

DER RIGVEDA
ODER
DIE HEILIGEN
HYMNEN DER BRĀHMANA.

ZUM ERSTEN MALE
VOLLSTÄNDIG INS DEUTSCHE ÜBERSETZT
MIT COMMENTAR UND EINLEITUNG
VON
ALFRED LUDWIG.

FÜNFTER BAND.
(DES COMMENTARS ZWEITER TEIL.)

PRAG: LEIPZIG:
F. TEMPSKY. 1883. G. FREYTAG.

COMMENTAR
ZUR
RIGVEDA-ÜBERSETZUNG

VON
ALFRED LUDWIG.

II. TEIL.
ZU DEM ZWEITEN BANDE DER ÜBERSETZUNG.

PRAG: LEIPZIG:
F. TEMPSKY. 1883. G. FREYTAG.

udapâtreṇa udumbara çâkḥayâ vâ ukṣati | çamvâta — | upatiṣṭhate |
idam eva meto 'parâm ârtim ârâma | kâñcana tathâ tad aṇvibhyâm
kṛtam mitreṇa varuṇena ca ||

vârûna çâkhâm purastânnidadhâti |
varuṇo vârayâd idam devo vanaspatih |
ârtyâi nirṛtyâi dveṣyâcca vanaspatih ||
vidhṛtiloṣṭamuttarataḥ | vidhṛtirasi vidhâraya asmadaghâ dveṣânsi |
çamiçâkhâm paçcât | çami çamayeti
yavam dakṣiṇataḥ | yava yavayeti
athâinam upatiṣṭhate | pṛthivim gacha
jaghanena citim karṣvâdi samânam iti

navamyâm vyuṣṭâyâm yajñopavitî antarâgrâmam çmaçânam câgnim
upasamâdhâya samparistîrya apareṇâgnim lohitam carma ânaḍham
prâcinagrîvam uttaralomâstîrya tadvetasamâlino jñâtin ârohayati |

ârohatâyur jarasam vṛṇânâḥ X. 18, 6.

athâitân anupûrvân prakalpayati | yathâhânyanu pûrvam . . . atha
vârûṇena sruveṇa vâruṇyâm sruci caturgrhîtam âjyam grhîtvâ juhoti | na
hi te agne tanuvâi krûram çakâra martyaḥ | kapir babhasti tejanam
punar jarâyur gâur iva || apa naḥ çoç' uttarenâgnim rohito 'naḍvân prâh
mukho 'vasthito bhavati tam jñâtayo 'nurabhante

anaḍvâham anvârabhâmahe svastaye |

sa na indra iva devebhyo vahniḥ sampârâṇo bhava ||

prâñco gachanti | ime jivâ vi X. 18, 3.

jaghanyaḥ çamiçâkḥayâ padâni lopayate (anaḍvâpadâni samlo-
payanneti) | mṛtyoḥ padam X. 18, 2.

atha ebhyaḥ adhvaryur dakṣiṇato aḥmânânam paridhim dadhâti | imam
jîvebhyaḥ athâitâḥ patnyo nayane sarpiṣâ sammṛçanti imâ nârîr 1.1.7.

kucataruṇakâis trâikakudenâñjanenânkte | yad âñjanam trâik' athâi-
tâni kuçataruṇakâni samuchritya darbhasatambe nidadhâti |

yathâ tvam udbinattyośadhe pṛthivyâ adhi | — ||

ajam câitadahâḥ pacate yavodanam ca | ajo 'syaja

ityajasya prâçnîyât | yavo 'si

pûrvânuvâke mṛtyave svâheti yo homa uktaḥ tadanantaram evâi-
tâir mantrâir dvâdaça' sruvâhutir juhuyât |

apa naḥ çoçucad agham | —

râjagavyâ utsargapakṣe mantrâ ucyante |

apaçyâma yuvatim âcarantim mṛtâya jivâm pariñiyamânâm

andhena yâ tamasâ prâvṛtâsi (maraṇabhîtyâ?) prâçim avâcim

avayann ariṣṭyâi || (avayan? vayam avemaḥ)

mayâitâm mânstâm bhriyamâṇâ devî satî

rayiṣṭhâm agnim madhumantam ūrmiṇam |

ye jivâ ity abhimantrya
mâtâ rudrâṇâm iti dvâbhyâm utsṛjati |
pibatûdakam trṇâni attu om utsṛjata |
946. (X. 129.)

Dises sûktam gehört zu den am häufigsten übersetzten des Rgveda; zu denen die gleichsam als gradmeszer dienen, für die tiefe der abstraction, zu der die denker sich hindurch gearbeitet haben in einer zeit, die wir allerdings nicht genau absolut zu bestimmen vermögen, die wir aber als die zeit der älteren (wegen der groszen verbreitung diser dogmen villeicht der ältesten) brâhmana bezeichnen können. Denn das thema wird in den brâhmana's mehrfach behandelt, und auch die einzelnen motive, die wir in vorliegendem sûkta finden, sind dem brâhmana nicht fremd.

Wollte man einen erschöpfenden commentar dises sûkta's schreiben, so müszte man ein stück der geschichte der philosophie überhaupt und insbesondere abhandeln. Wir verweisen statt dessen auf Mr. J. Muirs Or. S. T. bd. V. 356. Charakteristisch ist der standpunkt, den schon diese alte philosophie den göttern des volksglaubens gegenüber einnimmt; sie sieht in disen nicht das object der speculation, das je nachdem die entscheidung derselben seine existenz und realität anerkennend oder verwerfend lautet, zugleich den standpunkt des forschers und die stellung der weitergehenden fragen bestimmen würde. Sie glaubt an die alten götter, hat aber aufgehört sich mit der tätigkeit derselben, wie diese der alte glaube ihnen zuwies, zufriedener zu stellen, oder diese funktionen als die letzte antwort auf die fragen zu betrachten, zu denen die betrachtung der welt den geist geführt hatte. Nicht nur die frage nach dem letzten grunde der dinge, auch die nach dem ursprunge des gegensatzes von materie und geist, von gut und übel hat sich ihnen aufgedrängt. Auf dem wege nach der lösung diser rätsel waren ihnen (wenigstens vilen von ihnen) die götter des volksglaubens kein hinder- nis, das beseitigt werden müszte, und die bestrebungen, diese götter- mannigfaltigkeit zu vereinfachen, auf wenige wesentliche gestalten, ja schlüsslich auf einen zu reducireren, waren gewis nur rückwirkungen, nicht eine höhere reinere erkenntnis vorbereitende stufen. Disz ist einerseits die natürliche folge des rein dogmatischen vorgehns auf dem gebiete der Indischen philosophie, bei welcher die dialektik einzig im dienste des vollendeten dogma's auftritt, dises also weder corrigieren darf, noch stürzen kann. Andererseits mögen aber dabei ansichten über das eigentliche wesen der geglaubten götter mitgewirkt haben, die in den uns vorliegenden quellen nicht so unmittelbar hervortreten, gelegentlich jedoch in ser ausgesprochener weise zur geltung komen, und gewis

dem bewusstsein fortwährend gegenwärtig waren; einerseits die betrachtung der götter als mit den gestirnen identisch, wodurch der glaube an die realität derselben einen nicht zu unterschätzenden halt punkt besasz; andererseits die identificierung des gottesbegriffs mit der vorstellung von der seele, der glaube an die vollkommene wechselseitigkeit der diszseitigen mit der jenseitigen welt, an die abhängigkeit des warnembaren nicht widerspruchslos zu denkenden von einem widerspruchsfreien aber nicht warnembaren; der lebenden von den hingeschiedenen, so wie (wenn auch nicht in ganz gleichem masze) der abgeschiedenen von ihren hinterlassenen angehörigen. Dasz der manenglaube ein höchst wichtiges, höchst wirksames bindeglied für den glauben an die götter abgab, kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir auch nach der bestätigung hiefür uns mer im brāhmana und im sūtra als in der Ṛgvedasamhitā umsehn müszen. Manche scheinbare widersprüche in disen zwei punkten lösen sich, manche schwigkeiten schwinden, wenn wir das wechselseitige dises verhältnisses vollständiger ins rechte liecht setzen als disz von Lippert in seinen verdienstlichen schriften geschehn ist. Wir dürfen uns nicht darauf beschränken die götter zu manen zu machen, sondern wir müszen auch dem uralten glauben gerecht werden, dasz die seelen göttliches ursprunges sind (ā mām devebhyo veda o mad devān veda). Einzig die Sānkhyaphilosophie hat den von Indischem standpunkte allein richtigen weg eingeschlagen, indem sie den Īçvara negiert, pluralität der seelen zu ihrem dogma macht, und der prakṛti in ihrem systeme die stelle einräumt, die im Vedānta dem Brahma zukömt. Der glaube der Indischen philosophen an die götter als an reales hat also einen tiefen grund in der unvorstellbarkeit einer unabhängigen auf sich selbst, bloz auf ihre irdische existenz gestellten, menschenwelt, so wie einer geisterwelt, die auszer allem verkehr mit der menschenwelt stünde. Die realität der menschenwelt war für sie der tatsächliche beweis das unfehlbare indicium für die existenz der übermenschlichen. Es laszen sich die schicksale dises glaubens allerdings nicht verfolgen, wie die geister zum teil allmählich sich zu göttergestalten individualisierten, wie die ursprünglichen dogmen durch entlenung fremder götter und culte verdunkelt, durch die reflection wider aufgefrischt zu philosophemen umgestaltet wurden. Aber auch in der Griechischen philosophie haben wir das beispil, das uralte mythisch-religiöse vorstellungen und dogmen von der reflexion aufgenommen und fortgebildet wurden.

Der wichtigste schritt zu einer philosophie war die weiterbildung des gegensatzes von sat und asat von seiner moralischen zu einer metaphysisch ontologischen bedeutung, obwol merkwürdiger weise die

terminologie schwankend war. So lesen wir Tāit. br. II. 2, 9. Çatp. br. VI. 1, 1. Tāit. ār. VIII. 7. asad vā idam agre āsit | Ṛgv. X. 72, 2. 3. S. bei uns. Aber von dem, was völlig beziehungslos ist, kann man weder sein noch nicht sein aussagen, als etwas völlig entrücktes kann man es nur durch die völlige abwesenheit eines praedicats bezeichnen, Kāty. ç. XII. 4, 20. 21. — kim āvarivāḥ: es liesze sich sehr einfach ambhaḥ als object anticipieren. Denn es herrschte auch bei den Indern die ansicht von einem urmeere Tāit. br. I. 1, 3, 5. āpo vā idam agre salilam āsit; Tāit S. VII. 1, 5, 1. āpo . . . āsit | tasmin prajā patir vāyur bhūtvācarat | āhnl. V. 6, 4, 2. Die schluszfrage ambhaḥ kim āsit ist nachdrücklich (Tāit. ār. X. 1, 1.) gestellt, denn wenn es irgend etwas gab vor dem beginn der welt, so muszte man voraussetzen, dasz disz das waszer war. Der sinn ist also: wenn es nichts gab von dem man sein oder nicht sein hätte praedicieren können, so kann es ja auch kein waszer gegeben haben. Auch dises musz in dem völlig praedicatlosen gesteckt haben. Bei āvarivāḥ musz man übrigens an das vorausgehende rajāḥ vyoma denken. Es gab nichts umhüllendes, so wie nichts, das zu umhüllen gewesen wäre; der com. Tāit. br. II. 8, 9. nicht ganz genau, aber im ganzen doch mit richtigem schlusze ataḥ sāvaranākasyāsambhavāt āvarāṇam api na sambhavati | — 2. Tāit. II. 8, 9, 4. na mṛtyur [tarhi?] amṛtam tarhi na | [na?] rātriyā ahna āsit praketaḥ | denn, obwol auch im lemma des com. [tarhi] u. [na] felt, so ist wol dise lesart kaum zu verteidigen. — TMBr. XVI. 1, 1. prajā patir vā idam eka āsit | nāharāsinna rātrir āsit | so 'sminnandhe tamasi prāsarpāt' . . . Çatp. br. X. 5, 3. — 3. āḥ: Tāit. ār. X. 1, 1, 2. tad eva bhūtam tad ubhavyamā idam | — com. von Tāit. br. citiert passend Manu āsīdidam tamo bhūtam aprajñātam alākṣaṇam | aprakācam avijñeyam prasuptamiva sarvataḥ || — Tāit. br. I. 1. liest tamasas tan mahinā durchausz; disz müszte ablativ sein 'ausz der finsternis kam disz in groszartigkeit zum vorschein'. Allein tapas ist nach der analogie unzähliger stellen unentberlich. — 4. kāmaḥ: Tāit. br. II. 4, 1, 9. kāmo bhūtasya samrāḍeko virājati | sa idam prati paprathe ṛtūn utsrjate vaçī || — parabrahmasambandhino manasaḥ prathamam retaḥ ādyam kāryam sṛṣṭyādāu — ādhikyaena āvirabhūt | ayam arthaḥ yad etad ekam evā dṛvītyam satyam jñānam anantam brahmetyevam rūpam vastu sṛṣṭeḥ pūrvam tamasāvṛtam āsit tasya tamo viçīṣṭasya brahmaṇaḥ sisṛksārūpam yan mana ādāvutpannam tasya manasaḥ kāma eva prathamakāryabhūtaḥ padārthaḥ | gleichwol meinen wir umgekert, trotz Tāit. br. II. 2, 9, 1. Çatp. br. X. 5, 3. — sataḥ: Tāit. br. I. 1. com. sato bandhuḥ idāni sattvena pratīyamānasya bhūtabhāutikarūpasya jagataḥ asachadbābhidheye tamasyavyakte bandhanahetuḥ kāmo hyajñāne sarvavyavahāram

badhnāti | — vedānta pāragatāḥ hṛdayakamale svabuddhyā vicāryya (asati) avyakte tamasi kāmam sata utpadyamānasya jagato bandhana-
hetum niçcitavantaḥ ityādi | der com. begeht den unbegreiflichen irrtum,
bandhu im sinne von 'fessel fesselnd' aufzufassen. Der sinn kann nur
sein, dasz die weisen vom nichtseienden sich in ihrer einsicht zum seien-
den erhoben, oder dasz sie aus dem nichtseienden d. i. aus dem was
allem seienden (existierenden VII. 87, 6. d) zu grunde ligt, das seiende erstehn
lieszen. Dasz die weisen nicht die menschen, sondern die alten ṛṣi sind
(Çatp. br. VI, 1, 1.) versteht sich von selbst. — 5. ayam abhiprāyaḥ | so
'yam prakāçaḥ kaçcit cāitanyapadārthaḥ sarveśām vastūnām madhye
paryālocyamānaḥ dirghatantuvat tiryagbhūte vyāpyāvabhāsate adhaḥ
paryālocyamānastatrāpi avabhāsate upari — bhāsate | tasmād adha
ūrdhva madhye bhāsamanatvāt ekatrāivavasthita iti vaktum açakyah |
dise strophe ist schwer zu einem præcisen verständnis zu bringen; ob
des com. erkl. für eśām bhūtabhūti karū pāṇām jagadvastūnām richtig
oder unter eśām die kavayaḥ verstehn, ist fraglich; raçmiḥ sūryaraçmi
mānaḥ kaçcit svayam prakāçac cāitanya padārthaḥ | — mahimānaḥ:
III. 54, 9. Çatp. br. X. 5, 4, 17. sarvam vai [III. 9, 1, 15. viçve]
devā ityākhyāyate | XI. 6, 3, 5. — tâu etâu çaktiparamātmānāveva
jagatkāraṇabhūtau prakṛtipuruṣāu iti çāstreṣu vyapadiçyete | —
6. vgl. III. 54, 5. a b. — Tāit. br. I. I. hat die wichtige
lesart 'asya visarjanāya', aus dem hervorgeht, dasz allerdings
unter asya die welt verstanden wurde. — punar api kuto nimitād
utpanneti tadidam upādāna nimitam ca vaktavyam tacca vaktum
açakyam | kuto 'çaktiriti ced ucyate kim devā etad brūyuh kuto 'nyaḥ
kaçcinmanuṣyaḥ | na tāvad devā vaktum çaktāḥ te hyasya jagato vi-
vidhasṛṣṭeḥ arvāk eva vidyante na tu sṛṣṭeḥ pūrvam te santi | —
pāda c bedeutet 'jünger als der fragepunkt von pāda b kuta ājātā —
visṛṣṭiḥ | sind die götter; wenn also schon dise nicht pratyakṣeṇa
paçyanti augenzeugen sind, wie kann ein anderer wissen, woher er in
letzter instanz gekommen'. Es kann aber auch idam (iyam visṛṣṭiḥ)
gemeint sein. Berücksichtigt man aber, dasz str. 7. mit so groszem
nachdrucke iyam visṛṣṭiḥ aufgenommen wird, so wird man zugeben, dasz
disz das subj. von 6. d nicht sein kann; dagegen kann das subj. nur
im gegensatz dazu der 7. c als adhyakṣa bezeichnete sein; ausz yadi
vā dadhe yadi vā na aber ergibt sich, dasz yataḥ persönlich zu nemen
ist, so wie 6. kutaḥ. Was kann also der fragepunkt sein? str. 7. musz
übersetzt werden: der, von welchem dise schöpfung ausgegangen, sei
es dasz er dieselbe geschaffen oder nicht [im eigentlichen sinne des
wortes] geschaffen, der der hüter derselben im höchsten raume, der
weisz es wol, oder er weisz es villeicht auch nicht || die götter können
es nicht wissen, weil sie ja seine schöpfung sind; komt aber dise ihm

zu, so kann nur noch gefragt werden, woher er selber komt. Auch
die frage 6, a b bezieht sich auf den urheber der schöpfung; es kann
also asya nicht 'die welt' bedeuten. Dasz 6. d keine nachdrückliche
bezeichnung des subjects angewandt worden, ligt in der gewonheit des
vedischen stils; sicherlich würde jedoch asyā nicht den ūdāta haben
(vgl. 7. c), wenn die welt gemeint wäre (was ausserdem eine uner-
trägliche tautologie): 'wer weisz, von wem die welt ausgegangen ist?
nicht die götter (an die man zunächst denken würde); die sind ja
durch seine schöpfung erst entstanden, es handelt sich also zu wissen,
woher diser gekommen. Nur der selber, von dem die schöpfung ausge-
gangen, kann es wissen, er kann es aber auch nicht wissen'. Es ist
auch natürlich, dasz sobald die entstehung der welt einem ersten ur-
grund zugeschrieben wird, diser den gegenstand der speculation bilden
musz. Auch die frage kuta iyam visṛṣṭiḥ umschlieszt disz alles schon;
was folgt, ist nur ausführung in die einzelnen momente.

947. (X. 90.)

Auch diser abschnitt ist gegenstand vilfacher besprechung gewesen.
Derselbe steht tief unter dem vorausgehenden; er enthält eine rohe
ungeordnete verworrene darstellung einer phase des pantheismus, wie
wir sie auch in den Bhag. Gītā auf Kṛṣṇa übertragen finden. Vgl.
Çatp. br. XIII. 6, 2. 3. Tāit. br. II. 1, 2, (2, 3, 4.). — 1. V. S. XXXI. 1.
sa bhūmim sarvata sprtvā — || — Ath. V. XIX. 6, 1. sahasra bāhuḥ
purā || — die lesart sprtvā steht in zusammenhang mit der andern sarvataḥ
wol im sinne 'gänzlich sich derselben bemächtigt habend' (com. sarva-
tas tiryag ūrdhvam adhaçca vyāpya sprṇotir vyāptikarmā). — daçāṅ-
gulam: (vgl. caturāṅgulām Tāit. br. III. 2, 9, 11.) daçāṅgula parimitam
deçam ati kramyāvasthitaḥ. — bhūmim: brahmāṇḍa lokarūpām [brah-
māṇḍād bahir api] (yad vā bhūmiçabdo bhūtopalakṣakaḥ pañca bhūtāni
vyāpya). — TMBr. XVIII. 6, 2. yāvān vai prajāpatir ūrdhvas tāvān-
stiryaḥ yāvanta ime lokā ūrdhvas tāvantas tiryakcaḥ | — Ath. V.:
folgen str. 4. 'tribhiḥ padbhir dyām arohat pād asyehābhavat punaḥ |
tathā vyakrāmad viśvaṇ aṇānaçane anu || str. 5. tāvanto asya mahi-
mānas tato jyāyāṅca pūruṣaḥ | pādo 'sya viçvā bhūtāni tripādasyāmṛ-
tam divi || — 2. bhavyam: V. S. Ath. V. 1. 1. bhāvyam | — Ath. V. —
içvaro yad anyenā bhavat saha || — bhāvyam V. S. bhaviṣyam jagat;
bhavyam richtig. — yadanyenā: anyena ist kaum etwas anderes als
eine verschreibung für annena (vgl. das prakṛt wortspiel mit aṇṇa = anya
u. anna); da der pāda d mit pāda c nicht zusammenhängt, so musz er
mit pāda b yad — bhāvyam in zusammenhang gebracht, und pāda c
als parenthese betrachtet werden. 'Er ist, was geworden, und was noch
werden soll, er, der beherrscher der unsterblichen welt (auch das,) was