

# Einige Überlegungen zu der Verwendung von *apaśyam* im Rigveda

Frank Köhler<sup>1</sup>

## 1. Einleitung

Trotz aller Bemühungen der Vedistik und angrenzender Disziplinen setzt der älteste vedische Text, der Rigveda (= RV), seinem Verständnis nach wie vor beträchtliche Schwierigkeiten entgegen, und diese Problematik betrifft auch die Bereiche von Syntax und Semantik. Immerhin ist durch eine Vielzahl von Arbeiten das Verständnis insbesondere des vedischen Verbalsystems entscheidend verbessert worden,<sup>2</sup> so dass es möglich scheint, die verwirrende Formenvielfalt systematisch befriedigend zu sortieren. Es bleiben jedoch genügend Fragen offen, denn innerhalb des RV-Textes finden sich viele Formen, die den angestrebten Systematisierungen zu widersprechen scheinen. Im Folgenden soll es um einen solchen Fall gehen, um die Bedeutung und Verwendung von *apaśyam*. Diese Form ist 22-mal im RV belegt und scheint zumindest an einigen ihrer Belegstellen den akzeptierten Normen für den Gebrauch von Tempora im Vedischen zu widersprechen, denn in einer Reihe von Belegstellen dürfte diese Verbform für ein unmittelbar zurückliegendes Geschehen gebraucht worden sein, für das im Vedischen eigentlich der Indikativ Aorist zu erwarten ist. Auffälligerweise ist diese Form durch ihre Wortstellung besonders markiert: Von den 22 Belegen befinden sich 10 am Pāda-Eingang und 5 am Pāda-Ausgang, d. h., dass drei Viertel aller RV-Belege durch ihre Position in der Strophe markiert sind. Zudem weist ca. ein Drittel aller Belegstrophen eine besondere Position auf: vier Mal bilden sie die erste Strophe, zwei Mal die letzte, einmal die Mitte. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass sie von den rigvedischen Dichtern ganz bewusst eingesetzt

---

1 Dieser Artikel geht zurück auf einen Vortrag, der ursprünglich auf dem 32. Deutschen Orientalistentag 2013 in Münster gehalten wurde; für die dort vorgebrachten Anregungen und Kritiken möchte ich mich herzlich bedanken, insbesondere bei Konrad Klaus und Martin Kümmel.

2 Um nur die wichtigsten Arbeiten zu nennen: Hoffmann 1967; Gotō 1987; Kümmel 2000; Dahl 2010; Kulikov 2012.

worden ist, um bestimmte Sachverhalte besonders hervorzuheben. Der auffällige Gebrauch dieser Form ist weder den indischen Kommentatoren<sup>3</sup> noch in der westlichen Forschung verborgen geblieben. Schon Oldenberg hat das mehrfache Auftreten von *apaśyam* in zwei dem Dichter Dīrghatamas zugeschriebenen Hymnen (RV 1.163 und 164) als „Ausdrucksgewohnheit“ gedeutet, aber auf eine weitergehende Analyse verzichtet.<sup>4</sup> Demgegenüber sieht Brown in seiner Interpretation von RV 1.164 das besondere Merkmal der Form *apaśyam* darin, dass dadurch jeweils ein (nach Brown mehr oder weniger autonomer) Teil der Gesamtvision des Dichters eingeleitet wird.<sup>5</sup> Einen Zusammenhang zwischen der dichterischen Vision und der Verwendung von *apaśyam* stellt auch Houben her, der sich, ebenfalls anhand einer Studie von RV 1.164, am ausführlichsten mit der Problematik beschäftigt hat. Er weist dabei explizit auf den auch in anderen RV-Strophen zu findenden auffälligen Gebrauch des Imperfekts hin, der im Widerspruch nicht nur zu den Regeln für den Gebrauch dieses Tempus im Vedischen zu stehen scheine, sondern auch zur rituellen Verwendung dieser Hymne nicht gut passe, da die Rezitation von RV 1.164 ein Bestandteil der Durchführung des Pravargya-Rituals sei und ihr Text sich auf aktuell ablaufende Vorgänge beziehe; *apaśyam* unterstreiche dabei den visionären Charakter der dichterischen Wiedergabe.<sup>6</sup> Als theoretische Modelle für diese Erklärung erwägt Houben zwei Alternativen, ohne sich jedoch festzulegen:

Hence, no decision can be made at this moment whether the specific use of *apaśyam* with reference to a visionary experience—and one which seems to be vividly remembered and to some extent repeated at the moment of reciting the verse—is to be considered an idiomatic exception to the general rule, [...] or rather an exemplary instance of a durative use of the imperfect.<sup>7</sup>

3 So hat z. B. Mādhava (nicht Sāyaṇa; zur Identität des Veda-Kommentators vgl. Slaje 2010) *apaśyam* mit *paśyāmi* (1.163.6–7; 5.2.4; 10.27.8; 10.79.1), *adrākṣam* (1.164.1; 4.18.13; 10.183.2), *adarśam* (8.96.14; 10.114.4; 10.183.1), *ajñāsiṣam* (10.177.3) und sogar mit *paśyeyam* (1.164.31; 5.2.3) glossiert, also immerhin in mehr als der Hälfte der Belegstellen das dadurch bezeichnete Geschehen nicht in der fernen Vergangenheit verortet.

4 Oldenberg 1909: 157.

5 Brown 1968: 206 [= Brown 1978: 56]: „Each of the three parts purports to be a part of Dīrghatamas’s transcendental vision or conceivably a separate vision, and is introduced by the verb *apaśyam* “I have seen, I saw.”“

6 Houben 2000: 518ff.

7 Houben 2000: 519.

Allen soeben genannten Ansätzen ist gemeinsam, dass sie von zwei Hymnen desselben Dichters, RV 1.163 bzw. 164 ihren Ausgang nehmen. In beiden Hymnen ist ein Zusammenhang mit einem parallel ablaufenden Ritual (Aśvamedha bzw. Pravargya) gegeben, und daher lässt sich für den Gebrauch von *apaśyam* ein Bezug auf die unmittelbare Vergangenheit, die diesen Ablauf betrifft, herstellen. Allerdings wird diese Verbform gewöhnlich in Kontexten verwendet, die sich dem Verständnis zunächst entziehen, wodurch eine Einordnung der Belege in einen zeitlichen Rahmen erschwert wird. Daher scheint zunächst ein Überblick über alle rigvedischen Belegstellen von *apaśyam* angebracht, um zu überprüfen, ob sich die angesprochene Auffälligkeit auch an anderen Stellen im RV findet. Dies kann vor dem Hintergrund des poetischen Charakters der RV-Hymnen nur durch eine philologische Analyse der entsprechenden Passagen geleistet werden, so dass im nächsten Kapitel die einzelnen Belegstellen diskutiert werden. Danach werden die Ergebnisse zusammengetragen und mögliche Ursachen diskutiert, bevor abschließend einige Überlegungen zur Relevanz des Erklärungsversuches gemacht werden.

## 2. Zur zeitlichen Einordnung von *apaśyam* im RV

### 2.1 Formale Aspekte zu *apaśyam*

Bei *apaśyam* handelt es sich um die 1. P. Sg. Imperfekt Parasmaipada der Wurzel *paś-* „sehen“, deren Präsensstamm nach der vierten Klasse gebildet wird. Diese Form ist im RV 22-mal belegt, und sie formt mit *drś-* bereits im Vedischen ein supplementäres Paradigma, wobei die zuletzt genannte Wurzel als Grundlage der Aorist-, Futur- und Perfektbildungen, sowie der Präsens-Passiv-Formen fungiert, erstere hingegen zur Bildung der Präsensformen herangezogen wird;<sup>8</sup> dieser Sachverhalt wird auch von Pāṇini gelehrt.<sup>9</sup> Synchron sind die Formen der Wurzel *paś-* von denen der etymologisch verwandten Wurzel *spaś-* zu trennen. Ersteres wird fientiv als „sehen“ bestimmt, letzteres agentiv als „spähen“.<sup>10</sup> Dementsprechend wäre die wörtliche Übersetzung von *apaśyam* zunächst einmal ganz einfach „ich sah“, und so ist es von Geldner auch fast immer übersetzt worden.

---

8 Zur Suppletion im Vedischen vgl. Casaretto 2002.

9 Pāṇini Aṣṭādhyāyī 7.3.78.

10 Vgl. Jamison 1983: 167.

Zunächst zum Gebrauch des Imperfekts: Ausgangspunkt der folgenden Betrachtung ist der Umstand, dass der Gebrauch von *apaśyam* in RV 1.164 anscheinend gegen die Regeln der Vedischen Grammatik verstößt. Das Imperfekt findet nur dann Verwendung, wenn das dadurch bezeichnete Geschehen in der historischen Vergangenheit angesiedelt ist; bei der unmittelbar zurück liegenden Vergangenheit, deren Schilderung im Kontext des begleiteten liturgischen Geschehens zu erwarten ist, müsste der Aorist benutzt werden.

## 2.2 Zur Methode

Bevor im nächsten Abschnitt die einzelnen Strophen, in denen *apaśyam* auftritt, untersucht werden, sind vorher noch einige Überlegungen zur Untersuchungsmethode angebracht. So ist zunächst einmal der visionäre Charakter rigvedischer Dichtung überhaupt zu bedenken:<sup>11</sup>

Die rigvedischen Dichter haben ihre besondere Fähigkeit in prominenter Weise als eine besondere Form der Wahrnehmung verstanden und mit Verben aus dem Bereich des Sehens beschrieben. Dabei ist es eine Eigenheit des rigvedischen Rituals, dass die dichterische Schau und ihre anschließende Verbalisierung immer wieder erneuert werden müssen, sich also nicht auf bloße Rezitation beschränken dürfen. Dies geht unzweideutig einerseits aus den zahlreichen Bitten um Inspiration hervor, die ansonsten gegenstandslos wären, andererseits wird ihre Neuheit in einzelnen Dichtungen deutlich hervorgehoben. Wenn also die rigvedischen Dichter ihre Wahrnehmungen immer wieder erneuern müssen, liegt es nahe, dass sie, wenn sie sie in ihren Dichtungen erwähnen, von den unmittelbar relevanten sprechen, und dies ist bei der Interpretation von *apaśyam* zu berücksichtigen. Es liegt in der Natur visionärer Dichtung – und für den RV gilt dies in besonderem Maße –, dass sich ihr Gegenstand vom Inhalt alltäglicher Wahrnehmungen stark unterscheidet, und da es sich darüber hinaus um Dichtung handelt, müssen die entsprechenden Texte als Literatur behandelt und also einer philologischen Analyse unterzogen werden. Dies gilt selbstredend auch für die rigvedischen Belegstellen von *apaśyam*. Schon im Vorfeld könnte nun die Frage gestellt werden, ob es überhaupt sinnvoll sei, eine derartige Untersuchung durchzuführen, da angesichts der zu erwartenden interpretatorischen Schwierigkeiten beim Verständnis rigvedischer Dichtung *prima facie* nicht mit eindeutigen Ergebnissen gerechnet werden dürfe; die Anzahl der Belege ist schließlich gering, und da, wie unten

---

11 Vgl. hierzu Gonda 1963.

gezeigt wird, ein Großteil aus Hymnen hochgradig dunklen Inhalts stammt, könne es letztlich keine eindeutige Antwort auf die Frage nach der Zuordnung von *apaśyam* zur historischen oder zur unmittelbaren Vergangenheit geben. Dieser Einwand ist berechtigt, gleichwohl ergeben sich aus den folgenden Gesichtspunkten durchaus Kriterien zur Unterscheidung: Zunächst einmal legt ein deutlich erkennbarer Zusammenhang mit einem aktuell durchgeführten Ritual eine Einordnung von dem durch *apaśyam* beschriebenen Wahrnehmungsakt nahe. Dies muss natürlich nicht für jeden denkbaren Fall gelten, aber wenn sich der enigmatisch beschriebene Wahrnehmungsinhalt auf Elemente ritueller Natur bezieht, ist ein Bezug zur historischen Vergangenheit unwahrscheinlich. Der enigmatische Charakter rigvedischer Dichtung ist ja kein Selbstzweck, sondern dient auch der sprachlichen Vermittlung der fundamentalen Zusammenhänge, durch die das vollzogene Ritual wirksam ist, und wird dadurch zu ihrem Element. Und gerade deswegen sollte keine zeitliche Distanz zwischen Ritual und Wahrnehmung bestehen.

Ein anderer Gesichtspunkt betrifft die inhaltliche Struktur der Hymnen, in denen die Belege für *apaśyam* zu finden sind. Wenn in ihnen auf Wahrnehmungen direkt Bezug genommen wird, dann liegt es nahe, für *apaśyam* einen Bezug auf diese Aussagen zu vermuten, und sofern diese Bezüge sich auf die Gegenwart des lyrischen Egos beziehen, sollte sich *apaśyam* auf die unmittelbare Vergangenheit beziehen. Umgekehrt liegt es nahe, in Hymnen, in deren Vordergrund die Schilderung eines mythischen oder historischen Geschehens steht, für *apaśyam* dann einen Bezug zur historischen Vergangenheit zu postulieren, wenn diese den Inhalt der dadurch bezeichneten Wahrnehmung darstellt. Die Belege von *apaśyam* sollen im Folgenden entsprechend der gerade genannten Kriterien diskutiert werden.

### 2.3 Analyse

An den Anfang gestellt sei der klarste Beleg für einen Bezug von *apaśyam* auf ein historisches Geschehen, also den Regeln für den Gebrauch des Imperfekts entsprechend:

4.18.13a      *āvartyā śúna āntrāṇi pece ná devéṣu vivide marḍitāram |*  
4.18.13c      *ápaśyam jāyām ámahīyamānām ádhā me śyenó mádhv ā*  
                  *jabhāra ||*

„Aus Not habe ich mir die Eingeweide des Hundes gekocht, ich habe keinen Erbarmer bei den Göttern gefunden. Ich sah, dass die Ehefrau nicht geehrt wurde; da hat mir der Falke das Süße gebracht.“<sup>12</sup>

Ohne an dieser Stelle alle Probleme von RV 4.18 klären zu können,<sup>13</sup> darf als Hintergrund der Mythos von der Geburt Indras angenommen werden, zu dem auch die Not seiner Mutter und des Neugeborenen zählen. Vor diesem Hintergrund könnte auch die Aussage von Strophe 13 zu verstehen sein, die Indra zugeschrieben wird: Die ersten beiden Pādas hätten die Not Indras zum Gegenstand, Pāda 3 verwiese darauf, dass Indra gesehen hätte, wie der Gattin (des Vaters? Seiner?) keine Achtung entgegengebracht worden wäre, während der Inhalt des letzten Pādas die Besserung der Umstände durch den Gewinn des Somas impliziert.<sup>14</sup> Im Kontext des Vergangenheitsbezugs von *apaśyam* sind vor allem die drei Perfektformen *pece*, *vivide* und *ā jabhāra* von Relevanz, durch die das in dieser Strophe benannte Geschehen eindeutig in der historischen Vergangenheit situiert wird.

Im Gegensatz dazu stehen die folgenden zwei Strophen, die den eindeutigsten Beleg für die Verwendung von *apaśyam* zur Bezeichnung eines Geschehens in der unmittelbaren Vergangenheit darstellen dürften, RV 10.183.1–2:

10.183.1a     *āpaśyaṃ tvā mānasā cékitānaṃ tāpaso jātām tāpaso vibhūtam |*  
 10.183.1c     *ihā prajām ihā rayiṃ rārāṇaḥ prá jāyasva prajāyā putrakāma ||*  
 „Ich sah dich mit dem Geist, wie du immer wieder erkannt wirst, aus der Glut geboren, aus der Glut erweitert; vermehre dich mit Nachkommenschaft, Sohn-begehrender, indem du hier Nachkommenschaft, hier einen Schatz schenkst!“  
 10.183.2a     *āpaśyaṃ tvā mānasā dīdhyānām svāyāṃ tanú ṛtvye nādhamānām |*  
 10.183.2c     *ūpa mām uccā yuvatīr babhūyāḥ prá jāyasva prajāyā putra-kāme ||*

12 Interessanterweise stehen hier drei Perfektformen neben dem Imperfekt, sie sind hier nach Kümmel wohl faktisch verwendet worden, also nur mit indirekten Folgen für die Gegenwart (Kümmel 2000: 8, 292, 340, 492).

13 Diese Hymne bereitet dem Verständnis einige Schwierigkeiten, und das könnte schon für die vedischen Zuhörer gegolten haben; Amano hat darauf hingewiesen, dass sich zwei Episoden in der Maitrāyaṇī-Saṃhitā als Erklärungsversuche für die rätselhaften Anspielungen auf die Umstände von Indras Geburt in RV 4.18 verstehen lassen, vgl. Amano 2013.

14 Es sei an dieser Stelle nicht verschwiegen, dass diese Strophe von Mādhava nicht Indra, sondern dem Dichter dieser Hymne, Vāmadeva, zugeschrieben wird: *anayā vāmadevaḥ svakīyaṃ dāridryaṃ sūcayann imdrasyotkarṣam āha*. In diesem Fall wäre die Imperfektform *apaśyam* wiederum erklärungsbedürftig. Keiner der modernen Übersetzer ist ihm allerdings darin gefolgt, und insbesondere die Erwähnung des Falken in Pāda d spricht dafür, dass tatsächlich Indra diese Strophe zuzuschreiben ist.

„Ich sah dich mit dem Geist, wie du sinnst, selbst Not leidend zur Zeit der Regel; her zu mir, du sollst wieder jung werden! Vermehre dich mit Nachkommenschaft, Sohnbegehrende!“

In diesen beiden Strophen, die abwechselnd einem der beiden Ehegatten in den Mund gelegt werden, wird offensichtlich der Wunsch nach Nachkommenschaft zum Ausdruck gebracht, der, wie der Wechsel der Perspektiven verdeutlicht, beiden Ehepartnern gemeinsam ist. Neben *apaśyam* tauchen in diesen beiden Strophen noch der zweimal erscheinende Imperativ *prá jāyasva* sowie der Optativ Perfekt *babhūyāḥ* auf, und durch diese Modalformen wird auch der Bezug von *apaśyam* zur unmittelbaren Vergangenheit nahegelegt: Aufforderungen und Wünsche resultieren aus und beziehen sich auf gegenwärtige Sachverhalte, nicht aber auf eine historische Vergangenheit.

Aus dem achten Maṇḍala stammt eine Strophe, die zwar in einem historischen Kontext angesiedelt ist, deren Inhalt jedoch in der Gegenwart des Sprechers zu verorten sein dürfte:

8.96.14a      *drapsám apaśyaṃ viṣuṇe cārantam upahvaré nadyò aṃsumátyāḥ |*  
8.96.14c      *nábho ná kṛṣṇám avatasthivāṃsam íśyāmi vo vṛṣaṇo yúdhyaṭā jaú ||*  
„Ich sah den Tropfen abseits gehen im Bett des Flusses Aṃsumati, (ich sah) den wie eine Wolke herabgestiegenen Kṛṣṇa; ich schicke euch, Bullen; kämpft im Streit!“

Die Hymne als Ganzes ist an Indra gerichtet, leider ist unklar, wer in dieser Strophe der Sprecher ist, da es sich hier um ein mythisches, wenngleich nur in Versatzstücken geschildertes Geschehen handelt. Immerhin führt die Annahme, dass hier ein gerade ablaufender Kampf geschildert wird, noch am ehesten zu einer befriedigenden Erklärung dieser Strophe, verdeutlicht durch Präsens Indikativ *íśyāmi* und Imperativ *yúdhyaṭa*; dabei könnte mit Oldenberg der „Tropfen“ (*drapsá*) als eine Bezeichnung für Bṛhaspati zu verstehen sein.<sup>15</sup> Vor dem Hintergrund dieser Annahme wird auch *apaśyaṃ* in Pāda a als Wiedergabe einer Wahrnehmung innerhalb dieses Kampfes zu verstehen sein, die somit zeitlich nicht vom Hauptgeschehen getrennt werden kann.

Einen deutlichen Bezug zur erzählten Gegenwart weist auch die Strophe RV 10.79.1 auf; sie ist wie die ganze Hymne an Agni gerichtet:

---

15 Oldenberg 1912: 146f.

10.79.1a *ápaśyam asya mahatō mahitvám ámartyasya mártýāsu vikṣú |*  
 10.79.1c *nānā hánū vibhr̥te sām bharete ásinvatī bāpsatī bhūry atah ||*

„Ich sah die Größe dieses Großen, des Unsterblichen unter den sterblichen Stämmen; verschiedentlich tragen sich seine verteilten Kinnbacken zusammen; ohne zu kauen fressen sie schnappend viel.“

Die ganze Hymne, die sieben Strophen umfasst, hat die Vision Agnis zum Inhalt, in Strophe 4 findet sich eine weitere Form der ersten Person, *prá bravīmi*, „ich verkünde“. Dadurch wird deutlich, dass es um eine aktuelle Charakterisierung Agnis geht, die durch *apaśyam* eingeleitet wird.

Die nächste Belegstrophe findet sich an erster Stelle in der an Mitra und Varuṇa gerichteten Hymne 5.62:

5.62.1a *ṛténa ṛtám ápihitam dhr̥ivám vām sūryasya yátra vimucánty áśvān |*  
 5.62.1c *dáśa śatā sahá tasthus tād ékam devānām śrēṣṭham vápuṣām*  
*apaśyam ||*

„Eure feste Ordnung ist durch die Ordnung verborgen, [dort], wo sie die Pferde des Sonnengottes ausspannen. Es stehen zehn, hunderte zusammen; das eine hervorragendste der Wunder der Götter sah ich.“

Lüders deutet diese Strophe als Beleg für die Vorstellung, dass *ṛtá* als Lichtmasse materialisiert und im Himmel lokalisiert sei, aber durch seine Transzendenz die Wahrnehmung dieser Aspekte verhindere.<sup>16</sup> Das ist durchaus möglich, auch wenn vielleicht in Bezug auf das *ṛtá* zu bedenken wäre, dass Begriffe wie „Lokalität“ und „Materialität“ im Kontext rigvedischer Dichtersprache eine andere Bedeutung haben können. Und zusätzlich könnte auch die Bedeutung „Dichtung“, die *ṛtá* im RV ebenfalls zukommt, eine Rolle gespielt haben: Dann könnte an dieser Stelle der Dichter bewusst mit der doppelten Bedeutung von *ṛtá* „kosmische Ordnung“ und „Gedicht“, sowie mit dem Gegensatz von *ápihitam* „verborgen“ und *apaśyam* „ich sah“ spielen, so dass dieser Strophe ein programmatischer Charakter zukommt: Der Dichter sieht die verborgene Ordnung, und verbirgt sie zugleich wieder durch die Art seiner Beschreibung. In der gesamten Hymne fehlt jeder Bezug zu einem Geschehen, das eindeutig in der Vergangenheit angesiedelt ist, so dass sich der Eindruck aufdrängt, dass der Dichter seinen Zuhörern den

<sup>16</sup> Lüders 1959: 593f.; die „zehn hundert“ sollen nach ihm nicht die Pferde Sūryas beziffern, sondern die Strahlen des materialisierten *ṛtá*.

Inhalt einer soeben empfungenen Vision schildert; damit bezöge sich *apaśyam* auch hier auf einen Vorgang, der sich in der unmittelbaren Vergangenheit vollzogen hat.

Eine weitere Belegstelle, RV 10.114.4, findet sich in einer Hymne, die inhaltlich viele Berührungspunkte zu RV 1.164 aufweist. Ein spezifischer Ritualablauf tritt hier allerdings nicht hervor, stattdessen wird der Zusammenhang zwischen Ritual, Dichtung und Kosmos in enigmatischen Wendungen beschrieben, so auch in Strophe 4:

10.114.4a     *ékaḥ suparṇāḥ sá samudrám ā viveśa sá idāṃ viśvam*  
                  *bhúvanaṃ ví caṣṭe |*

10.114.4c     *tám pākēna mānasāpaśyam ántitas tám mātā relhi sá u relhi*  
                  *mātáram ||*

„Ein einziger ist der Vogel; er ist in den Strom eingegangen, er überblickt/bestrahl diese ganze Welt. Ihn sah ich mit einfachem Geist in der Nähe: Ihn leckt die Mutter, er leckt die Mutter.“

Neben dem Imperfekt *apaśyam* tauchen in dieser Strophe nur Perfekt- und Präsensformen auf, so dass für diese Belegstelle kein Bezug auf eine historische Vergangenheit postuliert werden kann.

Um einen enigmatischen Sachverhalt geht es auch in der folgenden Strophe, die an Brahmaṇaspati bzw. Sadasaspati gerichtet ist:

1.18.9a        *nárāśáṃsaṃ sudhṛśṭamam ápaśyam sapráthastamam |*

1.18.9c        *divó ná sádmamakhasam ||*

„Ich sah Narāśaṃsa, den Kühnsten mit der größten Ausdehnung, gewissermaßen freigiebig mit einem Himmelssitz (?).“<sup>17</sup>

Die gesamte Hymne ist unterteilt in die an Brahmaṇaspati gerichteten Strophen (1–5) und die an Sadasaspati gerichteten (6–9). Folgt man der plausiblen Deutung Jamisons und Breretons von *sádasas páti* als Epithet für Agni,<sup>18</sup> könnte der Dichter in Strophe 9 eine besondere Einsicht zum Ausdruck gebracht haben; durch Einführung eines weiteren Epithets von Agni, *nárāśáṃsa*, „Männer-Preis“ nimmt er wieder Bezug auf Brahmaṇaspati, dem Herrn der dichterischen Formulierungen, die von den Menschen zum Preis der Götter

---

17 So für *sádmamakhasam* nach Witzel & Gotō (2007: 35); die Bedeutung dieses Wortes ist unklar.

18 Jamison & Brereton 2014: 110.

verfasst werden. Dadurch gelingt es ihm, eine Identität von Agni und Brahmaṇaspati nahezulegen. In den vorangegangenen Strophen dieser Hymne werden nur Imperative, Präsens-Indikative sowie ein Aorist verwendet, sodass hier wiederum auch für *apaśyam* ein Bezug auf gegenwärtiges Geschehen anzunehmen ist.

RV 3.38 gehört trotz ihrer Position innerhalb der Indra-Hymnen zu den kosmogonischen Hymnen des RV, die Schöpfungsleistung wird u. a. einem androgynen Urwesen zugeschrieben (in Strophen 4, 5, und 7). Daneben treten auch die *kavis* in Erscheinung, die ebenfalls schöpferisch tätig sind (1–2, als ungenannte Subjekte sicherlich auch 3–4, 7, 9), und zu denen sich auch der Dichter rechnet.

3.38.6a *trīṇi rājānā vidáthe purūṇi pári víśvāni bhūṣathaḥ sádāmsi |*

3.38.6c *apaśyam átra mánasā jaganván vraté gandharvám̐ ápi vāyúkeśān ||*

„Ihr beiden<sup>19</sup> kümmert euch<sup>20</sup>, o Könige, in der Anordnung um die drei, um viele, um alle Sitze. Ich sah, mit dem Geist dorthin gegangen, sogar die Gandharven,<sup>21</sup> deren Haar der Wind ist, in eurem Gebot.“

Die in dieser Strophe verwendete Terminologie suggeriert einen enigmatisch gefassten Bezug zwischen Kosmos und Ritual, und der in den ersten beiden Pādas geschilderte Sachverhalt dürfte zum Inhalt der in Pāda c hervorgehobenen Wahrnehmung gehören. Darüber hinaus greift die Schilderung der Wahrnehmung in dieser Strophe den zu Anfang der Hymne geäußerten Wunsch des Dichters wieder auf: 3.38.1cd: *abhi priyāṇi mármṛśat páraṇi kavīṃr ichāmi samdṛśe sumedhāḥ* „Weil/Indem ich die lieben, fernen [Satzungen *dhāmāni*?]<sup>22</sup> fasse, suche ich als sehr Weiser die *kavis* für die vollständige Schau<sup>23</sup>.“ Für die Interpretation von *apaśyam* ist insbesondere der finale Dativ *samdṛśe* relevant: Durch ihn wird angezeigt, dass der Zweck der Hymne die Anschauung der Totalität ist. Diese vollständige Schau wird in den übrigen Strophen der Hymne weiter ausgeführt und durch *apaśyam* noch einmal eigens thematisiert.

19 Himmel und Erde sind das einzige explizit genannte Götterpaar in dieser Hymne (Strophen 3 und 8) und könnten daher auch hier angesprochen sein (Jamison & Brereton 2014: 522).

20 So nach Hettrich 2002: 220f. für *pári + bhūṣ-*, ähnlich Witzel, Gotō & Scarlata 2013: 73 und Jamison & Brereton 2014: 523.

21 Nach Velankar sollen die Gandharven mit den *kavis*, die in den ersten Strophen von RV 3.38 genannt werden, identisch sein (Velankar 1968: 94).

22 So Velankar 1968: 93.

23 „Für die vollständige Schau“ ist eine behelfsmäßige Übersetzung für *samdṛśe*, bei der offenbleiben soll, ob der Sprecher oder die *kavis* das Subjekt der Schau sind.

Die folgende Strophe ist einer Hymne entnommen, die an Indra und Varuṇa gerichtet ist, RV 8.59. Diese gehört zu den Vālakhilya-Hymnen (RV 8.49–59) und weist dementsprechend auch eine stellenweise unsichere Überlieferung auf,<sup>24</sup> wie sie sich hier z. B. im fehlenden Akzent von *asṛjanta* zeigt. In RV 8.59.6 tritt *apaśyam* in Verbindung mit der Lokalpartikel *abhí* auf, die auch anderenorts zusammen mit Formen von *paś-* belegt ist.<sup>25</sup> Eine Modifikation der Verbbedeutung ist dadurch jedoch nicht ersichtlich:

8.59.6a        *indrāvaruṇā yád ṛṣibhyo manīṣāṃ vācó matim śrútam adat  
tam ágre |*  
8.59.6c        *yāni sthānāny asṛjanta dhīrā yajñāṃ tanvānās tāpasābhy  
apaśyam ||*

„O Indra und Varuṇa, als ihr am Anfang den Sehern Nachdenken, Reden, den Gedanken, Gehör gabt, die die Weisen als Grundlagen schufen,<sup>26</sup> als sie das Opfer ausspannten, das sah ich durch Glut.“

Diese Strophe wird durch den Lok. Sg. *ágre* in der historischen Vergangenheit lokalisiert, in der die Vorväter als erste Priester die Grundlagen des Rituals gelegt haben. Dieser Topos ist auch aus anderen Hymnen bekannt (z. B. RV 10.70; 10.114; 10.130), die besondere Pointe dieser Strophe dürfte dann darin liegen, dass besagte Priester ihrerseits ihre besonderen Fähigkeiten von Indra und Varuṇa empfangen haben. Alle anderen flektierten Verben stehen im Imperfekt, daher scheint es zunächst nahezu liegen, auch den Wahrnehmungsakt in der historischen Vergangenheit zu lokalisieren. Die in den übrigen Strophen geschilderten Zusammenhänge sind jedoch im Präsens oder Aorist formuliert, so dass der Sachverhalt sich nicht so eindeutig darstellt, und insbesondere die Pādas 8.59.5ab legen einen Bezug zur erzählten Gegenwart nahe: *āvocāma mahaté saubhagāya satyāṃ tveṣābhyām mahimānam indriyām* / „Soeben haben wir den beiden Gewaltigen für großen Wohlstand von der wahren indrischen [und varunischen?] Größe gesprochen.“ Der Aorist *āvocāma* kann hier proleptisch auch auf Strophe 6 bezogen werden, wodurch

24 Vgl. hierzu Jamison & Brereton 2014: 1130.

25 Vgl. Graßmann 1996, s. v. *spaś, paś*.

26 Geldner und ihm folgend Jamison und Brereton lesen mit den RV-Khilāni *tāni chāndāmsi* statt *yāni sthānāni* (Geldner 1951: 2,380; Jamison & Brereton 2014: 1143), doch diese Änderung ist nicht notwendig, da nichts dagegenspricht, *yāni* zusammenfassend auf die in den ersten beiden Pādas aufgezählten Aspekte von Dichtung zu beziehen, die mit Renou als Grundlagen von sakraler Dichtung und Ritual zu verstehen sind (Renou 1959: 102; 1960: 88).

ein Bezug zur Gegenwart des Sprechers zumindest nahegelegt wird. Natürlich kann die Schilderung der Wahrnehmung einerseits zum berichteten Inhalt der Strophe gehören, andererseits jedoch Bestandteil des fingierten poetischen Rahmens sein. Dass letzteres hier zutreffen dürfte, wird durch eine Strophe aus RV 10.130 nahegelegt, die ebenfalls die Grundlagen des Rituals zum Gegenstand hat:

10.130.6a *cākṣpré téna ṛṣayo manuṣyā yajñé jāté pitáro naḥ purāṇé |*  
 10.130.6c *páśyan manye mánasā cákṣasā tán yá imám yajñám áyajanta*  
*púrve ||*

„Danach haben sich die menschlichen Seher gerichtet, unsere Väter, als das vorzeitige Opfer entstand. Mit dem Auge, mit dem Geist meine ich die zu sehen, die als frühere dieses Opfer opferten.“

Der in den Pādas c und d dieser Strophe genannte Inhalt der Wahrnehmung ist zwar durch das Imperfekt *áyajanta* sowie durch *púrve*<sup>27</sup> eindeutig der ferneren Vergangenheit zuzuordnen, das Präsens *manye* in Pāda a bezieht den Wahrnehmungsakt selbst jedoch auf die erzählte Gegenwart, so dass auch für 8.59.6 ein ähnlicher Sachverhalt angenommen werden darf. Dem widersprechen auch nicht die unterschiedlichen Zeitstufen; der Inhalt einer visionär geformten Wahrnehmung kann sich ja ohne weiteres auf einen die Vergangenheit betreffenden Sachverhalt beziehen.

Oben wurde bereits erwähnt, dass *apaśyam* auffällig häufig, nämlich jeweils dreimal in zwei Hymnen zu finden ist, die Dīrghatamas zugeschrieben werden, RV 1.163 und 164. Beide Hymnen zeigen die bei diesem Dichter besonders mysteriöse Ausdrucksweise im hohen Maße, und daher sind interpretatorische Unsicherheiten zu erwarten. Zumindest die drei Belege aus 1.164 dürften dennoch plausibel auf Wahrnehmungsakte der unmittelbaren Vergangenheit zu beziehen sein; im Folgenden sollen sie gesammelt diskutiert werden:

1.164.1a *asyá vāmásya palitásya hótus tásya bhrātā madhyamó asty áśnaḥ |*  
 1.164.1c *tr̥tīyo bhrātā ghr̥tápr̥ṣtho asyātr̥pāśyaṃ viśpátim saptáputram ||*

27 Für die zeitliche Zuordnung spielt es dabei keine Rolle, ob *púrve* als Nominativ Pl. M. oder als Lok. Sg. N. gedeutet wird.

„Der mittlere Bruder dieses lieben ergrauten Hotrs ist hungrig; sein dritter Bruder trägt Schmalz auf dem Rücken; hier sah ich den Stammesherrn mit sieben Söhnen.“

1.164.31a *apaśyaṃ gopām ānipadyamānam ā ca pārā ca pathibhiś cārantam*

1.164.31c *sá sadhrīcīḥ sá viśūcīr vásāna ā varīvarti<sup>28</sup> bhūvaneṣv antāḥ* ||

„Ich sah den Hirten hin und her auf den Wegen wandeln, ohne sich niederzulegen. Indem er sich die auf ein Ziel gerichteten, er sich die verschieden gerichteten ankleidet, dreht er sich immer wieder in den Stätten des Werdens hierher.“ (= RV 10.177.3)

Das letzte Mal tritt *apaśyam* schließlich in Strophe 43 auf:

1.164.43a *śakamāyaṃ dhūmām ārād apaśyaṃ viśīvātā parā enāvareṇa* |

1.164.43c *ukṣāṇam pīśnim apacanta vīrās tāni dhārmāṇi prathamāny āsan* ||

„Ich sah von ferne den Rauch aus dem (brennenden) Dung, im Laufe des scheidenden (Tags) jenseits dieses unteren (Raumes). Den bunten Jungstier kochten sich die Helden. Dies waren die ersten Ordnungen.“<sup>29</sup>

Der rituelle Hintergrund der gesamten Hymne dürfte durch das Pravargya-Ritual konstituiert werden, einer Libation eines erhitzten Gemischs aus Butterschmalz und Milch, das ursprünglich als Sonnen- und Regenzauber fungiert haben könnte und in späterer Zeit optionaler Bestandteil des Soma-Rituals geworden ist.<sup>30</sup> Konstitutiv für dieses Ritual sind dabei die durch das Eingießen von Milch in das bereits erhitzte Gefäß mit Ghee erzeugten Stichflammen;<sup>31</sup> hier gibt es also eine unmittelbar erlebte visionäre Erfahrung, die mit einem Bezug von *apaśyam* auf die historische Vergangenheit nur schwer zu vereinbaren ist. Auch der Inhalt von Strophe 43 spricht nicht dagegen; zwar ist der Inhalt der Wahrnehmung wie in RV 8.59.6 in einer primordialen Vergangenheit angesiedelt, der Wahrnehmungsakt selbst ist aber Teil des rituellen Ablaufs. Darüber hinaus gibt es auch hymnenimmanente Gründe, für *apaśyam* einen Bezug auf die unmittelbare Vergangenheit anzunehmen: Bekanntlich wird in dieser Hymne durchgängig das richtige Wissen über die geheimen Verbindungen zwischen Ritual, Kosmos, Dichtung, Göttern und Menschen thematisiert, und an zwei Stellen wird

---

28 Zur repetitiven Bedeutung des Intensivums *ā varīvarti* vgl. Schaefer 1994: 192–193.

29 Witzel & Gotō 2007: 302.

30 Zum Ritual und seiner Deutung vgl. Buitenen 1968, Houben 2000 und Oberlies 2012: 283–289.

31 Wie z. B. anhand der Fotos von einer Pravargya-Zeremonie in Houben 2000 deutlich zu sehen ist.

dieses Wissen als Wahrnehmung dieser Mysterien verstanden: 4a: *kó dadarśa prathamām jāyamānam* „Wer hat den zuerst Geborenen gesehen?“ und 16b: *pásyad akṣaṇvān ná ví cetad andháh* „Wer Augen hat, sieht; nicht erkennt der Blinde“. Die richtige Wahrnehmung, die hier ausdrücklich thematisiert wird, wird in dieser Hymne durchgängig hervorgehoben, und nach dem Verständnis der rigvedischen Dichter setzt diese einen Bezug zur rituellen Umgebung voraus.

Wie bereits erwähnt, erscheint RV 1.164.31 auch in einer anderen Hymne, sie bildet den Schluss von RV 10.177, die ebenfalls im Pravargya-Ritual verwendet wird.<sup>32</sup> Auch an dieser Stelle lässt sich hymnenimmanent für einen Bezug von *apaśyam* auf die unmittelbare Vergangenheit argumentieren: In 10.177.1ab heißt es: *paṭaṃgám aktám ásurasya māyáyā hrdā paśyanti mánasā vipaścítah* „Die Kenner der Inspirationen sehen mit dem Denken, mit dem Herzen den mit der Formkraft des Asura gesalbten Vogel.“ Das lyrische Ego aus Strophe 3 zählt sich sicherlich ebenfalls zu den *vipaścít* aus Strophe 1, die über eine übernatürliche Wahrnehmung mittels Herz und Denken verfügen, und untermauert diesen Anspruch dadurch, dass er seine eigene Wahrnehmung hervorhebt. Damit diese Wahrnehmung jedoch nicht durch einen zu großen zeitlichen Abstand entwertet wird, ist es notwendig, dass der durch *apaśyam* bezeichnete Akt sich auf die unmittelbare Vergangenheit bezieht.

Drei weitere Belege finden sich in RV 1.163, die ebenfalls Dīrghatamas zugeschrieben wird. Hier bildet das Pferdeopfer, der Aśvamedha den deutlich erkennbaren rituellen Hintergrund. Die zeitliche Zuordnung von *apaśyam* gestaltet sich hier jedoch schwieriger als in RV 1.164. Zunächst seien auch diese drei Strophen der Reihe nach vorgestellt:

- 1.163.5a      *imā te vājinn avamārjanānīmā śaphānām sanitúr nidhānā |*  
 1.163.5c      *átrā te bhadrā raśanā apaśyam ṛtásya yá abhiráksanti gopāh ||*  
 „O Preisgewinner, dies sind deine Schwemmen<sup>33</sup>, dies die Orte des Niedersetzens der Hufe des Gewinners [die Orte, an denen der Gewinner die Hufe niedersetzt]; hier sah ich deine segensreichen Zügel, die die Hüter der Ordnung beschützen.“  
 1.163.6a      *ātmānam te mánasārād ajānām avó divá patáyantam paṭaṃgám |*  
 1.163.6c      *śíro apaśyam pathibhiḥ sugébhīr arenúbhir jéhamānam patatrí ||*

32 Vgl. Gonda 1979 [= Gonda 1991: 437–473].

33 Nach Gotō ist damit das Meer gemeint, in dem das vergöttlichte Pferd gewaschen wird (Witzel & Gotō 2007: 732), möglicherweise eher das Himmelsmeer.

„Ich erkannte Dich selbst von fern mit dem Denken, als unterhalb des Himmels fliegenden Vogel. Ich sah deinen geflügelten Kopf, auf den gebahnten, staublosen Wegen lechzend.“

1.163.7a *átrā́ te rūpám uttamám apaśyam jigīṣamāṇam iṣá ā́ padé góḥ |*

1.163.7c *yadā́ te mártō ánu bhógam ā́naḥ ā́d id grásiṣṭha óśadhīr ajīgah ||*

„Hier sah ich deine höchste Gestalt, an der Stätte der Kuh die Labungen zu gewinnen suchen. Sobald der Sterbliche Anteil an Dir erlangt hat, hat der, der am meisten verschlingt, die Pflanzen geweckt.“<sup>34</sup>

In der gesamten Hymne wird das Opferferd durchgängig deifiziert und mit einem „Urpferd“ identifiziert, das zu einer allumfassenden Gottheit verklärt wird; gleichzeitig wird dasselbe Pferd der Schlachtung zugeführt, und seine Verklärung dient sicherlich auch zur Entsühnung von seiner Tötung; ein göttliches Wesen kann nicht getötet werden. Der Kontext legt es somit nahe, dass die drei durch *apaśyam* hervorgehobenen Wahrnehmungsakte einen Bezug zum rituellen Ablauf aufweisen und daher in der unmittelbaren Vergangenheit anzusiedeln sind, auch wenn ihr Inhalt nicht auf die Gegenwart des Sprechers begrenzt ist. Schwierigkeiten bereitet allerdings das Imperfekt *ajānām* in Strophe 6a; die Inhalte, die den beiden Verben *apaśyam* und *ajānām* zugeordnet sind, scheinen einander zu ergänzen, so dass auch ihr zeitlicher Hintergrund miteinander übereinstimmen sollte.<sup>35</sup> Da 1.163.6 der einzige Beleg für die 1. P. Sg. einer Vergangenheitsform von *jñā-* im RV überhaupt ist, kann nicht überprüft werden, ob es Besonderheiten im Gebrauch gibt, die mit denen von *apaśyam* vergleichbar sind. Möglicherweise resultiert das Nebeneinander dieser Formen und die eventuelle Unsicherheit in der Zuordnung aus dem Bemühen des Dichters, das Pferd als seiner Natur nach zeitentzogen aufzufassen.

Die Hymne RV 5.2 weist wie RV 1.163 und 164 gleich 3 Belege von *apaśyam* auf, erweist sich aber über weite Strecken als schwer verständlich, und diese Unsicherheit erstreckt sich auch auf die Deutung von *apaśyam*:

5.2.2a *kám etám tvám yuvate kumārám péṣī bibharṣi máhiṣī jajāna |*

5.2.2c *pūrvīr hí gárbhah śarádo vavárdhāpaśyam jātám yád ásūta mātā ||*

34 Oder „... hast Du, der am meisten verzehrt, die Pflanzen geweckt“?

35 Wie es interessanterweise auch Mādhava gesehen hat; er glossiert *ajānām* mit *jānāmi* und *apaśyam* mit *paśyāmi*.

„Welchen Jungen trägst du hier, junge Frau als *Peṣī?*<sup>36</sup> Die Fürstin hat (ihn) geboren, denn die Leibesfrucht ist ja viele Herbste gewachsen. Ich sah den Geborenen, als die Mutter ihn gebar.“

5.2.3a *hiraṇyadantaṃ śucivarṇam ārāt kṣétrād apaśyam āyudhā  
mīmānam |*

5.2.3c *dadāno asmā amṛtaṃ vipṛkvat kim mām anindrāḥ kṛnavann  
anukthāḥ ||*

„Den Goldzahnigen, Reinfarbigen sah ich fern vom Feld, wie er die Waffen maß. Da ich ihm das unvermischte Unsterbliche [= Soma] gegeben habe, was sollen mir die Indralosen, die keine Preislieder haben, tun?“

5.2.4a *kṣétrād apaśyam sanutās cārantaṃ sumād yūthām ná purú  
śóbhamānam |*

5.2.4c *ná tā agrbhraṇn ajaniṣṭa hí śāḥ páliknīr id yuvatáyo bhavanti ||*

„Ich sah ihn vom Feld hinweg gehen, zugleich die Herde, nicht sehr prachtvoll; sie [die Flammen] sind nicht ergriffen worden,<sup>37</sup> denn er ist geboren worden; die Ergrauten werden jung.“

Diese drei Strophen stammen aus einer rätselhaften Agni-Hymne, es besteht immerhin ein Konsens in der Forschung darüber, dass das Verlöschen oder Verschwinden des Haus- bzw. Opferfeuers zumindest ein wichtiges Element dieser Hymne bildet.<sup>38</sup> Dementsprechend wäre auch für die Form *apaśyam* sowie für den Inhalt der Wahrnehmung ein direkter Bezug dazu zu postulieren. Der zeitliche Rahmen der Strophen 3 und 4 lässt sich nicht ohne weiteres bestimmen, in Strophe 2 deutet das Imperfekt *asūta* allerdings auf die historische Vergangenheit hin, zu der der Dichter sich samt seines Wahrnehmungsvorgangs zu zählen scheint; zumindest deutet in Strophe 2 nichts darauf hin, dass *apaśyam* nicht in die erzählte Vergangenheit einzuordnen ist.

Der Vollständigkeit halber seien hier auch die letzten beiden Belegstellen für *apaśyam* aufgeführt, die beide der äußerst dunklen Hymne RV 10.27 entstammen:

10.27.8a *gāvo yávam práyutà aryó akṣan tá apaśyaṃ sahāgopās cārantiḥ |*

10.27.8c *hāvā id aryó abhītaḥ sām āyan kiyad āsu svāpatīs chandayāte ||*

36 „Amme“? Vgl. Witzel, Gotō & Scarlata 2013: 534.

37 Bei *agrbhraṇn* dürfte es sich um 3. Pl. Aorist Passiv handeln, vgl. Kümmel 1996: 36.

38 Vgl. Geldner 1951: 2,3f.; Velankar 2003: 134–139; Witzel, Gotō & Scarlata 2013: 533 und Jamison & Brereton 2014: 662f.

„Die Kühe des Fremden haben verstreut Korn gegessen; ich sah sie mitsamt dem Kuhhirten laufen. Die Rufe des Fremden kamen von überall zusammen; wie sehr wird der Besitzer an ihnen Gefallen finden?“

Nachdem die vorangegangenen Strophen dieser Hymne Indra preisen, scheint hier der Dichter auf ein bestimmtes Geschehen zu verweisen, das sich in einiger zeitlicher Distanz zugetragen haben sollte, da auch in Pāda c ein Imperfekt verwendet worden ist (*āyan*).

In der letzten zu betrachtenden Belegstelle, ebenfalls aus RV 10.27, ist eine Einordnung des Geschehens nicht ohne weiteres möglich:

10.27.19a     *apaśyaṃ grāmaṃ váhamānam ārād acakráyā svadháyā vártamānam |*

10.27.19c     *síśakty aryáḥ prá yugá jánānāṃ sadyáḥ síśná praminānó nāvīyān ||*

„Ich sah aus der Ferne den fahrenden Treck, durch radlose Eigenkraft sich bewegend. Er folgt den Geschlechtern des Fremden, der Leute, zugleich die Schwänze täuschend und sich verjüngend.“

Als Hintergrund dieser Strophe sind verschiedentlich astronomische Sachverhalte vermutet worden,<sup>39</sup> aber es scheint, als könnten abgesehen von der Auswahl einzelner Wörter die grundlegenden Probleme nicht geklärt werden.

## 2.4 Fazit

Entsprechend den vorangegangenen Erwägungen lässt sich anhand der Kriterien (1) des Bezugs zu aktuellem Ritualgeschehen und (2) der Thematisierung von Wahrnehmung innerhalb der jeweiligen Hymnen für immerhin 16 Belege ein Bezug zur aktuellen Vergangenheit aus der Perspektive des lyrischen Egos wahrscheinlich machen, an fünf Stellen lässt der Kontext keine Deutung zu, an einer Stelle scheint dieser Bezug ausgeschlossen. Somit wird von wenigen Ausnahmen abgesehen die Form *apaśyam* in Kontexten verwendet, in denen der Gebrauch des Imperfekts nicht üblich ist. Dieser Umstand bedarf trotz der relativ geringen Anzahl von Belegen einer Erklärung. Wenn in einem solchen Fall eine syntaktisch korrekte Form verfügbar gewesen wäre, bieten sich gewöhnlich mehrere Interpretationsoptionen an:

---

39 So z. B. die Sonne (Thieme 1941: 109 [= Thieme 1971: 34]) oder das Jahr (Jamison & Breton 2014: 1414), das sich selbst erneuert und den Menschen die Lebenskräfte raubt.

denkbar wären metrischer Zwang, konventionell bedingter Gebrauch oder Lücken in der vedischen Grammatik. Im Folgenden soll diesen Fragen weiter nachgegangen werden.

Die Wurzel *paś-* bildet wie oben bereits erwähnt zusammen mit der Wurzel *drś-* ein suppletives Paradigma, dabei werden die Formen des Präsensstammes von *paś-* und die der übrigen Stämme (Aorist-, Perfekt- und Futurstamm) von *drś-* gebildet. Dementsprechend sollte also an Stellen, in denen der Kontext den Gebrauch eines Aorists erfordert, die entsprechende von *drś-* abgeleitete Form stehen, für den RV wäre das eine Form des Wurzelaorists;<sup>40</sup> somit hätte auch *adarśam* zur Verfügung gestanden. Der Wurzelaorist *adarśam* zeigt sogar die gleiche Abfolge von Kurz- und Langsilben wie *apaśyam*, die RV-Dichter hätten also theoretisch eine Alternative gehabt. Allerdings ist *adarśam* im RV nicht belegt! Noch bemerkenswerter ist jedoch die Tatsache, dass, von wenigen Ausnahmen abgesehen (dazu gleich), ganz allgemein von Verben des Sehens im RV weder eine 1. P. Sg. Imperfekt noch eine 1. P. Sg. Aorist belegt ist. Dies gilt sowohl für die Wurzeln *īkṣ-* und *cakṣ-*, die ebenso wie *drś-* bzw. *paś-* zunächst das Sehen im engeren Sinn bezeichnen, als auch für die Wurzeln *ci-*, *cit-* und *dhī-*, bei denen die Komponente der geistigen Wahrnehmung in den Vordergrund tritt. Als Ausnahme können lediglich die Wurzeln *khyā-* und *cakṣ-* angeführt werden: Von *khyā-* ist die Aoristform *akhyam* dreimal im RV belegt (zweimal davon mit Präfix *vī*),<sup>41</sup> die in allen drei Belegstellen die unmittelbare Vergangenheit wiedergibt und somit ganz regulär gebraucht wird. Von *cakṣ-* ist die 1. P. Sg. (*áva*) *acacakṣam* belegt, die als Plusquamperfekt gedeutet wird und die historische Vergangenheit zum Ausdruck bringt.

Durch diesen Befund wird also zweierlei deutlich: 1. Um einen Sehvorgang in der ersten Person, der in unmittelbarer Vergangenheit des Sprechers stattgefunden hat, zu bezeichnen, stand dem rigvedischen Dichter die zu erwartende Aoristform zur Verfügung. Selbst wenn aus irgendwelchen Gründen die Form *adarśam* nicht hätte gebildet werden können, so wäre ein Ausweichen auf andere Verben durchaus möglich gewesen. 2. Allerdings scheint für die RV-Dichter die Notwendigkeit zur Bildung solcher Formen überhaupt nicht bestanden zu haben, wie die nahezu vollständige Abwesenheit entsprechender Formen im RV zeigt. Es scheint, als habe es im rigvedischen *universe of discourse* keinen Anlass gegeben, für die Beschreibung der Sprecherwahrnehmung, die in der Vergangenheit angesiedelt sind, die entsprechenden

40 Vgl. Narten 1964: 146–148.

41 RV 1.109.1; 5.48.4 (ohne Präfix) und 8.55.1.

Formen zu bilden. Die einzige prominente Ausnahme bilden die Belege von *apaśyam*, die dadurch umso deutlicher hervortreten, da sie innerhalb ihrer Strophen häufig an auffälliger Position stehen. Anscheinend habe es für die rigvedischen Dichter bisweilen eine Notwendigkeit gegeben, in den Fällen, wo sie die eigene Wahrnehmung thematisieren, die Form *apaśyam* zu verwenden. Dies könnte seine Ursache in der spezifischen Art und Weise haben, in der die rigvedischen Dichter ihre poetischen Fähigkeiten zum Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht haben und zu deren Wiedergabe der Präsensstamm *paśya-* ihnen besonders geeignet schien. Hierfür bieten sich zwei Erklärungen an, die beide auf verbale Kategorien Bezug nehmen: 1. Aspekt: *apaśyam* wurde verwendet, um eine Fortdauer zu bezeichnen, dies wäre durch eine Aoristform nicht möglich gewesen.<sup>42</sup> 2. Verhaltensart: das Suffix *-ya-* für den Präsensstamm der vierten Klasse verdeutlicht die fientiv/patientive Verhaltensart<sup>43</sup> und wurde deswegen in den oben besprochenen Kontexten verwendet, um die Besonderheit der visionären Begabung der rigvedischen Dichter hervorzuheben. Die zweite Erklärung scheint aus folgenden Gründen den Vorzug zu verdienen: Ginge es lediglich um den Verbaspekt, dann hätte eigentlich von jeder Verb-Wurzel mit der Bedeutung „sehen“ die entsprechende Form des Präsensstamms verwendet werden können, um den imperfektiven Aspekt zu verdeutlichen und darüber hinaus sogar größere metrische Freiheiten zu gewinnen. Aber das ist nicht passiert. Demgegenüber ist *paś-* im Vedischen das einzige Verb des Sehens, das nach der vierten Klasse gebildet wird und diese Verhaltensart morphologisch realisiert. Wenn die rigvedischen Seher den visionären Aspekt ihrer Dichtung hervorheben wollten, konnten sie dies am besten unter Rückgriff auf Formen dieser Wurzel.

Daneben ist jedoch noch ein weiterer Faktor zu nennen, der zur Bevorzugung gerade der Form *apaśyam* geführt haben könnte; sie ist morphologisch ambivalent und damit ein Beispiel für den insbesondere von Elizarenkova hervorgehobenen Umstand, dass die rigvedischen Dichter auch die phonetische Ebene zur Vermittlung ihrer Aussagen genutzt haben.<sup>44</sup> Der Stamm *paśya-* konnte im Vedischen als Derivationsgrundlage für Nominalbildungen fungieren,<sup>45</sup> und zu

---

42 Gonda 1962; Houben 2000: 519.

43 Der Agens übt keine Kontrolle über das Geschehen aus, bzw. wird dadurch affiziert oder effiziert, vgl. Kümmel 2000: 6 und Gotō 2013: 84.

44 Vgl. Elizarenkova 1995, insbesondere 107–152. Die Nutzung der phonetischen Ebene kann vielfältige Formen annehmen.

45 Vgl. Kulikov 2012: 580.

diesen zählt auch *apaśyá-* „unfähig zu sehen“<sup>46</sup> in RV 1.148.5c *andhā apaśyá ná dabhann abhikhyā* „die Blinden, unfähig zu sehen, schaden mit ihrem Blick nicht“. Diese an Agni gerichtete Hymne wird Dīrghatamas zugeschrieben, und es ist sicherlich kein Wunder, dass derselbe Dichter, der die Form *apaśyá-* gebildet hat, sechs der 22 Belege von *apaśyam* beisteuert. Die Thematisierung des Kontrasts zwischen denen, die unfähig sind zur richtigen Erkenntnis und den dafür Geeigneten ist bei ihm besonders ausgeprägt, wie z. B. anhand von RV 1.164.16ab deutlich wird: *strīyaḥ satīs tāḥ u me puṁsā āhuḥ páśyad akṣaṇvān ná ví cetad andhāḥ* „Obwohl sie Frauen sind, nennt man sie mir ‚Männer‘. Wer Augen hat, sieht; der Blinde erkennt nicht.“ Die beiden Hymnen RV 1.163 und 164 weisen darüber hinaus eine auffällige Häufigkeit der 3. P. Pl. Perfekt von *ah-*, *āhūḥ/āhuḥ* auf: 13 von 53 rigvedischen Belegen finden sich in diesen beiden Hymnen. Die Formen der 3. Person Perfekt werden in der Regel gebraucht, wenn nicht die zeitliche Einordnung des Redeaktes im Vordergrund steht, sondern die Geltung seines Inhalts.<sup>47</sup> Bloße Weitergabe von Wissen reicht jedoch im vedischen Kontext nicht aus; mindestens ebenso wichtig ist die persönlich verbürgte und dichterisch gestaltete visionäre Erfahrung.<sup>48</sup> Mindestens Dīrghatamas dürfte daher die Form *apaśyam* ganz bewusst auch wegen ihres Anklangs an *apaśyá-* gewählt haben, und dieses Wechselspiel von Sehen und Nichtsehen war auch für andere Dichter von großer Wichtigkeit.

### 3. Schluss

In den voranstehenden Abschnitten wurde dafür argumentiert, dass *apaśyam*, das formal als 1. P. Sg. Imperfekt Parasmaipada. der Wurzel *paś-* fungiert, in der Mehrzahl seiner Belege die unmittelbare Vergangenheit bezeichnet und

46 So in Geldner 1951: 1,207 und Jamison & Brereton 2014: 325 („unable to see“), sicherlich besser als die Übersetzung als verneintes Partizip Präsens (Graßmann 1996, s. v. *a-paśyá*; Witzel & Gotō 2007: 274; Krisch 2006, s. v. *apaśyá-*).

47 So nach Kümmel 2000: 115–117.

48 Ob die Dichter diese visionären Erfahrungen wirklich gemacht haben, steht natürlich auf einem anderen Blatt; wichtig ist, dass dieser Topos literarisch gestaltet werden muss! Thompson ist von einem ganz anderen Ansatz her zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt; sein Fazit für Dīrghatamas‘ Verwendung von *apaśyam* lautet: “Here, self-assertion is in fact supported by a claim to the sort of visionary competence that we are accustomed to seeing, and indeed expect, in a Vedic Ṛṣi” (Thompson 1997: 146). Thompson äußert sich allerdings nicht zu den Gründen dafür, warum gerade *apaśyam* und keine andere Form der 1. P. Sg. eines Vergangenheitstempus dafür genutzt worden ist.

damit wie ein Aorist gebraucht wird. Weiterhin wurde vorgeschlagen, die Ursache hierfür in der verbalen Verhaltensart von *paś-* zu sehen; der Präsensstamm *paśya-* wird durch das Suffix als fientiv oder patientiv charakterisiert, und die rigvedischen Dichter könnten der Verdeutlichung dieser Besonderheit Vorrang vor der korrekten Zeitform gegeben haben. Sollten diese Überlegungen plausibel sein, dann liegt es nahe, auch anderen „Auffälligkeiten“ in der Ausdrucksweise der rigvedischen Poeten erneute Aufmerksamkeit zu schenken. Möglicherweise tritt der sich in der Abweichung vom Tempusgebrauch manifestierende Formwille auch an anderer Stelle in Erscheinung, und die Analyse derselben könnte ein weiterer Baustein für das bessere Verständnis dieses so rätselhaften Werkes sein.

## Bibliographie

- RV: *Rig-Veda-Samhitā. The sacred hymns of the Brāhmins together with the commentary of Sāyanākārya*. Ed. by F. Max Müller. 4 Vols. 2<sup>nd</sup> ed. London: Frowde 1890 – 1892.
- Amano, Kyoko 2013. „Indras Geburt und Aditis Qual – R̥gveda 4.18 und zwei Geburtsmythen Indras in der Maitrāyaṇī Saṁhitā“, in: *Zeitschrift für Indologie und Südasiestudien* 30: 1–19.
- Brown, W. Norman 1968. „Agni, Sun, Sacrifice and Vāc: A Sacerdotal Ode by Dīrghatamas (Rig Veda 1.164)“, in: *Journal of the American Oriental Society* 88: 199–218. (= Brown 1978: 53–74, unter dem Titel “Dīrghatamas’s Vision of Creation”).
- 1978. *India and Indology: Selected Articles*. Ed. by Rosane Rocher. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Buitenen, Johannes A. B. van 1968. *The Pravargya. An Ancient Indian Iconic Ritual*. (Building Centenary and Silver Jubilee Series 58.) Poona: Deccan College Postgraduate and Research Inst.
- Casaretto, Antje 2002. „Defektivität und Suppletion im vedischen Verbalsystem: ved. *paś* : *darś*, *drav* : *drā* und *dhāv* : *sar*“, in: *Historische Sprachforschung* 115: 37–56.
- Dahl, Eystein 2010: *Time, Tense and Aspect in Early Vedic Grammar. Exploring Inflectional Semantics in the Rigveda*. (Brill’s Studies in Indo-European Languages and Linguistics 5.) Leiden [u. a.]: Brill.
- Elizarenkova, Tatyana J. 1995. *Language and Style of the Vedic Ṛṣis*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Geldner, Karl F. 1951. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 Bde. (Harvard Oriental Series 33–35.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gonda, Jan 1941. „Ein neues Lied“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 48: 275–290. (= Gonda 1975: 144–159).
- 1962. *The aspectual function of the rgvedic present and aorist*. The Hague: Mouton.
- 1963. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton.
- 1975. *Selected Studies*. Vol. 4: History of Ancient Indian Religion. Leiden: Brill.
- 1979. „A propos of the Mantras in the Pravargya section of the R̥gvedic Brāhmaṇas“, in: *Indo-Iranian Journal* 21: 235–271. (= Gonda 1991: 437–473).
- 1991. *Selected studies*. Vol. 6.1. Leiden: Brill.
- Gotō, Toshifumi 1987. *Die „I. Präsensklasse“ im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*. (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 489; Veröffentlichungen der Kommission für Linguistik und Kommunikationsforschung 18.) Wien: Verl. der Österreich. Akad. der Wiss.
- 2013. *Old Indo-Aryan morphology and its Indo-Iranian background*. In co-operation with Jared S. Klein and Velizar Sadovski. (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 849; Veröffentlichungen zur Iranistik 60.) Wien: Verl. der Österreich. Akad. der Wiss.
- Graßmann, Hermann 1996. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hettrich, Heinrich 2002. „Syntax und Wortarten der Lokalpartikeln des R̥gveda. III: pári“, in: Matthias Fritz & Susanne Zeilfelder (Hrsg.): *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag*. Graz: Leykam, 215–241.
- Hoffmann, Karl 1967. *Der Injunktiv im Veda*. Heidelberg: Winter.
- Houben, Jan E M. 2000. „The ritual pragmatics of a Vedic hymn: the ‚Riddle Hymn‘ and the Pravargya Ritual“, in: *Journal of the American Oriental Society* 120: 499–536.
- Jamison, Stephanie W. 1983. *Function and Form in the -āya-Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*. (Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft 31.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Jamison, Stephanie W. & Joel Brereton (Üb.) 2014. *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. 3 volumes. Oxford: Oxford University Press.
- Keydana, Götz 2013. *Infinitive im R̥gveda: Formen, Funktionen, Diachronie*. (Brill's Studies in Indo-European Languages and Linguistics 9.) Leiden [u. a.]: Brill.
- Krisch, Thomas 2006. *Rivelex. Rigveda-Lexikon*. Bd. 1. Mitarbeiter: Christina Katsikadeli, Stefan Niederreiter und Thomas Kaltenbacher. (Grazer vergleichende Arbeiten 20.) Graz: Leykam.
- 2012. *Rivelex. Rigveda-Lexikon*. Bd. 2. Mitarbeiter: Christina Katsikadeli, Stefan Niederreiter, Konstantinos Sampanis, Sabine Ziegler. (Grazer vergleichende Arbeiten 26.) Graz: Leykam.
- Kümmel, Martin J. 1996. *Stativ und Passivaorist im Indoiranischen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- 2000. *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden: Reichert.
- Kulikov, Leonid 2012. *The Vedic -ya-presents: passives and intransitivity in Old Indo-Aryan*. (Leiden studies in Indo-European 19.) Amsterdam [u. a.]: Rodopi.
- Lüders, Heinrich 1951/1959. *Varuṇa*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Ludwig Alsdorf. Bd. 1: *Varuṇa und die Wasser*. Bd. 2: *Varuṇa und das R̥ta*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Mayrhofer, Manfred 1992/1996/2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 Bde. Heidelberg: Winter.
- Narten, Johanna 1964. *Die sigmatischen Aoriste im Veda*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Oberlies, Thomas 2012. *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Oldenberg, Hermann 1909. *R̥gveda. Textkritische und exegetische Noten. Erstes bis sechstes Buch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- 1912. *R̥gveda. Textkritische und exegetische Noten. Siebtes bis zehntes Buch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Renou, Louis 1959. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. Tome 5. Paris: Boccard.
- 1960. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. Tome 7. Paris: Boccard.
- Schaefer, Christiane 1994. *Das Intensivum im Vedischen*. (Historische Sprachforschung / Ergänzungsheft 37.) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Slaje, Walter 2010. „Sāyaṇa oder Mādhava? Verfasserschaft und Reihenfolge der *Samhitā*-Kommentare aus Vijayanāgara“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 160: 383–414.
- Thieme, Paul 1941. „Beiträge zur Vedaexegese. 1. Die beiden Verben *mī*. 2. *śrudh*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 95: 82–116; 338–349. (= Thieme 1971: 7–53)
- 1971. *Kleine Schriften*. (Glasenapp-Stiftung 5,1.) Wiesbaden: Steiner.
- Thompson, George 1997. „Ahaṃkāra and Ātmastuti: Self-Assertion and Impersonation in the *Rgveda*“, in: *History of Religions* 37: 141–171.
- Velankar, Hari D. 1968. *Rgveda Maṇḍala III. Translation and Critical Notes*. Introduction and Indices by S. A. Upadhyaya. Bombay: University of Bombay.
- 2003. *The fifth Mandala of the Rg-Veda*. With English translation and critical notes. Ed. by Shantaram G. Moghe. Delhi: Koshal Book Depot.
- Witzel, Michael & Toshifumi Gotō 2007. *Rig-Veda: Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben [...] unter Mitarbeit von Eijirō Dōyama und Mislav Ježić. Frankfurt a. M.; Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Witzel, Michael, Toshifumi Gotō & Salvatore Scarlata 2013. *Rig-Veda: Das heilige Wissen. Dritter bis fünfter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben. Berlin: Verlag der Weltreligionen.