

DER RIG-VEDA

AUS DEM SANSKRIT INS DEUTSCHE ÜBERSETZT
UND MIT EINEM LAUFENDEN KOMMENTAR VERSEHEN



K. Geldner

von

Karl Friedrich Geldner

PUBLISHED BY

THE DEPARTMENT
OF SANSKRIT AND INDIAN STUDIES,
HARVARD UNIVERSITY

DISTRIBUTED BY
HARVARD UNIVERSITY PRESS
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS
AND LONDON, ENGLAND

2003

HARVARD ORIENTAL SERIES

EDITED (VOLUMES 1 TO 37)

WITH THE COOPERATION OF VARIOUS SCHOLARS

BY

CHARLES ROCKWELL LANMAN

B. A., Yale, 1871

Hon. LL. D., Yale, 1902

Professor of Sanskrit (1880) at Harvard University; Honorary Fellow of the Asiatic Society of Bengal, of France, of England, and of Germany; Correspondant of the Society of Sciences at Göttingen, the British Academy, and the Academy of Inscriptions and Belles-Lettres (1663) of the Institute of France

Volume Thirty-five



Of Geldner's Rig-Veda Translation

Books 1—4 are in Volume 33

Books 5—8 are in Volume 34

Books 9—10 are in Volume 35

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Harvard University Press

LONDON: GEOFFREY CUMBERLEGE
OXFORD UNIVERSITY PRESS

LEIPZIG: OTTO HARRASSOWITZ

1951

DER RIG-VEDA

AUS DEM SANSKRIT INS DEUTSCHE ÜBERSETZT

UND MIT EINEM LAUFENDEN KOMMENTAR VERSEHEN

VON

KARL FRIEDRICH GELDNER

weiland Professor des Sanskrit an der Universität Marburg in Hessen, Geheimem Preußischen Regierungsrat; Ehrenmitglied der American Oriental Society und der American Academy of Arts and Sciences; Herausgeber des Avesta oder der Heiligen Bücher der Parsen



DRITTER TEIL

NEUNTER BIS ZEHNTER LIEDERKREIS

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Harvard University Press

LONDON: GEOFFREY CUMBERLEGE
OXFORD UNIVERSITY PRESS

LEIPZIG: OTTO HARRASSOWITZ

1951

1. Mein soll in den Wettanrufungen (der Götter) der Glanz sein, o Agni; wir wollen dich anzünden und deinen Leib pflegen. Vor mir sollen sich die vier Weltgegenden neigen. Mit dir als Aufseher wollen wir die Kämpfe gewinnen!

2. Mein sollen bei dem Wettrufen alle Götter sein, die Marut nebst Indra, Viṣṇu, Agni! Mein soll das weiträumige Luftreich sein, mir soll der Wind (günstig) wehen bei diesem Wunsche!

3. Für mich sollen sich die Götter um Reichtum bitten lassen, bei mir soll das Gebet, bei mir die Götteranrufung (in Erfüllung) gehen. Die ersten göttlichen Opferpriester sollen Partei nehmen; wir wollen am Leib unversehrt die Meister sein.

4. Für mich sollen sie opfern, mein sind alle Opferspenden. Die Absicht meines Geistes soll in Erfüllung gehen. Nicht möchte ich irgend einen Verstoß begehen; ihr Götter alle, seid meine Verteidiger!

5. Ihr sechs göttlichen Räume¹, gebet uns Raum, alle Götter zeigt euch hier als Männer! Nicht möchten wir der Kinder noch des eigenen Leibes verlustig gehen; nicht wollen wir dem Feinde erliegen, König Soma!

6. Agni, wehre du die böse Absicht der Gegner ab, schütze du uns als unfehlbarer Wächter! Die Schwätzer(?) sollen wieder umkehren; daheim soll ihre Absicht, wann sie erwachen, zerrinnen.

7. Der der Schöpfer der Schöpfer, der Welt Gebieter ist, den Gott Schützer, der die Anschläge bemeistert, (rufe ich). Beide Aśvin, Bṛhaspati sollen dies Opfer, die Götter den Opfernden vor Mißerfolg behüten.

8. Der umfangliche Büffel soll uns Zuflucht gewähren bei diesem Anruf, der Vielgerufene, Viehreiche. Sei unseren Kindern gnädig, o Falbenherr; schädige uns nicht, Indra, gib uns nicht preis!

9. Unsere Nebenbuhler sollen sich wegheben, mit Indra und Agni unterdrücken wir sie. Die Vasu's, Rudra's, Āditya's haben mich zum überragenden, zum gewaltigen Meister und Oberherrn gemacht.

10, 128.

Triṣṭubh, 9 Jagatī. Dichter nach Anukr. Vihavya (vgl. Str. 1. 2).

1a. *vārcas* der Ruhmesglanz oder der Nimbus des Siegers. 1c: 10, 51, 9d.

2d. *pavatām*, Sāy.: soll günstig wehen.

3a. Vgl. 4a. *ā yajantām*, Sāy.: *mahyaṃ datu*.

3c. Zu *pūrve* vgl. *dāivya hōtārā prathamā* 2, 3, 7; 3, 4, 7; 10, 66, 13; 110, 7; 1, 188, 7.

4a. Nämlich die Opferpriester (Sāy.).

4c: 10, 132, 5ab. Ein Versehen im Opfer oder in der Rede, durch das er seine Niederlage herbeiführen könnte. *katamāc cana* usw.

auch 10, 168, 3b, nur dort *āhaḥ*, hier *ahām*.

4d. Sāy. *vivādeṣu pakṣapātēna brūta*.

6c. Vgl. AV. 5, 8, 7c. Dort von dem auf den Täter zurückfallenden Zauber. *nigūt* muß hier etwas Ähnliches bedeuten, nach 9, 97, 5d aber bestimmte Personen. *gu* mit *nī* ist nicht belegt.

6d. Wie ein Traum.

7ab. Von Sāy. auf Indra bezogen. AV. 5, 3, 9 schaltet als Subjekt den Savitṛ ein.

8ab. Indra. 8d: 1, 104, 8a.

9c. *upariṣpṛśam*, Sāy. *sarvebhyāḥ śreṣṭham*.

9d. *cēttāram* (Kenner, Meister), Sāy. *sarvasya jñātāram*.

¹ Die drei Himmel und die drei Erden.

10, 129 (954). *Der Ursprung der Dinge.*

Anukr. kennzeichnet das Lied als *bhāvavṛttam* (Zustandsbericht); s. darüber meine Abhandlung Zur Kosmogonie des RV. (1908) S. 12¹. Das tiefstgedachte unter den kosmogonischen Liedern des RV. Der anonyme Dichter will keine eigentliche Schöpfungsgeschichte lehren. Ihn beschäftigt nur das Problem der Entstehung der realen Welt aus dem Nichts (4cd). Die herrschende Ansicht war die, daß das Sein oder die reale Welt aus dem Nichtsein, dem Nichts entstanden sei (vgl. 10, 72, 2. 3; 10, 5, 7; AV. 10, 7, 25; 17, 1, 19; Śat. 6, 1, 1, 1; Chänd. Up. 6, 2, 1; TUp. 2, 7), während unter den Philosophen zuerst Āruṇi die entgegengesetzte Ansicht vertrat (Chänd. Up. 6, 2, 2). Unser Dichter schlägt den Mittelweg ein: Im Anfang war die Welt weder seiend noch auch nichtseiend. Denselben Standpunkt vertritt Śat. 10, 5, 3, 1 mit Berufung auf unser Lied: „Diese Welt war im Anfang gewissermaßen nicht unreal, und sie war gewissermaßen auch nicht real. Im Anfang war gewissermaßen diese Welt und gewissermaßen war sie nicht. Sie war damals nur Denken (*mānas*). Deshalb sagt der Ṛṣi darüber: 'Damals war weder Nichtsein noch Sein', denn das Denken ist gewissermaßen nicht real noch unreal. Dieses Denken wünschte als etwas Erschaffenes in die Erscheinung zu treten, als etwas mehr Ausgesprochenes, Konkretes; es wünschte sich eine Persönlichkeit (*ātman*). Es erhitzte sich innerlich, es verdichtete sich.“ Diese Stelle ist zugleich die älteste und richtige Auslegung unseres Liedes. Die Welt war anfangs unreal, eine große Leere, aber in dieser steckte etwas Reales, der Weltkeim, „das Eine“, zunächst ein rein geistiges Ding, und dieses hat sich in stufenweiser Entwicklung durch Selbstzeugung vom Geistigen zum Ungeistigen durch das Medium des Weltsamens umgebildet, oder wie es im Text heißt, geboren. Der alte Ausdruck für 'erschaffen' ist *jan*. Das Bild der Zeugung und Geburt wird in dem ganzen Liede folgerichtig durchgeführt. Zunächst wird der Begriff des *āsat* entwickelt in direkter Negation (1b; 2ab) oder in rhetorischen Fragen (1cd), im Gegensatz dazu steht der Begriff *sāt* als das Eine in 2cd. Dann die Leere des Chaos (3ab); diese ist aber die Hülle des Weltkeims (3c). 3d leitet zur Weltgeburt über. Jede der nächsten Strophen erläutert nachholend die vorausgehende. Das *ekam*, das Eine, ist zunächst reines *mānas*, bloß Denken, ganz geistig. Klar wird dies in Śat. 10, 5, 3, 1 ausgesprochen, und es ergibt sich aus 4b unseres Liedes. In dem *mānas*, das dem *ekam* wesensgleich ist, entwickelt sich der heiße Drang (*tāpas*) und die Liebe — der Drang zur Schöpfung bez. zur Zeugung, also der Schöpfungstrieb — daraus der Same, der der Same der Welt ist (4b). Diese Besamung ist aber die Selbstbefruchtung des Einen (wie die des Prajāpati in Śat. 11, 1, 6, 7), und sie ist nur durch Selbstzeretzung, durch die Scheidung von Männlichem und Weiblichem im Urkeim zu verstehen. Später wird die Spaltung des Ātman in eine männliche und eine weibliche Hälfte deutlich ausgesprochen, Bṛh. Up. 1, 4, 3. Diese aus der Selbstspaltung entstandenen doppelten Kräfte werden 5c geschildert, ihre Lagerung und gegenseitige Einwirkung 5d. Wohl durfte der Dichter in 4cd sich rühmen, das eigentliche Problem gelöst zu haben. Aber das letzte Rätsel, der letzte Ursprung der Welt bleibt noch ebenso dunkel wie zuvor (6ab). Gab es einen eigentlichen Welterschöpfer? Die Götter können es nicht sein, denn diese sind erst mit der Sonderschöpfung gekommen (6cd). Der Dichter glaubt an einen persönlichen obersten Lenker oder Aufseher der Welt. Ob dieser aber die Schöpfung gemacht hat, ob er überhaupt deren Ursprung kennt, bleibt für den Dichter eine ungelöste Frage (7).

1. Weder Nichtsein noch Sein war damals; nicht war der Luftraum noch der Himmel darüber. Was strich hin und her? Wo? In wessen Obhut? Was war das unergründliche tiefe Wasser?

10, 129.

Triṣṭubh. Dichter nach Anukr. Prajāpati Parameṣṭhin.

1c. *āvarivah*: Den klaren Zusammenhang dieser Form mit den übrigen Intensivformen von

ā-vṛt hat Roth zuerst erkannt und Oldenberg gegen Sāy.s Ableitung von *vṛ* verteidigt. Dieses Intens. von *ā-vṛt* bedeutet: wechseln, mit einander abwechseln, hin und her streichen, Kāth. 2 p. 30, 4 vom wechselnden Winde,

¹ Dort ist S. 24 fg. der vollständige Komm. des Sāy. übersetzt.

2. Weder Tod noch Unsterblichkeit war damals; nicht gab es ein Anzeichen von Tag und Nacht. Es atmete nach seinem Eigengesetz ohne Windzug dieses Eine. Irgend ein Anderes als dieses war weiter nicht vorhanden.

3. Im Anfang war Finsternis in Finsternis versteckt; all dieses war unkenntliche Flut. Das Lebenskräftige, das von der Leere eingeschlossen war, das Eine wurde durch die Macht seines heißen Dranges geboren.

4. Über dieses kam am Anfang das Liebesverlangen, was des Denkens erster Same war. — Im Herzen forschend machten die Weisen durch Nachdenken das Band¹ des Seins im Nichtsein ausfindig.

5. Quer hindurch ward ihre Richtschnur gespannt. Gab es denn ein Unten, gab es denn ein Oben? Es waren Besamer, es waren Ausdehnungskräfte da. Unterhalb war der Trieb, oberhalb die Gewährung.

6. Wer weiß es gewiß, wer kann es hier verkünden, woher sie entstanden,

AV. 10, 2, 7; RV. 1, 164, 31 vom „wechselnden“ Atem, Jaim. Br. 1, 5 von den abwechselnd sich bewegenden Füßen. Der Vāyu oder *prāṇā* ist auch hier gemeint. Die Antwort auf diese negative Frage steckt in 2c.

2b. *praketa* (auch in *apraketa* 3b) ist das besondere Kennzeichen, insofern der Unterschied, = *cinnam* nach Sāy. zu TBr. 2, 8, 9, 4.

2c. Das Eine wie 1, 164, 6. 46; 8, 58, 2d; 10, 82, 2. 6; AV. 5, 11, 6. Dafür persönlich der Eine RV. 1, 164, 10; 3, 56, 2.

3b. *apraketa* ohne besondere Kennzeichen, d. h. unterschiedslos. *salilām* wie in den späteren kosmogonischen Berichten: *āpo vā idām āgre salilām asit* TS. 5, 7, 5, 3; 7, 1, 5, 1; TBr. 1, 1, 3, 5; 2, 2, 9, 3; Kāth. 1 p. 84, 14; 2 p. 65, 13; Śat. 11, 1, 6, 1; JUBr. 1, 56, 1. — Es ist hier aber nicht vom Wasser als dem Urelement die Rede, sondern das ursprüngliche Chaos, die große Leere, war wie die große Meerflut etwas Unterschiedsloses, im Bilde der Zeugung aber ist das Wasser das Fruchtwasser, in dem der Weltkeim schwamm von dem Leeren als den Eihüllen umschlossen.

3d wird durch 4 erläutert.

4a. *kāma* wie *tāpas* in 3d sind auch in der späteren Kosmogonie die treibenden Kräfte der als Zeugungsakt vorgestellten Schöpfung: *prajāpatir akāmayata prajā srjeyēti sātāpo tāpyata* TS. 3, 1, 1, 1; TBr. 3, 11, 8, 6; 2, 2, 3, 1; 2, 3, 8, 1; Ait. Br. 4, 23, 1; 5, 32, 1; Śat. 6, 1, 1, 8; 10, 5, 3, 3; 11, 5, 8, 1. *kāma* ist also zugleich das Verlangen nach Fortpflanzung und der Schöpfungstrieb, die *śrīṣṭā*

(Sāy.). Im *tāpas* steckt zugleich die Vorstellung des brütenden Vogels.

4b. Zu *mānasaḥ* vgl. außer Śat. 10, 5, 3, 3 noch MS. 4 p. 20, 14 *sā mānasātmanam adhyāyat sō 'ntārvāṇ abhavat* und TĀr. 1, 23, 1 *tāsya* (des Prajāpati) *āntar mānasa kāmaḥ sām avartata: idāṃ srjeyam*.

4cd. Damit ist das eigentliche Problem gelöst und der Dichter hält befriedigt Rückschau.

5a. *raśmī* richtig von Oldenberg erklärt. Hillebrandt vergleicht 8, 25, 18. Es ist aber nicht von der Meßschnur der Weltschöpfer die Rede. *eṣām* sind die in 4cd genannten spekulativen Philosophen, die im Geiste die rechte Scheidung zwischen oben und unten, zwischen der männlichen und der weiblichen Kraft des sich selbst befruchtenden Urdings gemacht haben, indem sie in Gedanken eine Schnur ziehen. Vgl. den Faden in 1, 159, 4; 10, 5, 3d. Etwas anderes ist das *sūtram* AV. 10, 8, 37.

5cd ist die Antwort auf die Frage in b. Die nächste Folge der Selbstzersetzung im Urding in männliche und weibliche Kräfte ist die Scheidung in oben und unten, wobei natürlich der männliche Teil oben, der weibliche unten war.

5d. Oldenberg vergleicht zu *svadhā* und *prāyati* TBr. 3, 1, 1, 6 *svadhābhīr yajñāṃ prāyataṃ juṣantām*. Die beiden Schlagwörter dort allerdings in anderem Sinne. Sāy. zu RV. und TBr. leitet *prāyati* von *pra-yat* ab, ebenso die Komm. zu VS. 20, 13.

6a = 3, 54, 5a; vgl. 1, 164, 7. 18.

6b. *viśṣṭi* nach Sāy. die mannigfaltige Einzel-

woher diese Schöpfung kam? Die Götter (kamen) erst nachher durch die Schöpfung dieser (Welt). Wer weiß es dann, woraus sie sich entwickelt hat?

7. Woraus diese Schöpfung sich entwickelt hat, ob er sie gemacht hat oder nicht — der der Aufseher dieser (Welt) im höchsten Himmel ist, der allein weiß es, es sei denn, daß auch er es nicht weiß.

10, 130 (956). *Erschaffung des Opfers.*

Von der Anukr. wie 10, 129 als *bhāvavṛtta* gekennzeichnet. Das Lied schildert die Erschaffung des Opfers (6b) unter dem auch sonst beliebten Bilde eines Gewebes. Die Allegorie wird bis Str. 3 durchgeführt. Von da ab werden nur noch die Grundgesetze des Opfers behandelt. Was die gegenwärtigen Opferpriester tun, ist nur die Nachahmung des Vorbildes, das jene ersten Opferweber gegeben haben (7). Sāy.'s erste Erklärung sieht in dem Opfer nur ein Bild der Weltschöpfung. Dies schießt über das Ziel hinaus. Die Spekulation des Dichters geht nicht über das Opfer hinaus. Auch die Komm. zu VS. 34, 49 sprechen von einem *srṣṭiyajña*.

1. Das Opfer, das nach allen Seiten mit seinen Fäden aufgespannt ist, das mit hundert und einem gottes(dienstlichen) Werken aufgezogen ist, das weben diese Väter, die herbeigekommen sind. Sie sitzen bei dem aufgespannten und sprechen: Webe hin, webe her!

2. Der Mann spannt es auf, zieht den Faden aus, der Mann hat es an diesem Firmament festgespannt. Dies sind die Pflöcke. Sie haben sich an ihren Sitz gesetzt; sie haben die Melodien zu Webschiffchen gemacht, um zu weben.

3. Welches war der Maßstab, das Muster, welches war die Grundlage? Was war das Schmalz, was war der Rahmen? Was war das Metrum, das Praṭiga(śāstra³), was die Hymne, als alle Götter dem Gotte opferten?

schöpfung, also wie der *visarga* in der späteren Philosophie⁴. Im RV. bezeichnet das Wort wie in Śat. 10, 5, 3, 3; 14, 4, 2, 12 die Schöpfung schlechthin.

7b. Subjekt der *ādhyakṣa* in c. Der Pāda zählt nur neun Silben statt elf. Ob bcabsichtigte Aposiopese? 7d. Vgl. AV. 1, 32, 2d.

10, 130.

Triṣṭubh, 1 Jagatī. Dichter nach Anukr. Yajña. des Prajāpati Sohn.

1c. Die Väter werden auch 6b genannt.

1d. Vgl. AV. 10, 7, 42c. *prā* und *āpa* vor *vaya* verhalten sich wie in *prāṇā* und *apānā* (s. zu 10, 189, 2b).

2ab: AV. 10, 7, 43cd. 2cd: AV. 10, 7, 44.

2a. Der Mann soll nach Sāy. der Ādipuruṣa Prajāpati sein. Es ist der *yajñapurusa*.

2b. Nach Sāy. ist es derselbe Mann, aber vgl. AV. 10, 7, 42: TBr. 2, 5, 5, 3. Das Gewebe

des Opfers wird bis zum Himmel gewebt.

2c. Die Pflöcke, an denen der Webstuhl im Boden befestigt ist. *sādaḥ* der Opferplatz und im Bilde der Sitz des Webers auf dem Boden (vgl. Grierson, Bihār Peasant Life 74a).

2d. *tāsarāṇi* nach Sāy. die Querschnüre, nach den Komm. zu VS. 19, 83 aber das Werkzeug des Webers. Ob das Webschiffchen? Die indischen Lexx. scheinen die zweite Erklärung zu stützen.

3. Hier schwankt der Dichter zwischen dem Bilde des Webstuhls und dem Opfer.

3b. Ob *ājyam* und *paridhī* auch Requisite des Webers: die Schlichte und der Rahmen? Für *paridhī* in dieser Bedeutung spricht bes. 7, 33, 12.

3cd. Hier nur noch Teile des Opfers. Die Frage ist dann: Was sind diese am Webstuhl?

3d. Der Gott, den (oder dem) die Götter opferten. ist das Opfer oder der Opfergeist selbst; vgl.

¹ D. h. die Inhärenz des Seins im Nichtsein, den engen Zusammenhang beider.

² D. h. der Urstoff. Hier könnte man allerdings an die Weltschöpfung denken. ³ Vgl. RV. 1, 2. ⁴ Garbe, Die Sāmkhya-Philosophie² 284.