselbe Weise ist auch das Märchen von der Λεύκη entstanden. Unter der Λεύκη, Weisspappel, wurden alle unterirdischen Götter und besonders Pluto verehrt. Darnach gestaltete sich nun die Sage, dass sie eine Tochter des Okeanos und die schönste der Nymphen, dass sie von Pluto geliebt und von ihm nach Aides entführt worden sei. Nach ihrem Tode hatte der Gatte aus Liebe zu ihr ihren Körper in den Baum Λεύκη verwandelt oder aus ihrem Körper den Baum entsprossen lassen (Serv. V. Ecl. 761). Wie sich aus dem bisher Gesagten ergibt, haben wir kein Recht, diesem Märchen von der Daphne ein so hohes Alter zuzuschreiben, noch weniger dürfen wir den Baum erst aus der Göttin, sondern wir müssen umgekehrt letztere aus dem ersteren entstehen lassen. Derartige Metamorphosen mögen wohl aus der alexandrinischen Zeit datiren.

¹⁾ Das atharvyam ist von den europäischen Lexikographen durch Priesterin erklärt worden. Nach Sāyaṇa muss es aber „agachantim“ = die nicht gehende bedeuten, welche Bedeutung unserem Worte auch Yāska (Nir. 11, 8) zuschrieb, indem er das tharvati durch carati wieder gibt. Diese Auslegung des Wortes stimmt auch vollkommen mit der Ueberlieferung überein.

1, 117, 11 agastye brahmaṇā vavṛidhānā saṁ viṣpalām nāsatyāriṇītam ||.

Nachdem ihr von Agastyas durch Brahman verstärkt waret, habt ihr die Viṣpalā hergestellt.

1, 118, 8 prati jaṅghām viṣpalāyā adhattam ||.

Ihr setztet der Viṣpalā wieder den Fuss an.

10, 39, 8 yuvām sadyo viṣpalām etave kṛithaḥ ||.

Ihr machtet zugleich die Viṣpalā zum Gehen fähig.

Daher heissen auch die Aṣvins in 1, 182, 1 viṣpalāvasū, die Wohlthäter der Viṣpalā.

Wiewohl Mancher die in dieser Sage enthaltene Scene auf der Erde sich abspielen lassen mag, so neige ich mich doch der Ansicht zu, dass wir auch in diesem Mythos trotz der Zusätze, mit welchen derselbe durch die Poesie entstellt worden ist, vergl. den Zug von dem am Abend seines Augenlichtes beraubten und in der Frühe wieder sehend gemachten Helios, eine ideale Vorstellung des Naturmenschen, ein Bild, vor uns haben. Der Kampf, in welchem der Fuss der Viṣpalā abgeschnitten war, muss während der Nacht vorgefallen sein, in welchem die Lichtgottheiten mit nächtlichen Dämonen gekämpft hatten. Daher heisst es auch in 1, 117, 24, dass der Cṛyāva (Helios) dreimal von den nächtlichen Dämonen Asuras zerrissen und von den Aṣvins wieder hergestellt wurde (siehe oben S. 95), wie auch hier, dass die Viṣpalā ihren Fuss beim Dunkel der Nacht (1, 116, 15 paritakmyāyām) verloren. Die Aṣvins ersetzten aber den Fuss der Morgenröthe durch einen eisernen, gerade wie es anderswo heisst, dass sie den blinden und lahmen Helios wieder sehend und gehend machen, oder wie wir aus der folgenden Sage erfahren, dass sie ihm ein neues Ross anstatt des alten verleihen:

1, 116, 6 yam aṣvinā dadathuḥ çvetam aṣvam aghāçvāya çaçvad it svasti | tad vām dātram mahi kīrtanyam bhūt paidvo vāji sadam id dhavyo ariyaḥ ||.

Das weisse Ross, welches ihr, Aṣvins, dem, der ein schlechtes Pferd hatte, zu seinem ewigen Glücke gabet; dies, eure grosse

Gabe, ist zu preisen, das edle, muthige Ross des Pedu, ist immer anzurufen.

1, 117, 9 purû varpânsy açvinâ dadhânâ ni pedava ûhathur açum açvam | sahasrasâm vâjinam apratitam ahihanam çravasyam tarutram ||.

Ihr, viele Gestalten annehmende Açvins, habt dem Pedu das schnelle, das tausendfach muthige, das unwiderstehlich ist, das Schlangen tödtende, das behende, das unüberwindliche Ross zugeführt.

1, 118, 9 yuvâm çvetam pedava indrajûtam ahihanam açvinâdattam açvam | johûtram aryo abhibhûtim ugram sahasrasâm vriṣaṇam vîdvaṇgam ||.

Ihr, Açvins, gabet das weisse Ross dem Pedu, das von Indra angetriebene, das Schlange tödtende, das laut wiehernde, das überwältigende, das gewaltige, das tausendfach kräftige, das festgegliederte.

1, 119, 10 yuvam pedave puruvâram açvinâ spridhâm çvetam tarutâram duvasyathah | çaryair abhidyum pritanâsu dushṭaram carkṛityam indram iva carṣaṇisaham ||.

Ihr, Açvins, gabet dem Pedu zur Belohnung das reichen Schweiss habende, das geliebte, das weisse, das unüberwindliche, das himmlische, das durch die Pfeile in den Schlachten nicht zu erreichende, das berühmte wie der über die Wolken wallende Indra.

7, 71, 5 pedava ûhathur açum açvam.

Ihr führtet dem Pedu das schnelle Pferd.

10, 39, 10 yuvam çvetam pedave 'cvinâçvam navabhir vâjair navatî ca vâjinam | carkṛityam dadathur drāvayatsukham bhagam na nṛibhyo havyam mayobhovam ||.

Ihr, Açvins, gabet das weisse Ross dem Pedu, das unglaublich rasche (= mit 99 Raschheiten), das muthige und preiswürdige etc.

Es liegt ausser allem Zweifel, dass auch diese Legende nur als bildlicher Ausdruck zu fassen ist, welcher seine wahre Deutung unstreitig in dem Unter- und Aufgang der Sonne erhält. Wie bei den anderen arischen Stämmen die Vorstellung uns

begegnet, dass Helios am Abend ein schlechtes und schwarzes, in der Frühe hingegen ein muthiges und weisses Ross reitet, welches ihm zwei junge Reiter verleihen¹⁾, so auch in unserer Sage. Dem Pedu — möge der Name bedeuten, was er will — welcher ebenfalls ein schwarzes und schlechtes Ross hatte, verleihen die zwei jungen Reiter in der Frühe ein muthiges, glänzendes und weisses Ross — im Gegensatz zu dem schwarzen oder dem grauen Esel, der in der Dämmerung den Wagen der Aḡvins zieht —, mit welchem er seine tägliche Laufbahn durchheilt.

Also auch diese, sowie die vorausgehenden Sagen von der Viḡpalā und den übrigen mythischen Wesen, denen man Altsein und Gebrechlichkeit zuschrieb, versinnlichen nichts Anders als den Unter- und Aufgang der Aurora und des Helios. Nun, welcher Schluss lässt sich daraus ziehen, wenn es in allen diesen Legenden heisst, dass die Aḡvins die Urheber des Aufganges der Morgenröthe und des Helios sind, indem sie diese alle Tage entweder verjüngen oder von ihrem Lahmsein wieder herstellen und dem Helios anstatt des alten und schlechten ein junges und weisses Ross begeben? Doch wohl kein anderer als der, dass der Naturmensch diese Gottheiten sich als die Erzeuger der ganzen Welt gedacht hat? Ziehen wir jetzt auch das Ergebniss des vorausgehenden Paragraphen herbei, so gelangen wir unwillkürlich zu dem befriedigenden Resultat, das wir am Schlusse des vorausgehenden Theiles der vorliegenden Abhandlung als blosser Behauptung aussprachen, dass man nämlich von den Aḡvins der Naturerscheinung nach, die sie repräsentiren, ganz die entgegengesetzte Vorstellung wie von den Repräsentatoren der Abenddämmerung gehabt hat. Wenn man in den Letzteren diejenigen Mächte erblickte, welche die Kühe des Sonnengottes verbergen, das Leben der Menschen bedrohen und sie dem Verderben preisgeben, so muss von den Ersteren die entgegengesetzte Meinung herrschend gewesen sein, nämlich, dass sie die

¹⁾ Gubernatis „Die Thiere in der indogermanischen Mythologie“. S. 229 ff.

Kühe wieder her austreiben¹⁾, die Menschen aus der Todesgefahr befreien und die ganze Schöpfung wieder dem rosigen Lichte entgegenführen, welche Annahme sich auch durch den Inhalt unserer Legenden vollkommen bestätigt. Aber wie die schaffende Phantasie sich selten bei einer Vorstellung zufrieden gibt, sondern deren immer neue schafft, so auch hier. Aus den in dem ursprünglichen Wesen unserer Gottheiten begründeten Functionen entstanden deren eine Anzahl andere, die wiederum zur Entstehung zahlreicher Legenden willkommenen Anlass boten. Es ist daher nicht zu verwundern, dass aus den Aṇṣins, den Befreibern der Wesen aus der Macht der Finsterniss, mit der Zeit Krieger und Beschützer ihrer Verehrer wurden, weswegen sie auch tamohanâ und rakshohanâ heissen; und wenn sie den am Abend blind, lahm und alt gewordenen Gottheiten das Augenlicht zurückgeben, sie wieder herstellen und verjüngen, so deutet dies klar genug ihren ärztlichen Beruf an, und wenn es heisst, dass sie ihren Schützlingen wieder Jugend und Körperkraft verleihen und dadurch die beiden Geschlechter wieder in gegenseitige Gunst bringen, oder dass sie den Ehebund zwischen jenen gründen helfen, so führt uns dies von selbst auf die Vorstellung von ihnen, als Brautführern, hin.

Um nun die Bedeutung der Aṇṣins in der vedischen Mythologie und die Rolle derselben, welche sie in der arischen Götterwelt spielten, im ganzen Umfange verstehen zu lernen, wollen wir die auf obigen Eigenschaften bezüglichen Legenden einer näheren Betrachtung unterziehen.

¹⁾ 1, 112, 19 yâbhir aruṇîr açikshatam.

Durch welche (Hülfe) ihr den röthlichen Kühen geholfen habt.

12 yâbhis triçoka usriyâ udâjata.

Durch welche (Hülfe) der Triçoka die Kühe her austreibt.

Triçoka bedeutet von tri und çuc abgeleitet, dreiflammig. Was den Mythos anbelangt, so können wir aus der einzigen Stello des Rigveda, wo er erwähnt wird, kein bestimmtes Resultat ziehen. Aus analogen Fällen jedoch lässt sich schliessen, dass wir darunter den Helios mit seinen Strahlen zu verstehen haben.

§ 3.

Die Aṇvins als Krieger und Beschützer in den Schlachten.

Da die Tradition die Aṇvins, die schon als Krieger geboren werden, sich im beständigen Kampfe mit den nächtlichen Unholden befinden und als Beschützer der Götter und der Menschen heranwachsen liess, so war damit der weitere Anlass gegeben, sie als solche an jedem Kampfe sich betheiligen zu lassen und ihre Hülfe überall gegen die verhasste, der Finsterniss verwandte und sowohl den Lichtgottheiten als auch ihren Verehrern feindseligen Macht in Anspruch zu nehmen. Daher heissen sie denn neben rakshohanâ die Vernichter der Rakshasas, und tamohanâ die Vernichter der Finsterniss, auch vritrahantamâ, die mächtigen Vernichter des Vritra (8, 8, 22), und treten in dieser Eigenschaft als Helfer Indra's in dem Kampfe mit dem Asura Namuci auf¹⁾. In 1, 116, 21 tödten sie als Indra's Geliebte die unheilbringenden und unholden Wesen des Prithuṇavas²⁾ und helfen dem Divodâsam Çambara, einen Dämon, den Indra, von der Höhe stürzt und seine 99 oder 100 Burgen (= die unzähligen Sturmwolken) bricht, erschlagen³⁾. Diese Eigenschaft der Gottheiten tritt am sichtbarsten im Kriege der Arier gegen die Dasyu in den Vordergrund. Zur Zeit, da noch die arischen

¹⁾ 10, 131, 4—5 yuṣṭam surâman aṇvinâ namucâv âsure sacâ | vipipânâ çubhas pati indram karmasv âvatam || putram iva patarâv aṇvinabhendravathuḥ kâvyair daṇṣanâbhiḥ | yat surâman vy apilâḥ çacibhiḥ sarasvatî tvâ maghavann abhishnak ||.

Ihr Aṇvins, Herren des Glanzes, beschützt den Indra in den Opferhandlungen gegen den bösen Geist Namuci (nach Pāṇini 6, 3, 75 non na + mucî, der den Regen nicht loslässt), in dem ihr zugleich euren ergötzensden (Soma) trinket.

Wie die Eltern den Sohn, so beschützt ihr beide, o Aṇvins, durch eure Weisheit und Energie, ihn (den Indra, wörtlich dich, o Indra) etc.

Ueber diesen Kampf des Indra mit dem Namuci und die Betheiligung der Aṇvins, siehe auch Çatap. Br. XII. 7, 3, 1 ff.

²⁾ nir ahatam duchunâ indravantâ prithuṇavasô vṛshanâv aratîḥ ||.

³⁾ yâbhir mahâm atithigraṃ kaçojuvam divadâsam çambarahatyâ âvatam |.

Stämme in ihrer alten Heimath, in Asien, zusammenlebten, erblickten sie in den Dasyu ihre Feinde. Dasyu ist ein Collectivname, mit welchem man ursprünglich die den Göttern feindlichen Dämonen, dann die Volksstämme, welche die Götter nicht verehrten, d. i. die Ungläubigen in Gegensatz zu den Gläubigen, den Ariern, bezeichnet. Mit jenen nun lagen die letzteren im steten Kampfe und diese rufen daher die beiden Reiter, die jungen Açvins, die Bekämpfer der nächtlichen Unholde, zur Hülfe gegen die Ungläubigen herbei, mit der Aufforderung, sie mögen den Kriegsgesang anfachen¹⁾, die Dasyû mit dem Donnerkeil²⁾ wegblasen und dem Arya grosses Licht schaffen³⁾. Auf dasselbe Ereigniss deuten auch folgende Verse hin:

10, 143, 4 cite tad vâm surâdhasâ râtiḥ sumatir açvinâ |
â yan naḥ sadane prithau samane parshatho narâ ||.

Eure bereitwillige Gnadenbezeugung zeigt sich, o freigebige Açvins, wenn ihr uns in unserer Heimath und in dem grossen Kriege beschützt.

1, 112, 22 yâbhir naram goshuyudham ṇrishâhye kshetrasya
sâtâ tanayasya jinvathah |.

Durch welche (Hülfe) ihr dem um Beute kämpfenden Mann im Kampfe zur Erlangung von Land und Nachkommenschaft helfet.

8, 9, 13 yad adyâçvinâv aham huveya vâjasâtaye | yat
pṛitsu turvaṇe sahas tac chreshṭham açvinor avah ||.

Wenn ich die Açvins um Gewinn von Gütern anrufe, wenn

¹⁾ 1, 112, 1 yâbhir bhare kâram aṇçâya jinvathas.

²⁾ Nach P. W., dem auch Grassmann an dieser Stelle folgt, soll das bakura „Blasinstrument für den Krieg“ nach Naigh. 4, 3 und Nir. 6, 25 hingegen varja = Donnerkeil, bedeuten. Erstere Erklärung dünkt mir aber insofern misslich, als die Ueberlieferung nichts von einem Blasinstrumente der Açvins für den Krieg weiss; letztere hingegen findet ihre Bestätigung darin, dass man die Açvins eben so gut wie den Indra den Donnerkeil tragen lassen konnte, nachdem man sie gleich dem Indra den Vṛitra, wie wir oben sahen, hatte bekämpfen lassen.

³⁾ abhi dasyûm bakureṇâ dhamantorû jyotiḥ cakrathur âryâya ||.

ich in den Schlachten siegreich im Ueberwinden bin, so ist dies vorzüglich die Hülfe der Aṣvins.

In 1, 34, 12 werden sie angerufen, mit ihrer Hülfe den Verehrern zu ihrer Wohlthat beizustehen¹⁾ oder in 1, 157, 2 dieselbe zu beschützen, damit sie den Kampfpreis in den Schlachten erhalten²⁾, Beute gewinnen (vgl. auch 10, 40, 5 bhûtam me ahna uta bhûtam aktave 'çvâvate rathine çaktam arvate || seid mir Hülfe bei Tag und Nacht für das Erlangen von Pferden und Wagen und helfet mir beim Rennen und die Feinde zu tödten³⁾).

Wie in jeder anderen Gefahr, so gaben auch hier, wie wir aus den folgenden Stellen des Rigveda erfahren, die Aṣvins ihre grosse Macht dadurch kund, dass sie denjenigen, die sie anriefen, aufs hülfreichste nahen und sie aus der Gefahr der Schlacht retten oder die Fürsten unter ihnen in ihrer Herrschaft unterstützen:

1, 112, 17 yâbhiḥ paṭharvâ jaṭharasya majmanâgnir nâdīdec
cita iddho ajmann â | yâbhiḥ çaryâtam avatho mahâdhane.

Durch welche (Hülfe) der Paṭharvan durch die Kraft seines Bauches, wie der angezündete aufgeschichtete Agni, im Kampfe glänzt⁴⁾, wodurch ihr den Saryâtan in der Schlacht beschützt.

21 yâbhiḥ kṛiçânũ asane duvasyatho.

Durch welche (Hülfe) ihr den Kṛiçânu im Kampfe beschützt.

8, 5, 26 yathota kṛitvye dhane 'ñçũ.

Auf welche Weise ihr den Ançu in dem die Kraft anstrengenden Kampfe beschützt.

¹⁾ çṛiṇvantâ vãm avase jehavimi vṛidhe ca no bhavatam vâjasatan ||.

²⁾ asmâkam brahma pṛitanâsu jinvatam vayam dhanâ çûrasâtâ bha-
jemahi ||.

³⁾ 1, 182, 4 hatam mṛidho.

⁴⁾ Dies könnte wohl auf Gaukeleien oder Zaubereien Bezug haben; der Paṭharvan möge dann ein berühmter Feuerspeier gewesen sein, oder er hätte durch Zauberei von seinem Nabel Feuer aussprühen lassen, wodurch er die Feinde in der Schlacht erschreckte.

8, 8, 21 yābhir narā trasadasyum āvatam kṛitvye dahne |
tābhir shva asmā açvinā prāvatam vājāsātaye ||.

Mit welchen (Hülfen) ihr, o Männer, den Trasadasan in dem die Kraft anstrengenden Kampfe beschützt, mit diesen beschützt uns, Açvins, beim Gewinn von Gütern.

8, 22, 7 upa no vājinīvasū yātam ṛitasya pathibhiḥ | ye-
bhis trikshim vṛishanā trāsadasyavam mahe kshatrāya jinvathah ||.

Kommet, Kraftverleihende, zu uns herbei, durch den Weg des Rechtes, durch welchen ihr, o Mächtige, den Trikshin, den Sohn des Trāsadas (und den Mandhātaran 1, 112, 13) für die grosse Herrschaft unterstützt.

Vgl. auch 1, 112, 10. 1, 116, 21.

Daher heissen die Açvins auch satpatī = Vorkämpfer (A. V. 7, 73, 4) und ihr Wagen ist der erste in den Schlachten 8, 22, 2 (s. auch 10, 39, 11).

Halten wir jetzt auch bei den anderen arischen Stämmen Rundschau, so finden wir auch hier die Açvins oder — nach ihrem älteren Namen — die divo napātā = die *Δίφω-νοποις* bei den Griechen und Römern als Krieger und Schutzgottheiten in den Schlachten eine wichtige Rolle spielen.

Der Kampf der Dioskuren mit den Aphaviden um die Rinder und die Zerstörung der festen Burg „Aphidnae“ in Athen, aus welcher sie ihre Schwester Helena befreien (s. oben S. 47 ff.) gibt Zeugniß von ihrem kriegerischen Wesen. Als Krieger erscheinen sie noch in der Erzählung, dass sie die alte Burgfeste *Ἀῦ* oder *Ἀῦς* an den Anhängen des Taygetos oberhalb Gytheion zerstört und deshalb den in Sparta gebräuchlichen Namen *Ἀῦ-πέσσα* erhalten hätten (s. die Belegstelle bei Preller's a. a. O. 2, 100, 5). Es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass alle diese Erzählungen den Grübeleien der Grammatiker ihre Entstehung verdanken, welche, wie auch die indischen Commentatoren, durch solche Spielereien die vorgefundene Benennung der Dioskuren zu erklären versuchten. Ursprünglich muss man sich als Schauplatz dieser, sowie der anderen Scene von der Zerstörung der festen Burg Aphidnae den Himmel ge-

dacht haben, von wo aus er auf die Erde verlegt und hier localisirt wurde. Diese Heldenthaten der Dioskuren besagen uns ursprünglich wohl das Gleiche, wie die der Aq̄vins, welche letztere ihre Schwester Ushas aus der Gefangenschaft der Finsterniss, wie wir bereits sahen, befreien und beim Erschlagen des Çambara und der Zerstörung seiner 99 oder 100 (unzähliger) Burgen mithelfen. Daher wird mit dem Beinamen *λαπέρσιος* auch Zeus bezeichnet (Lykophr. 1369 *Ζεὺς λαπέρσιος*), weil er ja ursprünglich die festen Burgen des Çambara zerstörte.

Wie man sich die Dioskuren bei den Griechen sowohl auch bei den Römern in ihrer Erscheinung als Krieger dachte, darüber belehrt uns Pausanias (4, 27, 1 ff.) bei der Gelegenheit, da er seine Vermuthung äussert, seit wann wohl die Abneigung der Dioskuren gegen die Messenier bestehe. Hier wird nämlich erzählt, dass vor der Schlacht bei Stenykleron zwei schöne Knaben aus Andanias, Panormos und Gonnippos, als die Lakēdāmonier im Lager ein Fest für die Dioskuren feierten und schon am Schmaus sich gütlich gethan und lustig geworden waren „*χιτώνας λευκοὺς καὶ χλαμύδας πορφυρεὰς ἐνδύντες, ἐπὶ τε ἵππων τῶν καλλίστων ὀχοῦμενοι καὶ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς πέλους, ἐν δὲ ταῖς χερσὶ δόρατα ἔχοντες, ἐπιφαίνονται Λακεδαιμονίοις· οἱ δὲ ὡς εἶδον, προσεκύνουν τε καὶ εὐχοντο ἀφ᾽ ἑχθροὺς δοκοῦντες σφίσιν αὐτοὺς ἐς τὴν θυσίαν τοὺς Διοσκούρους.*“¹⁾ Somit muss schon von Altersher der Glaube bei den kriegerischen Spartanern herrschend gewesen sein, dass sie auf diese Weise ausgerüstet, in leibhaftiger Gestalt als Bundesgenossen und Helfer im Kriege mitziehen und ihre Anwesenheit bisweilen sichtbar kundgeben würden, wie uns dies auch von Herodot (5, 75) berichtet wird.

Als Bundesgenossen und Mitkämpfer zogen die Dioskuren

¹⁾ Auch Suid. *Διόσκουροι* beschreibt ihre Bilder nach Aelian, wie es folgt: *νεανίαι μεγάλοι, γυμνοὶ τὰς παρειαὶς ἑκάτεροι, ὅμοιοι τὸ εἶδος καὶ χλαμύδας ἔχοντες ἐπὶ τῶν ὤμων ἐφημμένην ἑκατέραν, καὶ ξίφη ἔφερον τῶν χλαμύδων ἡρηγμένα καὶ λόγχας εἶχον παρεστώσας ἐν αἷς ἡρεῖοντο, ὁ μὲν κατὰ δεξιάν ὁ δὲ κατὰ λαίαν.*

auch mit den Lokrern gegen die Krotoniaten zu Feld, als erstere, von dem Uebermuth der Krotoniaten bedroht, in Sparta um Hilfe flehten. Während der Schlacht am Flusse Sagra, heisst es hier, schwebte ein Adler, der Bote des Zeus, über den Reihen der Lokrer und an beiden Flügeln sah man zwei Jünglinge in glänzender Rüstung kämpfen, von hervorragender Gestalt, in purpurnen Mänteln und auf schneeweissen Rossen, die gleich nach der Schlacht verschwunden waren¹⁾. Auch bei den Römern wird von einer gleichen Erscheinung der Dioskuren berichtet. Als diese nämlich in der Schlacht am See Regillus vor den Tusculanern und Tarquiniern sehr in's Gedränge geriethen, erschienen dem Dictator Postumius zwei jugendliche Ritter von aussergewöhnlicher Grösse und Schönheit, setzten sich an die Spitze der römischen Schaaren und jagten die Tusculaner schleunigst in die Flucht etc.²⁾ Für diese Vorstellung von den Dioskuren spricht ferner noch der Umstand, dass man ihnen in Sparta die Erfindung des bekannten Waffentanzes, der Pyrriche, zuschrieb³⁾. Nach dem Schol. zu Pindar's Pyth. V., 12 soll Kastor auch den Arkesidas, den König von Kyrene, als sich das Volk gegen den Thron desselben erhob, unterstützt haben, gerade wie es von den Aëvins heisst, dass sie den Fürsten Trikshin und Mandhâtar bei der Vertheidigung des Thrones hilfreich gewesen seien (siehe oben S. 108).

Merkwürdig aber und entscheidend bei der Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der Dioskuren sind die in obigen Erzählungen aufbewahrten Züge, nach denen wir uns in den vedischen Liedern vergebens umsehen. Von der Schlacht der Lokrer gegen die Krotoniaten, sowie auch von der der Römer gegen die Tarquinier heisst es nämlich, dass die Siegesbotschaft durch

¹⁾ Cic. N. D. II., 2, 6. III., 5, 13. Justin. XX., 3, 4. Diod. Exc. Vat. VII—X Suid. v. *Ἀλφειοσάου τῶν ἐπὶ Σάγρα*.

²⁾ Cic. N. D. II, 2, 6. III, 5, 11, siehe auch Preller's röm. Myth. S. 661.

³⁾ Epicharm. b. Athen. 4, 84. Plato de leg. 7. p 796 B. Arist. 1, p. 24.

die Dioskuren augenblicklich und blitzesschnell überallhin verbreitet worden¹⁾, indem sie nach der Beendigung der letzteren Schlacht, noch in Aufregung von dem Kampfe, auf dem römischen Markte erschienen in voller Waffenrüstung und ihre schweissbedeckten Rosse am Bassin der Juturna wuschen, wobei sie dem neugierig andrängenden Volke von der Schlacht und ihrem siegreichen Ausgang erzählten. Als aber Domitius an der Wahrheit ihrer Erzählung zu zweifeln begann, bekehrten sie ihn durch ein Wunder, dadurch nämlich, dass sie sein schwarzes Barthaar durch Berühren mit ihren Fingern roth färbten, woher er den Namen Ahenobarbis erhielt²⁾. Leuchten uns nicht aus dieser Erzählung von dem Wunder der Dioskuren, sowie aus der schnellen Verbreitung der Siegesnachricht durch dieselben die Züge einer primitiven Ausdrucksweise entgegen? Es lässt sich diese nur verstehen, wenn wir sie mit der ursprünglichen Bedeutung der Dioskuren, aus der sie ohne Zweifel hervorgegangen sein muss, um sich so bis auf die späteren Zeiten zu vererben, in Verbindung bringen. Wie nämlich die Aëvins die nächtlichen Dämonen und die Finsterniss verscheuchen oder vernichten und im Nu sodann die Nachricht über diesen Triumph überall hin verbreiten, indem sie erscheinen und die schwarze Nacht zum röthlichen Tag machen, so auch hier die Dioskuren; sie verjagen die Feinde ihrer Verehrer und verbreiten die Siegesnachricht blitzschnell, wobei sie auch den schwarzen Bart des Domitius durch die Berührung mit ihren Fingern (d. h. Strahlen) roth färben.

Werfen wir jetzt einen Blick zurück, so finden wir, dass bei dem Erscheinen der Dioskuren, sowie bei den von ihnen vollzogenen Wundern immer ihre ursprüngliche Bedeutung in den Vordergrund tritt. So lassen sich in den Dioskuren, welche zu den Lokrern und Römern auf ihren Hülferruf herbeieilen und sie, ihre Verehrer, aus dem Schlachtengedränge und der Gefahr des Unterganges befreien — wie auch ihren Schützling, den

¹⁾ Das Gleiche wird auch von der Schlacht bei Platäæ gegen die Meder berichtet, siehe Plut. Aem. Paul. XXV.

²⁾ Plut. Aem. Paul. XXV. siehe auch bei Preller's röm. Myth. 660.

Dichter Simonides von dem bevorstehenden Tode¹⁾ —, leicht die Aḡvins der arischen Mythologie, welche die sehnsüchtig nach ihnen ausschauenden lebenden Wesen aus der Macht der Finsterniss und der unholden Dämonen erlösen, wieder erkennen.

§ 4.

Die Aḡvins als Aerzte.

Bei der Frage nach dem ursprünglichen Wesen der Aḡvins, wie sich dasselbe aus der von ihnen repräsentirten Naturerscheinung gestaltet, durften wir die Behauptung aufstellen, dass man sich schon in älterer Zeit unsere Gottheiten nicht bloss als Krieger und Befreier ihrer Schützlinge, sondern auch als Aerzte gedacht hat, welche die Gottheiten von den im Kampfe mit dem Ungeheuer, der Finsterniss, und den nächtlichen Unholden überhaupt, erhaltenen Wunden heilen und sie dadurch wieder in den Stand setzen ihres Amtes zu walten. So sahen wir sie den Fuss der Viḡpalâ = Morgenröthe, welche denselben beim nächtlichen Kampfe verloren hatte, durch einen eisernen ersetzen, die am Abend alt gewordene Morgenröthe und den Helios in der Frühe verjüngen²⁾ oder dem Letzteren sein Augenlicht,

¹⁾ Cic. de orat. 2, 86. Quintil. II, 2, 11 vgl. Schneidewin's Simon relig. p. XI. Der Dichter Simonides soll in einem Gedichte auf den Aleuaden Skopas Vieles zum Lobe der Dioskuren gesagt und darauf von dem reichen Manne nur die Hälfte des bedungenen Lohns mit dem Bescheide erhalten haben, dass er die andere Hälfte von den von ihm so hoch gepriesenen Tyndariden erhalten solle. Bald darauf wurde er hinausgerufen; zwei Jünglinge zu Pferde wünschten ihn zu sprechen. Er ging, und während er sich draussen umsah, aber die Jünglinge nicht erblicken konnte, stürzte hinter ihm der Saal ein, wo er eben noch mit Skopas und seine Sippe geschmaust hatte, die nun elendiglich umkamen.

²⁾ Auch die Medea — Morgenröthe — der griechischen Mythologie, Tochter der 'Ιδρία = der Wissenden (Hes. theog. v. 960) muss, wie die Aḡvins, nach der ursprünglichen Vorstellung eine *φαρμακία* d. i. die Heilmittel aus Kräuter bereitende und spendende = eine Aerztin gewesen sein. In den üblen Ruf als Zauberin gerieth sie wohl erst später, als das Wort *φαρμακία* diese Bedeutung angenommen hatte, und zwar nachdem der ursprüngliche Sinn der Ueberlieferung, dass sie nämlich die Wesen verjüngen, in der grauen Vorzeit begraben und in dem Gedächtniss der Menschen ganz und gar erloschen war.

welches ihm von den nächtlichen Dämonen geraubt worden war, wieder zurückgeben. Daher heisst es in Rigveda 8, 18, 8

uta tyâ daivyâ bhishajā çam naḥ karato açvinâ | yuyuyâtâm ito rapo apa sridhah ||.

Mögen die zwei göttlichen Aerzte, die Açvins, uns Glück verschaffen; sie mögen von hier den körperlichen Schaden und unsere Feinde fernhalten.

In 8, 86, 1. 10, 39, 5 werden sie als wohlthuende Aerzte angerufen (ubhâ hi dasrâ bhishajā mayobhuvobhâ) und in 10, 39, 3 als Aerzte des Blinden sowohl, als auch des Schwachen und des Zerschlagenen (amâjuraç cid bhavatho yuvam bhago 'nâçoç cid avitârâpamasya cit | andasya cin nâsatyâ kṛiçasya cid yuvâm id âhur bhishajā rutasya cit ||).

Vgl. auch 1, 34, 6. 157, 16. 8, 9, 6, 15. 10, 40, 8.

In der nämlichen Eigenschaft begegnen sie uns auch in A. V., wenn es dort 7, 53, 1 heisst:

praty auhatâm açvinâ mṛityum asmad devânâm agne bhishajā çacibhiḥ.

Haltet, o Açvins, Aerzte der Götter, den Tod mir fern.

Und in Taitt. Br. 7, 1, 2 yau devânâm bhishajau . . . amritasya gopau | welche die Aerzte der Götter und die Hüter der Ambrosia oder der Unsterblichkeit sind (vgl. auch Ait. Br. 1, 18. bhishajy atam ity açvinau vai devânâm und Çatap. Br. 12, 7, 1, 10 etc.)

Diese Vorstellung von den Açvins hat sich auch bei den Dioskuren der griechischen Mythologie erhalten. Wie die Açvins den Fuss der Viçpalâ, welcher derselben im Kampfe abgeschnitten war, wieder ersetzen, so sollen auch die Dioskuren, wie dort erzählt wird, den Phormio, den Strategen der Krotoniaten, von seiner in der Schlacht mit den Lokrern erhaltenen Wunde auf eine wunderbare Weise geheilt haben¹⁾. Zur weiteren Bestätigung dessen erwähne ich noch, dass man in Lakonien, ihrer alten Heimath, und in anderen Gegenden Griechenlands als Symbol derselben die Schlange, das Symbol der Gottheiten der Heilkunst, gebraucht hat. Auf lakonischen Silbermünzen haben

¹⁾ Siehe die Belegstellen bei Preller's griech. Myth. 2, 103.

Myriantheus, Açvins.

sie zum Zeichen eine Diota mit einer Schlange auf deren Bauch, neben den Sternhüten, oder zwei schlangenumwundene Urnen mit der Inschrift *Λακεδαιμόνων* (Pellerin Rec. 1, 19, 1—3. Taylor combe. N. Mus. Brit. tab. 8, 1). Auf einem peloponnesischen Basrelief ist zwischen den Dioskuren mit ihren Pferden eine kleine Ara, worauf etwas Pyramidales; oben ein konischer Hut, um den sich von beiden Seiten eine Schlange ringelt (Biagi Mon. ex museo Jac. Nanii 1787 mon. 4 p. 71). Als populäre Götter sind die Dioskuren in einem aus Griechenland gebrachten Basrelief im Museum Pio-Clementino in Rom (N. 260) in Verbindung mit Asklepios und Hygieia und einer Gruppe von Verehrern dargestellt (vgl. auch monumenta graeca ex museo Jac. Nanii 1787 von 4. p. 44 an; Thesaurum gemmarum antiquarum etc. tab. CXXIII. und museum Veronens. tab. XLVII.).

Mir scheinen auch die beiden kriegesischen Asklepiaden *Ποδαλείριος*, und *Μαχάων*, was ihre Function als Aerzte anbelangt, ursprünglich nichts Anders gewesen zu sein, als Personificationen dieser letzteren von den Dioskuren schon in sehr früher Zeit losgetrennten Eigenschaft, in welcher Gestalt sie sodann als selbständige Gottheiten in Trikkia im Thessalischen und in anderen Gegenden aufgefasst¹⁾, oder, was das Wahrscheinlichste ist, wie wir dies oben von Messenien, Theben und Lakonien sahen, die Dioskuren der genannten Gegenden vorzustellen, welche als Krieger und Aerzte verehrt wurden.

§ 5.

Die Aq̄vins als Brautführer.

Hatte schon die Wahrnehmung von dem täglich unmittelbar nach dem Erscheinen des Zwiellichtes erfolgenden Aufleuchten der Morgenröthe die Vorstellung von dem Bestehen eines Liebes-

¹⁾ γλ. 2, 729 οἱ δ' εἶχον Τρίκκην καὶ Ἰθώμην κλωμακέεσσαν,
οἱ τ' ἔχον Οἰχαλίην, πόλιν Εὐρύτου Οἰχαλιῆος.
Τῶν αὖθ' ἡγείσθην Ἀσκληπιοῦ δύο παῖδες,
ἡγήθ' ἀγαθῶ, Ποδαλείριος ἡδὲ Μαχάων.

Vgl. auch 4, 193 und 11, 833.

bundes zwischen beiden erweckt, so lag es aus dem gleichen Grunde nahe, auf ein ähnliches Verhältniss zwischen der Morgenröthe und Helios zu schliessen, dass nämlich der letztere der Gemahl und Geliebte der ersteren sei. Diese Verbindung zwischen diesen Gottheiten aber konnte ohne die Açvins nicht zu Stande kommen; sie geleiten ja die Morgenröthe zu Helios und sichern derselben dadurch, dass sie sie von ihren Wunden heilen und von ihrer Altersschwäche wieder jung machen, die Gunst des jugendlichen Gottes. So bekommt auch die Ghosha einen Mann, und Çyavâna erhält die Sukanyâ = die schöne Jungfrau, zur Gattin; desgleichen gelangen Cali und andere Männer, welchen unser Götterpaar wieder Jugend verliehen hatte, in den Besitz von Frauen. Von besonderem Belange sind dafür die folgenden Stellen:

1, 112, 19 yâbhiḥ patnîr vimadâya nyûhathur.

Durch welche (Hülfe) ihr Gattinnen dem Vimada zuführtet.

1, 116, 1 yâv arbhaḡâya vimadâya jâyâṃ senâjuvâ nyûhatû rathena ||.

Welche dem Jüngling Vimada ein Weib auf dem die Schlachtreihe antreibenden Wagen zuführten.

1, 117, 20 yuvaṃ çacibhir vimadâya jâyâṃ ny ûhathuḥ purumitrasya yoshâṃ ||.

Ihr führtet durch eure Hülfeleistungen dem Vimada als Weib die Jungfrau des Purumitra zu.

10, 39, 7 yuvaṃ rathena vimadâya çundhyuvaṃ ny ûhathuḥ purumitrasya yoshaṇâṃ |.

Ihr führtet auf eurem Wagen die glänzende Jungfrau des Purumitra zum Vimada.

10, 65, 12 kamadyuvaṃ vimadâyohathur.

Ihr führtet die Kamadyû zum Vimada.

Nach der Annahme mancher Gelehrten (Benfey, Orient und Occident 3, p. 166 und Muir a. a. O. p. 244) soll diese Kamadyû (Kama + dyu = die nach dem Himmel begehrende) das Weib des Purumitra sein. Diese Ansicht findet jedoch nirgends ihre Begründung. In den zwei Stellen 1, 117, 20 und 10, 39, 7, in welchen Purumitra erwähnt ist, wird die Kamadyû mit

dem Wort yoshâm oder yoshanâm bezeichnet (purumitrasya yoshâm | purumitrasya yoshanâm). Aus diesem Umstande aber lässt sich noch nicht folgern, dass sie die Gattin des Purumitra sei, weil ja dasselbe Wort auch Mädchen, „Jungfrau“ bedeutet, wie dies auch Sâyana in seiner Erläuterung zur ersten Stelle verstanden hat, indem er es durch kumarîm, Mädchen, erklärte. Uebrigens lassen sich auch gegen eine wörtliche Auslegung unserer Legende gegründete Zweifel geltend machen. Wie ja schon öfters voraus angedeutet wurde, hat man sich nach der ursprünglichen Vorstellung diese Vorgänge als am Himmel spielend zu denken, von wo sie erst später, nachdem man allmählich ihre eigentliche Bedeutung vergessen hatte, auf die Erde verlegt wurden. Ich glaube daher in der yoshâ und dem jugendlichen Vimada dieser Legende nichts Anders als die Morgenröthe und den Helios erblicken zu dürfen. In dieser Hinsicht erwähne ich noch, dass yoshâ im R. V. sehr gewöhnlich als Bezeichnung für die Morgenröthe als Jungfrau gebraucht wird (siehe 1, 92, 11. 101, 7. 123, 9). In 7, 75, 5 wird sogar diese Yoshâ als die Geliebte oder die Braut des Sûrya, des Helios, hingestellt (sûryasya yoshâ). Für unsere Deutung des Vimada (vi + mada = ohne Rausch oder Hochmuth) als Helios, findet sich allerdings kein Anhaltspunkt, allein da es sich ganz deutlich erweisen lässt, dass der Name der Jungfrau Kamadyû, welcher nur im zehnten Buche vorkommt, dieser erst später beigegeben wurde, nachdem man sie mit der menschlichen Maske ausgestattet hatte, so scheint mir sowohl der Name Vimada als auch der Purumitra (viel geliebt) ein späterer Zusatz zu sein, der, weil er keinen Bezug mehr auf die primitive Vorstellung hat, für die Deutung des letzteren ohne Werth bleibt. Der vorliegende bildliche Ausdruck muss in die gewöhnliche Sprache übersetzt, so lauten: „Die Açvins haben die Jungfrau dem Jünglinge zugeführt.“ Auf letzterem mag wohl das Adjectiv arbhaga, jugendlich, welches in 1, 116, 1 (arbhagâ yâya) für den Vimada gebraucht wird, hinweisen, wie auch das Yoshâ, die Jungfrau, auf die Morgenröthe, wonach dann so zu deuten wäre: Die Açvins führen die Jungfrau d. h. die Morgenröthe auf ihrem

Wagen¹⁾, nachdem sie dieselbe von ihrer Alterschwäche befreit und wieder jung gemacht, wie die Ghosha, dem Jüngling d. h. dem früh aufgehenden Helios, ihrem Geliebten (siehe oben S. 93) zu, welchem, wie bereits öfters erwähnt, von den Aṇvins mit jedem Morgen wieder die Jugendfülle verliehen wird. In dieser Legende nun sehen wir den Auftritt, wie er hier in der nach einer bestimmten Ordnung sich vollziehenden Aufeinanderfolge der Naturphänomene (Zwielicht, Morgenröthe und Helios) oder ihrer Personificationen (Aṇvins, Yoshâ und Vimada) vor sich geht, zu einem Vergleich mit einem Brautzuge sich gestalten; voraus gehen die Aṇvins d. h. das Zwielicht, als Brautführer, auf deren Wagen, wie dies auch schon bei der Sûryâ oben der Fall war, die Jungfrau, d. h. die Morgenröthe, welcher letzterer dann der Bräutigam, der jung aufgehende Helios folgt. In der Vorstellung der späteren Zeit, wo diese Anschauung von den himmlischen Göttern auch in die Geschieke der irdischen Wesen verflochten wurden, dachte man sich die Aṇvins als Brautführer der Sterblichen und Genien der Ehe überhaupt. Daher sagt auch der Rîschî zur Braut erst im zehnten Buche des R. V. 10, 85, 26:

pûshâ tveto nayatu hastagrîhyâṇvînâ tvâ pra vahatâm rathena | grîhân gacha grîhapatnî yathâso vaṇinî tvam vidatham â vadâsi ||.

Die Aṇvins mögen dich auf dem Wagen führen; gehe in's Haus und sei Hausherrin und sprich Befehl als Herrscherin.

Und in A. V. 2, 30, 2 sam cennayâtho aṇvînâ kâminâ sam ca vakshathah.

Wenn ihr, o Aṇvins, zwei Liebende vereiniget und zusammen führet (vgl. auch 14, 1, 35. 2, 5, 6. 6, 102, 1).

Ob sich diese Anschauung auch auf die anderen arischen Stämme, welche sich im Verlaufe der Zeit von ihrer Urheimath entfernt hatten, fortvererbte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. In der griechischen Mythologie finden wir aber

¹⁾ Siehe oben Seite 36 ff., wo die Aṇvins die Sûryâ, die Jungfrau Morgenröthe, auf ihrem Wagen führen.

den Ἑσπερος oder den Abendstern in den Hochzeitsgesängen als Führer des Brautzugs und als Geleiter der Braut in die Arme des harrenden Bräutigams¹⁾, gerade wie die Ἀϋνις in den vedischen Liedern. Die Dioskuren nun wurden, wie wir wissen, seit alter Zeit, deren Beginn sich nicht mehr feststellen lässt, für den Abend- und Morgenstern gedeutet²⁾, wonach dann die Vermuthung nahe gelegt wäre, dass man auch die Vorstellung von ihnen als Brautführer auf den Abendstern übertragen hätte, indem wohl früher der eine der Dioskuren, der den Abendstern repräsentirt, als Brautführer gegolten haben mag, wie ja auch später von beiden erzählt wird, dass sie als zwei Sterne den lakedämonischen Strategen Lysander auf seinem Zuge gegen Konon begleiteten³⁾. In Wirklichkeit finden sich die Dioskuren nun auf römischen Denkmälern als Betheiligte an Hochzeitszügen dargestellt⁴⁾, welchen Umstand die Archäologen dadurch zu erklären suchen, dass sie behaupten, die Künstler hätten damit nur den Wechsel des Lebens überhaupt andeuten wollen. Dies gebe ich gerne zu. Aber schwerlich werden uns die Archäologen beweisen können, dass die Künstler diese Darstellungsweise der Dioskuren erst in später Zeit aus dem Abend- und Morgenstern ohne weiters entnommen haben, nur um den Wechsel des Lebens uns damit vorzuführen, ohne dass sie dabei irgend einer anderen Ueberlieferung gefolgt sind. Freilich findet sich in keiner Tradition des Alterthums ausser in dem dunkeln Bericht über die wunderbare Heilung des Phormio eine Andeutung von den Dioskuren als Aerzten, oder als Gottheiten des Gedeihens (siehe unten), wesswegen denn auch die Alten sowohl als die neuen Mythologen über diesen Punkt sich in tiefes Schweigen hüllen. Der Umstand jedoch, dass die Künstler als Symbol der Dioskuren die Schlange anwendeten und dass diesselben auf sici-

¹⁾ Sieh die Belegstelle bei Preller, gr. Myth. a. a. O. 1, 349.

²⁾ Eurip. Hel. 1498. Horaz Carm. 1, 3, 2. 4, 8, 31. Hesych. *Διοσκούροι*. etc.

³⁾ Plut. *Λύσανδρος* XI—XII.

⁴⁾ Rossbach, römische Grabdenkmäler.

lianischen Denkmälern mit dem Füllhorn, dem Symbol des Gedeihens, dargestellt werden, lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass in den ältesten Zeiten in manchen Gegenden diese Vorstellung von unseren Gottheiten allgemein verbreitet war, welcher dann der Künstler meistens unbewusst durch eine eigene und ihm passende Form der Darstellung Ausdruck verliehen. Wie uns also nur durch die vergleichende Mythologie der Grund der Verwendung der Schlange und des Füllhornes als Symbole der Dioskuren auf den ersten Blick deutlich wird, so haben wir, glaube ich, auch hier in der Theilnahme der Dioskuren an den römischen Hochzeitszügen einen Zusammenhang mit der indischen Vorstellung zu erblicken, in welcher die Açvins, welche hier die Stelle der griechischen Dioskuren einnehmen, als Brautführer auftreten, was jedoch hinsichtlich der letzteren Gottheiten nur durch die Kunst und nicht durch die Schriftsteller zu unserer Kenntniss gelangt ist.

Hier wäre die Besprechung über die Eigenschaften unserer Gottheiten, wie sich dieselbe der Reihenfolge nach aus der ursprünglichen Vorstellung entwickelten, zu schliessen. Dürfen wir aber annehmen, dass diese wohlthätigen Gottheiten fortan den Wesen, die sie durch das Band der Ehe geeinigt, fernstehen und diese der Willkür des Schicksals überlassen? Können wir jetzt ihnen, die wir vor Kurzem als die Retter ihrer Verehrten aus der äussersten Gefahr kennen lernten, wirklich eine solche Theilnahmslosigkeit zutrauen?

Zur Beantwortung dieser Fragen seien uns noch einige weitere Betrachtungen über unsere Gottheiten gestattet.

§ 6.

Die Açvins als Beförderer des Glückes der Ehepaare und Götter des Gedeihens.

Unsere im Vorausgehenden ausgesprochene Ansicht, wonach man die Açvins nicht bloß als Brautführer und Ehestifter verehrte, sondern sie folgerichtig auch als Beförderer des Eheglückes, das hauptsächlich im Kindersegen beruhte, gedacht

haben muss, findet in der Tradition ihre volle Bestätigung, indem sie angerufen werden, den Samen der Männer fruchtbar und üppig zu machen und in die Braut den befruchtenden Keim zu legen:

7, 67, 6 avisṣṭaṃ dhīshv açvinâ na âsu prajāvad reto
ahrayaṃ no astu |.

Beschützt uns, Açvins, in diesen Gebeten, möge unser Samenerguss kinderreich und üppig sein.

10, 184, 2 garbhaṃ te açvinau devâv â dhattâṃ push-
karasrajâ ||.

Mögen die lotusbekränzten, göttlichen Açvins den Keim hineinlegen (vgl. auch A. V. 5, 55, 3 garbhaṃ te açvinâbhâ dhattâṃ pushkarasrajâ |).

1, 157, 5 yuvâm ha garbhaṃ jagatīshu dhattho yuvaṃ
viçveshu bhuvaneshv antaḥ |.

Ihr besorgt in den weiblichen, belebten Wesen den Keim; ihr leget ihn in alle Wesen hinein.

Weiter werden sie eingeladen ins Haus ihrer Verehrer zu kommen und ihnen Kinder und Nachkommenschaft zu verleihen (vgl. 7, 67, 6. 8, 8, 13. 8, 9, 11. 35, 10 u. s. w.), oder als Beschützer der Frau bei der Geburt gegenwärtig zu sein:

5, 78, 7 yathâ vâtaḥ pushkarinīm samīṅgayati sarvataḥ |
evâ te garbha ejatu niraitu daçamâsyah ||.

8 yathâ vâto yathâ vanam yathâ samudra ejati | evâ tvam
daçamâsya sahâvehi jarâyuṇâ ||.

9 daça māsāṇ chaçayānaḥ kumâro adhi mâtari | niraitu
jīvo akshato jīvo jivāntyâ adhi ||.

Wie der Wind den Teich nach allen Seiten hin in Bewegung setzt, so mögen diese Mutterleiber sich bewegen und den zur Geburt reifen Embryo an's Licht befördern.

Wie der Wind, der Baum, und wie der Ocean sich bewegen, so mögest Du, zur Geburt reifer Embryo, mit der äusseren Ei-
haut abgehen.

Möge das Kind, welches zehn Monate in dem Mutterleibe ruht, an's Licht treten, lebendig, unverletzt, lebendig aus der lebenden Mutter.

Charakteristisch und bedeutsam für die Vorstellung von diesen Gottheiten als Beförderern des Glückes ihrer Verehrer und Urhebern des Kindersegens ist auch folgende Legende:

1, 116, 13 ajohavin nāsatyā karā vām mahe yāman puru-
bhujā puramdhiḥ | çrutam tac chāsura iva vadhrimatyā hiraṇ-
yahastam açvināv adattam ||.

Die reichlich spendende hat euch, thätige, vielbesitzende, Nāsatyā, in dem grossen Opfer angerufen; ihr erhörtet, wie auf Befehl, sie, die einen Unfähigen zum Gatten hatte¹⁾, und gabet ihr, o Açvins, den Sohn Hiranyahastan.

1, 117, 24 hiraṇyahastam açvinā rarāṇā putram narā
vadhrimatyā adattam |.

Ihr, gewährende Açvins, ihr Männer, gabet den Sohn Hiranyahastan der einen Impotenten zum Manne Habenden.

6, 62, 7 çrutam havam vṛishaṇā vadhrimatyāḥ |.

Ihr, Mächtige, hört die Anrufung derjenigen, die einen Unfähigen zum Manne hat.

10, 39, 7 yuṣam havam vadhrimatyā agachatam.

Ihr kamet auf die Anrufung derjenigen, die einen Unfähigen zum Gatten hat.

Auf den ersten Blick scheinen diese Anrufungsformeln nichts Anders besagen zu wollen, als dass eine Frau auf ihre Bitte durch die wunderbare Hülfe der Açvins einen Sohn bekäme, wie man sich ja auch heutzutage noch von den christlichen Heiligen und besonders von der heiligen Mutter auf manchen Inseln, z. B. auf Cyprien und in anderen Gegenden Griechenlands erzählt, dass sie den Frommen und unter diesen sogar den Sterilen auf ihre Für-

¹⁾ Nach Sāyana bedeutet das Adjectiv vadhrimati „vadrīḥ putrot pādāṇṇakṭaḥ paṇḍakṭaḥ tadvatī“ | eine, die einen zum Kinder-Erzeugen unfähigen, einen Verschnittenen oder einen Eunuch (zum Manne) hat. Trotz dieser Erklärung des Wortes durch den Commentator und trotz der weiteren Stellen des Rigveda 1, 32, 7, 33, 6 etc., wo das vadhri „mannlos, unmännlich“ bedeutet, hat der Verfasser des Buches „Die Thiere in der indogermanischen Mythologie“ auf Seite 363 diesen Mythos ganz und gar missverstanden, indem er ihn dahin deutet „dass die Açvins Goldhand als Sohn der Vadhrimati gaben“ und unter dem „Vadhrimati“, die den verstümmelten Arm hat, versteht.

bitte hin Kinder verleihen. In Wirklichkeit aber finden wir in dieser Legende, was die Verschneidung des Gatten der Frau anbelangt, ganz denselben Zug, der auch dem Mythos des Uranos und der Erde der griechischen Mythologie zu Grunde liegt. Wie wir hier die Entmannung des Uranos durch nichts Anders erklären können, als dass jener während des Winters unfähig ist, die Gattin Erde zu befruchten, so müssen wir uns auch nach einer ähnlichen Deutung der vedischen Legende umsehen. Die Frau, welche sich den Sohn von den Açvins inbrünstig wünscht, ist, wie es sich aus dem griechischen Mythos schliessen lässt, die *prithi* = die Erde, deren Mann — wohl Uranos — während des Winters oder zur Zeit grosser Dürre unfähig war sie zu befruchten; auf ihre Anrufung aber erscheinen die Açvins entweder im Frühling oder nach dem Aufhören einer Dürre, und als Genien der Befruchtung bringen sie es durch Regnenlassen zu Stande, dass sie die erwünschte Frucht oder einen Sohn Namens Hiraṇyahastam bekommt. Diese Deutung bestätigt sich auch durch die griechischen Mythen von Apollo und Jason, indem von Ersterem erzählt wird, dass er bei der Erneuerung der Natur im Frühling von den Hyperboreern kommend das χρυσὸν θέρος mitbringt und von dem Zweiten, dass er nach der Ueberwindung des Winterdrachens das χρυσὸν θέρας aus dem Morgenlande holt, gerade so wie es von den Açvins heisst, dass sie den Hiraṇyahastam = den mit der goldenen Hand bringen¹⁾.

¹⁾ Man könnte wohl den Namen Hiraṇyahastam auch auf Helios beziehen und dabei an das homerische ῥοδοδάκτυλος Ἥλιος als Analogon erinnern, was durchaus nicht zu verwerfen wäre. Darnach hätten wir dann unsere Legende so zu deuten, „die Açvins haben im Frühling auf den Wunsch der Erde den Helios mit goldener Hand (d. h. Strahlen) (der während der Winterzeit unsichtbar war oder von dem schrecklichen Drachen in Gefangenschaft gehalten) gebracht. Dagegen aber lassen sich insofern gewichtige Bedenken erheben, als es in unserer Legende heisst, dass die Açvins der Frau den Hiraṇyahastam als Sohn zuführten, was unmöglich auf Helios bezogen werden kann; denn wäre das Letztere der Fall, so würde er in der Legende keineswegs als Sohn der Erde bezeichnet werden, sondern vielmehr als Mann, weil er eben so gut, wie der Gatte Uranos, zur Befruchtung derselben mitwirkt.

Daraus geht deutlich hervor, dass die ursprüngliche Vorstellung von den Aṇṇins, wonach sie für das Wohlergehen und für Nachkommenschaft des durch ihre Hülfe verbundenen Ehepaares sorgen, eine Erweiterung in dem Sinne erfahren hat, dass man sie sich auch als Gottheiten der Fruchtbarkeit dachte. Daher werden sie von ihren Verehrern angefleht, ihnen nicht nur Nachkommen zu schicken, ihre Kühe trächtig werden zu lassen und die Pferde zu beleben¹⁾, sondern auch, indem sie gleich Agni als eine kosmogonische Macht angesehen werden, gebeten, in alle Wesen überhaupt den erzeugenden Keim zu legen, das Feuer, das Wasser und die Bäume sich vermehren zu lassen²⁾, das Getreide zu säen und als Götter des Gedeihens Regen aus den Wolken zu melken:

1, 117, 21 yavaṃ vṛikēṇāṇṇinā vapanteshaṃ duhantā manushāya dasrā |.

Dieser Vers befindet sich auch in Nir. 6, 26, dessen Erklärung Roth wegen des Wortes vṛika, wie es scheint, Schwierigkeiten bereitete (ibi. Erläut. S. 92); derselbe glaubt, dieser Vers beziehe sich auf irgend eine vergessene Legende, wogegen das Wort vṛika seine eigentliche Bedeutung habe. Zur Begründung seiner Meinung citirt er

¹⁾ 1, 120, 8 mā kasmai dhātam abhy amitrīṇe no mākutrā no grihebhyo dhenavo guḥ | stanābhujō aṇṇinī ||.

Möget uns keinem feindlichen Manne dahingeben, mögen unsere milchenden Kühe, welche uns durch ihre Euter nähren, nicht dahin, wohin es sich nicht gehört, von unseren Häusern gehen und ohne Junge bleiben.

1, 118, 2 trivandhureṇa trivṛitā rathena tricakreṇa suvṛitā yātam arvāk | pinvatam gā jinvatam arvato no vardhayatam aṇṇinā viram asme ||.

Kommet herwärts zu uns auf eurem dreibalkigen, dreischichtigen, dreiräderigen und gut gebauten Wagen; machet unsere Kühe strotzend, erfrischt unsere Rosse und fördert, Aṇṇins, unsere Nachkommenschaft.

²⁾ 1, 157, 5 yuvaṃ ha garbhaṃ jagatishu dhattho yuvaṃ viṇṇeshu bhuvaneshv antaḥ | yuvaṃ agniṃ ca vṛishanāv apaṇ ca vanaspatīṇ aṇṇināv airayethām ||.

Ihr besorgt in den Wesen den Embryo, ihr seid im Innern, in allen Wesen, ihr machet, mächtige Aṇṇins, das Feuer, das Wasser und die Bäume gedeihen.

R. V. 8, 22, 6 *daçasyantâ manave pûrvyam divi yavam vrikeṇa karshathah |.*

und übersetzt den Vers auf folgende Weise: „dem Manne zu Gefallen habt ihr vor Zeiten am Himmel mit dem Wolfe Gerste gepflügt.“

Nach unserem Dafürhalten hat schon Yâska (Nir. 6, 26) und ebenso Sâyaṇa unser Wort für die zweite Stelle ganz richtig durch „lângalam = Pflug“ erklärt, welche Erklärung auch im P. W. aufgenommen ist. Die Richtigkeit dieser Bedeutung des Wortes lässt sich aus der griechischen Ueberlieferung und der symbolischen Bedeutung des Pfluges nachweisen.

Von Triptolemos wird überliefert, dass er auf dem rarischen Felde bei Eleusis, der ältesten Stätte des Ackerbaues, wo sich eine Tenne und ein Heiligthum desselben befanden¹⁾, durch die jährliche Feier eines der drei heiligen Pflüge verehrt wurde; von den übrigen zwei hingegen, welche, wie auch der erstere, unter religiösen Gebräuchen das Signal zur Aussaat gaben, wurden der erste bei dem Heiligthum der Athene Skiras an der Strasse nach Eleusis und zwar dieser zum Gedächtniss der ersten und ältesten Aussaat, der zweite im Dienste der Athene Polias unter der Burg von den Buzygen herumgetragen²⁾.

Was für eine Anschauung bei allen diesen religiösen Gebräuchen vorwaltet, war bis zur Stunde noch unerforscht geblieben; so wird uns jedoch klar, sobald die ursprüngliche Bedeutung dieser Gottheiten unserem Verständniss erschlossen ist.

Das Verhältniss des Triptolemos zu Demeter, sowie auch die an ihn sich knüpfende Sage überhaupt — abgesehen von seinem Namen, welcher „dreimal Pflüger“ bedeutet³⁾ — rechtfertigen

¹⁾ Paus. 1, 38, 6 *ἐνταῦθα ἄλως καλουμένη Τριπτολέμου καὶ βωμὸς δέικνται.*

²⁾ Plut. Graec. ceni. 42 *Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότρους ἱερὸς ἄγουσι, πρῶτον ἐπὶ Σκίρῃ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα, δεύτερον ἐν τῇ Παρίῃ, τρίτον ὑπὸ πόλιν τὸν καλούμενον Βουζύγιον.* Siehe auch Preller, gr. Myth. 1, S. 163 und 602 ff.

³⁾ Von *Τρι* + *πόλος* *Ἰλ.* 18, 542. *Ὅδ.* 5, 127, *νεῶς ἐνὶ τριπόλῳ*; von *πολέω* umwenden, umpflügen.

unsere Behauptung, dass er nämlich ein Dämon des Segens oder der Fruchtbarkeit gleich den Aḡvins ist. Die Sage erzählt nämlich von ihm, dass er von Demeter auf wunderbare Weise mit Ambrosia unsterblich gemacht, von ihr mit Getreide ausgestattet und auf einem geflügelten Schlangenwagen in alle Welt gesendet worden sei, um den in Eleusis gestifteten Segen unter allen Völkern und Menschen zu verbreiten; dieselbe Sage wird auch von dem lydischen Tylos erzählt. Als Segensgottheit haben wir uns noch die Blitzgöttin Athene zu denken, welche Anschauung von ihr mit den Gesetzen der Natur ganz gut vereinbar ist, da ja unmittelbar nach der Geburt der Göttin aus dem Haupte des Zeus oder aus der Wolke, in welcher sie verborgen war (Hom. Hymn. 28, 4. Schol. Pind. Ol. 7, 66 *νεφέλη κεκρύφθαι τὴν θεὸν, τὸν δὲ Δία πλῆξαντα τὸ νέφος προφῆναι αὐτήν*), der Segen d. h. der Regen auf die Erde niederfällt (Pind. Ol. VII. 62 ff. vgl. auch Preller gr. Myth. 1, 152), wonach sie als die Repräsentantin des Blitzes die Urheberin des Regens und in Folge dessen auch der Fruchtbarkeit sein muss¹⁾. Desshalb klingt es auch nicht mehr wunderbar, wenn wir hören, dass bei den Festen, die dem Cultus dieser Gottheiten galten, der Pflug in einer Procession herumgetragen wurde, da sie, wie dies deutlich aus dem Mythos des Triptolemus hervorgeht, als Verbreiter des Ackerbaues unter den Menschen galten und als solche zuerst die Hand an den Pflug gelegt hatten.

Nehmen wir jetzt auch Yâska's Erklärung für das Wort *vṛika* zur Hülfe, so finden wir dieselbe Anschauung auch in unseren beiden Versen ausgedrückt, wenn es hier heisst:

Indem ihr, o feindevernichtende Aḡvins, Getreide mit dem Pflug säet und die erquickenden Wasser für den Menschen (aus der Wolke) melket etc.²⁾

Indem ihr dem Menschen hilfreich waret, habt ihr mit

¹⁾ Siehe darüber meinen Artikel in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ Nr. 175 und 176: „Die ursprüngliche Bedeutung der Pallas Athene in der griechischen Mythologie“.

²⁾ Der zweite Participialsatz „*isham duhantâ manushâya*“ muss wörtlich also lauten „indem ihr Nahrung für den Menschen melket.“ Der in

dem Pflug in früheren Zeiten Getreide am Himmel gesäet.

Es ist allerdings unzweifelhaft, dass das Wort *vrika* auch die Bedeutung „Wolf“ hat (s. auch oben S. 77), welche es wohl auf folgende Weise bekommen mag. Das Wort *vrika* von *vraçc* zerreißen, zerschneiden hergeleitet, bedeutet eigentlich „den Zerreißer“, welche Benennung ursprünglich dem Pflug, der den Boden durchschneidet und zerreisst, beigegeben ist. Daher macht auch *Yâska* bei der Erklärung des Wortes folgende Bemerkung: *vriko lāṅgalam bhavati vikartanāt* = *vrika* bedeutet Pflug von Zerschneiden. Dann erst, in zweiter Instanz, und nicht in erster, wie es im P.W. steht, bezeichnet es auch „Wolf“, da dieses Thier *κατ' ἐξοχῆν* nach der Anschauung jener Zeit die Eigenschaft besitzt, die anderen Thiere sowohl als auch den Menschen selbst zu zerreißen. Aus dem symbolischen Gebrauche des Pfluges in der griechischen Mythologie jedoch sind wir berechtigt, die erstere Bedeutung des Wortes auch für unsere Verse anzusprechen; denn wie hier *Triptolemos* und *Athene* als Segengottheiten auftreten, so auch die *Açvins*, von welchen die während des Winters einen Eunuch zum Manne habende Frau im Frühling einen Sohn bekommt (s. oben S. 121 ff.), wie *Demeter*, welche ebenfalls um diese Zeit ihr geraubtes Kind, d. i. die Fruchtbarkeit wieder findet¹⁾. Es folgt nun daraus, dass sich hier mit dem Pfluge ohne Zweifel eine uralte, den arischen

diesem und dem folgenden Verse enthaltene Grundgedanke lässt jedoch keinen anderen als den von uns angenommenen Sinn zu. Damit stimmt auch *Sāyaṇa* überein, wenn er das *isham* durch *udakam* und das participium dualis *duhantā* durch *meghāt kshārayantau*, indem ihr aus der Wolke Wasser strömen lasset, wiedergibt.

¹⁾ Eine dem *Demeter* — Mythos nahe verwandte Sage hat man in der neuesten Zeit auch in „*Istar's Höllenfahrt*“ entdeckt, welche auf einem mit Keilschrift beschriebenen Täfelchen, das einen Bestandtheil der im Britischen Museum jetzt befindlichen Bibliothek des *Sardanapal* bildet, in der akkadischen Sprache aufbewahrt ist. S. *Schrader*: „Die Höllenfahrt der *Istar*“ und in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ Nr. 70 und 71 den Artikel von *Prf. Haug* „Ueber die Unsterblichkeit der Seele bei den Chaldäern“, wo Letzterer die ganze Literatur über diesen Mythos erwähnt und ausführlich recensirt.

Stämmen gemeinsame Anschauung von den Segensgottheiten, von welchen man glaubte, dass sie zum ersten Male mit dem Pfluge gesäet hätten, verbindet. Der zweite angeführte Vers belehrt uns sogar, dass der Naturmensch diese Handlung ursprünglich als am Himmel vor sich gehend dachte, wenn es heisst: Indem ihr dem Menschen hülfreich waret, habt ihr mit dem Pflug in früheren Zeiten Getreide am Himmel gesäet. Erst später aber verlegte man dieselbe auf die Erde, localisirte sie und machte auch Triptolemos aus einem Gotte zu einem von Demeter begünstigten Mensch, zum Sohn des eleusinischen Königs Keleos und der Melaneira (siehe die Belegstelle in Preller's gr. Myth. S. 603). Doch haben wir kein Recht anzunehmen, dass der Naturmensch, ehe er den Ackerbau auf der Erde betrieben hatte, sich das Vorbild desselben, wie man dies auch von Meer und Schiffen irrthümlich annimmt (siehe den folgenden Paragraphen) am Himmel dachte. Es will diese Vorstellung nur so viel bedeuten, dass der Erdbewohner, nachdem er den Segen des Ackerbaues erfahren hatte, die Gottheiten der Fruchtbarkeit als die Urheber desselben und seine Lehrmeister ansah, wie dies deutlich der Mythos des Triptolemos und des Tylos zeigt, indem er aber dabei das Vorbild dieser seiner täglichen Handlung, wie auch das des Opfers und anderer irdischer Dinge ursprünglich am Himmel dachte. Somit liegt in dieser Anschauung schon die Grundlage der zoroastrischen Religion sowie die der platonischen Ideenlehre vor, nach welchen ja auch jedes irdische Ding sein Vorbild (Idee) am Himmel hat. Da eine allgemeine Begründung unserer Behauptung von der Vorexistenz dieses Dualismus im Rigveda uns zu weit führen würde, und streng genommen ausserhalb des Kreises dieser Abhandlung liegt, so behalten wir uns die Behandlung dieses sehr ausgiebigen Themas für ein anderes Mal vor und kehren jetzt zu unsern Aṇvins als Segensgottheiten zurück.

Wir begegnen derselben Vorstellung von diesen Gottheiten auch in der folgenden Strophe des Rigveda:

1, 112, 21 yābhiḥ ... madhu priyam bharatho yat sarad-bhyas tābhir —

Durch welche (Hülfe) ihr den lieben Honig aus den Bienen bringt¹⁾, durch diese kommt, Açvins, hieher.

Die Uebersetzung des Verses lautet, glaube ich, ganz den Anforderungen der grammatischen Regeln entsprechend; ihr Sinn aber ist, wie Jedermann sieht, dunkel und offenbar liegt die ganze Schwierigkeit des Verständnisses in dem Namen *sarad̐bhyas* = Bienen. Um zu einem klaren Begriff über die in dieser Strophe enthaltene Anschauung zu gelangen, wenden wir uns wiederum zur griechischen Mythologie, in welcher die *Μέλισσαι* das Bild für die Wolken abgeben. In Betreff dessen verweise ich auf Kuhn's Schrift „die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes“ S. 133—137, wo dieser Forscher in den Ammen des Zeus, *Μέλισσαι*, welche diesem die erste Kinder-nahrung, Honig, reichen, mit Recht eine bildliche Bezeichnung für die Wolken erblickt; dieselbe stellte er der Nymphe Melia oder Meliae gleich, die nach der griechischen Legende mit den ersteren identisch sind, und welche sich mit dem nordischen Weltbaum, d. i. den Wolken, vergleichen lassen. Dass in unserer Stelle dem Wort *sarad̐bhyas* wirklich eine solche bildliche Bedeutung zu Grunde liegt, bestätigt sich auch aus der von den indischen Erklärern gegebenen Auslegung durch „Wolke“, woraus, wie auch aus dem Vorausstehenden, hervorgeht, dass der Gebrauch des Wortes „Biene“ metaphorisch im Sinne von Wolke mit einer uralt indogermanischen Anschauung im Zusammenhange steht.

Was das Wort *madhu* anlangt, so lässt sich nicht nur aus dem bildlichen Gebrauche des Wortes *sarad̐bhyas* ersehen, dass wir es hier nur durch Regen und nicht durch seine eigentliche Bedeutung zu erklären haben, sondern auch aus manchen anderen Stellen (1, 90, 6, 7 etc.) und zwar desselben Hymnus, welche

¹⁾ Wörtlich muss der Vers eigentlich also übersetzt werden „durch welche (Hülfe) ihr den lieben Honig, welcher von den Bienen kommt, bringt.“

Benfey (Orient und Occident, III. Bd. S. 151) hat den Namen *sarad̐bhyas* als Dativ aufgefasst, indem er den Vers so übersetzt „Durch welche ihr den Bienen ihren lieben Honig bringt.“

sich auf die Aṇvins beziehen, und in denen sich die gleiche Anschauung wie dort vorfindet:

11, yābhiḥ sudānū auṇijāya vaṇije dīrghaṇravase madhu koṇo aksharat |.

Durch welche (Hülfe), o reichspendende (Aṇvins), die Wolke für den Kaufmann Dīrghaṇravas, den Sohn der Uṇij, Honig strömte.

Das Wort koṇo haben wir mit Wolke übersetzt, wiewohl ihm von Grassmann auch an unserer Stelle die Bedeutung Fass oder Kufe beigegeben ist. Unsere Uebersetzung des Wortes bestätigt sich aber nicht allein durch die Autorität der indischen Commentatoren, welche es durch „megho“ wiedergeben (siehe Sāyana, in derselben Stelle vgl. auch Naigh. 1, 10), sondern auch durch die folgenden Stellen des Rigveda, wo dasselbe im nämlichen Sinne gebraucht wird:

5, 53, 6 ā yaṁ narah sudānavo dadāṇushe divaḥ koṇam acucyavuh |.

Die reichlichspendenden Männer (Marut) mögen die Wolke aus dem Himmel für den den Göttern Dienenden ausgießen.

5, 83, 8 mahāntam koṇam ud aṇa ni shiṇca syandantām kulyā viṣhitāḥ purastāt |.

Hebe (Parjanya) die grosse Wolke in die Höhe, giesse sie nieder, die Ströme, aufgelöst, mögen fliessen. Vgl. auch 7, 101, 4 u. s. w.

sowie ferner durch die Anschauung, dass die Aṇvins, wie die Marut und der Parjanya in den obigen Stellen, als Regengottheiten, die Wolke und nicht die Kufe — was gar keinen Sinn gäbe — ergiessen lassen, und in Folge dessen aus derselben auch Regen und nicht Honig fliessen wird.

Nach der letzteren Auffassung erklärt sich auch die folgende in dem nämlichen Hymnus enthaltene Legende:

9 yābhiḥ sindhum madhumantam asaṇcatam.

Durch welche (Hülfen) ihr der honigsüssen Fluss zum Strömen veranlasstet etc.

Benfey (Orient und Occident III. Bd. S. 149 Anm. 1195) hat das asaṇcatam als einen participialen Beisatz der Flüsse angenommen und den Vers wie folgt übersetzt:

Myriantheus, Aṇvins.

Durch welche Hülfe ihr den honigstüssen, unversiegbaren Strom (d. h. den Regen) . . .

Es verhält sich aber in der That nicht so, denn das asaṣcatam ist imperf. 2te person dualis von sac folgen, wie auch das darauf folgende ajinvatam von jinv fördern etc. und es ist dasselbe hier im causativen Sinn zu fassen, wie auch Sāyana annimmt, wenn er es durch das Causativum von „gam agamyatam = zum Gehen machtet“ erklärt. Somit übersetze ich es mit „zum Strömen brachtet“, indem ich in dem Verse die Vorstellung von den Aṣvins als Regengottheiten finde, deren Einwirkung man das Niederströmen des Regens nach einer langen Dürre, wobei die Flüsse austrocknen, hier zuschrieb. Noch deutlicher erhellt dies aus dem Verse 12 des nämlichen Hymnus, in welchem es heisst:

yābhī rasām kshodasodnaḥ pipinvathur anaṣyam.

Durch welche (Hülfen) ihr den Fluss¹⁾ durch Wasserschwall überströmen machtet etc.

Wir sehen, dass man auch hier das durch den Regen veranlasste Ueberströmen der Flüsse wie im vorigen Verse das Strömen des Flusses nach einer langen Dürre²⁾ als die That der Aṣvins betrachtet.

Es bleibt demnach kein Zweifel, dass allen diesen Stellen der Gedanke zu Grunde liegt, dass die Aṣvins als Götter des Gedeihens aus den Wolken den Regen, den man auch mit dem Namen madhu, süssen Trank oder Honig, bezeichnet, herabsenden. Diese Vorstellung von dem Regen findet sich auch bei den Griechen, so wenn Theophr. fragm. 18 sagt, dass Honig auch aus der Luft erzeugt wird³⁾.

¹⁾ Nach P. W. soll das rasām N. pr. eines Flusses sein, indem es Yaska (Nir. 11, 25) und Sāyana durch das nadi = Fluss wiedergeben.

²⁾ Unter diesen Flüssen konnte man wohl auch die himmlischen verstehen, welche die Aṣvins als Regengottheiten überströmen machen, so dass deren Wasser als Regen herabfällt.

³⁾ *Οὐ αἱ τοῦ μέλιτος γενέσεις τριταί, ἡ ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ ἐν οἷς ἄλλοις ἔστιν ἡ γλυκύτης· ἀλλῃ δ' ἐκ τοῦ ἀέρος, ὅταν ἀναχυθὲν ὕγρον ὑπὸ τοῦ ἡλίου συνεψηθὲν πέσῃ.* Siehe auch Kuhn's Herabkunft des Feuers S. 136.

Dieses darf uns nicht wundern, wenn wir bedenken, dass der Regen dem Landmann des Orients nach grosser Trockenheit oder dem Wanderer in der Hitze so wohlthuend wie Honig auf der Zunge dünkt. Daher bei einer Dürre die Ackersleute auf manchen Inseln und in vielen Gegenden Griechenlands wie auch der Türkei ihre Zuflucht zu den christlichen Heiligen nehmen und von ihnen inbrünstig Regen erflehen, was ja auch unsere Vorfahren mit ihren Opfern von den Regengottheiten bezweckten, wie dieses aus vielen bei solchen Gelegenheiten gesungenen Hymnen des Rigveda erhellt.

Kehren wir wieder zu unsren Aṇvins als Gottheiten des Gedeihens zurück, so treffen wir im Rigveda noch auf folgende von ihnen vollzogene Wunderthaten, welche ohne Zweifel auf die gleiche Vorstellung als Ausgangspunkt sich zurückführen lassen:

1, 116, 9 parāvatam nāsatyānudethām uccābudhnam cakrathur jihmabāram | ksharann āpo na pāyanāya rāye sahasrāya trishyate gotamasya ||.

Ihr, o Nāsatyā, habt den Brunnen von der Stelle gerückt, ihr habt den Boden (desselben) nach oben und die Oeffnung nach unten gekehrt; die Wasser strömen, gleichsam um zu tränken die tausendmal durstige Familie des Gotama.

22 çarasya cid ārcatkasyāvatād ā nīcād uccā cakrathuḥ pātave vāh |.

Ihr, o Nāsatyā, habt auch (dem) Wasser aus dem Brunnen (die Richtung von unten nach oben) gegeben, um den Çara den Sohn des Ricatka, zu tränken.

Bei dem Brunnen, an dem hier die Aṇvins ihre Wunderthat vollzogen, lässt sich an nichts Anderes als die Wolken denken. Dem hier gegebenen Bild liegt die Vorstellung zu Grunde, als ob die Aṇvins die hinter dem Horizonte verschwundenen und gleichsam unter der Erde verweilenden Wolken wieder nach oben gen Himmel brächten und die Oeffnungen derselben nach unten gegen die Erde richteten, um den Regen daraus ausströmen zu lassen, wie es denn auch anderswo heisst, dass

9*

sie den Regen aus den Wolken melken, wie aus Kühen (siehe oben).

Für die Richtigkeit dieser Deutung liesse sich weiter anführen, dass man das erste der Mirakel auch den Maruts, den Göttern des Sturmes und des Regens, zuschrieb.

1, 85, 11 jihmaṁ nunudre 'vataṁ tayā diçāsiñcann utsam gotamāya triṣṇaje |.

Sie (die Maruts) haben den Brunnen von der Stelle auf diese Weise nach unten gerückt, dass sie ihre Quelle für den durstigen Gotama ausgossen.

Unsere Ansicht über die ursprüngliche Bedeutung dieser Legende erhält eine weitere Bestätigung noch dadurch, dass das Wort utsam in diesem Verse auch „Wolke“ bedeutet, welcher Umstand uns berechtigt, den zweiten Theil des Verses also zu übersetzen, „dass sie die Wolke für den durstigen Gotama ausgossen“. Wer dieser Gotama oder der Çara in der zweiten Legende der Aṣvins sein mag, interessirt uns weiter nicht, da diese Persönlichkeiten für das Verständniss solcher Mythen ohne jede Bedeutung sind; so viel aber geht aus jener den Gotama betreffenden Legende hervor, dass auch die Aṣvins gleich den Maruts als Regengottheiten bekannt waren. Letztere Behauptung dürfte in Folgendem ihre volle Begründung finden:

An zwei Stellen des Rigveda werden die Aṣvins angerufen, mit ihrer Peitsche heranzukommen, um das Opfer oder ihre Verehrer damit zu besprengen:

1, 22, 3 yâ vâṁ kaçâ madhumaty aṣvinâ sūṇṛitâvatî | tayâ yajuam mimikshatam ||.

Eure Peitsche, Aṣvins, welche mit Süssigkeit und angenehmem Schall versehen ist, mit dieser besprengt das Opfer.

1, 157, 4 yuvam madhumatyâ naḥ kaçayâ mimikshatam |

Besprenget uns mit eurer mit Süssigkeit versehenen Peitsche.

In gleicher Weise dächte man sich auch die Maruts mit einer solchen Peitsche versehen:

1, 37, 3 iheva çriṇva eshâṁ kaçâ hasteshu yad vadân | ni yâmañ citram riñjate ||.

Der Schall wird, wie hier, wahrgenommen, wenn die Peitsche in den Händen dieser (der Maruts) ist; der Zug erlangt seinen Glanz; vgl. auch 1, 168, 4.

Die Vorstellung, wonach man die Maruts — von Aṣvins sehen wir einstweilen ab — die Peitsche schwingen liess, ist aber was ihre Entstehung betrifft, auf keine andere Ursache zurückzuführen, als auf das durch den Wind veranlasste Sausen, welches dem Regen vorausgeht. Wenn dieses Sausen, das dem durch die Peitsche hervorgebrachten ähnlich ist, sich erhob, dann hiess dies in der bilderreichen Sprache jener Zeit „die Marut haben die Peitsche in die Hand genommen, um ihren Anzug zu halten,“ anstatt „der Wind beginnt zu wehen, oder der Sturm geht los“. Deswegen heisst es auch „der Schall oder das Geräusch der Peitsche wird, wie hier, wahrgenommen“.

In diesem Sinne sind auch die beiden anderen Strophen zu deuten, in welchen die Aṣvins angerufen werden „mit ihrer mit Süßigkeit und angenehmem Schall versehenen Peitsche heranzukommen, um das Opfer zu besprengen“; denn wie es von der Peitsche der Maruts heisst, dass sie schallt, wenn diese Gottheiten heranfahren, so auch hier von der der Aṣvins; sie führt nicht nur den Beinamen *sūnṛitāvāti*, die mit angenehmer Stimme versehene¹⁾, sondern auch *madhumatī*, die mit Honig versehene, womit die Aṣvins das Opfer und ihre Verehrer besprengen sollen. Dies mag uns ganz verständlich sein, da ja der angenehme Schall der Peitsche, d. h. der Wind, wie es hier heisst, gewöhnlich vom *madhu* begleitet wird, welches Wort nach der indogermanischen Auffassung auch Regen heisst (siehe oben S. 128 ff.). Demnach muss der Ausdruck *kaçā madhumatī*, die Regen bringende Peitsche, oder, wie Max Müller annimmt, the rain-giving whip bedeuten²⁾; doch können wir der Behauptung des genannten Gelehrten durchaus nicht bei-

¹⁾ So nach Sây.: 1, 22, 3 *priyasatyavāguktā* und *tivreṇa taçatāḍa-nena yo dhvanirnishpadyate* = mit einer stark schlagenden Peitsche, welche Geräusch hervorbringt; nach P. W. soll aber das Wort ganz einfach „froh, wonnig, jubelnd“ bedeuten.

²⁾ Transl. of twelve Hymns to the Maruts p. 176.

stimmen, dass diese Peitsche ursprünglich den Maruts gehörte, wohl als den Gottheiten des Sturmes; denn wie wir schon im Vorhergehenden sahen, waren die Aṇvins ebenso wie die Marut Gottheiten des Regens und in Folge dessen auch ursprünglich im Besitze der Peitsche. Diese Vorstellung lässt sich überhaupt auf jede Gottheit übertragen, welche als ein Dämon des Sturmes oder Regens auftritt. Daher heisst es auch von Indra, der wie über Alles, so auch über den Regen herrscht, dass er eine Peitsche und sogar eine goldene habe. (8, 33, 11 kaṣa hiraṇyayī). Desgleichen halte ich auch die von demselben Gelehrten ausgesprochene Vermuthung für verfehlt „as whips had probably some similarity to the instruments used for sprinkling butter on the sacrificial viands, the Aṇvins are asked to sprinkle the sacrifice with their whip, i. e. to give rain.“ Denn abgesehen davon, dass die Existenz eines solchen Instrumentes, wie der Peitsche, zum Besprengen der Opferspeise noch unbekannt ist, scheint mir auch der Ausdruck „mit der Peitsche das Opfer besprengen,“ selbst wenn man im Uebrigen der Annahme unseres Gelehrten beipflichtet, durchaus nicht aus einer solchen Aehnlichkeit hervorgegangen zu sein, sondern derselbe muss ein ganz einfaches Bild involviren, dem ungefähr folgender Sinn zu Grunde liegt: „Die Aṇvins mögen Regen herabsenden und zwar jetzt, so lang wir ihnen hier das Opfer darbringen, so dass wir sowohl als auch das Opfer besprengt werden.“

Die gleiche Anschauung kehrt auch an folgenden Stellen wieder:

1, 34, 3 trir adya yajnam madhunâ mimikshatam |.

Dreimal täglich besprengt das Opfer mit madhu.

1, 47, 4 madhvâ yajnam mimikshatam |.

Bsprengt das Opfer mit madhu.

(vgl. auch 1, 109, 4).

In der ersten Stelle heisst es sogar, die Aṇvins sollen dreimal täglich das Opfer mit madhu besprengen, indem sie, wie oben nachgewiesen, der Vorstellung des Naturmenschen gemäss, einmal oder auch — nach späterer Auffassung (s. oben S. 54 ff.) — zweimal des Tages wegen der Aehnlichkeit mit der Natur-

erscheinung, die sie repräsentiren, erscheinen müssen, wie dies sich auch aus dem letzten Theile dieser Strophe ersehen lässt, wo es heisst:

Ihr, o Aṣvins, gewähret uns dreifach, Abends und Morgens, kraftverleihende (Nahrung) (trir vājavatīr iśho aṣvinā yuvam doṣhā asmabhyam ushasaḥ ca pinvatam.¹⁾)

Diese dreimalige Anrufung der Aṣvins hier scheint eine Anspielung auf ein dreimal täglich, in den drei Tageszeiten Morgens, Mittags und Abends dargebrachtes Opfer, nämlich auf die drei Savanās = die drei Soma-Opfer zu enthalten.

Daher heisst es auch im 5. Vers desselben Hymnus:

trir no rayim vahatam aṣvinā yuvam trir devatātā trir utāvatam dhiyaḥ | triḥ saubhagatvam trir uta ṇṇāsi nas ||.

Dreimal, o Aṣvins, gewähret uns Reichthümer, dreimal (fahret) in die Opferhandlungen, dreimal nehmet unsere gedachten Lieder an etc. Und im 11. Vers:

ā nāsatyā tribhir ekādaśair iha devebhir yātam madhupeyam aṣvinā |.

Kommet hieher, o Nāsatyā, mit den dreimal elf Göttern zum Soma-Trinken.

Dass die Aṣvins aber als Gottheiten des Gedeihens um Regen angefleht wurden, lässt sich am deutlichsten aus den folgenden Strophen erkennen:

4, 45, 1 esha sya bhānur ud iyarti yujyate rathaḥ parijmā divo asya sānavi | priḁshāso asmin mithunā adhi trayo dṛitis turīyo madhuno vi rapṇate ||.

Das Licht erhebt sich, der Wagen wird bespannt, welcher auf der Oberfläche des Himmels herumfährt; in diesem sind die drei zu Paaren verbundenen (Schläuche) mit Speisen versehen, der vierte Schlauch strotzt von Getränk oder Süssigkeit.²⁾

¹⁾ Nach Say. soll das vājavatīr durch balakār ... 'nnāny = Kraft verleihende Nahrung und das pinvatam durch prayachatam, geben, gewähren, erklärt werden.

²⁾ Der zweite Theil dieser Strophe blieb mir, so lange ich mich mit der von den europäischen Lexikographen gegebenen Erklärung des Adjectivs priḁshāso begnügte, völlig dunkel. Fand ich doch dieses Wort im P. W.

3 madhvah pibatam madhupebhir āsabhir uta priyam madhune yuñjātham ratham | ā vartanim madhunā jinvathas patho dṛitim vahethe madhumantam açvinā ||.

Trinket von dem Soma mit dem Süßigkeit schlürfenden Munde, spannet euren lieben (das homerische *φιλον*) Wagen an und kommet zum Soma (-Trinken), erfrischt mit Getränk die Wege zur Behausung (des Opferers)¹⁾, bringet uns, o Açvins, den mit Trank versehenen Schlauch.

als ein lobendes Beiwort des Rosses bezeichnet, das „etwa hurtig, behend“, nach Grassmann's Auffassung dagegen „Ross“ bedeuten solle, indem Letzterer zur ganzen Stelle folgende Bemerkung macht „und die drei einem Honigschlauche (als viertem) parallel gestellten Rosse der Sonne.“ Ich konnte nun nicht errathen, was einmal die drei hurtigen oder behenden Rossepaare in dem Wagen der Açvins zu bedeuten haben, worauf dieses Bild — wenn wir es so nennen dürfen — sich beziehen möge, und welchen Sinn dieser Vers dem Zusammenhange nach haben soll. Erst als ich den Commentar des Sāyaṇa zu Rathe zog, und hier dieses Wort durch Anna Speise oder, wie es in dem folgenden Verse heisst, durch ānavanto mit Speise versehen, erklärt fand (siehe darüber auch Naigh. 2, 17), hellte sich mir das Dunkel der betreffenden Stelle auf. Gegen die Deutung, wie sie der indische Commentator gegeben, lässt sich nichts einwenden; denn das Wort kann nach der W. pric und der daraus erweiterten priks = sättigen, woraus es sich herleiten lässt, nichts Anderes bedeuten, als das „füllende“, das „sättigende“, wie auch der Name priks von derselben W. Speise, Nahrung. Darnach muss also auch das Adjectiv priksāso ohne Zweifel die ihm von den indischen Erklärern gegebene Bedeutung haben; in Folge dessen müssen wir auch, meiner Ansicht nach, den Sinn unserer Stelle dahin zu erklären versuchen, als ob der Dichter sich vorgestellt, dass in dem Wagen der Açvins zwei Paare sich befänden, und drei von diesen zwei Paaren mit Speise versehen wären, der vierte Schlauch jedoch voll von Getränk, und dass er diese Anschauung auf die besprochene Weise zum Ausdruck gebracht hätte. Dieselbe Vorstellung und zwar mit denselben Worten, jedoch beide in adjectivischer Form, kehrt auch im folgenden Verse wieder.

2 ud vām priksāso madhumanta irate rathā açvāsa ushaso vyushtishu |.

Eure mit Speise — mit Getränk versehenen, und von Rossen gezogenen Wagen erheben sich beim Aufleuchten der Dämmerung.

Vgl. auch 10, 41, 2 (madhuvāhanam ratham = den Süßigkeit führenden Wagen).

¹⁾ Grassmann hat das ā auf das Verbum jinvathas bezogen. Ich glaube jedoch, dass es mit besserem Rechte mit dem Accusativ vartanim

Um zu einem befriedigenden Verständniss, sowohl dieser als auch der vorhergehenden Strophe zu gelangen, erübrigt uns noch die Bedeutung des Wortes *dṛiti* sicher zu stellen.

Seiner Herleitung nach von „dar“ bersten etc. (was mit dem griechischen *δέμα* zusammenhängt), bedeutet es eigentlich, wie wir es auch übersetzt haben, „Schlauch aus Leder“. Mit dieser Uebersetzung ist jedoch noch Nichts für das Verständniss des dichterischen Ausdrucks gewonnen. In *Nighaṇṭavas* 1, 10 ist das *dṛiti* dem *megha* Wolke gleichgestellt. Bevor wir uns jedoch zur Annahme dieses Erklärungsversuches entschliessen, und ihn als feste Grundlage benützen, sehen wir uns noch genöthigt, auch den Text des *Rigveda* zu Rathe zu ziehen. Zu dem Zweck verweisen wir auf den 7. Vers des 83. Hymnus des 5. *Maṇḍala*, welcher Gesang an den *Parjanya*, den Regen- und Donnergott, gerichtet ist; derselbe lautet:

abhi kranda stanaya garbham â dhâ udanvatâ pari dīyâ
rathena | dṛitiṃ su karsha viṣhitam nyañcam samâ bhavantûd-
vato nipādâḥ ||.

Töne, donnere, mögest Du den Keim (in die Pflanze) legen, fliege mit deinem wasserreichen Wagen herum; ziehe den gutgebundenen und nach unten gerichteten *dṛitiṃ* mit; die Anhöhen und niedrigen Gegenden mögen gleich werden.

Es bedarf, glaube ich, keines Hinweises darauf, dass dieser Vers eine Anrufung enthält, welche an den *Parjanya*, den Regengott, zur Erlangung des Regens gerichtet ist; in dem ersten Theil desselben heisst es: Möge er tönen (d. h. durch die Winde) und als Donnergott donnern, was gewöhnlich dem Regen vorausgeht, wie der Schall oder die angenehme Stimme der

in Verbindung zu bringen und als Präposition der Richtung „wohin“ zu betrachten ist, wonach dann der Sinn dieser wäre: die *Açvins* sollen die Wege, welche nach dem Hause (des Opferers) führen, mit Getränk (davon siehe oben) erfrischen; wessen Haus aber hier gemeint sei, steht nicht im Texte; nach *Sây.* jedoch soll das *yajamānagriham* = das Haus des Opferers sein, worunter wir dann jedenfalls nur das Opferhaus oder besser das Zelt, welches auf Kosten des *Yajamāna* zur Verrichtung des Opfers hergestellt war, zu verstehen hätten.

Peitsche der Maruts und der Aṇvins; möge er als Regengott die Pflanze schwängern, d. h. möge er regnen, damit die Pflanze keime, gerade so, wie die Aṇvins den erzeugenden Keim in jede Pflanze legen; möge er auf seinem wasserreichen Wagen herumfliegen, d. h. auf den mit Regen geschwängerten Wolken. möge er, gleichsam als ob er darauf sässe, überall hinfliegen und sie willkürlich nach allen Richtungen hinlenken, damit auf die ganze Erde der Regen herabfalle. In dem zweiten Theile dieser Strophe liegt der gleiche Gedanke, aber im bildlichen Ausdruck vor; wie es im ersten Theile heisst „möge er tönen und donnern und dann regnen, damit die Pflanzen treiben“, so heisst es auch hier zuerst, „möge er den gut gebundenen und nach unten gerichteten Schlauch schleppen, und dann, mögen die Thäler und die Anhöhen eben oder gleich werden“. Aber womit sollen wir uns denken, dass sie ausgefüllt werden, um als eine Ebene zu erscheinen? Ohne Zweifel durch das Wasser, welches aus dem gut gebundenen und nach unten gerichteten Schlauche herabströmt, wenn er von dem Gott des Regens Parjanya, der ihn mit sich zieht, geöffnet ist. Bei einem Schlauch aber, den ein Regengott mit sich führt, können wir an nichts Anderes denken, als an die regenschwangere Wolke. Die Oeffnung derselben, lautet es weiter, ist nach unten gerichtet, wie es ja auch anderswo heisst, dass die Aṇvins die Mündung des Brunnens nach dieser Richtung gekehrt haben; das in den Schläuchen jedoch enthaltene Wasser fällt nicht herab, weil sie gut gebunden sind, d. h., weil es noch nicht angefangen hat zu regnen; der Regengott aber, der diesen Wolkenschlauch mit sich zieht, möge ihn aufmachen und die Wasser daraus in solchen Strömen auf die Erde fliessen lassen, dass die Thäler sich damit anfüllen, die Anhöhen davon überdeckt werden und so Alles einer Ebene gleich sieht. Nach dem eben Besprochenen dürfte es Jedem klar sein, dass die von Naigh. und Sāyaṇa in obiger Stelle gegebene Deutung des Wortes dṛiti durch „Wolke“ für alle Fälle zutreffend ist. Erst jetzt wird uns verständlich, was die mit Speisen versehenen Schläuche und der vierte darunter, welcher voll von madhu ist

und den die Aṇvins auf ihrem Wagen, wie auch der Parjanya, mit sich führen, zu bedeuten haben¹⁾, und zwar um so mehr, nachdem wir schon aus dem Vorhergehenden wissen, dass die Aṇvins, ebenso wie die Maruts und Parjanya, als Regengottheiten gelten, so dass aus diesem Grunde uns weitere Erörterungen darüber erspart bleiben mögen. Daher werden die Aṇvins auch angerufen, die Wege zur Behausung des Opferers mit madhu zu erfrischen, d. h. mit Regen zu besprengen und den mit madhu gefüllten Wolkenschlauch zu ihren Verehrern zu bringen, d. h. aus dem Wolkenschlauch Regen herabzusenden²⁾. Aus diesem Umstande datirt auch ihr Beinamen rudrâ, die Heulenden (1, 158, 1. 2, 24, 7. 5, 73, 8. 75, 3 u. s. w.), den sie mit der Schaar der Winde, den Sturm- und Regengottheiten Maruts theilen, von der W. ru heulen, brüllen gebildet, wonach auch der Stürmgott und Vater der Maruts Rudra heisst, gleichwie der Andere rudravartanî (8, 22, 1. 14. 10, 39, 11), von rudra und vartana dem Adjectiv von vart sich drehen, sich bewegen, weil sie sich gleich dem Winde drehen und in Bewegung setzen.

Aus Allem dem, glaube ich, folgt zur Genüge, dass man unter dem madhu, womit die Aṇvins das Opfer und ihre Verehrer besprengen sollen, den Regen verstand, und dass sie beim Opfer um Regen angefleht wurden. Es wäre nun wirklich auffallend, wenn man noch behaupten wollte, dass dergleichen Anrufungen nur dichterische Ergüsse seien, welche dem Gemüthe eines Hirten oder Landmannes entsprangen.

Bevor wir nun die Besprechung eines neuen und sehr interessanten Wunders der Aṇvins anreihen, wollen wir noch hier

¹⁾ Vgl. auch 1, 181, 8, wo der Dichter den Aṇvins eine regnerische Wolke zuschreibt, indem er sagt:

vṛishâ vâm meghe vṛishanâ pipâya gor na seke manusho daçasyan ||.

Möge eure regnerische Wolke, o Mächtige, überfließen und dem Menschen hilfreich sein, wie der Stier beim Erguss.

²⁾ Vgl. auch 1, 182, 2 und 8, 5, 19 yo ha vâm madhuno dṛitir âhito rathacarshaṇe tataḥ pibatam aṇvinâ ||.

Trinket, o Aṇvins, von diesem Somasaft aus dem Schlauche, welcher in den wandernden Wagen hingesetzt ist.

bei Gelegenheit bemerken, dass die Anwendung des Schlauches als Sinnbild für die Wolken eine sehr alte indogermanische Anschauung sein muss, da dieselbe fast in der gleichen Gestalt, wie sie uns oben bei der Anrufung des Regengottes Parjanya und der der Aṣvins begegnete, sich auch bei den Griechen wiederfindet.

In Odys. 10, 19 ff. heisst es, dass der Windgott Aeolos dem Odysseus einen Schlauch von einem neunjährigen Stier gegeben, in den er die Wege der heulenden Winde gesperrt habe; darauf habe er diesen Schlauch in dem Schiffe des Odysseus mit einer glänzenden und silbernen Schnur festgebunden, damit ihm Nichts entwehe; dem Zephyros aber sei es gestattet gewesen, frei zu wehen, damit er die Schiffe und den Odysseus mit seinen Gefährten nach Hause führen könne.

δοῦκε δὲ μ' ἐκδείρας ἀσκὸν βοὸς ἐννεώροιο,
ἐνθα δὲ βυκτῶν ἀνέμων κατέδησε κέλευθα·
κεῖνον γὰρ ταμίην ἀνέμων ποίησε Κρονίων,
ἡμὲν παύμεναι ἤδ' ὀρνύμεν ὃν κ' ἐθέλῃσιν.
νῆϊ δ' ἐνὶ γλαφυρῇ κατέδει μέρμιδι φαινῇ,
ἀργυρέῃ, ἵνα μὴ τι παραπνεύσῃ ὀλίγον περ·
αὐτὰρ ἐμοὶ πνοιῖν Ζεφύρου προέηκεν ἄηται,
ὄφρα φέροι νῆας τε καὶ αὐτούς. . .

Dass ein gemeinsamer Grundzug die beiden Anschauungen hier, die indische und griechische, verbindet, bedarf wohl keines weiteren Beweises mehr; wie es dort heisst, dass Parjanya einen gut gebundenen Schlauch auf seinem Wagen mit sich führt, so auch hier, dass der Windgott Aeolos den Schlauch in dem Schiffe des Odysseus festbindet, welcher letzterer ihn aber als Regengott, gleich seiner Beschützerin Athena, auf seinem Schiffe mit sich zieht, wie auch Parjanya und die Aṣvins auf ihrem Wagen¹⁾. So lange der Schlauch festgebunden war, war

¹⁾ Die Philologen oder Historiker mögen es mir nicht verargen, wenn ich in diesem Mythos den Odysseus als einen Regendämon hinstelle, da die Sage, welche der Dichter vorfand, ihn zu einem solchen stempelte, gerade so wie die vedische Legende manche Rischis, wie wir öfters sahen, aus Menschen zu Gottheiten machte.

Alles ruhig und der Regengott gab sich dem Schläfe hin. Als aber die Winde sich erhoben oder die auf dem himmlischen Schiffe sich befindenden Gefährten des Odysseus aus Habsucht den Schlauch lösten, stürzten die Winde sogleich daraus hervor, verursachten gewaltige Stürme und weckten selbst den Regengott aus seinem tiefen Schlummer auf.

47 ff. ἄσκὸν μὲν λῦσαν, ἄνεμοι δ' ἐκ πάντες ὄρουσαν.
τοὺς δ' αἰψ' ἀρπάξασα φέρειν πόντονδε θύελλα
κλαίοντας, γαίης ἅπο πατρίδος· αὐτὰρ ἐγώ γε
ἐγρόμενος . . .

Darauf stürzte der Regen in solcher Fülle herab, dass, wie es bei Parjanya heisst, Alles auf der Erde einer Ebene glich. Nachdem der Sturm den Odysseus mit seinen Gefährten zur äolischen Insel wiederum zurückverschlagen, steigt er mit jenen ans Gestade, um Wasser zu schöpfen ¹⁾:

V. 54 ff. . . αἱ δ' ἐφέροντο κακῇ ἀνέμοιο θυέλλῃ
αὐτὶς ἐπ' Αἰολίην νῆσον, στενάχοντο δ' ἑταῖροι.
ἔνθα δ' ἐπ' ἡρείρου βῆμεν καὶ ἀφισσάμεθ' ἴδωρ²⁾.

Auch der phrygische Marsyas, der Sänger und Flötenbläser im Dienste der grossen Göttin Kybele, verräth sich wegen seines Schlauches als einen Regengott. Erzählt doch die Sage von ihm, er sei, nachdem er sich als tüchtiger Flötenspieler mit Apollo,

¹⁾ Schon Schwartz (Ursprung der Mythologie S. 233) hat den Schlauch des Aeolus für einen Wolkenschlauch erklärt. Auf der Insel Cypern, meiner Heimath, wird noch heutzutage der Schlauch als Sinnbild für die Wolke gebraucht, so wenn das Volk beim Vernehmen des Donners sagt: „Gott rollt seine Schläuche auf dem Himmel, oder, wie in anderen Gegenden Griechenlands, seine Fässer.“

²⁾ Auch ein Nachklang dieser Vorstellung findet sich noch heute unter dem griechischen Volke. Auf der Insel Cypern herrscht nämlich der Glaube bei den Landleuten, dass die Wolken nach dem Aufhören des Regens sich zurückziehen und in die Gestade des Meeres herabsteigen, um Wasser zu schöpfen (διὰ τὰ ῥονφήξωσι νερῶν wie ein Schwamm); sie sollen sodann an der Stelle, wo sie sich auf die Erde lagern, jedes Wesen, Menschen, Vieh und selbst Steine verschlingen. Alte Weiber, deren Gehörsinn besonders ausgebildet ist (!), wollen sogar auch den furchtbaren Lärm, ohne den es natürlich dabei nicht abgehen kann, auf die Entfernung von mehreren Stunden gehört haben.

dem Vertreter der Kitharistik, in einen Wettstreit eingelassen hätte und darin unterlegen wäre, geschunden und seine abgezogene Haut an der Grotte, woraus eine Quelle strömte, aufgehängt worden¹⁾.

Den bildlichen Vorgang in dieser Sage deuten wir also: Apollo, der milde Sonnengott, hat bei seinem Erscheinen den Sturm- und Regengott (Marsyas) zur Stille gebracht und ihn in einen (festgebundenen) Schlauch (der er früher war) verwandelt und diesen dann an der Grotte aufgehängt, d. h. an den Gränzen des Horizonts, wohin sich der Wolkenschlauch nach dem Aufhören des Regens begibt, wo auch die Quellen sind, an welchen sie sich mit Wasser für die zweite Abfahrt, wie oben Odysseus, versorgen.

An diese Regendämonen lassen sich auch die Silenen anreihen, welche man auf einem Schlauche sitzend oder stehend oder neben ihm lagernd abgebildet sieht.

Nach der kurzen Abschweifung, die wir uns gestatteten, in der Absicht, die Bedeutung des Schlauches auch in der griechischen Mythologie zu erörtern und die damit verknüpfte Vorstellung in den Kreis verwandter einzureihen, kehren wir jetzt wieder zu unseren Açvins, den Regengottheiten, zurück, um zu sehen, wo sie das madhu finden, das sie in ihrem Schlauche ihren Verehrern bringen. Darüber dürfte uns wohl folgende Legende genügenden Aufschluss geben:

1, 116, 12 tad vām narā sanaye daṇsa ugram āviśh kṛinomi tanyatur na vṛiṣṭim | dadhyañ ha yan madhv ātharvaṇo vām açvasya ċiṛshṇā pra yad im uvāca ||.

Diese neue grosse That, o Männer, verkünde ich, wie der Donner den Regen, dass Dadhyañ, der Sohn des Atharvan, für den Kopf des Pferdes das madhu euch mitgetheilt hat:

1, 117, 22 ātharvañyāçvinā dadhīce 'çvyam ċiraḥ praty airayatam | sa vām madhu pra vocad ṛitāyan tvāshṭram yad dasrāv apikakshyam vām ||.

¹⁾ Xenoph. anab. 1, 2, 8 ἐνταῦθα (ἐν Κελαιναῖς) λέγεται Ἀπόλλων ἐκδεῖραι Μαρσύων, νικήσας ἐρίζοντα οἱ περὶ σοφίας· καὶ τὸ δέσμα (s. oben S. 137 ff.) κρεμᾶσαι ἐν τῷ ἄνθρωπῳ, ὅθεν αἱ πηγαί.

Ihr, o Açvins, habt den dem Rosse gehörigen Kopf dem Dadhyañc, dem Sohne des Atharvan, aufgesetzt; er verrieth euch redlich das von Tvashtar herstammende madhu, welches, feindevernichtende, sich in eurer Achselgrube befindet.

1, 119, 9 yuṁ dadhīco mana ā vivāsatho 'thā ģirah prati vām açvyam vadat ||.

Ihr verwandeltet den Geist des Didhyañc, so dass der Kopf des Rosses zu euch redete.

Wiewohl vorstehende Ueberlieferung beim ersten Anblicke räthselhaft erscheint, so muss sie doch auf eine Naturerscheinung Bezug haben. Der Name Dadhyañc (von dadhi Wolken, dhâ saugen und añc gehen, schreiten), der in dieser Legende die erste Rolle spielt, kann absolut kein Licht auf dieselbe werfen. Wir müssen uns deshalb nach anderen Hilfsmitteln umsehen, die uns in den Stand setzen, ihm die gebührende Stelle im vedischen Pantheon einzuräumen.

Im Rigveda 1, 80, 16 ist derselbe als Opferer, wie Atharvan sein Vater, und der Vater der Menschen Manu, erwähnt¹⁾. In 9, 108, 4 wird er als ein Navagas, d. h. einer Genossenschaft von Neunen angehörig, genannt²⁾. In 1, 139, 9 ist er als Añgiras bezeichnet und den Priamiden, dem Kanvas, Atri und dem Manu, überhaupt allen mythischen Opferern und Urvätern der Menschen, welche unter die Götter gerechnet werden, gleichgestellt³⁾; in 10, 48, 2 wird er mit dem Mâtariçvan, dem Prometheus der indischen Mythologie, zusammengenannt, indem es hier heisst:

¹⁾ yām atharvā manush pitā dadhyañ dhiyam atnata |.

²⁾ Navagas ist als Bezeichnung eines Geschlechtes von mythischen Gottheiten, welche als erste Opferer als Genossen des Indra gewöhnlich neben den Zehnern genannt werden.

³⁾ dadhyañ ha me janusham pūrvo aṅgirah priyamedhaḥ kaṁvo atrir manur vidus te me pūrve manur viduḥ | teshām deveshv āyatir asmākaṁ teshu nābhayaḥ ||.

Der alte Dadyaç, Añgiras, Priamidas, Kanvas, Atri, Manu wissen nun meinen Ursprung; diese und der Manus wissen es von Altersher; denn der Zusammenhang dieser ist unter den Göttern; in diesen ist unser Ursprung.

aham dasyubhyaḥ pari nṛimṇam â dade gotrâ çikshan
dadhīce mâtariçvane ||.

Ich (Indra) nehme die Manneskraft von den Dasyu hinweg, indem ich sie dem Dadhyañc und dem Mâtariçvan, dem Kuhhirten, schenke.

Und in 6, 16, 14 läßt ihn der Dichter den Agni anzünden.

tam u tvâ dadhyaññ rishiḥ putra idhe atharvaṇaḥ | vṛitra-
haṇam puramḍaram ||.

Dadhyañc, der Rishi, der Sohn des Atharva, zündete Dich (den Agni) den Vṛitratödter und den Burgzerstörer an.

Gerade so, wie in 3, 5, 10 von dem Mâtariçvan gesagt wird:

yadî bhrīgubhyaḥ pari mâtariçvâ guhâ santam havyavâham
samidhe ||.

Als der Mâtariçvan in dem Nabel von den Bhrigus (her) den wirklichen Opferträger anzündete.

Nach allen diesen Stellen mag es einleuchtend sein, dass wir es hier bei der Person des Dadhyañc mit einem Feuerwesen zu thun haben.

Wenn wir von den mythischen Wesen Manu, Aṅgiras, Kanvi und Atri, in deren Kreis auch er gehört, absehen — die drei ersteren Namen kommen übrigens auch als Bezeichnung des Agni, des Feuergottes, vor (1, 31, 1. 10, 115, 5, 2, 8, 5) —, so ergibt sich aus seiner Abstammung ganz deutlich seine Bedeutung. Atharvan, sein Vater, wird als ein mythisches Wesen gedacht, welches als erster (prathamā 1, 83, 5 u. s. w.) Feuerpriester das Feuer vom Himmel holte, gerade so wie auch Bhrigu und Mâtariçvan dieses Geschäft vollzogen haben sollen; aber Letzterer wird selbst auch als Agni, der Feuergott, bezeichnet, wann er in dem Reibholze gebildet wird (3, 29, 11 mâtariçvâ yad amimīta mâtari). Darauf deutet auch der Namen Bhrigu von bhrāj, der glänzende, der leuchtende hin¹⁾. Zu derselben Klasse muss also auch der Vater des Dadhyañc gehören, was

¹⁾ Siehe auch Kuhn, die Herabkunft des Feuers, S. 7 ff.

ebenfalls schon in dem Worte Atharvan (von athar, zend âtar Feuer, ags. âd, ahd. eit, grie. Athâ-na) liegt; Agni selbst heisst Atharyu, der Flammende (7, 1, 1). Wir schliessen jetzt weiter, dass auch der putras oder der Sohn des Atharvan nichts Anders sein kann, als ebenfalls ein Feuerwesen, wie wir denn auch oben sahen, dass er mit dem Mâtariçvan zusammengenannt wird und ähnlich diesem den Agni entzündet. Noch klarer tritt jedoch die Bedeutung des Dadhyañc in 1, 84, 13 hervor, wo es heisst:

indro dadhîco asthabhir vritrâny apratishkutaḥ | jaghâna navatîr nava ||.

Der unaufhaltsame Indra schlug mit den Knochen des Dadhyañc neunundneunzig Vritra¹⁾.

Benfey (Orient und Occident II, S. 245) hat den Dadhyañc für die Sonne erklärt und in Folge dessen auch das Wort asthabhir für die Strahlen derselben, indem er bemerkt, „die Gebeine der Sonne sind ihre Strahlen, mit denen Indras Blitze identificirt sind“. Im P. W. ist die Stelle unter dem Namen Dadhyañc also gedeutet: „Indra erschlägt Feinde mit den Gebeinen (hier wohl die Knochen des Rosses; vgl. Simson's Eselskinnbacken) des Dadhyañc“. Diese Auffassung ist dann auch in Hartmann's Buch „die Thiere in der indogermanischen Mythologie“ übergegangen. Der Verfasser oder der Uebersetzer desselben gibt nämlich S. 234 ff. folgende Erklärung zu unserer Stelle: „Mit den Knochen des Dadhyañc oder mit dem Kopf des Pferdes des Dadhyañc (d. h. der in Butter oder Ambrosia geht), welcher in dem ambrosischen See Çaryanâvat aufgefischt ist . . . zerstört Indra die neunundneunzig feindlichen Ungeheuer (wie Simson die Philister mit der Eselskinnlade)“. Es ist allerdings wahr, dass auch die eingeborenen Commentatoren unsre Stelle in diesem Sinne verstanden und von einer solchen Vorstellung beherrscht, die Legende gebildet haben, dass der vajra oder der Donnerkeil Indra's aus den Knochen des Dadhyañc verfertigt wurde (Mahabh. 12, 13213 u. s. w.). Aber ich glaube nicht,

¹⁾ D. h. zahllos; vgl. auch 1, 80, 8.

Myriantheus, Açvins.

dass wir unsere Zuflucht zu solch sonderbaren und phantastischen Erklärungen zu nehmen genöthigt sind; denn uns ist schon längst bekannt, dass Indra den Vṛitra und seine zahllosen übrigen Feinde nur mit dem Donnerkeil oder den Donnerkeilen (1, 80, 8 vajrâso) und mit keiner anderen Waffe vernichtete. Nach dem nun, was wir jetzt und oben schon über die Bedeutung des Dadhyañe sagten, ist hier unter den Knochen desselben nichts Anderes zu verstehen, als die Blitze. Der Dichter hat ganz einfach hier den Blitz personificirt, als ein Wesen angesehen und die verschiedenen Spaltungen des Blitzes als die Knochen oder besser die Körperteile dieses Wesens bezeichnet, womit Indra seine zahllosen Feinde schlug; den Kopf hingegen, den jener sich als Pferdkopf dachte¹⁾, hätten die Aṇvins, wie wir oben hörten, dem Dadhyañe aufgesetzt, wofür er ihnen dann verrathen hätte, wo sie das Tvashtar'sche madhu finden würden. Um aber zu einem vollständigen Verständniss der Legende zu gelangen, müssen wir uns zuerst noch auf eine kurze Erörterung über die Bedeutung des Tvashtar und madhu einlassen.

Tvashtar ist der Schöpfer von Himmel und Erde und aller Wesen und in seinem Hause befand sich, heisst es, auch der Soma, welchen Indra, nachdem er jenen überwunden, trank.

3, 48, 4 tvashtâram indro janushâbhibhûyâmushyâ somam apibac camûshu ||.

Indra von Geburt aus dem Tvashtar überlegen und den Soma zu sich nehmend, trank ihn aus den Gefässen.

4, 18, 3 tvashtur grihe apibat somam indrah çatadhanyam camvoḥ sutasya |.

Indra hat im Hause des Tvashtar den unzählbare Gabe verleihenden Soma aus dem Gefässe des Ausgekelterten getrunken.

Dieser Soma kann aber nur identisch mit madhu sein, wie

¹⁾ 1, 84, 14 ichann aṇvasya yac chirah parvateshv apaçritam | tad vidac charyanâvati ||.

Nach dem Haupte des Rosses, welches hinter den Wolken versteckt war, begehrend, fand er ihn im Teich (d. h. in dem See, den man hinter der Wolke sich dachte).

denn auch soma oft madhu heisst (siehe 10, 49, 10) vgl. auch Kuhn „die Herabkunft des Feuers“ S. 158 ff.). Darnach und aus dem, was wir schon oben über die Bedeutung des madhu nachgewiesen, kann der Soma, welchen Indra in Tvashtar's, des Schöpfers aller Wesen Hause, trank, nur der Regen sein, den er aus der Behausung des Tvashtar nimmt und seinen Verehrern herabsendet. Es lässt sich jetzt auch leicht begreifen, was der Mythos unserer Aṇvins besagen will:

Man huldigte ursprünglich der Vorstellung, dass die Aṇvins als Regengottheiten den Blitz fertig machten und ihn als ein vollendetes Wesen ausbildeten, indem sie ihn mit einem Pferdekopfe versehen; dass er dann seinerseits diesen Dienst vergalt, indem er den Aṇvins zeigte, wo sich das verborgene madhu oder der Regen im Hause des Schöpfers aller Wesen wie auch des Regens selbst befand; diesen nahmen die Aṇvins, um ihn sofort nach dem Blitze ihren Verehrern, wie wir eben sahen, gleich Indra selbst, zu spenden.

Dass man den Blitz als ein Wesen mit einem Pferdekopfe versehen oder als Ross sich vorstellte, lässt sich noch aus 1, 109, 4 und 7, 1, 12 ersehen, wo Agni, der Blitz, mit Indra zusammen aṇvinā oder Agni allein aṇvī der mit Rossen versehene oder der Rossebändiger heisst. Aehnlich verlautet auch von der Athena, der Blitzgöttin, in der griechischen Mythologie, sie sei aus dem Haupte des Zeus mit Rossen versehen entsprungen, weswegen ihr auch gleich Agni der Beinamen ἵππία, Rossebändigerin, ward.

Nach diesen Erörterungen lässt sich mit Bestimmtheit behaupten, dass diese Legende der Aṇvins, trotz ihres räthselhaften Aussehens, entschieden auf eine Naturerscheinung und zwar auf den Blitz hinweist. Wenn wir dies als erwiesen betrachten, so müssen wir ebenso auch die folgende höchst auffallende Wunderthat derselben a priori schon auf ein Elementarereigniss zurückführen.

1, 116, 7 kârotarâc chaphâd aṇvasya vṛishṇaḥ çatam kumbhāñ asiñcatam surâyâḥ ||.

Ihr habt aus dem Hufe des starken Rosses, wie aus einer Seihe hundert Krüge Getränkes strömen lassen.

10*

1, 117, 6 tad vām narā çaṁsyam pajriyeṇa kakshivatā
nāsatyā parijman | çaphād aṇvasya vājino janāya çataṁ kumbhāñ
asiñcatam madhūnām ||.

Dies ist, o Männer Nāsatyā, durch den Pajri Kakshivat
ringsherum zu preisen, dass ihr aus dem Hufe des starken
Rosses für den Menschen hundert Krüge Getränkes strömen liasset.

Wiewohl diese That der Aṇvins, mit der sich bis jetzt
keine eines christlichen Heiligen irgendwie vergleichen lässt,
für den ersten Moment unbegreiflich dünkt, so wollen wir es
dennoch wagen, eine Erklärung derselben auf Grund des Veda
und unter Heranziehung der griechischen Mythologie zu versuchen.

Was die Flüssigkeit, die die Aṇvins aus dem Hufe des
Pferdes strömen liessen, anlangt, so finden wir, dass sie in
jeder der beiden Strophen mit verschiedenen Namen, so in der
ersten mit surā und in der zweiten mit madhu benannt wird.
Aus dem gleichgültigen Verfahren aber, wie es hier in der
Benennung eines und desselben Gegenstandes durch verschiedene
Namen und zwar immer von dem nämlichen Dichter geübt
wird, scheint hervorzugehen, dass man oder wenigstens der
Dichter beide Bezeichnungen als gleich bedeutend angewendet
hat. Es lässt sich dies aber auch noch durch die folgende
Thatsache erweisen, indem nämlich madhu der aus der
Schlingpflanze Soma gepresste Saft heisst, surā hingegen von
su, pressen, abzuleiten, also ebenfalls im Sinne von gepresstem
Saft zu nehmen wäre. Somit sehen wir, dass surā und madhu
ihrer Bedeutung nach auf dasselbe hinausgehen. Nach unsrer
vorigen Auseinandersetzung aber bedeutet das madhu, welches
die Aṇvins ihren Verehrern spenden oder womit sie das Opfer
besprengen, nichts Anders als den Regen, wonach dann unsere
Stelle so zu übersetzen wäre, „die Aṇvins liessen aus dem Hufe
des starken Rosses, wie aus einer Seihe hundert Krüge voll
Regen strömen“. Aber auch damit ist für das Verständniss
der Wunderthat der Aṇvins noch Nichts gewonnen. Wir müssen
uns deshalb jetzt in den verwandten Mythologien nach einer
möglicherweise befriedigenden Erklärung darüber umsehen.

In der griechischen Mythologie werden derartige Wunder

von dem geflügelten Pferd Pegasos erzählt; derselbe soll durch seinen Huf die Quelle Hippokrene, d. h. die Rossquelle der Musen auf dem Helikon aus dem Boden geschlagen haben ¹⁾. Nach Pausanias waren in Korinth auf einer Statue Bellerophon und Pegasos neben einer Quelle dargestellt, deren Wasser durch dessen Huf floss ²⁾.

Was die mythische Bedeutung dieses Wunderrosses anlangt, so ist sie uns schon aus Hesiod (theog. v. 286) bekannt, dass es das Donnerross ist. Denn unser Dichter sagt, dass es den Donner und den Blitz des Zeus trage (*βροντὴν τε στεροπὴν τε φέρων Διὶ μητιόεντι* ³⁾). Noch klarer wird uns dies aus dem Mythos über seine Geburt; denn die schlangentartige Gorgo, dieses furchtbare Ungeheuer, aus dessen Rumpfe bei seiner Enthauptung durch den Lichtgott Perseus Pegasos und sein Bruder Chrysaor entsprangen, erinnert an den vedischen Vṛitra — Ahi, die Schlange, d. h. die schwarze und dunkle Wolke, welche den Regen hemmt ⁴⁾. Im Augenblicke ihrer Tödtung oder Ent-

¹⁾ Anton. Lib. 9 und Ovid M. 5, 256 ff.

Fama novi fontis nostras pervenit ad aures,
Dura Medusaei quem praepetis ungula rupit
Is mihi causa viae: volui mirabile factum
Cernere: vidi ipsum materno sanguine nasci!

Excipit Uranie: 'quaecumque est causa videndi
Has tibi, diva, domos, animo gratissima nostro es.
Vera tamen fama est, et Pegasus hujus origo
Fontis'. Et ad latice deduxit Pallada sacros.

²⁾ 2, 3, 5 καὶ ὁ Βελλεροφόντης ἔπεσι, καὶ τὸ ὕδωρ οἱ δὲ ὀπλῆς ἵππων ῥεῖ τοῦ Πηγᾶσον.

³⁾ Siehe auch Kühn, Zeitschrift z. vgl. Sprachf. 1, 461.

⁴⁾ Ausser den homerischen Stellen, aus welchen wir zuerst erfahren, dass man sich in der Vorstellung die Gorgo als ein furchtbares Ungeheuer dachte (Il. 8, 349, Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων ἥδ' ἐ βροτολοιοῦ Ἄρης. 11, 36 τῇ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῷ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο | δεινὸν δερκομένη. ὕδ' 11 634 ff. μὴ μοι Γοργεῖν κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου | ἐξ Αἰδεω πέμπειεν ἀγανὴ Περσεφόνει), muss auch in dem Grundbegriff der Wurzel dieses Namens, den man ihr gleich bei der ersten Auffassung gab, dieselbe Bedeutung liegen. Das Wort γοργός als Adjectiv mit der Bedeutung „furchterregend, furchtbar“, kommt in den Tragikern und in den prosaischen

hauptung durch die Lichtgottheiten Trita, Indra¹⁾ oder auch Perseus²⁾ entstanden die zwei Brüder zuerst Chrysaor, der Blitz, und dann das wunderthätige Ross Pegasos, der Donner³⁾ (d. i. die zwei Waffen, womit die Lichtgottheiten das Ungeheuer tödteten), worauf dann die Wasser oder — was dasselbe ist — die Blutstropfen vom Haupte der Gorgo zur Erde niederströmten⁴⁾. Hiemit ist uns auch jetzt der Schlüssel zur Lösung des Räthfels, welches für uns in dem Wunder der Aḡvins durch ihr Pferd versteckt lag, gegeben.

Schriftstellern vor (Eur. Andr. 458 *νῦν δ' εἰς γυναικα γοργὸς ὀπλίτης φανείς κτείνει μ'*. Xen. Cyr. 4, 4. 3 *γοργὸς ἰδεῖν*). Kuhn (Zeitschrift f. vgl. Sprachf. 1, S. 460) hat den Namen mit skt. W. garj, brüllen, heulen“ zusammengestellt und die Gorgo als die „grummelnde“ aufgefasst. Allein diese Zusammenstellung könnte nur insofern richtig sein, als wir annehmen wollten, dass der Begriff des Schreckens erst aus dem des „Brüllens“ und zwar dem des wilden Getöses der Wolken, dem des Donnerens und dergleichen, zu deren Bezeichnung dieses Wort im klassischen Sanskrit angewendet wurde, sich entwickelt habe.

¹⁾ R. V. 1, 52, 10 *vr̥trasya yad badbadhānasya rodasī made sutasya cavaśābhinaś chirah ||*.

Als Du (Indra) im Somarausche den Kopf des festgebundenen Vṛitra gespalten hast.

²⁾ Dieser Name soll nach Einigen von „*περάω*“ abgeleitet, penetrius bedeuten, nach Anderen von „*πρήθω* d. i. *πύμπλημι*“ herkommen (Preller, griech. Mythol. 2, S. 58); nach Sonne dagegen in Kuhn's Zeitschrift 10, S. 104 von skt. prish parshati, spargere, irrigare. Nach meiner Meinung aber lässt sich der Namen *Περσεύς* oder auch *Πέρσης* und *Περσέος*, wie unser Held oft heisst, von *πέρθω* fut. *πέρσω*, aor. *ἔπερσα* herleiten (so auch der Beinamen der Dioskuren *Λα-πέρσαι* und der des Zeus *Λα-πέρσιος*, der Burgzerstörer (siehe oben S. 108 ff.) oder für lebendige Wesen, Vertilger, Tödter; (darüber siehe Pind. Pyth. 1, 54. Ol. 11, 33), und bedeutet der Vernichter, wie er denn auch *γοργοφόνος* heisst (Nonn. 18, 305 ff., 536, Eur. fr. 138 Cleon) = Gorgo-Tödter oder der Vernichter des Ungeheuers, wie Indra selbst *vr̥trahan* = Vṛitra — Tödter oder Vernichter des Ungeheuers.

³⁾ Hesi. theog. 280–81, *τῆς δ' ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδεύροτόμησεν, ἔκθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος*.

⁴⁾ R. V. 1, 80, 5 *indro vr̥trasya dodhataḥ sánūm vajreṇa bhīṭaḥ | abhikramyāva jighnate 'palī sarmāya codayann arcann*.

Indra, zornig heranschreitend, schlug mit seiner Donnerkeile den Rücken des tobenden Vṛitra, die Wasser zum Strömen befördernd u. s. w.

Wenn nämlich der Donner rollte, so erweckte dies die Vorstellung, als ob die Açvins als Regengottheiten durch den Hufschlag oder, nach den Worten des Textes, aus dem Hufschlag ihres starken Rosses, wie aus dem des starken Rosses Pegasos ¹⁾, madhu oder Regen herabströmen liessen.

Apoll. Rhod. 4, 1513 ff. und Ovid. M. 4, 617 Gorgonei capitis guttae cecidere cruentae.

¹⁾ Diesen Namen bezogen die Griechen auf Quellen aus dem Grunde, weil ihnen die bildliche Bedeutung von dem Hervorsprudeln der Quelle in Folge des Hufschlages nicht mehr verständlich war. Daher wird auch der Pegasos bei Hesiod an den Quellen des Okeanos geboren (theog. 282 *τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν, ὅτι ἄρ' Ὀκεανοῦ περὶ πηγᾶς γένεθ'*). Erst Kuhn hat (Zeitschrift f. vgl. Sprchf. 1, 461) den Namen von *πήγνυμι* abgeleitet, wovon auch *πηγὸς* dick, stark, kräftig kommt und damit skr. *pājas n.* Kraft, Stärke zusammengestellt. Pott (Kuhn's Zeitschrift f. vgl. Sprchf. 4, 439) hat jedoch diese Ableitung zurückgewiesen und an der alten von *πηγή* festgehalten; ihm folgt auch Curtius in der vierten Auflage seiner Grundzüge der griechischen Etymologie, indem er beim Wort *πήγνυμι* bemerkt: Auch skt. *pājas* stellte ich früher hieher im Anschluss an Kuhn, Zeitschrift 1, 461, wo *Πήγασος* verglichen wird, allein das Wort bedeutet nach dem P. W. Helle, Schimmer, liegt also weit ab.“ Ich glaube kaum, dass wir berechtigt sind Kuhn's Ableitung nur durch diese Dokumente für widerlegt zu halten; denn abgesehen davon, dass das Wort von den ältesten indischen Lexikographen und Commentatoren durch *bala* = Kraft erklärt wird, (s. Naigh. 2, 9 und Sāyana im R. V. an jeder Stelle, wo das Wort vorkommt), welche Erklärung auch von den Verfassern des P. W. angenommen wurde (s. bei demselben Wort 2), ist auch in dem Texte des Rigveda das Wort mit dieser Bedeutung oftmals zu lesen. Von den vielen Stellen, wo es in diesem Sinne zu treffen ist, will ich nur einige wenige folgen lassen:

1, 58, 5 *tapurjambho vana ā vātacodito yūthe na sāvhañ ava vāti vaṇsagaḥ | abhivrajann akshitam pājasā rajaḥ sthātuḥ caratham bhayate patatrīnaḥ ||*.

Der mit glühendem Gebiss Versöhene, vom Wind in den Wald Getriebene dringt ein, wie ein mächtiger Stier in die Heerde; indem er sich in den unvergänglichen Luftraum durch seine Macht (*pājasā*) erhebt, fürchtet sich das Nahende wie auch das Gehende vor dem Fliegenden.

1, 151, 1 *arejetām rodasi pājasā girā.*

Himmel und Erde zitterten vor der Macht und dem Getöse u. s. w.

6, 21, 7 *abhi tvā pājo rakshaso vi tasthe mahi jajñānam abhi tat su tisṭha | tava pratnena yujyena sakhyā vajreṇa dhṛishṇo apa tā nudasva ||*.

Noch besser bestätigt sich dies aus dem vom Dichter in der ersten Stelle gebrauchten Gleichniss. Hier heisst es nämlich „die Aḡvins hätten aus dem Hufe des starken Rosses, wie aus einem kâtarârât = Seihe (Naigh. 2, 23), das Wasser strömen lassen. Dies ist aber ein altes auch anderen Stämmen angehöriges Bild, wodurch man das tropfenweise Herabfallen des Regens ausdrücken wollte. Darauf bezieht sich auch die wohlbekannte Strafe der Danaiden „Wasser in ein Sieb oder durchlöcherntes Fass zu schöpfen“, wodurch sie sich als Regengottheiten zu erkennen geben. Daher auch der Ausdruck Plato's Rep. 11, 363 τοὺς ἀνοσίτους ἐν ἔξδου κοσκίνῳ ὕδωρ φέρειν ἀναγκάζουσι.

Dieser in der populären griechischen Anschauung hervortretende Vergleich des Regnens mit dem Durchrinnen des Wassers durch ein Sieb findet seinen drastischen Ausdruck in den Wolken des Aristophanes V. 373, indem der Dichter hier den Strepsiades sagen lässt „er hätte vorher, so oft es geregnet habe, geglaubt,

Die Macht des Rakshasas ist gegen Dich gerichtet, widerstehe gut gegen eine solche (Macht) von Natur aus; stosse sie, o Mächtige, durch deinen Donnerkeil hinweg mit der vormalig mit Dir verbundenen Freundschaft.

Weitere Erörterungen, um zu beweisen, dass das Wort pājas auch Macht oder Stärke bedeutet, halte ich für überflüssig. Denn auch ohne die Benützung der ersten Stellen lässt sich schon aus der letzten allein ersuchen, dass wir unter dem pājo rakshaso nur die Macht des Rakshasas, der nächtlichen Geister, und nicht die „Helle“ derselben zu verstehen haben. Demgemäss ist sowohl dieses Wort als auch das Πήγασος auf die skr. W. paj. (adj. pajra) gr. παγ πηγ-νυ-μι zurückzuführen und das Πήγασος als ein Adjectiv zu betrachten, wie dies auch schon Hesiod gethan hat (theog. 282 τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν), welches eben so wie das homerische (ἱπποὺς) πηγούς (Il. 9, 124, 266) wohlgenäherte, kräftige (Rosse) bedeutet.

Dass man ursprünglich das Ross, welches die Quelle durch seinen Hufschlag hervorbrachte, sich als stark und kräftig vorstellte, lässt sich noch aus den vedischen Stellen bei der Legende der Aḡvins ersuchen, wo jedes Mal dem Namen aḡvasya = des Pferdes das Adjectiv vṛishṇah oder vajino = kräftig, beigefügt ist, eben so bei Hesiod (theog. v. 281 πηγασὸς ἵππος = das kräftige Ross).

Die Vorstellung von dem Hervorsprudeln der Quelle durch den Hufschlag des Pferdes kommt auch in der deutschen Mythologie vor; siehe Schwartz „Der Ursprung der Mythologie“ S. 166.

dass Zeus durch das Sieb urinire“ (καίτοι πρότερον τὸν Δι' ἀληθῶς ὄμην διὰ κοσκίνου οὐρεῖν)¹⁾.

Was das „çataṃ kumbhāñ = hundert Krüge“ betrifft, so kann dieser Ausdruck nur im Sinne von „unzählige Krüge“ genommen werden; so hat auch Sâyaṇa das çataṃ ganz richtig durch asaṅkhyâtān zahllos erklärt, trotzdem, dass ihm der wahre Begriff von der ganzen Vorstellung abging.

Auch die folgenden Verse müssen sich auf die Eigenschaft unseres Götterpaares als Regengottheiten beziehen.

10, 40, 8 yuvam sanibhyaḥ stanayantaṃ aṣvināpa vrajam ūṇuthaḥ saptâsyam ||.

Ihr, o Aṣvins, habt für die Gabe die donnernde siebenmündige Wolke geöffnet.

Die Bedeutung „Wolke“ des Wortes vrajam wird nicht blos durch die indischen Lexikographen bezeugt (Naigh. 1, 10. Nir. 6, 2 megha), sondern auch noch durch mehrere Stellen des Rigveda (siehe 3, 30, 10. 4, 16, 6. 20, 8). Deshalb muss der Vers lauten: „die Aṣvins haben auf die Gabe hin, d. h., nachdem man ihnen Opfer dargebracht hatte, ihren Verehrern Regen gespendet.“

1, 112, 18 yābhir āngiro manasā niranyatho 'graṃ gachatho vivare goṇasah |.

Mit welcher Hülfe ihr die Āngirasiden in dem Geiste erfreut und bei der Eröffnung der Kuhstallung voranginget etc.

Mir scheint auch folgende Strophe 5, 74, 4, in welcher des Wortspieles halber die Aṣvins auch paura heissen, an diese Eigenschaft unserer Gottheiten erinnern zu wollen:

pauram cid dhy udaprutam paura paura jinvathaḥ | yad im gribhitatātaye sinham iva druhas pade ||.

Ihr, o Paura, fördertet den Pauram, der Wasser strömen lässt, zu dem (Rischi) Paura, nachdem ihr ihn ergriffen hattet (wörtlich beim Ergriffensein), wie (oder nach Sâyaṇa çurāḥ = die Helden) einen Löwen an einem Ort des Waldes.²⁾

¹⁾ Nach Macpherson (India p. 357) ruht auch Pidzu Pennu, der Regengott der Kshonds, auf dem Himmel über dem Hügellande von Orissa und giesst die Fluthen durch sein Sieb herab.

²⁾ Nach Sâyaṇa ist das druhas gleich dem aranya = Wald.

Sāyana erklärt das paura durch megha = Wolke, was durchaus nicht unwahrscheinlich ist; denn paura von pur „füllen“ abgeleitet, bedeutet Füllen und zwar das Füllen von Soma. Nach unserer obigen Erörterung aber wird madhu oder die Soma-Süssigkeit auch im Sinne von Regen gebraucht, woraus sich dann für den Vers folgender Gedanke ergeben würde: „Ihr, o Paura, befördert die volle Wolke, welche von Wasser überströmte, [zu dem Rishi Paura (als er euch dafür angerufen hatte)].“

Ogleich die Schriftsteller des Alterthums über eine solche Eigenschaft der Dioskuren schweigen, so zeugen dennoch bildliche Darstellungen für ihre in verschiedenen Gegenden stattgehabte Verehrung als Gottheiten des Gedeihens. So begegnen sie uns auf sicilianischen Monumenten mit allen Symbolen der Fruchtbarkeit ausgestattet: Die Dioskurenhüte, Flussgeist mit Füllhorn (Mionnet 1, p. 228, 167). Dioskurenhüte, Stern, Flussgeist mit Füllhorn (eb. 168). Dieselbe Vorstellung hatte man augenscheinlich von ihnen auch zu Rhegion, wo denselben eine Frau mit Stab und Aehren, und zu Metapont, wo ihnen drei Gerstenkörner gegenüberstehen (Rhegion Mionnet 1, p. 203, n. 990). Bei den Bruttiiern finden wir die durch die Lokrer im Lande einheimisch gewordenen Dioskuren mit ihren Hüten, Lorbeerkränzen, Lorbeerreisern, fliegenden Mänteln, Rossen mit Lanzenspitze und Füllhorn ganz und gar als Götter des Sieges und Segens (Millinger Ancient Coins. pl. 1, 24). Als Castores treten die Dioskuren in dem Gottesdienst von Latium, namentlich der Städte Ardea und Tusculum hervor und gewähren Gedeihen und Sieg (s. darüber Klausen „Aeneas und die Penaten“ S. 667 ff.).

Wiewohl die Betrachtung dieser Eigenschaft der Aϑvins uns von der uns ursprünglich vorgezeichneten Bahn abgebracht zu haben scheint, so befinden wir uns gleichwohl noch in der gleichen seither von uns eingeschlagenen Richtung, wenn auch in einer ziemlich grossen Entfernung von unserem Ausgangspunkte; sahen wir doch, dass auch die eben besprochene Eigenschaft der Aϑvins sich mit der Vorstellung von ihnen als Brautführern ganz gut vereinigen lässt, gleich den vorausgehenden, welche

alle auf die Zeit des Erscheinens unserer Zwillinge sich zurückführen und aus ihr nach einander sich entwickeln lassen.

Diese Thatsache rechtfertigt in glänzender Weise unsere Auffassung von diesen Gottheiten und ihrem Cultus, dass sie nämlich ihre Existenz der Vorstellung, welche der Naturmensch von der schrecklichen Finsterniss hegte, verdanken.

Manche Wunderthaten der Aṣvins und zwar die allerbekannteste, die Rettung des in's Meer hineingefallenen Bhujyu, scheinen allerdings unserer obigen Behauptung, dass sie nämlich alle auf einen und denselben Urquell zurückführen, zu widersprechen. Gleichwohl lässt sich auch eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruches aus unserer Untersuchung über die Vorstellung des Naturmenschen von dem Sturm erwarten.

§ 7.

Die Vorstellung von dem Sturm und die Aṣvins als Retter aus demselben.

Wie den Urmenschen bei dem Herannahen der Finsterniss Bangen und Angst ergriff, weil sie, abgesehen von dem anderen Uebeln, die sie stiftete, ihm auch seinen theuersten und liebsten Tagesgefährten, den Helios, nahm und über Alles das schwarze und schreckliche Gewand des Todes ausbreitete, so scheint sich seiner auch die gleiche Empfindung bei dem Her einbrechen eines gewaltigen Sturms — einer der Finsterniss ganz und gar verwandten Erscheinung — bemächtigt zu haben. War dieser es doch, welcher ihm wieder den oben genannten Gefährten raubte, indem er den ganzen Horizont in Dunkel hüllte, und Alles gleich der einbrechenden Nacht zu vernichten drohte. Diese Vorstellung finden wir noch an mehreren mythischen Persönlichkeiten, wie z. B. an der des Vritra — Ahi, des Vala, der finsternen Dämonen, wie der Rakshasas, Asuras, Paṇi etc. da sie ja die den ganzen Horizont bedeckende, schwarze Gewitterwolke versinnlichen. Daher heisst es in 1, 33, 10 von Indra, dass er den Donnerkeil zu seinem Gefährten gemacht und die Kühe aus der Finsterniss durch den Glanz herausge-

schaft habe (yujam vajram vṛishabhaç cakra indro nir jyotishâ tamaso gâ adukshat ||) oder in 1, 86, 10 von den Maruts, den Sturmgöttheiten, sie sollten die Alles verbergende Finsterniss beseitigen, jeden Dämon überfahren und Licht schaffen, welches ihre Verehrer begehren (gûhatâ guhyam tamo vi yâta viçvam atrinam | jyotish kartâ yad uçmasi ||). Die Furcht und der Schrecken des Naturmenschen vor dieser Erscheinung treten noch deutlicher bei den Sagen Rudra's, des Sturmgottes, hervor, wenn dieser als ein Verderben und Tod veranlassendes Wesen gleich der Finsterniss betrachtet wird. So finden sich folgende an ihn gerichtete Strophen:

1, 114, 7 mâ no mahântam uta mâ no arbhakam mâ na ukshantam uta mâ na ukshitam | mâ no vadhîḥ pîtarām mota mâtaram mâ naḥ priyâs tanvo rudra rîrishah ||.

Nicht unseren Grossen, nicht unseren Kleinen, nicht unseren Erwachsenden, nicht unseren Erwachsenen, unseren Vater und unsere Mutter tödte nicht; beschädige, o Rudra, unsere lieben Kinder nicht.

8 mâ nas toke tanaye mâ na âyau mâ no goshu mâ no açveshu rîrishah | vîrân mâ no rudra bhâmito vadhîr havishmantah sadam it tvâ havâmahe ||.

Schädige uns nicht an unseren Kindern, an unserer Nachkommenschaft, nicht am Leben, nicht an Kühen, nicht an Pferden; tödte, o Rudra, aus Zorn unsere Helden nicht; dich rufen wir beständig an, indem wir Opfer darbringen.

2, 33, 14 pari ṇo hetî rudrasya vṛijyâḥ pari tveshasya durmatir mahî gât | ava sthirâ maghavadbhyas tanushva midhvas tokâya tanayâya mṛiḷa ||.

Rudra's Pfeil möge uns vermeiden, das grosse Uebelwollen des Gewaltigen möge vorübergehen; lass ab, Huldreicher, von deiner Gewalt über die Gaben Austheilenden, sei unseren Kindern und unserer Nachkommenschaft gnädig. (Siehe noch den folgenden Vers desselben Hymnus.)

Auf die gleiche Vorstellung deutet auch 1, 114, 5, wo Rudra ein rother, zottiger, gewaltiger Eber des Himmels genannt wird:

divo varâham arusham kapardinam tvesham rūpam namasâ
ni hvayâmahe |.

Den Eber des Himmels, den rothen, den zottigen, den gewaltigen rufen wir mit Verbeugung an.

Denn eben diese Benennung gibt uns zu verstehen, dass man von ihm dieselbe schlimme Meinung hegte, wie von dem Vṛitra, Vala etc., den bösen Dämonen, welche jedes Wesen in Schrecken versetzten, daher es in 10, 99, 6 heisst:

asya trito nv ojasâ vṛidhâno vipâ varâham ayoagrayâ han ||.

Trita, durch die Stärke dieses sich verstärkend, schlug mit dem eisenspitzi gen Schaft den Eber¹⁾. (Siehe auch 1, 63, 7.)

Auch bei den Griechen findet sich etwas dieser Vorstellung ähnliches; so wenn Hesiod Theog. V. 820 ff. den Sturm als ein gewaltiges Wesen, einen Drachen oder ein schreckliches Ungeheuer folgendermaassen beschreibt:

Αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασε Ζεὺς,
ὀπλότατον τέκε παῖδα Τιφωέα Γαῖα πελώρη
Ταρτάρου ἐν φιλότῃ διὰ χρυσήν Ἀφροδίτην
οὐ χεῖρες μὲν ἄαπτοι, ἐπ' ἰσχύϊ ἔργματ' ἔχουσαι,
καὶ πόδες ἀκάματοι κρατεροῦ θεοῦ· ἐκ δὲ οἱ ὤμων
ἦν ἑκατὸν κεφαλὰὶ ὄφιος, δεινοῖο δράκοντος,
γλώσσησι δνοφερῇσι λειχιμότες. ἐκ δὲ οἱ ὄσσω
θεσπεσίης κεφαλῇσιν ὑπ' ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυνσε.
πασέων δ' ἐκ κεφαλῶν πῦρ καίετο δερκομένοιο,
φωναὶ δ' ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῆς κεφαλῇσι
παντοίην ὅπ' ἰεῖσαι, ἀθέσφατον. ἄλλοτε μὲν γὰρ
φθέγγονθ' ὥστε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὐτε
ταύρου ἐριβρύχεω, μένος ἀσχέτου ὄσσαν, ἀγᾶρου,
ἄλλοτε δ' αὐτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος,
ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάκεσσιν εἰοκότα, θανάματ' ἀκούσαι
ἄλλοτε δ' αὖ ροῖζ' ἀσχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά.

¹⁾ Es bedarf kaum der Bemerkung, dass der Eber hier eine andere Bezeichnung für die schwarze Gewitterwolke, und Trita wieder, der ihn vernichtet, gleich Indra ist (über den Letzteren siehe meinen Artikel in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ Nr. 175 und 176). Dasselbe gilt auch von dem arkadischen wilden Eber von dem Berge Erymanthos, den Herakles bei seiner dritten Arbeit tödtete.

Als Retter nun von diesem schrecklichen Unholde, wie ja auch von der ganz verwandten Naturerscheinung, der Finsterniss, erscheinen wieder die Açvins. Folgender darauf bezüglicher Mythos, in welchem die von ihnen bewerkstelligte Rettung des ins Meer gefallenen Bhujyu erzählt wird, dürfte diese Thatsache näher bestätigen:

1, 116, 3 tugro ha bhujyum açvinodameghe rayim nâ kaç cin mamrivanâ avâhâh | tam ûhathur naubhir âtmanvatibhir antarikshaprudbhîr apodakâbhîh ||.

4 tisrah kshapas trir ahâtivrajadbhir nâsatyâ bhujyum ûhathuh patamgaih | samudrasya dhanvann âdrasya pâre tribhî rathaih çatapadbhîh shaļaçvaih ||.

5 anârambhane tad avirayethâm anâsthâne agrabhane samudre | yad açvinâ ûhathur bhujyum astam çatârîtrâm nâvam âtasthivansam ||.

Der Tugras verliess, o Açvins, den Bhujyu im Meer, wie ein Sterbender seinen Reichthum; diesen brachtet ihr in die beseelten, durch die Luft schwimmenden und die Wasser fernhaltenden Schiffe.

Binnen dreier Nächte und dreier Tage brachtet ihr den Bhujyu in das dürre Land an's jenseitige Ufer des feuchten Meeres auf drei voraneilenden fliegenden Wagen mit hundert Füßen und Pferden.

Ihr habt euch tapfer im Meere bewiesen, welches keine Stütze, oder festen Platz hat oder (etwas), wo man sich halten kann, als ihr den Bhujyu nach Hause brachtet, der auf dem Schiffe mit hundert Rudern stand.

1, 117, 14 yuvam tugrâya pûrveyebhir evaih punarmanyâv abhavatam yuvânâ | yuvam bhujyum araso niḥ samudrâd vibhir ûhathur řirebhîr açvaih ||.

15 ajohavid açvinâ taugryo vâm prolhah samudram avyathir jaganvân | nish tam ûhathuh suyujâ rathena manojavasâ řriṣhanâ svasti ||.

Ihr, o Jünglinge, waret von Tugras nach der alten Weise wieder zu preisen; ihr führtet den Bhujyu aus dem feuchten Ocean mit den fliegenden röthlichen Pferden.

Der zurückgebrachte Sohn des Tugras rief euch an und wandelte über das Meer, nicht wankend; ihr, Mächtige, brachtet ihn auf eurem gut bespannten und wie der Gedanke schnellem Wagen in Sicherheit.

1, 118, 6 nish taugryam pârayathaḥ samudrât.

Ihr schafft den Sohn Tugras aus dem Meere heraus.

1, 182, 6 avavidham taugryam apsva antar anârambhaṇe tamasi praviddham | catasro nâvo jaṭhalasya jushṭâ ud açvibhyâm ishitâḥ pârayanti ||.

7 kaḥ svid vṛiksho nishṭhito madhye arṇaso yaṁ taugryo nâdhitâḥ paryashasvajat | parṇâ mṛigasya pataror ivârabha ud açvinâ ūhathuḥ çromatâya kaṁ ||.

Eure Schiffe, an den Ocean gewöhnt¹⁾, von den Açvins getrieben, befördern zu dem Strand den Sohn des Tugras, der in's Wasser herabgestürzt und im bodenlosen Dunkel war.

Oder was war der Baum, befindlich in der Mitte des Meeres, welchen der flehende Sohn des Tugras zum Schutze umarmte, wie die Fittige des fliegenden Vogels? Ihr, o Açvins, rettetet ihn zum Ruhm.

7, 68, 7 uta tyam bhujoyum açvinâ sakhâyo madhye jahur durevâsaḥ samudre | nir im parshad arâvâ yo yuvâkuḥ ||.

Auch den Bhujyu haben seine übelhandelnden Freunde in der Mitte des Meeres verlassen; ihn könnte auch sein Feind daraus erretten, welcher euch beiden ergeben ist.

7, 69, 7 yuvam bhujoyum avavidham samudra ud ūhathur arṇaso asridhânaiḥ | patatribhir açramair avyathibhir daṇsanâbhir açvinâ pârayantâ ||.

Ihr rettetet den ins Meer gestürzten Bhujyu aus der wogenden Fluth, indem ihr, o Açvins, ihn durch eure Heldenthaten auf dem unverletzten, unermüdlichen und sicher schreitenden Gespann befördertet.

1, 112, 6 bhujoyum yâbhir avyathibhir jijinvathuḥ |.

Durch welche (Hülfe) ihr dem Bhujyu mit den nicht schwankenden Schiffen geholfen habt.

¹⁾ jaṭhalasya jushṭâ = sich des Aufenthaltsortes (der Wasser) erfreuend oder gewöhnt.

1, 119, 4 yuvam bhujyum bhuramâṇam vibhir gatam svayuktibhir nivahantâ pitṛibhya â |.

Ihr brachtet zu seinen Eltern zurück den zappelnden und von euren schnellen, von selbst sich anspannenden Pferden getragenen Bhujyu zu seiner fernerer Wohnung.

8 agachataṁ kripamâṇam parâvati pituḥ svasya tyajasâ nibâdhitam | svarvatîr ita ûtîr yuvor aha citrâ abhîke abhavann abhishtayaḥ ||.

Ihr kommet zu den in der Ferne flehenden und von der Verlassenheit seines Vaters Bedrängten; daher war eure erwünschte Hülfe und Beistand rechtzeitig sichtbar¹⁾.

1, 158, 3 yukto ha yad vâṁ taugryâya perur vi madhye arṇaso dhâyi pajrah |.

Auf welche Weise euer rettendes, kräftiges, von selbst sich anschirrendes Gespann in der Mitte der Meerfluth für den Sohn des Tugras geschafft wurde, so etc.

6, 62, 6 tâ bhujyum vibhir adbhyaḥ samudrât tugrasya sūnum ûhathû rajobhiḥ | areṇubhir yojanebhir bhujantâ patatribhir arṇaso nir upasthât ||.

Sie brachten den Bhujyu, den Sohn Tugras, aus den Gewässern, aus dem Meere heraus, mit den fliegenden Pferden an dem geflügelten Gespann auf den unstaubigen Regionen; sie, die Nutzengewährenden, brachten ihn aus dem Schoose der Wasserfluth.

8, 5, 22 kadâ vâṁ taugryo vidhat samudre jahito narâ | yad vâṁ ratho vibhish patât ||.

Als der im Meer verlassene Sohn Tugras euch, o Männer, anflehte, da flog eurer Wagen mit den schnellen Pferden hin.

10, 39, 4 nish taugryam ûhatur adbhyas pari.

Ihr rettetet den Sohn des Tugras aus den Wassern.

10, 40, 7 yuvâṁ ha bhujyum . . . açvinâ . . . upârathuḥ.

Ihr unterstütztet den Bhujyu, o Açvins.

10, 65, 12 bhujyum anhasaḥ pipritho nir.

¹⁾ Hier ist Niemand genannt, den die Açvins gerettet haben; nach Sâyaṇa aber soll es Bhujyu sein.

Ihr, o Açvins, helfet dem Bhujyu aus der Bedrängniss.

10, 143, 5 yuvam bhujyū samudra ā rajasah pāra īnkhitam |
yātam achā patatribhir nāsatyā sātaye kṛitam ||.

Ihr, o Nāsatyā, führet auf den geflügelten Rossen den im Meere schaukelnd sich bewegenden Bhujyu in die jenseitigen Grenzen des Luftraumes und helfet ihm gewinnen.

Jetzt nun, bevor wir zur Untersuchung selbst über die Bedeutung dieser Legende schreiten, erhebt sich für uns die Frage, worauf die in allen eben angeführten Stellen vorkommenden Wörter *samudra*, *arnas* etc. Bezug haben, ob auf das himmlische oder auf das irdische Meer, und aus welchem von beiden die Rettung des Bhujyu stattfand. Einige Gelehrten glauben nämlich, dass genannte Worte durchaus nicht zur Bezeichnung des irdischen — in welchem Sinne wir sie gefasst haben, — sondern des Luft- und Wolkenmeeres dienen. Ja Manche darunter gehen sogar soweit, dass sie den vedischen Dichtern und überhaupt allen arischen Stämmen, so lange diese noch in Asien zusammenlebten, den Besitz von Wort und Begriff für Ocean ganz und gar absprechen.

Indem ich jedoch an die Thatsache erinnere, dass nämlich der Naturmensch die Benennungen für Schlauch, Brunnen, Bienen etc. auf die Wolken übertrug und nicht umgekehrt, oder dass er das Opfern, das Pflügen, das Säen etc. erst dann am Himmel im Vorbild gegeben sah, nachdem er es zuvor schon praktisch auf der Erde betrieben hatte, glaube ich auf das Bedenkliche einer solchen Behauptung zur Genüge aufmerksam gemacht zu haben. Denn wie dort, so müssen wir auch hier erwarten, dass dem Arier in der Urheimath ein Ort auf der Erde bekannt war, wo mächtige Wasser zusammenflossen, was er als *sam-udra* = Zusammenfluss der Wasser bezeichnete, und wo er mit seinen *nāvas* = Schiffen fuhr, und dass er erst später wegen irgend einer Aehnlichkeit, die er zwischen dieser Scenerie und einer Erscheinung am Himmel entdeckt zu haben glaubte, dazu verleitet wurde, erstere hieher zu verlegen. Um die Richtigkeit dieser Beweisführung prüfen zu können, wollen wir einige Stellen des Rigveda zum Vergleiche herbeiziehen.

Myriantheus, Açvins.

11

1, 48, 3 uvâsoshâ uchâc ca nu devî jîrâ rathânâm | ye asyâ âcaraneshu dadhrire samudre na çravasyavaḥ ||.

Die göttliche Ushas hat geleuchtet und leuchtet heute, die Treiberin der Wagen, welche bei ihren Herfahrten fortbestehen, wie die laufenden (Schiffe) im Meere.

1, 25, 7 vedâ yo vinâm padam antarikshena patatâm | veda nâvaḥ samudriyaḥ ||.

Er, der den Weg der durch den Luftraum fliegenden Vögel kennt, kennt auch die im Meer befindlichen Schiffe.

8, 16, 2 yasmin ukthâni ranṇanti viçvâni ca çravasyâ | apâm avo na samudre ||.

In welchem alle Loblieder und Lobrufe sich gefallen, wie das Verlangen der Wasser nach dem Meere.

8, 6, 35 indram ukthâni vâvṛidhuḥ samudram iva sindhavaḥ |.

Die Loblieder verstärken den unbezwinglichen, den nicht alternden Indra, wie die Flüsse das Meer.

7, 95, 1 pra kshodasâ dhâyasâ sasra eshâ sarasvatî dharuṇam âyasi pûḥ | prababâdhâna rathyeva yâti viçvâ apo mahinâ sindhur anyâḥ ||.

2 ekâcetat sarasvatî nadînâm çucir yatî giribhya â samudrât | râyaç cetantî bhuvanasya bhûrer ghrîtam payo duduhe nâhushâya ||.

Mit ihrem befruchtenden Strome fließt diese sarasvatî hervor, die einen festen Grund wie eine eiserne Burg hat¹⁾; allen

¹⁾ Das dharuṇam wäre nach Sâyana, der es durch dharuṇâ dhârayitrî wiedergibt, als Femininum aufzufassen und auf die Sarasvatî zu beziehen. So ist es auch von Wilson (Rig-Veda sanhita 5 vol. p. 189) verstanden worden, wenn er den Vers also übersetzt „This sarasvatî, firm as a city made of iron“ und dabei die Anmerkung macht „dharuṇam for dharuṇâ, dhârayitrî; what is meant by the comparison is not very obvious.“ Max Müller (Transl. of the twelve Hymns to the Maruts pag. 44 Note 2) hat das dharuṇam âyasi pûḥ als Eigenschaftswörter der sarasvatî betrachtet und den Vers also wiedergegeben „(she is to us) a stronghold, an iron gate“ (ich glaube, das pûḥ hat nie die Bedeutung gate). So scheint der Vers auch von dem Verfasser des P. W. aufgefasst zu sein, indem er beim Wort dharuṇa die Stelle mit „fester Grund und eiserne Burg“ übersetzt.

Wiewohl in jeder dieser Uebersetzungen unsere Worte mehr oder

anderen Wassern voraneilend, wie eine Wagenlenkerin, strömt dieser mächtige Fluss.

Die Sarasvati, der erste der Flüsse, zeigt sich rein von den Bergen bis zum Meere fliessend; diese, welche die Reichtümer der grossen Welt besorgt, molk ihre fette Milch für den Anwohner.

8, 20, 25 yat sindhau yad asiknyâm yat samudreshu marutah subarhishah | yat parvateshu bheshajam ||.

Was auch immer für ein Gesundheitsmittel möge es in dem Sindu, in der Asikni, in den Meeren, auf den Bergen geben, o Maruts, etc.

Die angegebenen Stellen sind, glaube ich, mehr denn genügend für unseren Zweck, nämlich zu beweisen, dass den Dichtern des Rigveda das Meer bekannt war.

Beginnen wir mit der ersten Strophe, so liesse sich aus dieser schon der Schluss ziehen, dass jene von einem Transport über das Meer Kunde hatten, indem es hier heisst, dass die

minder erklärt sind, so mangelt uns gleichwohl noch die richtige Auffassung. Wäre das dharuṇam als Feminin zu deuten und auf die Sarasvati zu beziehen, so bliebe uns unverständlich, warum alsdann der Dichter auch bei diesem Wort nicht consequent wie bei der eṣhā, prabābadhānā, mahinā verfuhr? Wollte er wohl hier zur Vermeidung der Monotonie eine Abwechslung eintreten lassen? Und wenn, wie wäre es gestattet, zu sagen, „der Fluss strömt stark oder mächtig hervor, wie eine eiserne Burg“, statt „er strömt mächtig hervor, wie ein reissender Löwe, Wolf oder wie ein gewaltiger Sturmwind?“ Nicht besser ist auch die andere Uebersetzung des Verses, welche also lautet: Diese Sarasvati strömt mit ihrem befruchtenden Strome hervor; (sie ist uns) eine Festung, ein Thor, oder ein fester Grund und eiserne Burg. Meiner Ansicht nach dürfen wir dem Dichter weder eine derartige Unconsequenz zutrauen, noch weniger eine corrupte Stelle vermuthen, wie vielleicht Mancher geneigt wäre, sondern wir haben hier mit einem prägnanten Ausdruck des Dichters zu rechnen und es als festgestellt zu erachten, dass das Wort dharuṇam auf das Bett der Sarasvati zu beziehen, das āyāsi pūḥ hingegen als ein Gleichniss zu nehmen ist, wie dies auch Sāyaṇa gethan (pūḥ = pūṛiva). Demnach würden wir durch folgende Uebersetzung des Verses „mit ihrem befruchtenden Strom fliesst diese Sarasvati hervor, (welche) einen festen Grund (hat), wie eine eiserne Burg“ einen logischen und annehmbaren Sinn bekommen.

von der Ushas getriebenen Wagen bei ihrer Ankunft fortbestanden, d. h., dass sie trotz ihrer Belastung mit Reichthümern unverletzt geblieben waren, wie die auf dem Meere fahrenden Schiffe bei ihrer Herfahrt trotz ihrer Belastung mit Waaren. In der zweiten an den Varuṇas (*Ὀὐρανός*) gerichteten Strophe hat der Dichter sogar ganz genau zwischen Luftraum und Meer unterschieden, da er ersteren durch das *antarikshena*, letzteren durch das *samudrayaṇ* bezeichnete und dadurch den Varuṇa zum Beherrscher beider, der Luft und des Meeres, machte.

Wenn wir jetzt mit Uebergang der dritten und vierten Strophe, welche ebenfalls deutlich erkennen lassen, dass die Dichter ihre Gleichnisse den irdischen und nicht den Wolkenmeeren entlehnten, uns zu den darauf folgenden wenden, so werden uns diese hoffentlich in den Stand setzen, die Frage endgültig entscheiden zu können. Wohin werden wir jedoch die *Sarasvatî* verlegen, wenn wir das Wort *samudrât* auch in dieser Stelle als Bezeichnung des Luftmeeres nehmen? Die *Sarasvatî* ist nach 6, 61, 2, 8 und unseren beiden Strophen ein mächtiger Strom, mit einem Bett so fest wie eine eiserne Burg, und der erste der Flüsse (*ekâ . . . nadinâm* (vgl. auch 7, 69, 1)¹⁾). Wollen wir nun nach der obigen Ansicht das *samudrât* durch Luftmeer erklären, so sind wir gezwungen, die *Sarasvatî* uns am Himmel zu denken. Wie liesse sich aber alsdann das *giribhya*, woraus sie nach unserer Stelle fließt, verstehen? Wohl im Sinne von Wolken? Dies wäre möglich, zumal *gir* nach Naigh. 1, 10 auch die Bedeutung „Wolke“ hat, wonach dann die Uebersetzung für unsere Stelle also lauten müsste, „die *Sarasvatî*, der erste der Flüsse, zeigt sich rein von den Wolken bis zum Wolkenmeere fließend.“ Aber logisch klänge eine solche Uebersetzung doch wohl nicht! In diesem Falle bliebe uns nur die Wahl, entweder dem Dichter das Vergehen einer solchen Absurdität, deren er sich aus momentaner Zerstreutheit schuldig

¹⁾ Die *Sarasvatî* wird nach den Gesetzen des Manu (II. 17 ff.) *Brahmāvartta* genannt und liegt westwärts des *Jumna*; vgl. auch Max Müller transl. of the Hymns to the Maruts p. 44 Note 2.

gemacht, zur Last zu legen, oder zu gestehen, dass wir, wie es auch wirklich ist, die Worte verkehrt aufgefasst. Versuchen wir nun zuerst durch eine richtige Erklärung des samudra den Anforderungen des Dichters gerecht zu werden, so wird sich daraus als weiteres Resultat das wahre Verständniss der fraglichen Stelle ergeben, selbst wenn wir dabei die Sarasvatî aus den giribhya, im Sinne von Wolken, als Regen strömen lassen, wonach freilich das Ganze folgenden Sinn bekäme, „die Sarasvatî, der erste der Flüsse, zeigt sich rein von den Wolken bis zum Meere fließend.“ Da es aber von der Sarasvatî nur ein einziges Mal 5, 43, 11 heisst, dass sie von dem Himmel herabkomme, wobei sie jedoch als ein Wesen, oder als Göttin auftritt, welche zum Opfer angerufen wird,

â no divo bñihatañ parvatâd â sarasvatî yajatâ gantu yajnam |.

Die verehrungswerthe Sarasvatî möge von dem Himmel, von dem grossen Gebirge, zu unserem Opfer herankommen, so ist ohne Zweifel die ganze Scene auf die Erde zu verlegen, zumal in unserer Stelle ganz deutlich der Fluss gemeint ist, und noch dazu, weil auch das gir im Rigveda fast überall in der Bedeutung „Berg“ vorkommt.

Dieselbe Bedeutung muss auch dem Locativ Pluralis „samudrushu“ in der letzten Stelle zukommen. Sehen wir doch, dass der Dichter hier lauter Benennungen gebraucht, die sich entweder nur auf indische Flüsse, wie des Indus (sindhavi f. sing. loc.), die Asikni (asiknyâm in demselben Geschlecht und Casus wie sindhavi), einen Fluss in Pendshab, oder auf Gebirge (parvadeshu) im Allgemeinen beziehen. Somit glaube ich, müssen wir nach der Erwähnung der zwei irdischen Flüsse erwarten, dass das samudreshu das irdische Meer überhaupt bedeutet, wie auch das folgende Wort paradeshu = Gebirge, und nicht Wolkenmeer; denn wäre das Letztere der Fall, so müssten wir wirklich, wozu uns vorerst jedoch Nichts berechtigt, den Dichter des Mangels an Logik zeihen. Der fatale Stein des Anstosses ist also beseitigt, sobald wir das samudreshu im Sinne von Meer auffassen und die Stelle also übersetzen:

Was auch immer für ein Medicament möge es geben in den Flüssen „Sindhu und Asikni, in den Meeren und Gebirgen“ und nicht in den Wolkenmeeren und Gebirgen.

Zur weiteren Bestätigung unserer Ansicht lassen wir noch einige Strophen aus verschiedenen Maṇḍala und Hymnen des Rigveda folgen, welche wohl geeignet sein dürften, uns jeden Zweifel an der Bekanntschaft dieser Dichter mit dem Meere zu benehmen:

1, 190, 7 sam yam stubho 'vanayo na yanti samudraṃ na sravato rodhacakrāḥ |.

Zu welchem die Loblieder zusammenströmen, wie die Ströme und wie die Flüsse, welche am Ufer Wirbel bilden, zum Meere.

2, 19, 3 sa māvina indro arṇo apām prairayad ahihāchā sumudram |.

Er, der grosse Indra, der Vernichter des Drachen, entsendet die Ströme der Wasser nach dem Meere.

3, 36, 6 pra yat sindhavaḥ prasavaṃ yathāyann āpaḥ samudraṃ rathyeva jagmuḥ |.

Wie die Flüsse ihre Strömungen und wie die Wasser nach dem Meere gehen.

3, 46, 4 samudraṃ na sravata ā vicanti ||.

Wie die Flüsse in's Meer einmünden.

6, 30, 4 ahann ahim pariçayānam arṇo 'vāsrijo apo achā samudram ||. -

Nachdem er (Indra) den Ahi, welcher den Strom umfasste, vernichtet hatte, entsandte er die Wasser zum Meere.

8, 6, 4 sam asya manyave viço viçvā namanta kṛiṣṭayāḥ | samudrāyeva sindhavaḥ ||.

Alle Völker und Menschen neigen sich zu ihm gemäss seines Sinnes, wie die Flüsse zum Meere.

8, 44, 25 agne dhṛitavratāya te samudrāyeva sindhavaḥ | giro vāçrāsa irate ||.

Nach deinem Gesetz, o Agni, setzen sich die schallenden Lobsänger in Bewegung, wie die Flüsse nach dem Meere.

Aus den eben citirten und fast allen anderen Stellen des Rigveda, in denen das Wort samudra sich findet, mit Ausnahme

einiger, wo es metaphorisch auch den Luftraum (nach den Commentatoren antariksha) und die Soma-Kufe bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit, dass den Dichtern der vedischen Lieder das Meer, wie auch die Schiffe schon bekannt waren; ja wir dürfen ohne Anstoss behaupten, dass die Sänger des Rigveda von vielen Meeren eine Ahnung, wenn nicht gar Kenntniss hatten, zumal der Dichter in einer der oben angeführten Strophen das betreffende Wort im Locativ Pluralis, wie wir sahen, gebraucht. Aber auch den arischen Stämmen müssen die Ausdrücke „Meer“ und „Schiff“ schon geläufig gewesen sein, selbst in der Zeit ihres ursprünglichen Zusammenlebens in Asien. Denn beide Worte, die wir fast bei allen Gliedern dieser grossen Familie wieder finden: lat. mar-e, ksl. mor-je = Meer; lit. mar-es. Haff. goth. mar-ei, ir. muir = Meer; skr. nâu-s. gr. *nav-s*, lat. nâvi-s. Ahd. nocho. ags. naca. bair naue. altn. nau-st statio. Altir. nau. etc. konnten sie keineswegs dem himmlischen Luft- oder Wolkenmeer und den Wolken entnommen und dann in ihre zweite Heimath mitgebracht haben, sondern umgekehrt dem irdischen, für welches sie zuerst gebildet und dann auf die Ersteren bildlich übertragen wurden, wie wir dies ja auch schon an mehreren Beispielen im Eingange unserer Untersuchung zeigten. Aus diesem Grunde nun lässt sich nicht daran zweifeln, dass die Dichter des Rigveda auch den Vorgang, wie er sich bei der Rettung des Bhujyu durch die Açvins vollzieht, auf dem irdischen Meere spielen lassen.

Ursprünglich jedoch mag die in Rede stehende Handlung am Himmel vor sich gegangen sein, wovon aber wie auch von dem Ursprung vieler anderer Legenden die Dichter der vedischen Lieder keine klare Vorstellung mehr hatten. Darauf muss unbedingt das *ἄπαξ λεγόμενον* in 1, 116, 3 *uda-megha* Wasservolke anstatt *samudra* und *arnas* = See, welches in den anderen auf unsere Legende sich beziehenden Stellen vorkommt, hindeuten. Doch wäre es auch denkbar, dass die in dieser Legende vorkommenden Wesen nur menschliche Maske tragen und auf Naturerscheinungen zurückgehen. Denn aus folgenden Strophen des Rigveda 6, 20, 8. 26, 4. 10, 49, 4 erfahren wir,

dass der angebliche Vater des Bhujyu ein Unhold und Feind Indras war, welcher von diesem, gleich den übrigen Dämonen Vritra—Ahi, Vala, Paṇi, die Asuras etc., getödtet wurde. So heisst es von ihm in dem vierten Verse des sechsundzwanzigsten Hymnus des sechsten Mandala:

tvam tugram vetasave sacāhan.

Du (Indra) vernichtest den Tugra mit dem Vatasu.

Derselbe Gedanke kehret auch in den zwei anderen Stellen wieder. Aber auch der Name „Tugra“ scheint für das Verständniss dieses mythischen Wesens nicht ohne Bedeutung zu sein; denn von der W. „tuj, sich heftig bewegen, mit Gewalt vordringen“ hergeleitet, muss er der ursprünglichen Bedeutung nach, wohl ein gewaltig sich bewegendes, vordringendes Wesen versinnlichen. Demzufolge nun wäre auch Tugras aus der nämlichen Naturerscheinung, wie auch Vritra—Ahi, Vala und andere Dämonen hervorgegangen, d. h. aus der schwarzen Gewitterwolke, der dem schrecklichen, gewaltig vordringenden Sturme, mit welchem, als mit einem Dämon in verschiedener Gestalt, Indra immerwährend den grössten Kampf zu bestehen hatte, um als Regengott die regnerischen Wolken von der Gewalt derselben zu befreien und Regen auf seine Verehrer herabzusenden. Ist dies wirklich hinsichtlich des Tugras der Fall, so haben wir wie auch in Bhujyu eine Personification einer Naturerscheinung zu suchen.

Nach den Wörterbüchern soll dieser Name von der W. „bhuj, biegen“, herstammend, „lenksam“ bedeuten. In unserer Legende aber würde die Ableitung von „bhuj Genuss, Nahrung gewähren“, worauf schon Sonne und Benfey, den Namen zurückführten¹⁾ viel passender sein. Ist dieses wirklich die ursprüngliche Bedeutung desselben, woran wir nicht zweifeln, so kann auch der Träger nur die nahrungsgewährende Sonne darstellen, gleichwie das Wort ūjānī (1, 119, 2) die nahrungsgewährende Morgenröthe (siehe oben S. 38 Anm. 4).

• Darnach haben wir in der Person des Tugras den gewaltigen

¹⁾ Siehe Kuhn's Zeitschr. f. vgl. Sprachl. Bd. 10, S. 337 u. Benfey Orient und Occident. Bd. 3, S. 159.

und schrecklichen Sturm, in der des Bhujyu hingegen den nahrungsgewährenden Helios, von welchen der Erstere nach unserer Legende den Letzteren in das uda-meghe = Wolkenwasser zu fallen veranlasst, woraus ihn jedoch die Aṣvins retten; d. h. bei einem gewaltigen Sturm, welcher Alles in Schrecken setzt, wird auch die Sonne von der schwarzen Gewitterwolke verdunkelt und wie zur Abendzeit den Augen des in einem solchen Momente erzitternden Naturmenschen unsichtbar; beim Vorübergehen des Sturmes jedoch kommt sie, als ob sie wie in der Frühe von ihrem bekannten Retter, dem Zwielight, befreit würde, wieder zum Vorschein, sich ihrer in Angst schwebenden Tagesgefährten erfreuend.

Auch die folgenden Legenden schliessen sich hieran, welche uns hoffentlich einen besseren Aufschluss darüber ertheilen werden.

1, 116, 20 parivishṭam jāhusham viçvataḥ sīm sugebhir naktam ūhathū rajebhiḥ | vibhindunā nāsatyā rathena vi parvatañ ajarayū ayātam ||.

Den Jāhusha, welcher von allen Seiten umringt war, entführtet ihr im Dunkeln durch die gangbaren Lufträume; ihr, o leicht alternde Nāsatyā, führtet ihn auf eurem spaltenden Wagen durch die Wolken.

7, 71, 5 ni jāhusham çithire dhātam antaḥ ||.

Ihr versetztet den Jāhusha in eine lockere (d. h. freie) Lage¹⁾.

¹⁾ Nach P. W. soll dieser Vers heissen: „ins Weiche niedersetzen,“ nach Grassmann hingegen „in dem Verschlungenen verstecken.“ Lang dachte ich darüber nach; die Stelle jedoch war mir stets unklar, denn was für ein Sinn ergibt sich daraus, wenn es hier heisst: die Aṣvins hätten den Jāhusha ins Weiche gesetzt oder in dem Verschlungenen versteckt? Meines Wissens verbreitet sich Licht auf unserer Stelle, sobald wir die Ueberlieferung über den Jāhusha etwas näher ins Auge fassen.

Nach der vorausgehenden Strophe war Jāhusha von feindlichen Mächten umringt, aus welcher Gefahr ihn aber die Aṣvins befreiten und auf ihrem Wagen wegbrachten. Demzufolge musste sich auch aus unserer Stelle folgender Sinn ergeben, wenn wir das çithira als ein Adjectiv annehmen: Ihr versetztet den Jāhusha in eine lockere (d. h. freie) Lage, (nachdem ihr ihn aus dem bedrängten Zustand, in welchem er sich befand, befreit hattet).

6. 62, 7. vi jayushâ rathyâ yâtam adriṃ.

Ihr fahret auf eurem Wagen siegreich durch die Wolken.

1, 112, 5 yâbhi rebhaṃ nivṛitaṃ sitaṃ adbhya ud vandanaṃ
airayataṃ svar dṛiṣe |.

Durch welche (Hülfe) ihr den Rebha, den Eingesperrten, Gebundenen, und den Vandana aus dem Wasser zum Sehen herausbrachtet.

1, 116, 24 daṣa râtrîr açivenâ nava dyûn avanaddhaṃ
ṣnathitaṃ apsvaṃ antaḥ | vipṛutaṃ rebhaṃ udani pravṛiktaṃ un
ninyathuḥ somam iva sruvenâ ||.

Den zehn Nächte und neun Tage unglücklicher Weise zugebundenen und ins Wasser hineingestossenen, und eingesperrten Rebha führet ihr herauf, wie den Soma mit dem Löffel.

1, 117, 4 açvaṃ na gûlhaṃ açvinâ durevair rishiṃ narâ
vṛiṣaṇâ rebhaṃ apsu | saṃ taṃ rinîtho vipṛutaṃ daṇsobhir na
vâṃ jûryanti pûrvyâ kṛitâni ||.

Ihr, o Açvins, mächtige Männer, befreitet den Rishi Rebha, wie ein zugedecktes Ross durch Uebelthäter im Wasser; diesen eingeschlossenen befreitet ihr durch wunderbare Thaten; so dass eure frühere Thaten sich erneuern.

12 kuha yântâ susṭuṭiṃ kâvyasya divo napâtâ vṛiṣaṇâ
çayutrâ | hiraṇyasyeva kalaṣaṃ nikhâtaṃ ud ûpathur daṣame
açvinâhan ||.

In welchem Lager zum Lobgesange des Sängers gehend, habt ihr, o mächtige Söhne des Himmels, am zehnten Tage (den Rebha) ausgegraben, wie einen eingegrabenen Topf voll Goldes?

1, 118, 6 ud vandanaṃ airataṃ daṇsanâbhir ud rebhaṃ
dasrâ vṛiṣaṇâ ṣacîbhiḥ |.

Ihr, o feindevernichtende Mächtige, erhebt durch wunderbare Thaten den Vandana und den Rebha durch eure Hülfeleistung.

1, 119, 6 yuvam rebham parishûter urushyatho.

Ihr rettet den Rebha aus der Bedrängniss.

10, 39, 9 yuvam ha rebham vṛishaṇâ guhâ hitam ud aira-yatam mamṛivâṁsam açvinâ |.

Ihr, o mächtige Açvins, holtet den versteckten und sterbenden Rebha heraus.

Bezüglich der ersten Legende ist Sâyana der Meinung, dass, wie dies ja fast überall bei dergleichen Sagen der Fall ist, die an sie geknüpfte Handlung auf der Erde stattgefunden habe, wenn er bei 1, 116, 2 und 7, 71, 5 bemerkt „jâhusho nâma kaç cid râjâ = Jâhusha, ist ein Name irgend eines Königs und çithile bhrashte svarashtre 'ntarmdhye punâr nidhâtam |. Ihr habt ihn wieder in sein empörtes Reich eingesetzt, dessen er verlustig war.“ Trotzdem wollen wir versuchen, dieselbe auf ein Naturphänomen zurückzuführen, ohne Rücksicht darauf, ob der Jâhusha ein Name irgend eines Königs ist oder nicht.

Dieses Verfahren wird wohl von den europäischen Lexikographen nicht gebilligt, weil es scheint, dass auch sie hinsichtlich des Schauplatzes unserer Scene gleicher Meinung mit Sâyana sind; so wenn Grassmann in seinem vedischen Wörterbuche beim Verbum yâ mit vi das parvatañ durch Berg erklärt, und dabei sagt „Berge, Felsen fahrend durchschneiden.“ Da die ursprüngliche Bedeutung des parvata Berg ist, so wäre allerdings gegen diese Auffassung durchaus nichts einzuwenden, wenn dadurch nur die ganze Legende einen einigermaßen verständigen Sinn bekäme. Würden wir die obige Deutung des Wortes stillschweigend hinnehmen, so müssten wir uns mit folgender Uebersetzung begnügen „den von allen Seiten umringten Jâhushan führt ihr auf eurem Wagen durch den gangbaren Luftraum die Berge durchschneidend,“ welche, abgesehen davon, dass sie Nichts besagt, mir auch zu modern klingt und von einem christlich religiösen Anstrich nicht frei zu sein scheint.

Nach meiner Ueberzeugung lässt sich die Schwierigkeit in dem Verständniss der betreffenden Stelle nur dadurch beseitigen,

dass wir entweder die Deutung des Wortes parvata aufrecht erhalten und dann die ganze Legende für eine spätere Erdichtung und Spielerei erklären, was jedoch insofern bedenklich wäre, als wir nach diesem Verfahren auch sämtliche Mythen und Legenden des arischen Stammes verdammten und über Bord werfen müssten, oder, was das einzige Vernünftige hier ist, uns um eine bessere Deutung des Wortes umsehen und derselben eine feste Begründung zu geben suchen. In dem letzteren Falle dürfte die in vielen Stellen bildlich angewendete „Wolke“ die richtige Uebersetzung für parvata sein. Nur dadurch glaube ich, erhält unsere Legende einen der Anschauungsweise des Naturmenschen vollständig entsprechenden Sinn und würde dann folgendermassen lauten: „Den von allen Seiten (von Wolken) umringten Jāhusa (= Helios) führet ihr auf eurem spaltenden Wagen durch die Wolken; d. h. durch die Wolken, welche zusammengebunden und gleichsam gefangen, den Helios verhüllten.“

Für unsere Auffassung spricht auch die oben als dritte angeführte Stelle 6, 62, 7, die sich ebenfalls auf diese Legende bezieht, trotzdem dabei die Erwähnung des Jāhusa fehlt (siehe jedoch Sāyana), und in welcher das Wort adrim anstatt des parvatam angewendet ist. Das adri wird meistens bildlich im Sinne von Wolke oder Felsen gebraucht, in welchem die milchenden Kühe eingeschlossen waren und woraus Indra sie durch Zerspalten desselben mit dem Blitze befreite. In dieser Bedeutung muss es auch der Dichter hier verstanden haben, wofür ausserdem noch die folgende auf unsere Legende bezügliche Strophe spricht:

1, 117, 16 vi jayushā yayathuḥ sānv adrēr jātām vishvāco ahatam vishṇa ||.

Ihr führtet durch den Gipfel der Wolkenberge auf eurem siegreichen Wagen den Jāhusa; ihr vernichtetet den Sohn des Vishvāc durch Gift¹⁾.

¹⁾ Das vishṇa gibt Sāyana durch das udakena wieder, — eine sehr ansprechende Erklärung, zumal ja das Vernichten des Vṛitra jedesmal in Folge des Regens statt hat; als Urheber dessen galten die Aṇvins.

Der Vishvâc, welcher nur hier vorkommt, ist ohne Zweifel eine Personification der schwarzen Gewitterwolke, die den ganzen Horizont im Dunkel hüllt. Abgesehen von dem Namen, welcher von vishu und anc abgeleitet, nach verschiedenen Seiten befindlich, bedeutet, wonach er dem Ausdrucke parivishṭam viçvataḥ = den von allen Seiten umringten (Jâhusha) in 1, 116, 20 gleich steht, hat auch Sâyaṇa die Stelle ganz in Uebereinstimmung mit unserer Deutung der in Rede stehenden Legende aufgefasst, indem er bemerkt „vishvâco vividha gati yuktasya meghasya sambindhinâ = der durch das fest sich Zusammenziehen allenthalben den Gang sperrenden Wolke“¹⁾. Demnach haben wir auch bei dem jâtaṃ = dem Sohn, welchen die Aṇvins vernichten, etwa an Vṛitra-Ahi oder sonst einen anderen Dämon zu denken. Sâyaṇa erklärt das ahaṭam durch das Causativum des Verbums yam agamayatuṃ, kommen lassen, befördern, mit dem Zusatz vṛiṣṭiṃ kṛiṭavantâv = indem sie Regen verschaffen. Somit wäre das Wesen, welches sie vernichten, das sich im Regen Auflösende, also Vṛitra-Ahi. Wenn es nun hier heisst, dass die Aṇvins den Sohn der schwarzen Gewitterwolke vernichten oder in Regen auflösen, so können wir unter dem Wort adreḥ, durch dessen Gipfel oder Spitze die Aṇvins, wie es heisst, den Jâhusha auf ihrem siegreichen Wagen führen, in keinem Fall „Berge“ verstehen, sondern „Wolke“. Auch Sâyaṇa gibt es in derselben Stelle durch das megha wieder. Es lässt sich also im Anschluss an vorstehende Erörterung mit Bestimmtheit behaupten, dass Jâhusha eine Bezeichnung für den Helios, oder dass das mit seinem Namen verknüpfte Bild auf diesen zurückzuführen ist.

Auf derselben Vorstellung beruht auch die von den Aṇvins vollzogene Rettung des Rebha aus der Wassern. Benfey (Orient und Occident III. S. 148, Anm. 1192) hat diese Legende mit dem Unter- und Aufgang der Sonne in Verbindung gebracht und dies durch folgende nach ihrem Wortlaut citirte

¹⁾ Ein dem sich Zusammenrollen der Schlange entnommenes Bild, welches hier auf die Wolken übertragen ist.

Erklärung zu begründen gesucht: „Dieser, sowie der folgende und der 8. Vers verherrlichen die Aṇvins als diejenigen, welche die von ihrem Tagewerke ermüdete oder überhaupt herabgesunkene, untergegangene Sonne wieder zum Aufgehen brachten. . . Die Anschauung beruht wohl auf ihrer Auffassung als Morgen- und Abendstern.“ Aber abgesehen davon, dass gegen eine solche Deutung schon das neun Tage und zehn Nächte lang dauernde Verweilen des Rebha in seiner Gefangenschaft spricht, ist auch uns wenigstens ein solches Bild, in welchem der Unter- und Aufgang der Sonne durch die Einsperrung im Wasser versinnlicht werden soll, bis jetzt noch nicht begegnet. Wir wissen vielmehr, dass das ap auch die Wolkengewässer bezeichnet, woher die āpas divyās; und da wir ferner als Ergebniss unserer bisherigen Untersuchung die Ueberzeugung gewonnen haben, dass alle diese Scenen ursprünglich am Himmel spielten, so dürfen wir ein Gleiches auch in Betreff unserer Legende annehmen, dass nämlich Rebha in den Wolkengewässern von den bösen Geistern, es mögen dies vielleicht nach Sāyaṇa's Annahme die Asurās gewesen sein, eingesperrt wurde, woraus ihn dann die Aṇvins befreiten.

Was die Anzahl der Nächte und Tage betrifft, während welcher Rebhas in den Gewässern festgehalten war, so sind wir nicht in der Lage bestimmen zu können, ob dieselben in gewisse Jahreszeiten zu verlegen sind. Benfey (ibi. S. 164) hat bei der Uebersetzung des 12. Verses des Hymnus 117, (1) diese Zahl mit der Zeit des Wintersolstitiums in Beziehung gebracht. Doch lässt sich diese Annahme eben so wenig rechtfertigen, als die andere desselben Gelehrten auf Seite 159 bei der Erklärung des 4. Verses des Hymnus 116, wonach die drei Tage, während welcher die Aṇvins den Bhujyu auf ihrem Wagen aus dem Meer retteten, die drei Schritte des Vishnu bedeuten. Meiner Ansicht nach dürfte vielleicht diese Anzahl der Tage und Nächte buchstäblich zu deuten und hiebei an eine lange Dauer des Sturmes von 9 Tagen und 10 Nächten, während dessen die Sonne verfinstert war, zu denken sein.

Nunmehr aber erhebt sich die Frage, wann diese Auffass-

ung von den Aḡvins sich gebildet hat, ob vor oder nach der Trennung der indogermanischen Völker? Dies lässt sich erst nach Besprechung der hieher gehörigen Vorstellungen auch der übrigen arischen Völker entscheiden.

Wir dürfen es wohl als erwiesen betrachten, dass die Aḡvins oder die *divo napātā* keine anderen Gottheiten als die griechischen *διΐφος-κρονος* sind. Wie jene auf dem indischen, so fahren letztere auf dem griechischen und italienischen Meere gedankenschnell herum, um ihre Schützlinge vor dem gewaltigen Sturme zu bergen.

Die classische Philologie, welche allerdings nicht voraussehen konnte, dass die vergleichende Mythologie, die einzig treue Führerin zu der Götterwelt des Alterthums, wie die vergleichende Sprachforschung diejenige zur Kenntniss der verwandten Sprachen, uns das seit unvordenklichen Zeiten Geschehene wie im Panorama zeigen werde, hat deswegen auch auf dem Gebiet der mythologischen Forschung die kühnsten und widersinnigsten Hypothesen und Combinationen an's Licht gefördert, anscheinend sich widersprechende Züge auf die lächerlichste Weise mit einander in Einklang zu bringen gesucht und wenn auch dieses Mittel nicht wirken wollte, so half sie sich mit der Zauberformel „erst später hereingekommen“ und glaubte so dem Geheimniss plötzlich auf die Spur gekommen zu sein. Indem die Vertreter dieser Disciplin von Homer, den sie als die älteste und lauterste Quelle für die griechische Mythologie ansahen, ausgingen, mussten sie folgerichtig Alles, was sie bei ihm nicht vorfanden, als neu und von den benachbarten Nationen entlehnt verdammen —, ein Urtheilsverfahren, welches mich lebhaft an das des Chalifen Omar, als es sich um die alexandrinische Bibliothek handelte, erinnert. Daher sagt auch Nitzsch in seinen Anmerkungen zur Od. von unseren Gottheiten (3. Bd. S. 345 v. 298—304): „Indem wir die Tyndariden bei den Spartanern, nach deren Sage sie am Argonautenzuge theilgenommen hatten (Herod. IV, 145), als die göttlichen Horts der Doppelkönige finden (id. V, 75), mit denen ihre Bilder in den Krieg ziehen, und dieselben in allen ältesten Zeugnissen, d. h. hier bei Homer und in den Kyprien, lediglich als Reisige erscheinen, steht

die Sache für uns jedenfalls so, dass wir die Vorstellung von ihnen als Retter im Meeressturme für später halten müssen. Sie sind dies nach allen Anzeichen erst geworden, nachdem man das Gestirn und weiter jenes Elmsfeuer auf den Masten nach ihnen benannt hatte“. Welcker (griech. Götterlehre 2, 429 ff.) geht auch, wie es scheint, von dieser Anschauung aus, wenn er meint, dass die Dioskuren erst zu Schutzgottheiten im Sturme wurden, nachdem sie mit den samothrakischen Göttern, dem Kabiren-paar —, er weiss nicht, seit welcher Zeit — identificirt worden waren, und wenn er, worin ihm auch Preller folgt (a. a. O. 2, 105), behauptet, dass die Dioskuren bei der Rettung der Schiffer in dem elektrischen Feuer erscheinen, welches, nachdem Sanct Elmo ihre Stelle in dem Volksglauben eingenommen hatte, St. Elmsfeuer genannt worden, . . . oder „welches im Dunkel der Nacht oder des Ungewitters auf den Speeren der Soldaten und an den Segelstangen und anderen Spitzen der Schiffe sich zu zeigen pflegt“. Die vergleichende Mythologie belehrt uns jedoch, dass eben so gut wie Homer, auch die nachhomerischen Schriftsteller, ja sogar die bis auf den heutigen Tag unter dem griechischen Volke fortlebende Tradition oft von entscheidender Wichtigkeit sind, und dass alle bisherigen Erklärungen über die Erscheinung unserer Gottheiten im Sturme nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen können, sondern als nutzloser Ballast über Bord geworfen werden müssen.

Die *divo napâtâ* oder die *διδυμο-κρυβοι* hatten schon geraume Zeit vor der Entstehung der homerischen Gedichte, als noch die indogermanischen Völker eine Familie unter dem Namen Arier, bildeten, diese Function, wie wir oben sahen, übernommen und ist ihre Erscheinung im Sturme durchaus nicht durch das St. Elmsfeuer etc., sondern aus der schon besprochenen Vorstellung, welche der Naturmensch vom Sturm wie von der Finsterniss hegte, zu erklären.

Merkwürdiger Weise hat sich der Begriff über ihre Erscheinung in einem gewaltigen Sturme und die von ihnen vollzogene Rettung der Menschen in dem Moment der äussersten

Gefahr bei einigen griechischen Dichtern so treu nach der alten Anschauung erhalten, wie selbst in den vedischen Liedern nicht. Als Beweis dessen mag der 33. treffliche homerische Hymnus, sowie eine Schilderung des Theokrit gelten.

V. 16—17. σωτήρας τέκε παῖδας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ὠκυπόρων τε νεών, ὅτε τε σπέρχωνσιν ἀέλλαι
χειμέριαι κατὰ πόντον ἀμείλιχον· οἱ δ' ἀπὸ νηῶν
ἐ'χόμενοι καλέουσι Διὸς κούρους μεγάλοιο
ἄρνεσσιν λευκοῖσιν, ἐπ' ἀκρωτήρια βάντες
πρύμνης· τὴν δ' ἄνεμός τε μέγας καὶ κύμα θαλάσσης
θῆκαν ὑποβρυχίην· οἱ δ' ἐξαπίνης ἐφάνησαν
ξουδοῖσι πτερυγέσσι δι' αἰθέρος αἰξάντες,
αὐτίκα δ' ἀργαλέων ἀνέμων κατέπασσαν ἀέλλας,
κύματα δ' ἐστόρεσαν λευκῆς ἅλ' ἐν πελάγεσσιν,
ναύταις σήματα καλά, πλόου σφίσιν, οἱ δὲ ἰδόντες
γῆθησαν, παύσαντο δ' οἷζυροῖο πόνοιο.

Theokrit XXII V. 1, 6—22. Ὑμνέομεν Λήδας τε καὶ αἰγίό
χου Διὸς υἱώ,

ἀνθρώπων σωτήρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων,
ἔππων θ' αἱματόεντα ταρασσομένων καθ' ὅμιλον,
ναῶν θ', αἷ δύνοντα καὶ οὐρανοῦ ἐξανιόντα
ἄστροα βραζόμεναι χαλεποῖς ἐνέκνυσαν ἀήταις
οἱ δὲ σφέων κατὰ πρύμναν αἰείραντες μέγα κύμα,
ἥε καὶ ἐκ πρύραθεν, ἥ ὅππα θυμὸς ἐκάστον,
εἰς κοίλαν ἔρριψαν, ἀνέρρηξαν δ' ἄρα τοίχους
ἀμφοτέρους· κρέμαται δὲ σὺν ἰστίῳ ἄρμενα πάντα
εἰκῇ ἀποκλασθέντα· πολὺς δ' ἐξ οὐρανοῦ ὄμβρος
νυκτὸς ἐφερπύσας· παταγεῖ δ' εὐρεῖα θάλασσα,
καρπτομένα πνοαῖς τε καὶ ἀρρήκτοισι χαλαῖζαις.
ἀλλ' ἔμπας ὑμεῖς γε καὶ ἐκ βυθοῦ ἔλκετε νᾶας
αὐτοῖσιν ναύταισιν οἰομένοις θανέεσθαι·
αἶψα δ' ἀπολήγοντ' ἄνεμοι, λιπαρὰ δὲ γαλήνη
ἄμ πέλαγος· νεφέλαι δὲ διέδραμον ἄλλυδις ἄλλαι·
ἐκ δ' ἄρκτου τ' ἐφάνησαν, ὄντων τ' ἀνὰ μέσσον ἀμυνρή
φάτην σημαίνουσα τὰ πρὸς πλόον εὐδία πάντα.

In anschaulichster Weise wird uns hier das Bild eines gewaltigen Sturmes, wobei alle Elemente entfesselt zu sein scheinen, vorgeführt. Himmel und Erde sind in Finsterniss gehüllt; die aufgeregten Wogen schnellen das Schiff bald hoch empor, bald drohen sie es in der Tiefe zu vergraben¹⁾ und dann erst in der äussersten Gefahr, wenn auch der Schiffer selbst verzagt und jeden Augenblick von der See verschlungen zu werden fürchtet, erscheinen die Dioskuren als Retter. Wie ist hier das Erscheinen der Gottheiten durch das Elmsfeuer zu erklären²⁾? Bedarf es wohl noch eines besonderen Beweises, dass die Vorstellung der Epiphanie der Gottheiten in einem solchen Moment durch etwas ganz anderes als das Elmsfeuer hervorgerufen sein muss? Wie im Rigveda die Menschen und selbst die Gottheiten sich während der Nacht in einer bedrängten Lage fühlten, jeden Augenblick fürchteten, dass ihre Todesstunde gekommen sei und dann in der gefahrvollsten Situation, als der Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsterniss entschieden ward, d. h. beim Vorbeigehen der Finsterniss die *divo napâtâ* zu Hülfe riefen, so auch Bhujyu und in unserer Schilderung die Schiffer beim Sturme. Bhujyu wird, wie es dort heisst, von dem Tugra, dem schrecklichen Sturm, in's Wolkenwasser oder, nach einer späteren Version, in's Meer gestürzt und fleht in dieser Todesnoth die *divo napâtâ* um Beistand an; darauf erscheinen diese mit ihren fliegenden röthlichen Pferden an dem geflügelten Gespann und retten den Bedrängten aus dem Schoosse der Wasserfluth und führen ihn durch die unstaubigen Regionen. Dieselben Gedanken finden wir auch hier. Wenn das Fahrzeug in Folge des schrecklichen Sturmes zu sinken drohte, so stieg der Schiffer auf die Höhe des Steuers und betete dort unter Darbringung eines Opfers von weissen Lämmern zu den Dioskuren oder man

¹⁾ Hier haben wir dasselbe Bild des Sturmes wie in der homerischen Schilderung Ody. 5, 291—294 und 9, 97.

²⁾ Preller (a. a. O. 2. Bd. S. 105) treibt es mit seinem Elmsfeuer so weit, dass er die *ἀστέρες*, welche die Alten irrig für die Dioskuren erklärten, in solche Flammen wieder zu finden glaubt.

rief sie mit frommer Gesinnung an¹⁾, worauf sie plötzlich sich zeigten mit röthlichen Flügeln daherschliessend (d. i. das röthliche Licht, welches den Uebergang von einem finsternen Sturm zum hellen und friedlichen Tag bildet) oder auf ihrem von Pferden gezogenen Wagen durch die Luft eilend²⁾; sofort schweigen die Stürme und Alles fühlt sich dem Dasein wieder gegeben. Auch ihre Schwester Helena retten die Dioskuren und begleiten sie nach Hause, indem sie auf Rossen über das Meer reiten³⁾. Sie fahren auch durch die Luft, wenn sie zum sikelischen Meere gehen, um den Frommen Erlösung aus der quälenden Drangsal zu schaffen⁴⁾.

¹⁾ Isocr. Encom. Hel. p. 244. "Ὡςθ' ἡρωμένους ὑπὸ τῶν ἐν τῇ θαλάσῃ κινδυνεύόντων σώζειν, οἵτινες ἂν αὐτοὺς εὐσεβῶς ἐπικαλέσωνται.

²⁾ Eur. Hel. 1495 μόλοιτέ ποθ' ἵππειον ἄρμα δι' αἰθέρος ἰέμενοι παῖδες Τυνδαρίδα.

³⁾ Eur. Hel. 1663—65 πλεῖ ξὺν νόσει σῶ' πνεῦμα δ' ἔξει' οὔριον, σωτήρε δ' ἡμεῖς σὼ κασιγνήτω διπλῷ, πόντον παριπνέοντε πέμψομεν πάτραν.

⁴⁾ Eur. Elekt. 1347—1353 νῶ δ' ἐπὶ πόντον Σικελὸν σπουδῇ σῶσοντε νεῶν πρῶρας ἐνάλους, διὰ δ' αἰθερίας στείχοντε πλακὸς τοῖς μὲν μυσσαροῖς οὐκ ἐπαρήγομεν, οἷσιν δ' ὄσιον καὶ τὸ δίκαιον φίλον ἐν βίῳ, τούτους χαλεπῶν ἐκλύοντες μόχθων σῶζομεν.

Nach der Ueberlieferung halfen sie nicht blos den Frommen und Gläubigen aus jeder Noth, sondern stiegen auch zur Erde nieder, gingen von Ort zu Ort und statteten dabei ihren Verehrern Besuche ab. Letztere bereiteten sich daher mit Opfer und Gebet auf ihren Empfang würdig vor und feierten durch beitere Schmäuse ihre vermeintliche Gegenwart oder auch wohl ihre sichtbare Epiphanie (siehe die Belegstelle bei Preller a. a. O. 2. Bd. S. 99 ff.). Auffallend ist, dass wir die nämlichen Gebräuche auch in den vedischen Liedern finden, indem man hier den Açvins gekochte Speisen darbringt, oder sie zu Gelagen einladet.

R. V. 4, 44, 2 yuvor vapur abhi prikshah sacante.

Die Speisen wenden sich zu euren Körpern.

7, 67, 7 esha sya vām pūrvagatveva sakhye nidhir hito mādhi rāto asme | aheḷatā manasā yātam arvāg aṇanta havyam mānushishu vikshu ||

Die gleiche Rolle müssen diese Gottheiten auch bei den Kelten gespielt haben, zumal uns Timäus bei Diodor berichtet, dass bei ihnen schon von Alters her eine Ueberlieferung bestehe, wonach die Dioskuren aus dem Meere erscheinen (siehe oben Seite 52).

Nach dieser, wie ich glaube, genügenden Besprechung der bei unserem Mythos in Frage kommenden Einzelheiten möchte es nicht mehr zweifelhaft sein, dass unsere Gottheiten diese Eigenschaft schon vor der Periode der Trennung der indogermanischen Völkerschaften angenommen hatten.

Den Anlass zur Entstehung dieser Vorstellung dagegen haben wir in der Furcht und dem Schrecken vor dem Sturm zu suchen, welchen sich, wie schon mehrfach angedeutet, der Urmensch als ein schreckliches Wesen, als ein Ungeheuer in verschiedenen Gestalten, bald in der von Dämonen, Schlangen oder

Diese von uns aufgetragenen Getränke, o nach Süßigkeit Begehrende, sind euch verliehen wie dem zu uns gekommenen Freund; kommet hieher zu uns mit nicht unwilligem Sinne, die Speise unter den menschlichen Wesen in Empfang nehmend.

5, 73, 8 yat samudrāti parshathah pakvāḥ priksho bharanta vām ||

Wenn ihr über die Fluth hinüberfahrt, werden die gekochten Speisen euch herbeigebracht.

4, 43, 5 vām priksho bhurajanta pakvāḥ |.

Die gekochten Speisen werden euch dargebracht*).

10, 61, 4 vitam me yajnam ā gatam me annam.

Nehmet. (o Aṇvins), mein Opfer gern an, und kommet zu meinen Speisen herbei.

A. V. 7, 73, 1 vayam hi vām pūrudamāso aṇvinā havāmahe sadhamādeshu kāravaḥ ||.

Denn wir rufen euch, o viele Häuser besitzende Aṇvins, zum Schmause herbei.

*) Das Wort bhurajanta ist im P. W. durch „sprudeln, brodeln“ erklärt, und von Grassmann mit dem griechischen Verbum *φρῆγ-ω* in Verbindung gebracht und ihm die Bedeutung „sieden, dampfen“ gegeben worden. Da aber eine solche gar nicht in den Zusammenhang passt, so wäre es eigentlich zur Sicherstellung unseres Wortes nothwendig alle Parallelstellen, welche im Rigveda oder sonstwo vorkommen, nachzuschlagen. Der vorausgehende Vers jedoch, in welchem die nämlichen Worte sich wiederholt finden, dürfte geeignet sein, das Dunkel unserer Stelle aufzuhellen. Nach dem aus diesem Parallelismus gezogenen Schluss müssen wir uns bhurajanta als eine dialektische Abweichung des bharanta von bhar betrachten.

in der eines Drachen, bald in der eines Ebers, einer Eule, eines Geiers, eines Hundes etc. dachte.

7, 104, 22 ulūkayātum çuṣulūkayātum yahi çvayātum uta kokayātum | suparnayātum uta gridhrayātum drishadeva pramrīṇā raksha indra ||.

Vernichte, o Indra, den bösen Dämon entweder in der Gestalt der (grossen) Eule, oder in der der (kleinen) Eule¹⁾, in der des Hundes, in der des Kuku, in der des Adlers, und in der des Geiers; zermalme, o Indra, den Rakshas (mit dem Donnerkeil), wie mit einem Stein.

Daher ruft auch der Rishi die Aṣvins in 1, 182, 4 an, die den Verehrern ringsum anbellenden Hunde zu vernichten (jambhayatam abhito rāyataḥ çuno), — eine Auffassung von dem Sturme, der wir auch in der griechischen Mythologie begegnen, wenn es von Typhon heisst, dass er wie ein Hund belle (ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάεσσιν εἰκότα, θάυματ' ἀκοῦσαι; siehe oben).

Wie nun das Kind der Natur des Glaubens lebte, dass die Finsterniss in der Gestalt eines Wolfes oder eines Ungeheuers gleich dem Tode seine Aurora am Abend verschlinge, oder ihm seinen treuesten Tagesgefährten, den Helios, am Abend raube, blende und mit dem Tode bedrohe, welcher Vorstellung nach einer früheren Erörterung mehrere Legenden ihre Entstehung verdankten, so musste es auch hier, wo die gleichen Ungeheuer wieder am Horizont erscheinen, für sich und seinen Helios besorgt sein, indem dieselben ja den Letzteren in ihrem Schoosse wie in einem Gefängniss verbergen, blenden, das Dunkel über die Erde ausbreiten und Alles gleich Rudras mit ihren giftigen Pfeilen zu vernichten streben. Daher rief es, gleichwie in der Nacht voller Todesangst, dieselben Retter, welche ihm in der Frühe aus dem Bedrängniss der Finsterniss geholfen, wieder an, es und seinen Freund aus den Krallen dieses Ungeheuers zu be-

¹⁾ Nach Sāyana gibt es zweierlei Eulen, die grosse und die kleine (ulūka dvidvidhāḥ | brihad ulūka alp ulūkaç); mit dem ulūkayātum wird die brihad ulūka = die grosse Eule und çuṣulūkayātum die alpa ulūkaḥ die kleine Eule bezeichnet.

freien und unversehrt in's Dasein zurückzuführen — eine Vorstellung, welche auf die nämliche Urquelle zurückleitet, aus welcher auch alle anderen oben behandelten Eigenschaften hervorgegangen sind. Dieser Gedanke tritt, wie wir bei der Behandlung der vorigen Legenden sahen, überall als bestimmendes Motiv in den Vordergrund, oder besser, er selbst ist es, welcher die Grundlage derselben abgegeben hat. Deshalb wurden auch die Aṣvins als Söhne des Meeres angerufen¹⁾ und ihr Wagen von einem Seethicre gezogen²⁾. Erst nachdem diese Idee im Dunkel der grauen Vorzeit verschwunden und jede Spur derselben in dem Gedächtniss der Nachkommenschaft erloschen war, verliessen auch die Aṣvins oder die Dioskuren ihren himmlischen Thron und verlegten ihren Wirkungskreis auf das irdische Meer und die Erde überhaupt, wo sie fortan nur noch als Retter der Menschen von dem Sturme auftraten, und allmählich zu Halbgötter, Helden und in Folge dessen auch zu sterbliche Menschen herabsanken. So finden wir denn sowohl sie bei den ältesten indischen Commentatoren und noch weiter hinauf bis zur brahmanischen Literatur, als auch die Dioskuren in dem ältesten Denkmal hellenischen Geistes, dem homerischen Epos.

Wiewohl wir uns der Schwierigkeiten unserer Aufgabe jeden Augenblick völlig bewusst waren, so glauben wir doch jetzt, am Ziele angekommen, dieselbe — man verzeihe uns diese Anmaassung — gelöst und unser Götterpaar im arischen Pantheon wieder in die alte Würde eingesetzt zu haben und hoffen, wenn Zeit und Umstände es gestatten, auch noch den viel verwickelteren, aber für das Verständniss der arischen Mythologie überhaupt so lehrreichen Mythos ihrer Schwester Ushas behandeln zu können. —

¹⁾ 1, 46, 1 sindhumatarā = die das See Mutter habende.

²⁾ 1, 116, 18 cinṣubharas bedeutet nach Sāyaṇa grāha = ein in Flüssen, Seen und im Meere lebendes Raubthier, besser aber Meerschwein; siehe auch 1, 30, 8, wo es heisst, dass ihr Wagen ins Meer geht.

Wort-Register.

Abendstern 24, 53, 118.
Abend-Zwielicht 55, 62, 69, 72—74.
adri 71.
adyūtye 29, 1.
Aegis XXI f.
Aeolos 140.
Aeson 95.
Agni XXIV, XXVI, XXVII, 7, 8.
Ahi XVI, XXVI, 77.
αἰξ XXIII.
Alcis 52.
Alkmene 89.
Amphion 48.
Antaka 88.
Aphariden 48, 108.
Aphidnae 108.
Apollo XXV, XXVII, 67, 68 f, 70, 72, 78, 89, 98, 122, 141.
Areion 58.
Argo 98.
Arkesidas, König von Kyrene 110.
arnas 161; 167.
Ἀρνονόμης 80.
Açvinâ yavinô 43, 45.
Açvina-castra 41 f.
atar 145.
athar 145.
Atharvan 142, 144, 145.
atharyyam 100, 1.
Athene XIX, XXVI, XXVII, 124 f, 126, 140, 145, 147.
Atri 84—87, 94.
Aurora 61, 63, 181.
avâvaçitâm 16.
Baldr 52.
Baltram 52.
Baum 90.
Βελλεροφόντης XXIII, XXVIII, 149, 2.
Bhriḡu 144.
Bhujyu 158—161, 167—169, 174.
bhurajanta 180.
Bienen 128, 161.
Brunnen 131, 161.

Chrysaor 149, 150.
χρυσῶν (emend. χρυσοῦν) **δέρας** 122.
χρυσῶν δέρος (emend. χρυσοῦν δέρος) 98, 122.
Cyavâna 93—95, 115.
Dadhyañc 142—146.
δάφνη, δάφνη 98, 2.
Dasyu 105, 106.
Demeter 58, 124, 126.
δέρμα 157.
Δέσποινα 58.
dhamañto vânam XV, 1.
dhârâm 88, 1, 91.
dharunam 162, 1.
Dirghaçravas 129.
Divodâsa 105.
Domitius Ahenobarbus 111.
driti 137, 138.
Dyaus XVI, XXVIII, 70, 74, 77.
Eber, der erymanthische 157, 1.
Eileithyia 89.
Ἑλέειρα 49.
ἔρμαιον, ἔρμηνεύς, ἔρμηνεύω 67, 1.
Ἑρμῆς oder Ἑρμείας 67.
Esel 74, 103.
Ἑσπερος 118.
Eule der Athena XXIII, XXV, XXVII, 181.
Finsterniss 55, 56, 61 ff, 74, 75, 81, 86, 89, 91, 112, 155, 178.
fshaonibhya 45.
Füllhorn als Symbol der Dioskuren 119, 154.
Gharma, ghranâsa 87.
Ghoshâ 93, 115.
Γλαυκῶπις XXVII.
γλαύσω XXVII.
Gorgo XXII, XXV, 149, 4.
Γοργοφόνος XX f, XXVI.
Γοργῶπις XX, XXVII.
Gotama XIII f.
Hekate XXIV.
Helena 46, 47, 108, 179.

Herakles 89, 157, 1.
 Hermeias 67, 70, 75.
 Hiranyahasta 121 f.
 Iiuf 148.
 Hund XXIV, 181. Hundoepfer XXIV.
 Jason 95, 98, 122.
 Idas 48, 49.
 Ἰδρία 112, 2.
 iheha 15 f.
 Ἰππία 147.
 Jāhusha 169, 171—173.
 janṁman 38, 2.
 Kakuha 20, 1.
 Kali 94, 115.
 Kamadyū 115 f.
 Kanva 82, 83.
 kāratārāt 152.
 Καρνεϊός 80.
 κατ-αγίς XXIII.
 Κερεάτης 80.
 Khela 100.
 koço 129.
 kshetrāt 89.
 kshonasya 83, 1.
 Kuh 67—75, 91 f, 103, 123.
 Kyklops 81.
 Lada 58, 1.
 Λατέρσαι 108 f, 150, 2.
 Leda 51, 58, 83.
 Leto 89.
 Λεύκη, λεύκη 100, 1.
 Leukippiden 48, 49, 50.
 Leukippos 49, 51.
 Λυγκεύς 48, 49.
 Λυκηγενής 79.
 Λύκος 79.
 Λυκοτόνος 78.
 λύξ 79.
 Mac-ellum 19.
 μαχ-μαί etc. 19, 1.
 Μαχάων 19, 1, 114.
 mac-t-are 19.
 madhu 128, 150, 139, 148.
 makhasya 18 f.
 Mandhātār 110.
 Manu 64.
 Marsyas 141 f.
 Marut XIII f.
 Mātariçvan 9, 10, 143 f, 145.
 Medea 95, 97, 112, 2.
 μέδομαι 97.
 Μέλισσαι 128.

Michael, Erzengel XXVIII
 Minos 64.
 Morgenstern 53.
 Namuci 105, 1.
 Nāonhaiithya 45.
 ni ... çithire dhātām anthaḥ 169, 1.
 nritū 38.
 νυκτός ὀππητήρ 73.
 Odysseus 140 f.
 ὀρμάω 67.
 Ὀρνυγία 76, 1.
 ὄρνυξ 76, 1.
 Pājas 151, 1.
 Παλλὰς XX.
 Pani 70, 74, 75, 77, 155.
 Parjanya 129, 137 f, 139, 140.
 Paura 153 f.
 Pedu 102, 103.
 Pegasos 149 f, 151, 1, Πήγασος 152.
 πήγασος ἕλπος 152.
 πηγνυμι 151, 1.
 Peitsche 132 f, 134, 138.
 Perchta XXIV.
 Perseus XXVII, 75, 90, 149, Περσεύς
 150, 2.
 πέρθω 150, 2.
 Pfug 124, 126.
 φαρμακίς 112, 2.
 Φοίβη 49.
 Phormio 113, 118.
 Pidzu Pennu 153, 1.
 Ποδαλείριος 114.
 Ποίμνιος 80.
 Poseidon 58.
 prikshāso 30, 2, 135, 2.
 Prithi 122.
 Prithugravas 105.
 Προπίλαιος 73.
 Προδύρατος 73.
 Purumitra 115 f.
 Rakshohanā 74, 104, 105.
 rasām 130, 1.
 Rebha 170, 173, 174.
 Remus 52, 82.
 Rhadamanthys 64.
 Rijrāçva 79, 80, 83.
 Rinderheerde 48, 50.
 riçyadād 87, 2.
 Romulus 52, 82.
 Rudrā XXIV, 156.
 rudrā 139.
 rudravartarni 139.

Samudra 161, 164, 166, 167.
Saptavadhri 88, 90.
sar 5, 57, 67.
saradbhyas 128.
Saramā 60, 65, 67, 70, 71, 72.
Sārameyas 60, 65, 67, 70, 72.
Saranyū 57, 4 f, 58, 62, 70, 73.
saranyū nakti 57, 4 f, 58, 62, 73.
Sarasvatī 162 f, 164, 165.
satpati 103.
Schlange als Symbol der Dioskuren
 113 f, 118, 119.
Silenen 142.
Simonides, Dichter 112.
Sintram 52.
Sukanyā 94, 95, 115.
sumakhasya 16 f, 19.
surā 148.
Sūrya 85, 116.
Sūryā 86—40, 49—50, 54.
Svarbhānu 85.
Ābdam kurvanti 10, 1.
Āmbara 105, 109.
Āra 131 f.
Ātam kumbhān 153.
Āyū 91—92.
Āyāva 95, 1, 101.
Tamobhāgo hi madhyamo jyotirbhā-
gah ādityah (Nir. 2) 25—27.
Tamohanā 74, 104, 105.
ταφ (ἔ-ταφ-ον) 55, 1.
τάφ-ρ-ος 55, 1.
tapushas 55, 1.
tejas 83, 1.
τοῦ νύξ 57.
τοραῖος 80.
τοραῖτης 80.
τόραξ 80.
Thraētaona XVIII, 75.
Tithon 95.
Τράγος 80.
Trikshi 110.
Triptolemos 124 f, 127.
Triçoka 104, 1.
Trita XVII, XXVII, 157.

Τριτογένεια XIX.
Τρίτων XVIII.
Tugra 158—160, 168.
Tvashtar 146.
Tyllos 125, 127.
Tyndareos 51.
Uda-megha 167, 169.
Uranos 122, 164.
ūrjāni 38, 4, 168.
Vadhrimati 121.
Vala XXVI, 155, 157.
Vali 52.
Vandana 87, 94.
vāni 36, 1.
vaç 16.
vāvasānā 11.
Vimada 115 f.
Vishnāpū 88.
Vishvāc 172 f.
Viçpalā 100, 112, 113,
Viçvaka 88.
Vivasvat 4—13, 54, 62, **vivasvat** 5 f,
 54, 1, 60.
Vliess 97—98.
vraçe 77, 126.
vrika 77, 123, 126.
Vritra XXVI, 97, 149, 155, 157,
Vritra-han XXI, **vritra-hantamā**
 105.
Wachtel 75, 76.
Wind 72.
Wodan (Odin) XXVIII, 75.
Wölfin 52, 79—82.
Wolf XXV, XXVII, 75—79, 82,
 124, 181.
Yajamāna 5, 8, 12, 137, 1.
Yama 9, 58, 63, 64, 70, 72.
yamasū 56.
Yamī 58 f.
yaonibya 44.
Yima 64, 65, 1.
Yoshā 116 f.
Zethos 43.
Zeὺς λαπέραϊος 109.

Inhalt.

Seite.

Einleitung.

I.

Ueber die Herkunft und die ursprüngliche Bedeutung der Aqvins.

§ 1.

Ueber die Herkunft der Aqvins 1—22

§ 2.

Ueber die ursprüngliche Bedeutung der Aqvins. 22—74

II.

Die Mirakel der Aqvins.

§ 1.

Die Aqvins als Befreier aus der Finsterniss. 75—91

§ 2.

Die Aqvins als Gottheiten der Verjüngung 91—104

§ 3.

Die Aqvins als Krieger und Beschützer in den Schlachten. . . 105—112

§ 4.

Die Aqvins als Aerzte 112—114

§ 5.

Die Aqvins als Brautführer. 114—119

§ 6.

Die Aqvins als Beförderer des Glückes der Ehepaare und als Götter
des Gedeihens 119—155

§ 7.

Die Vorstellung von dem Sturm und die Aqvins als Retter aus
demselben 155—182

RESERVATION DECISION
SEE VERSO OF TITLE PAGE

