ich, von Anfang an der wahre Gegensatz zu dem gefürchteten Rudra, er ist der beglückende freundliche und erfreuende Gott. Andererseits stimme ich mit O. darin überein, dass wir in Vishnu durchaus alle Züge vermissen, welche auf einen Lichtgott hinweisen, falls wir ihn der hergebrachten Anschauung gemäss als Sonnengott auffassen sollten. Auch Macdonell (*Journal R. As. Soc.* Jan. 1895 S. 170 ff.) weiss, indem er Vishnus Charakter als Sonnengott zu beweisen sucht, nichts beizubringen, was ihn geradezu als Lichtgott charakterisiert. Und doch sind die vedischen Sänger sonst mit Beiwörtern, welche den glänzenden Charakter ihrer Lichtgötter darstellen sollen, keineswegs sparsam. Vielleicht könnten wir dem Wesen Vishnus näher kommen, wenn wir seine spätere Entwicklung mehr in Betracht ziehen würden. Schon im *Satapatha-Brāhmaṇa* wird er als Zwerg bezeichnet. "Der Berge Herr" heisst er *Taitt. Samh.* III 4, 5; und schon im *Rigveda* (I 154, 3) wird er *girikṣit*, "in den Bergen wohnend" genannt. Könnte er nicht ursprünglich ein Repräsentant jener menschenfreundlichen, in den Bergen wohnenden Zwerge gewesen sein, wie wir sie im deutschen Volksglauben kennen? Das ist jedoch nur eine von mehreren Möglichkeiten.

Die vedische Mythologie wird, fürchte ich, nie zu befriedigenden Resultaten gelangen, so lange sie sich nicht ernstlich bemüht, die Fäden aufzufinden, welche von ihr zu der epischen und späteren indischen Mythologie hinüberführen, so lange nicht "der Urwald des *Mahābhārata*" (O. S. 280) gelichtet ist. Es ist vielleicht kein blosser Zufall, dass in der *Chāndogya-Upanishad* III 4, 4 *Atharvaveda* und *Itihāsapurāṇa* in engem Zusammenhang erwähnt werden. Beide gehören dem Volke an. Und wenn wir den altindischen Volksglauben verstehen wollen, so dürfen wir uns nun und nimmer auf den *Rigveda* allein verlassen, wir müssen den *Atharvaveda*, den *Volkveda*, und wir müssen die volkstümliche *Legendenliteratur* (*itihāsapurāṇa*) ebenso sehr in Betracht ziehen, wie die *Hymnen* des *Rigveda*. Ebenso wenig dürfen wir vergessen, dass der indische Volksglaube nichts Isolirtes sein kann und — wie O. so schön gezeigt hat — in vielen Punkten durch parallele Erscheinungen bei anderen Völkern aufgeklärt wird. Ich glaube daher, dass O., wenn er auch im Einzelnen keineswegs unfehlbar ist, jedenfalls die richtige Methode gefunden hat, zur Aufklärung der altindischen Religion zu gelangen.

Oxford.

M. Winternitz.

Henry V. *Atharva-véda, Traduction et Commentaire.* Les livres X, XI et XII de l'*Atharva-véda*, traduits et commentés par V. H. Paris Maisonneuve 1896. XIV u. 264 S. gr. 8°.

Das vierte Heft dieser schönen Arbeit (vgl. oben III 2 fg., VI 178 fgg.) füllt die Lücke zwischen den Büchern IX und XIII aus, so dass jetzt die zusammenhängende Masse der Bücher VII—XIII übersetzt und erklärt vorliegt. Nach den Bemerkungen, die ich an die früheren Hefte geknüpft habe, darf ich es unterlassen hier von Neuem Einzelheiten zu besprechen. Nur dies eine kann ich mir nicht versagen, auf die in der Einleitung S. VIII fgg. niedergelegte wichtige

Theorie über das Wort und die Vorstellung des *brāhman* etwas näher einzugehen.

H. leitet das Wort von einer Wurzel *brah*, die ursprünglich mit *bhrāj* identisch sein soll, ab: so dass hier wie in einigen andern Fällen eine Erscheinungsform der Wurzel mit Ausgang auf *Media* neben einer andern mit Ausgang auf *Media aspirata* stände. Den Beweis für diese Etymologie sollen reichliche Thatsachen der Überlieferung ergeben: "en particulier, une expression courante telle que *brahmavarcasā*, les cent passages où le *brāhman* est visiblement l'attribut essentiel d'une entité solaire ou du soleil lui-même, la phraséologie confuse de l'hymne du *brahmacārīn* (Av. XI 5), intelligible sans cette notion et subitement éclairée dès qu'on l'y introduit (cf. aussi Rv. X 109, 5), enfin les allitérations et les jeux de mots qui montrent chez le compositeur même de certaines stances (Av. X 2, 28 et 33; XI 5, 23 et 24) la conscience du double sens et l'intention de rappeler une acception primitive à demi éteinte." Mir scheint, dass eine Beweisführung wie die hier versuchte stark der Gefahr unterworfen ist, die zufälligen und gelegentlichen Ausschmückungen, wie die Gedanken- und Wortspiele redelustiger brahmanischer Poeten sie in Menge einem derartigen Begriff anzuheften pflegten, allzu ernst zu nehmen, ihnen eine allzu grosse Rolle bei der Rekonstruktion des Ursprungs und der alten Geschichte jenes Begriffes anzuweisen. Das *brāhman* spielt im Rgvēda eine Rolle bedeutend genug, um den Anspruch zu rechtfertigen, dass der Versuch gemacht werde, das Wesen desselben zuvörderst nach den vergleichsweise einfachen und klaren Äusserungen dieses Veda zu erfassen, ehe man sich in das wirre Chaos der Gedanken — oder wenn man lieber will der Gedankenlosigkeit — eines Textes wie etwa Av. XI 5 hineinstürzt. Ich glaube, dass man auf diesen Wege zu einer Auffassung des *brāhman* gelangen wird, die ich vorläufig — vorbehaltlich genauerer Präzisierungen, welche vielleicht bei späterer Gelegenheit hinzugefügt werden mögen — etwa folgendermassen formulieren möchte: das *br.* ist das Fluidum oder die Potenz geistlich-zauberhafter Macht, samt ihrer Verkörperung einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen und dergl. Riten, andererseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besitzen. Unzweifelhaft nehmen unter den Wesenheiten, die in der vedischen Zaubertheologie irgendwie als verwandt mit jenem Fluidum oder als zu ihm in Beziehung stehend betrachtet werden, auch Sonne, Hitze u. dgl. eine hervorragende Stelle ein. Aber es ist etwas anders, dem Veda die Vorstellung zuzuschreiben, dass die Kraft des Zaubers oder Priesters der Sonne mystisch verwandt von ihr genährt und beschützt ist, und etwas andres von dem "concept de la splendeur solaire" überhaupt auszugehen und in der Vorstellung jener priesterlichen Kraft nur eine Ableitung daraus, eine irdische Inkarnation des Sonnenglanzes zu sehen. Ich bekenne nicht zu verstehen, wie z. B. der Ausdruck *brahmavarcasā* für die letztere Auffassung irgend etwas beweisen soll: was besagt er denn mehr als dass dem *brahman* Energie (*varcas*) als innewohnend gedacht wird, wie man sie auch unzähligen andern Wesenheiten, z. B. dem Feuer, dem Wasser, dem Elephanten, unter anderm denn auch der Sonne zuschrieb? Oder die ganze so bunte Phraseologie von Av. XI 5, was lehrt sie uns eigentlich, wenn wir sie unter Anwendung der nötigen Kautelen betrachten? Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass hier ein Hymnus desselben Styls vorliegt wie beispielsweise das Lied vom *ucchiṣṭa* XI 7 oder das von der *vaśā* X 10 — eines jener Lieder, die ohne allzu grosse

Sorge darum, ob sich bei jedem ihrer Worte etwas denken lässt, ungefähr das ganze Universum aufbieten, um die Macht und das geheimnisvolle Wesen des Objekts, um welches es sich eben handelt, zu verherrlichen? Unter dem Apparat, den der Dichter von XI 5 zu Ehren des *brahmacārīn* in Bewegung setzt, finden wir Himmel und Erde, die Manen, *devajanās* und Gandharven, Indra und seine Asurensiege, die verschiedenen Agnis, die den Gatten erlangende Jungfrau, die Götter welche den Tod vertreiben, das Jahr, alles Vieh, und eine grosse Menge andrer Wesenheiten, unter welchen denn auch die Sonne erscheint. Ich kann den Eindruck nicht zurückdrängen, dass in Henrys Kommentar zu diesem Hymnus (S. 150 fg.) die Sonne einen wesentlich grösseren Raum einnimmt, als ihrer Bedeutung im Text selbst entspricht. Gleich als erstes Wort des ersten Verses soll *brahmacārī*, das dort eine metrische Ungenauigkeit einer ziemlich häufigen Art herbeiführt, dem so viel ich finden kann sonst durch Nichts motivierten Verdacht unterliegen, einem andern Wort substituiert zu sein, das 'Sonne' bedeutet habe. Zum dritten Vers sucht H. nach dem Ursprung der Idee "que le soleil séjournerait trois nuits dans la matrice du ciel invisible", und vermutet hier die Verschleppung einer auf den Neumond bezüglichen Vorstellung. Kann jene Verschiebung des Problems, welche der Exegese Henrys bisweilen widerfährt, sich deutlicher zeigen als hier? Der in Rede stehende Vers spricht überhaupt auch nicht mit einem Wort von der Sonne und dem unsichtbaren Himmel, sondern allein von dem *brahmacārīn* und dem *ācārya*; H. aber ist mit seinen Gedanken so vollständig bei den "origines naturalistes de la mystique et du symbolisme orientaux", dass er es überhaupt unterlässt, die den *brahmacārīn* betreffenden Ritualtexte für die Lösung des betreffenden Rätsels heranzuziehen — er würde dieselbe Śatapatha Brāhmaṇa XI 5, 4, 12 gefunden haben —, sondern ohne Weiteres die ganze Frage von dem irdischen Schauplatz des Brahmanenhauses in die solarische Welt hinüberspielt. Rufen wir sie von da zurück und machen wir zum Rückgrat der Interpretation von XI 5 das, was sich allein als festes Zentrum dieses Hymnus darbietet, die Lebensformen und Riten, die den *brahmacārīn* und seinen Lehrer betreffen, so werden wir, glaube ich, von den Beweisstücken, die uns für Henrys Theorie des *brahman* dargeboten wurden, einen nicht unerheblichen Teil verschwinden sehen. Dann aber wird uns kaum irgend welcher Anhalt bleiben, um in den — übrigens, so viel ich sehe, ganz seltenen — Stellen, in welchen das Verbum *bhrāj* im Zusammenhang mit *brahman* erscheint, mehr zu finden, als eine vollkommen harmlose und natürliche Verbindung zweier Worte, von denen es recht seltsam wäre, wenn sie nicht gelegentlich neben so vielen andern Verbindungen auch diese gegenseitige eingehen wollten. Was nach alledem endlich die lautliche Seite der Frage anlangt: wenn es richtig ist, dass der lautliche Abstand zwischen *bhrāj* und *brah* allenfalls überbrückt werden kann, werden wir nicht Recht haben, diesen Abstand trotzdem nicht einfach zu ignorieren? Werden wir nicht sagen dürfen, dass — sofern nicht anderweitige positive Momente, von denen ich wenigstens nichts entdecken kann, uns zur Identifikation der beiden Wurzeln treiben — von lautlicher Seite her ihre Verschiedenheit immerhin als die weitaus natürlichere und wahrscheinlichere Auffassung angesehen werden muss?

Kiel.

H. Oldenberg.