

Rainer Stuhmann

Der Traum in der altindischen Literatur
im Vergleich mit
altiranischen, hethitischen und
griechischen Vorstellungen



*Der Traum in der altindischen Literatur
im Vergleich mit altiranischen, hethitischen und griechischen Vorstellungen*

Studia Indologica Universitatis Halensis

Band 18

Herausgegeben von

Walter Slaje, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

unter Mitwirkung von

Katrin Einicke, Petra Kieffer-Pülz und Andreas Pohlus

Rainer Stuhmann

**Der Traum in der altindischen Literatur
im Vergleich mit altiranischen, hethitischen
und griechischen Vorstellungen**

Durchgesehener Nachdruck
der Tübinger Dissertation von 1982 im Neusatz

Gedruckt mit Mitteln des Seminars für Indologie und Südasienskunde
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

CCXLIV

© Universitätsverlag Halle-Wittenberg, Halle an der Saale 2021

Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Horst Stöllger – pixicato, Hannover
Satz und Layout: Computus Druck, Satz & Verlag Dr. Jörn Kobes

ISBN 978-3-86977-246-8

*Meiner Frau Claudia und den Kindern
Cora mit Mathilda Victoria, Konrad und Olga*

Inhalt

Vorwort	IX
Vorbemerkung	XI
Bibliographische Notiz	XXV
Einleitung	5
1. Gegenstand der Arbeit	5
2. Forschungslage	6
I. Der vedische Sprachgebrauch zum Traum	9
1. Das Problem von <i>duṣvápnya</i>	9
2. <i>sas</i> und <i>svap</i> in den Saṃhitā	12
3. <i>svápna</i> , <i>svápnya</i> und <i>duṣvápnya</i> in den Saṃhitā	19
4. Die Wirkung bösen Traumes	23
II. Die subjektive Konzeption	27
1. Vedisch	27
2. Griechische und iranische Hinweise	38
III. Die mantische Konzeption	49
1. Frühvedische Ansätze	49
2. Inkubation, Königsträume und Traumdeutung in ihren Anfängen bei Indern, Griechen, Iranern und Hethitern	55
3. Die Bestimmung ominöser Träume im Veda	82
4. Traumdeutung und Ansätze zu ihrer Theorie am Ende der vedischen Epoche	91
IV. Die transzendente Konzeption	107
1. Göttliche Ursachen mantischer Träume	107
2. Die Traumszene bei Homer	112
3. Tote, Dämonen und Götter im Traum	118

4. Die animistische Traumhypothese	130
5. Die Entstehung des Glaubens an reale Traumwesen und die Ableitung von Mantik hieraus	140
V. Der Traum in der Philosophie der Upaniṣaden	155
1. Die innerseelische und die außerseelische Traumauffassung	155
2. Entwicklung der Traum- und Tiefschlaflehre	163
3. Die Entwicklung der Reinkarnationslehre	175
4. Die Komposition des Yājñavalkya-Dialogs BAU 4.3 und 4	182
5. Das Verhältnis von Mādhyam̐dina- und Kāṇva-Rezension	196
6. Zusammenfassung der Textgeschichte des Yājñavalkya-Dialoges BAU 4.3 und 4	201
VI. Zusammenfassende und abschließende Betrachtungen	205
1. Die Entstehung und Entwicklung der Traumdeutung	205
2. Der Einfluß des Traumes auf die Bildung der Seelenwanderungslehre und des Illusionismus	210
Anhang: Texte und Übersetzungen zum Traum in den Upaniṣaden	215
1. Wachen, Schlaf und Tod	215
2. Die Traumpassagen CHU 8.10, BAU (M.) 2.1.15–23	219
3. Yājñavalkya-Dialog BAU 4.3 und 4 (M.)	223
Verzeichnisse	237
1. Abkürzungen und benutzte Textausgaben	237
2. Sekundärliteratur	241
3. Besprochene Wörter	249
4. Stellen	250

Vorwort

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um einen Neusatz meiner Dissertation von 1982 bei Prof. Paul Thieme in Tübingen.

Wenn man fragt, warum ich mich nach fast vier Dekaden dazu entschlossen habe, sei zunächst kurz an die vordigitalen Methoden der Textverarbeitung erinnert, als die Segnungen von Lösch-, Kopier- und Einfüge-Tasten oder gar Formatvorlagen und automatischer Fußnotenverwaltung noch nicht verbreitet waren; Unicode gab es noch nicht. Stattdessen hat der Kandidat einen Stapel handschriftlicher Kladden im eigens erlernten Zweifingersystem und mit viel Tipp-Ex direkt in eine alte Typenhebelmaschine extemporiert, bei der immerhin die überflüssigen Umlaut-Typen gegen zusätzliche „Tottasten“ mit einem Trema und fünf weiteren Diacritica ausgetauscht waren. Nach absolvierter Disputation waren dann 150 Pflichtexemplare der Arbeit abzugeben. Da der Dr. designatus aber sein Bündel bereits geschnürt hatte und auch keine Lust verspürte, die Tippfehler zu korrigieren und das Skript typographisch zu überarbeiten, ließ er das Typoskript, so wie es nun einmal war, 150-mal kopieren und zwischen Pappdeckel kleben und lieferte die Pflichtexemplare in einem Karton artig im Büro der Fakultät ab und zog mit der Doktorurkunde von dannen.

Als ich ca. 30 Jahre später wieder Zeit und Lust auf das Studium des Veda hatte, stellte ich fest, daß die Arbeit gelegentlich in der Indologie, aber auch in benachbarten Disziplinen, wenn es um Träume im Altertum ging, angeführt wurde, man die Nicht-„Publikation“ sogar bedauerte.

So wurde denn das aus einem vorhandenen Scan einer amerikanischen Universitäts-Bibliothek erstellte Rohdigitalisa(la)t von seinen zahlreichen OCR-Fehlern (z. T. Diacritica u. griech. handschriftlich) befreit, dabei im Text nebenher praktischerweise auch gleich die originalen Tippfehler korrigiert, die Textzitate überprüft und die Arbeit dann auf den typographischen Standard der Reihe gebracht. Für die freundliche Hilfe bei der Erstellung eines druckfähigen Manuskriptes schulde ich Walter Slaje großen Dank. Zu einer Änderung am Text oder einer inhaltlichen Überarbeitung sah ich keine Veranlassung (siehe Vorbemerkung), auch wenn ich den einen oder anderen Satz heute anders oder kürzer formulieren oder auch die eine oder andere Stelle anders übersetzen würde.

Jörn Kobes, Gutenberg, danke ich für den schönen Satz und das Layout, dem Herausgeber Walter Slaje, Weimar, für die Aufnahme in die *Studia Indologica Universitatis Halensis*. Walter Slaje möchte ich insbesondere auch für den immer anregenden Gedankenaustausch zu allerlei indologischen Themen danken.

Rainer Stuhmann

Stuttgart, im Mai 2021

Vorbemerkung

Von der seit der Dissertation erschienenen Literatur zum Thema „Traum“ in den hier untersuchten Textgruppen sei kurz auf folgende Arbeiten eingegangen, soweit sie die Bedeutung oder die Exegese der hier behandelten Textstellen und besprochenen Wörter berühren.¹

J. E. M. HOUBEN, der in seinem Beitrag² zum Sammelband „The Indian Night: Sleep and Dreams in Indian Culture“ nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte zunächst die Klassifizierung von Träumen in Jagaddevas *Svapnacintāmaṇi* vorstellt, streift die von mir behandelten vedischen Verse und Stellen und schließt sich meiner Auffassung und Übersetzung von *duṣvāpnya* (RV, AV) als „effect of a bad dream“ (p. 39 ff., p. 43 ff.) an, um sich dann, ausgehend von einem Abwehrritual gegen die Wirkung böser Träume im *Samāvidhāna Br.* 1.8.7 (p. 45–55), ausführlich mit Überlegungen zu den verschiedenen Definitionen von Magie zu beschäftigen; er geht dann der Frage nach, inwieweit sich für die vedische Zeit überhaupt ein „magisches Weltbild“ annehmen läßt und man sich die Wirkung eines bösen Traumes und des dazugehörigen Abwehrrituals nicht eher doch psychologisch vorzustellen habe (p. 54–56).³

-
- 1 Der guten Ordnung halber sei trotzdem auf Wendy DONIGER O'FLAHERTY: *Dreams, Illusion and other Realities*. Chicago/London 1984, hingewiesen, in der die Autorin im Kapitel „Dream in Vedic and Medical Texts“ (p. 14–27) ohne weitere philologische Untersuchung einige einschlägige vedische Stellen lose anführt, quasi als Ausgangspunkt ihrer weitgespannten Reise durch die Welt der Träume, Illusionen und Mythen in der klassischen indischen Literatur (unter besonderer Berücksichtigung des *Yogavāsiṣṭha*). Dabei hat sie den indischen Texten durchgängig westliche Texte beigegeben „to allow each one to come forth when it has something to say, like the little man and the little woman balanced in the old-fashioned wheather-house barometer“ (p. 5 f.), leider ohne uns allerdings zu verraten, wer denn nun gerade Hoch- bzw. Tiefdruck anzeigt.
 - 2 „A Song Against Bad Dreams: Magic, Superstition or Psychology?“. In: *The Indian Night: Sleep and Dreams in Indian Culture*. Edited by Claudine BAUTZE-PICRON. New Delhi 2008, p. 37–63.
 - 3 Daß nach Jagaddeva ein Traum nur Wirkung entfalten kann, wenn man sich an ihn erinnert und ihn auch weitererzählt – so vermutet HOUBEN auch für den Veda –, „suggests that the corrective actions and rituals (such as the singing of a song to ward off *duṣvāpnya*) address first and foremost the psychology of a person and the impressi-

Dann bietet der Aufsatz „Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European Languages“ von Georges-Jean PINAULT im gleichen Sammelband⁴ einen dankenswerten Überblick und eine Diskussion des gesamten Wortfeldes im Indogermanischen, des Ansatzes der Wurzeln und der Rekonstruktion der Nomina.

In der semantischen Abgrenzung der drei, nur im Veda zusammen auftretenden indogermanischen Wurzeln zum Schlafen *ses, *sweep und *der⁵ (letztere allerdings im RV nur im Nomen *ni-drā*⁶) kommt er – offenbar in Unkenntnis meiner Dissertation – für den Rigveda (p. 234 ff.) im Anschluß an JAMISON 1982/83,⁷ und BARTON

ons he retains from a bad dream and his interpretation of these, not any objective „reality“ of the dreams or any objective „reality“ to which the dream symbols would necessarily point.“ p. 54; daß es jedoch bei der ‚Wirkung eines bösen Traumes‘ in den Saṃhitā nicht um vergangene oder zukünftige unangenehme seelische Erlebnisse geht, sondern es sich um etwas Handfestes handeln muß, zeigt die Zusammenstellung von *duṣvāpnya* mit anderen physisch-materiell aufzufassenden Nachteilen und Schäden, bzw. die Opposition zu entsprechenden Vorteilen, s. S. 23ff.

4 Georges-Jean PINAULT: „Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European Languages“. In: *The Indian Night: Sleep and Dreams in Indian Culture*. Edited by Claudine BAUTZE-PICRON. New Delhi 2008, p. 225–259.

5 *dreH₁–, vedisch *drā* (LIV, p. 126), mit den Erweiterungen *derdh- (LIV, p. 121), Gr. *darthāno*, aor. *édration* (hom.) u. *drem- (LIV, p. 128), Lat. *dormiō*, -īre.

6 PINAULT nimmt für *nidrā*– im Rigveda die Bedeutung „torpor“ an, zu RV 8.48.14: „The root noun includes the preverb *ní* ‚downwards, at the bottom‘: evidently, *nidrā*–, feminine action noun (on its formation, see SCARLATA 1999, p. 243), means ‚torpor‘ (like Latin *sopor*), and does not refer to a predictable ‚sleep““, p. 240. Zur Interpretation von RV 8.48.14 und *nidrā* siehe STUHRMANN 2006 p. 50, n116 (= STUHRMANN 2019, p. 98, n116).

7 Gegen KLINGENSCHMITTS 1978, p. 7 ff., Vorschlag – unter Hinweis auf die tiefstufigen Perfektformen – eines akrostatischen Präsens (Nartenpräsens) für *svap* (idg.* *sūēp-/sūēp-*) erklärt JAMISON 1982/83 die drei vedischen vollstufigen Präsensstämme von *svap* – mit den Hinweis auf das Fehlen einer dehnstufigen wurzelbetonten Form und dem auch sonst allmählichen und in verschiedenen Verbalkategorien sich vollziehenden Ablautverlust von CraC-Wurzeln im Veda – als indische Neuerungen durch analogischen Ausgleich, um den Verlust des suppletiven, ausschließlich im Präsens vorkommenden *sas* auszugleichen. Da Jamison *sas* und *svap* im Rigveda allerdings als ein rein suppletives Präsens-Perfekt-Paradigma betrachtet, hält sie schon den Versuch einer semantischen Differenzierung für unnötig: „... the efforts of Mayrhofer (IF 70 [1965] 249 ff.) to draw a semantic distinction between the two roots (unsupported in the text, in my opinion) are unnecessary.“ (p. 8 n2).

Für einen semantischen Unterschied spricht aber – im Falle einer Suppletion – eigentlich schon, daß das Präsens von *sas* und das Perfekt von *svap* in parallelen Kontexten verwendet werden, etwa:

RV 1.103.7: *tād indra prēva vīryaṃ cakart^ha yāt sasāntaṃ vājreṇā bod^hayō ,him | ānu tvā pātnīr hr̥ṣitāṃ vāyās ca vīśve devāso amadann ānu tvā ||* und 4.19.3: *ātrpṇuvantaṃ vīyatam*

1985 zu einem ähnlichen Ergebnis wie in der vorliegenden Arbeit (siehe Kapitel

abud^hyám ábud^hyamānaṃ suṣupāṇám indra | sapṭá práti praváta áśáyānam áhiṃ vájreṇa ví riṇā aparvān ||

Gegen die Übersetzungen RV 1.103.7 von GELDNER („... daß du den schlafenden Drachen mit der Keule wecktest“) und RENOU („... que tu as éveillé par le foudre le dragon qui était assoupi“) wendet sie ein, daß das Bild von Indra „prodding Vṛtra with his cudgel to rouse him to fight“ auch als ein sonst nirgend erwähntes „picturesque poetic detail“ (p. 11) nicht einer Heldentat würdig wäre (p. 11). Stattdessen handle es sich um „a sort of formal pun“, bei dem das Kausativ *ábud^hayaḥ* in Verbindung mit *sasántam* eigentlich das Kausativ von *svāpáya* in der Bedeutung „jdm. einschläfern = töten“ evoziere: „The collocation of intrans. *sásant-* and trans./caus. *bodháya-* here seems to be designed to evoke the form *svāpáya*“... „The pāda makes sense only if *svāpáya-* is covertly present, ...“ (p. 11 f.).

In 4.19.3 hingegen will sie die Partizipien proleptisch interpretieren: „The adjectives there are best interpreted as proleptic: ‚thou didst dismember the serpent (so that he became) not to be awakened ...‘“ (p. 12 n4) und verschiebt damit die gerundive Bedeutung von *abudhyám*, die Schlange, „die man (besser) nicht wecken sollte“ zu „die man nicht mehr wecken kann“.

Wenn nun auch bei den Kavis jederzeit mit phantasievollen Stilmitteln jeder Art zu rechnen ist, halten sie sich in der Regel an Grammatik und Wortbedeutungen; man kann die Strophen völlig zwanglos erklären aus der Beobachtung der augenlidlosen Schlangen, die mit geöffneten Augen schlafen, dabei aber trotzdem ihre Umgebung wahrnehmen und im Falle einer Annäherung blitzschnell aus dem Schlaf heraus reagieren, so daß das Heldentum hier vor allem auch im Wagnis der Tat als solcher besteht. Indra, auch sonst allerlei Listen und Schliche kundig (*māyín*, passim), mußte der ebenfalls „zauberkundigen“ (*māyín*, *māyāvín*, passim), in RV 4.19.3 (u. passim) „ausgestreckten ... und längs hin liegenden“ (*vīyatam ... praváta áśáyānam*) und daher besser nicht „zu weckenden, nicht erwachend schlafenden Schlange“ vorsichtshalber mit einem ersten Überraschungsschlag zuvorkommen.

Kurz, mir scheinen diese ‚pittoresken poetischen Details‘ eher auf genauer Naturbeobachtung zu beruhen, denn auf komplizierten Annahmen darüber, was den Kavis so alles vorgeschwebt oder nicht vorgeschwebt haben könnte, womit Jamison auch den semantischen Unterschied der beiden Wurzeln in RV 8.97.3 wegerklären will, sie zitiert und übersetzt: „... RV 8.97.3 *yaḥ ... sásti ... anusvāpam* ‚who sleeps in sleeping‘“ und vermutet: „This peculiar usage would seem to owe its existence to a special textual situation: the poet wished to express the notion ‚sleeps‘ with the root *svap* but knew (or felt comfortable with) only the pres., *sásti*.“ p. 9. Zu einer vollständigen Übersetzung und Interpretation der Strophe, s. S. 29f.

Barton hingegen, der es auch im Prinzip für unwahrscheinlich hält („surely ... in principle unlikely“), daß die drei verschiedenen idg. Wurzeln „**ses*, **sm̥ep* and, say, **dreh-* would have co-existed for millenia down into historical Vedic without some sort of corresponding semantic distinction during at least a portion of their (pre-) history“, (BARTON 1985, p. 17) führt den semantischen Unterschied von *sas* und *svap* hingegen schlicht auf den Unterschied der lexikalischen Aktionsarten von *sas*, durativ u. atelisch, vs. *svap* punktuell (terminativ) und telisch, zurück BARTON 1985, p. 18, s. o.

I.2 *sas* und *svap* in den *Samhita*, S. 12f), das er nach Barton zusammenfasst:

„To quote Barton’s words (1985, p. 18): ‚*ses- is durative (cursive) and atelic, designating the (indefinitely) on-going process of sleeping‘, and in contrast *swep- ‚is punctual (terminative) and telic, designating the transition from a state of wakefulness to sleep.‘“ (p. 237)⁸

Zu *ses-, ergänzt PINAULT: „It is obvious that its use extends beyond the context of the ‚sleep‘ in a strict sense: its original use was perhaps ‚to rest, to lie down, to be quiet‘, implicitly ‚during the night‘, that is to say during the period ordinarily reserved for rest. In contrast, drowsiness or torpor can occur in the daytime.“ (p. 239).⁹

Darüber hinaus steht *svap* dem Wachen aber auch inhaltlich näher und wird als ein in die Sphäre des Subjektes fallender, aktiver, eher dem Wachen vergleichbarer leichter Schlafzustand aufgefasst, bei dem neben „einschlafen“ bereits „träumen“ mitkonnotiert wird, so z. B. in RV 10.164.3, wo das Part. Präs. akt. in direkte Opposition von *jr* ‚wach sein, regsam sein‘ tritt, (im Gegensatz zu *sas* und dem Perfekt von *svap*, die beide stets nur in Opposition zu *budh*, ‚wach sein, wachsam sein‘ vorliegen), insofern man ebenso wie als Wachender („wachend tätig Seiender“) auch als Schlafender („schlafend tätig Seiender“ = ‚Träumender‘) aktiv Vergehen – Traumsünden – begehen kann (s. auch n6 u. vgl. S. 16ff), daher *svápnā* im RV bereits auch überwiegend „Traum“ bedeutet.

PINAULT hingegen nimmt wie etwa auch SCHINDLER und MAYRHOFER (s. S. 12) für rigvedisches *duṣvápnya*, n. aber die Ableitung mit Zugehörigkeits-Suffix *-ya* von *svápnā*, m. in der Bedeutung von „Schlaf“, also *svápnya*, n. als „dem Schlaf Zugehöriges“ = „Traum“ an,¹⁰ ohne die entsprechenden Belegstellen weiter zu

8 Vgl. z. B. S. 16: „Es bezeichnet die Wurzel *svap* also ein leichtes, dem Wachen näherstehendes (Übergangs-) Schlafen im Gegensatz zu dem in der Wurzel *sas* ausgedrückten tiefen, ruhigen Schlafen, wobei es ganz natürlich ist, daß die Perfektformen von *svap* den gleichen Kontext wie das nur präsentisch flektiert vorkommende *sas* aufweisen, insofern die Vollendung des leichten zu tiefem überführenden Schlafes bedeutet wird. Von hier erklärt sich die Ratio von in den Upaniṣaden im Gegensatz zu *svapna* „Traumschlaf“, gebildetem *suṣupti/a* „Tiefschlaf/-end“ nicht als mit *su* formiertes Kompositum, sondern als Ableitung aus dem Perfektstamm.“

9 Vgl. S. 14 „Soweit zusammenfassend läßt sich sagen, daß *sas* den ruhigen, tiefen Schlaf bezeichnet, der im natürlichen Wechsel zum Wachen, *budh*, aufgefasst wird und in die Nähe von Tod nur dann verweist, wenn dieser Wechsel durch den Kontext eindeutig als unterbrochen aufgewiesen wird.“

10 „Vedic *svápn(i)ya-* (AVS 7.100), and *duṣvápnya-* ‚bad dream‘ (frequent in the AV), all go back to a stem **swe/opniyo-* meaning ‚what depends on **swe/opno-*‘. The neuter noun of the dream is the substantivization of an adjective of appurtenance with suffix

diskutieren und ohne zu bedenken, daß *svápnā*, m. im Rigveda und Atharvaveda neben „Schlaf“ bereits überwiegend „Traum“ bedeutet,¹¹ während ich hier die Ableitung von *svápnā* in der Bedeutung von „Traum“ ansetze, also *duṣṣvápnyā*, n. = „Wirkung bösen Traumes“, was an allen Stellen in Rig- und Atharvaveda einen guten Sinn ergibt (vgl. Kapitel I.3. *svápnā*, *svápnyā* und *duṣṣvápnyā* in den Saṃhitā und Kapitel I.4).

Nach einer Diskussion der Rekonstruktion des (wurzellosten) ὄναρ „Traum“, und der Ableitungen ὄνειρος „Traumwesen, -gestalt“, bzw. ὄνειρον „Traumgesicht“¹² verweist PINAULT für die griechischen Traumauffassungen und die homerische Traumszene auf die einschlägigen literaturwissenschaftlichen Darstellungen von HUNDT 1935,¹³ KESSELS 1969¹⁴ und WALDE 2001¹⁵ und nimmt für die seit dem Altertum umstrittene Bedeutung von homerisch ὄνειροπόλος – entweder als „Traumseher“ oder „Traumdeuter“ – ohne weiteres den „Traumseher“¹⁶ an, während ich hier in Auseinandersetzung mit den einschlägigen Stellen bei Homer und den Exegesen der Sekundärliteratur für den „Traumdeuter“ plädiere.

Auch wenn die in der vorliegenden Arbeit von Paul THIEME übernommene Etymologie von gr. ψυχή den Gang der Untersuchung, i.e. die Klärung der Frage, ob sich die animistische Traumhypothese auf Homer und den Veda anwenden läßt, nur am Rande berührt, sei auf die Studie „Die Etymologie von griechisch ψυχή“ von Peter MUMM und Susanne RICHTER¹⁷ (fortan MR) eingegangen.

Thieme hat das als Ablautform eines Nomialstammes **bhāsu* zur Wurzel *bhas* „blasen“ analysierte ai. *-psu* „Atemhauch“ im Hinterglied von Bahuvrīhi zu gemeingriechisch ψυχή gestellt „als ein durch das Element *-ā* in typischer Weise

*-*iyō*-.: the dream conventionally ‚belongs to‘ (falls in the sphere of) the sleep because it arises while sleeping.“ p. 246.

11 Und eben nicht nur der Lokativ *svápne*: „This conception is also expressed through the neuter type of Greek *en-úpnion* ‚dream‘ which is a derivative through conversion that is equivalent to the prepositional syntagma *en húpnōi*, in sleep‘ – see, in parallel, the common use of Lat. *in somnīs* and locative singular Vedic *svápne*.“ (S. 246); zu *svápna* in der Bedeutung Traum im Rigveda und AV s. mit Stellenverzeichnis S. 19; die Bedeutung „Traum“ für *suēp-r/n* ist bereits für die Gemeinsprache anzunehmen, vgl. BARTON 1985, p. 31n41 und p. 36: „From immemorial times this noun was Aktionsart-indifferent and meant simply ‚sleep‘ and ‚dream‘“.

12 In Abgrenzung zu *húpar* und *húpnos*, p. 247 ff.

13 HUNDT 1935.

14 KESSELS 1978.

15 WALDE 2001.

16 „*oneiro-pólos*, a kind of professional dreamer, and *oneiro-kritēs*, ‚interpreter of dreams‘“, p. 250.

17 In: International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction 5 (2008), p. 33–108.

erweitertes Wurzelnomen *ψῦχ- *psūgh, dessen Analyse auf der Hand liegt: *psu + ugh ‚den Hauch [hin und her] fahrend‘ = a) ‚Atem‘, b) ‚Wind‘.¹⁸

Thiemes Vorschlag – „Morphologisch [...] an sich untadelig“ (MR 2008, p. 50) – wird dann allerdings aus semantischen Gründen verworfen, weil 1. für „Entwicklungsweg von ‚irgendetwas mit Blasen‘ zu ‚Schattenseele‘ bei Homer nirgends ein Hinweis zu finden ist.“ (op. cit., p. 56), und 2. von dem verdunkelten Wurzelnomen *psych-* dann hiervon als *radix postnominalis* (THIEME 1984, p. 81) abgeleitetes ψύχῳ umgekehrt „irgendetwas ‚Seelen‘-Verwandtes haben müsste“ (p. 56); und auch wenn man dabei eine bereits vorhomerisch abgeschlossene Bedeutungsentwicklung annimmt, man dann 3. „entweder Reste alter Semantik bei hom. ψύχη erwarten [sollte] oder aber mindestens irgendwelche Spuren der in Richtung ‚Totenseele‘ gehenden Neuerung bei ψύχῳ. Die Texte zeigen aber nichts davon.“ (p. 57)

MR selbst aber nehmen durchaus den Zusammenhang von ai. *-psu* und gr. *psych-* an, sehen aber ψύχῳ „blasen, kalt machen“ (p. 76) gebildet durch Anfügung eines analog erschlossenen „Submorphem[s] χ“, das „Intensivierung“ ausdrückt, an ein ebenfalls analog erschlossenes *ψύω (p. 76): „ψύχῳ ist eine intensivierende -χ-Erweiterung eines Verbs *ψύω ‚blasen‘, dessen Stamm etymologisch mit ai. *-psu-* ‚Blasen, Schnauben, Anstürmen‘ gleichgesetzt werden kann.“ (p. 93)

Einmal abgesehen davon, daß MR für ai. *-psu* die Bedeutung „Blasen, Schnauben, Anstürmen“ aus dem Kontext der von Thieme behandelten Stellen in die Wurzelbedeutung hineintragen,¹⁹ stellt sich die Frage, wie sich dann ψύχη als

18 P. THIEME: *psu*. In: Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Walter Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie. Hamburg 1951 (Alt- und Neu-Indische Studien 7), p. 1–10 (= Kl. Schr., p. 72–81), p. 9.

19 Aus THIEMES (1951, p. 3 = Kl. Schr., p. 74) etwas unglücklicher Übersetzung von *avātā* in RV 1.52.4cd: *tāni vṛtrahātye ānu tast^hur utāyāḥ śúṣmā índram avātā áhrutapsavaḥ* || „Diesem Indra folgten als Hilfen beim Vṛtrakampf seine Schnaubkräfte, die keines Windes bedürfen, deren Atemhauch nicht stockt.“ ziehen MR zunächst das Argument, „daß Indras Schnaubkräfte (*śúṣma-*) in 1,52 ... mit dem Epitheton *avātā* damit nicht die – für sich genommen widersprüchliche und unverständliche – Eigenschaft [haben], windlos, ohne Luftbewegung zu sein, sondern die Eigenschaft, auch ohne zusätzlich unterstützende Windbewegung zielführend zu sein. Das trifft sich mit der zielorientierten Bedeutung von *áhruta-*. So erschließt sich als Bedeutung von *áhrutapsu-* ‚mit gerade zum Ziel gehenden Blasen/Anstürmen.‘“ Tatsächlich gibt es aber, wie bereits von Grassmann bemerkt, im Rigveda bereits den Bedeutungsübergang von 1) *√vā* ‚wehen“ zu 2) *√vā* ‚verwehen“ (ohne daß man deshalb zwei Wurzeln anzusetzen bräuchte), was nicht nur hier bei den „nicht verwehenden Schnaubkräften, der Atemhauch nicht stockt“, sondern auch an anderen Stellen einen einwandfreien Sinn ergibt, vgl. STUHRMANN 2006, p. 50n117 (= STUHRMANN 2019, p. 90n117); ebenso auch ZIMMER, Stefan: Six Vedic Etymologies. In: Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS), Vol. 22, 2015 Issue 1, p. 1–12; p. 3. Dann scheint MR die Bedeutung des „Blasens, Schnau-

deverbale Ableitung von ψύχω in der Bedeutung „blasen, kalt machen“ als das ‚Kaltwerden‘ (p. 88) in Verbindung mit der Totenseele entwickelt hätte zur Idee einer: „Persönlichkeitssubstanz, die, selbst ohne Wärme, dem lebenden Menschen passiv innewohnt und beim Kaltwerden (= Sterben) sich von ihm trennt und halbselbständig fortexistiert“ (p. 88)?

Der semantischen Schwierigkeit, daß, wenn ψυχί „das Erkalten“ ist, „Die Menschen bei Homer ... ihre ψυχί aber bei sich behalten“ wollen, sind sich die Autoren durchaus bewußt, sehen das Paradox²⁰ aber gelöst, wenn man eine bereits vorhomerisch abgeschlossene Begriffsbildung annimmt.²¹

Dann gilt aber der Einwand umgekehrt genauso, daß man auch hier einen semantischen Reflex des „Abkühlens“ bei der Psyche zu finden hätte, dies umso mehr, als die sekundäre Bedeutung von ψύχω „kühlen“ und seiner Ableitungen sich bei Homer erst vor unseren Augen entwickelt.²²

bens, Anstürmens“ vor allem aus dem in RV 8.20.7 den Sturmgöttern Marut (und in RV 8.20.10 auch ihrem Wagen) beigegebenen *vṛṣapsu-* „deren Atemhauch Stiere sind“ (Thieme) zu folgern: „Wiederum trifft ‚Atemhauch‘ nicht, es handelt sich nicht um Atmen, sondern um Schnauben oder Anstürmen.“ (p. 53); und zu 8.20.10: „Ein Streitwagen in Aktion hat etwas ‚Anstürmendes‘ wie ein Rennpferd oder ein Stier.“ Dabei wird übersehen, daß sich das „Anstürmende“ eben aus dem im Bahuvrīhi ausgedrückten Vergleich ergibt, also *vṛṣapsu-* „die (Sturmgötter Marut), deren Atemhauch wie der von Stieren ist“; und bei dem beim Wagen, 8.20.10a ... *vṛṣapsunā rāt^hena* „mit dem Wagen, dessen Atemhauch wie der eines Stieres ist“ braucht man nicht in eine Diskussion darüber einzusteigen, wie weit (ich vermute: ziemlich) dem Veder die Beseelung von Waffen und Kriegsgerät ging; es ist eigentlich klar, daß alles Stierhafte in dem Vers von den Besitzern des Wagens kommt und mit Hypallagen übertragen wird, wie in etwa auch in RV 5.56.8 ab/: *rāt^hamī nū mā rutam vaγāmī śravasyūm ā huṵāmahe* „Wir rufen nun den ruhmbegierigen marutischen Wagen ...“ = „den Wagen der ruhmbegierigen Marut“ bzw. „die ruhmbegierigen Marut mit ihrem Wagen rufen wir heran.“ Wahrscheinlich würden MR das häufige Beiwort von Uṣas *aruṇapsū* auch nicht mit „(Göttin) Morgenröte, deren schnaubendes Anstürmen rötlich ist“ übersetzen; Thieme: „deren Atemhauch rötlich ist“ mit Anm.: „Der Atemhauch der Morgenröte sind selbstverständlich die bei Sonnenaufgang im Osten erglühenden Nebel und Wolken (1951, p. 8 = Kl. Schr., p. 79). Ich möchte es daher für den Rigveda bei Thiemes Ansatz von ai. *-psu* als „Atemhauch“ belassen.

- 20 „Es scheint paradox, dass jemand sein ‚Kaltwerden‘ nicht verlieren will. Und umgekehrt, wenn jemand seiner ψυχί beraubt wird, dann heißt das, dass er es ist, der in den Hades geht, obwohl das doch eigentlich Aufgabe der ψυχί ist.“ (p. 88).
- 21 „Grundsätzlich darf man logische Konsequenz nicht erwarten, wo schon im Ausgangspunkt die Identität des Menschen verdoppelt wird. So löst sich das Paradox. Man muss nur annehmen, dass die terminologische Fixierung von ‚Kaltwerden‘ zu ‚Totenseele‘ schon vor Homer abgeschlossen war.“ (p. 89).
- 22 ψύχω selbst ist als Simplex nur einmal bei Homer Il. 20.440 belegt (als Athene den von Hektor entsandten Speer 339f: ... πνοιῆ Ἀχιλλῆος πάλιν ἔτραπε κυδαλίμοιο

Von einer Kälte der Pysche hingegen findet sich bei Homer keine Spur – um nicht zu sagen: kein Hauch – und auch nicht, daß der Hades ein irgendwie gekühlter Versammlungsort wäre.

Umgekehrt aber finden sich sehr wohl Hinweise, die ψῦχή und ψύχω mit dem letzten Atemhauch zusammenbringen.²³ Kurz: bei Homer zeigt sich der enge Zu-

[440] ἦκα μάλα ψύξασα: ..., „mit einem Hauch wieder von Achilleus, dem rühmlichen, abwandte, nur ganz leicht wehend“, und retourniert), und zwar in der klaren Bedeutung „einen Lufthauch / Windstoß in Bewegung setzen, blasen“ (MR, p. 43), was ziemlich genau der von Thieme gegebenen Bedeutung entspricht (s.o.). Der Bedeutungsübergang von „wehen, blasen“ zu „abtrocknen“, „erfrischen“ ist bei dem mit ἀπο- und ἀνα-präfigierten Verb klar ersichtlich: Il. 11.621 f.: τοὶ δ' ἰδρῶ ἀπτεψύχοντο χιτώνων / στάντε ποτὶ πνοίην παρὰ θῖν' ἄλός „die beiden ließen sich den Schweiß von den Gewändern wehen, indem sie gegen den Wind am Strand der Salzflut standen.“ Oder Od. 4.567 f.: ἄλλ' αἰεὶ ζεφύροιο λιγὺ πνεϊόντος ἀήτας / Ωκεανὸς ἀνήσιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους „Sondern des Zephyros stets lind wehende Lüfte sendet Okeanos, um die Menschen zu erfrischen“. Auch bei einmal belegtem ψύχος „(windige) Frische“ in Od. 10.554, dürfen wir annehmen, daß der unglückliche Elphenor, der „auf den heiligen Häusern der Kirche nach Frische verlangend sich weintrunken hinlegt“, sich das Dach, von dem er dann fällt, wegen der „windigen Frische“ als Ernüchterungsplatz ausgesucht hat (... 554 f.: ... ἱεροῖς ἐν δώμασι Κίρκης / ψύχεος ἰμείρων, κατελέξατο οἰνοβαρείων ... [559] ἀλλὰ καταντικρὺ τέγεος πέσεν: ...). Ebenso ist bei ψυχρός „frisch wehend“, „kalt“ der Zusammenhang mit dem Wind noch ablesbar, etwa Od. 5.469: αὐρὴ δ' ἐκ ποταμοῦ ψυχρὴ πνέει ἠῶθι πρό: „Eine frische Brise weht vom Fluss her vor dem Frührot“; wobei beim Adjektiv der Bedeutungsübergang zu „kalt“ am klarsten vollzogen ist, etwa in Opposition zu θερμός Od. 19.38 f.: ... ὕδωρ δ' ἐνεχεύατο πούλυ / ψυχρόν, ἔπειτα δὲ θερμόν ἐπήφυσεν ... „Viel Wasser goß sie hinein, kaltes, dann aber schöpfte sie warmes dazu.“

23 Etwa bei Ohnmachtschilderungen wie Od. 24.347 ff.:

..., τὸν δὲ ποτὶ οἶ / εἶλεν ἀποψύχοντα πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς. / αὐτὰρ ἐπεὶ ὄ ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέροθι, „...“, aber den Aushauchenden [= Laertes] hielt da der göttliche Dulder Odysseus. Als er aber wieder aufatmete und zu Sinnen und Bewußtsein erwachte, ...“ was von MR allerdings mit Hinweis wegdiskutiert wird: „Die Bedeutung des Aktivs ἀποψύχοντα an dieser singulären Stelle wohl in Anlehnung an ψῦχή gebildet, zumal ψῦχή hier gar nicht vorkommt;“ (p. 44) Es taucht ψῦχή aber in gleichem Zusammenhang in Il. 22.467 auf, wobei dem ἀποψύχοντα in Od. 24.347 hier genau dem ψυχὴν ... ἀπο-κάπύω entspricht: ἦριπε δ' ἐξοπίσω, ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσε. „Sie (Helena) aber stürzte rückwärts, hauchte die Psyche aus“ und im weiteren die Wiederkehr des Bewußtseins ebenfalls mit präfigiertem πνέω ausgedrückt wird, 475: ἦ δ' ἐπεὶ οὖν ἔμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέροθι: „Als sie aber wieder einatmete und zu Sinnen und Bewußtsein erwachte, ...“ In Zusammenhang mit dem Wind: Il. 5.696 f.: τὸν δ' ἔλιπε ψυχὴ, κατὰ δ' ὄφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς: / αὐτίς δ' ἐμπνύνθη, περὶ δὲ πνοὴ βορέαιο / ζώγρει ἐπιπνεϊουσα κακὸς κεκαφητότα θυμόν. „Ihn verließ die Psyche und ein dunkler Schleier ergoß sich in die Augen; doch atmete er wieder auf, das Wehen des Nordwindes, das ihn umwehte, belebte

sammenhang zwischen ψῦχή und der Grundbedeutung von ψύχω „hauchen, wehen“ noch; daß die Psyche zugleich auch etwas Hauchartiges hat, zeigt sich auch, wenn sie beim Verlassen des Körper zum Hades fliegt und die Achilleus im Traum erscheinende Psyche des Patroklos dem Rauch – eher ein warmer, denn ein kalter Hauch – verglichen wird.²⁴ Bei Homer ist die Psyche das, was im Moment des Todes den Lebenden verläßt, und zwar, wenn er aufhört zu atmen, was nicht heißt, daß Psyche direkt Atem bedeutet,²⁵ sondern, wie aus Thiemes Etymologie ersichtlich, das, was den „(Atem-)Hauch [hin und her] fährt“, der Agens, die Kraft, die den Lebenden überhaupt atmen läßt.

Dies entspricht auch der natürlichen Anschauung des Atemtodes; auch heute gilt der bei Kreislaufstillstand nach ca. einer Minute eintretende Atemstillstand als sicheres Zeichen für den (reversiblen) klinischen Tod – im Gegensatz zu dem erst im Verlauf von Stunden bemerkbaren Abkühlen des Toten bis auf die Umgebungstemperatur.

Daher plädiere ich dafür, die „ingeniöse und dennoch in der Forschung bestenfalls halbherzig akzeptierte Etymologie“ (MR, p. 50) von Psyche „als den Hauch [hin- und her] fahrend“ meines verehrten Lehrers Paul Thieme mit vollem Herzen zu akzeptieren.

Im vedischen Indien sah man im übrigen die Sinnesorgane im Tiefschlaf in den Atem, *prāṇa*, eingehen und identifizierte den Atem so überhaupt mit dem Bewußtsein: KAU 3.3: | *yo vai prāṇaḥ sā prajñā* | *yā vā prajñā sa prāṇaḥ* | *saha hy etāv asmīn śarīre vasataḥ* | *sahotkrāmataḥ* | „Was fürwahr Atem ist, das ist Bewußtsein. Oder, was Bewußtsein ist, das ist Atem. Denn zusammen wohnen beide in diesem Körper, zusammen ziehen beide [bei Ohnmacht oder Tod] hinaus.“ (vgl. S. 199, 217).

Für die hier in Kapitel V.²⁶ in Auseinandersetzung mit DEUSSEN, FRAUWALLNER, RUBEN und HANEFELDT entwickelte relative Chronologie derjenigen Textabschnitte in den älteren Upaniṣaden, die sich mit dem Traum beschäftigen, sehe ich keine Veranlassung, mich mit der von Signe COHEN²⁷ aufgrund von „metrical and linguistic

den arg ausgehauchten Lebensgeist“; vgl. hierzu J. BÖHME: Die Seele und das Ich im Homerischen Epos. Leipzig 1929, p. 111 und ders.: Rez. von HUNDT, Der Traumglaube bei Homer. In: *Gnomon*, Bd. 11. 1935, p. 471.

24 Il. 23.99ff.: ὣς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλησιν / οὐδ' ἔλαβε: ψυχή δὲ κατὰ χθονὸς ἦπτε καπνός / ὤχετο τετραγυῖα ... „Als er so gesprochen hatte, streckte er die Hände aus, nicht aber fasste er; wie Rauch entwich in die Erde hinab zirpend die Psyche ...“

25 Sie entweicht zwar meistens dem Mund, dem „Gehege der Zähne“ (Il. 9.408f.), aber auch den Gliedern (Il. 16.856) oder einer geschlagenen Wunde (Il. 14.518f.), vgl. S. 133f.

26 Vgl. Kapitel V.6: Zusammenfassung der Textgeschichte des Yājñavalkya-Dialoges.

27 Text and Authority in the Older Upaniṣads. Leiden 2008.

forms“ (p. 15) für die älteren Prosa-Upaniṣaden aufgestellten relativen Chronologie im Einzelnen zu beschäftigen, zumal sie auch die hier besprochenen Abschnitte nicht behandelt. Dann beziehen sich die „metrischen“ Kriterien auf die gelegentlich in den älteren Prosa-Upaniṣaden eingestreuten Verse aus der Spruchdichtung und geben kein verlässliches Kriterium für das relative Alter des Gasttextes, im weiteren sind bei den linguistischen Kriterien nicht nur ihr vermutetes Alter, sondern auch regionale, soziologische und stilistische Kriterien zu beachten, was ihren Primat vor inhaltlichen Kriterien und philologischer Textkritik schon an sich fragwürdig macht. Es stellt sich vor allem auch die Frage, in was für einer Fassung denn ein Text zufällig überhaupt auf uns gekommen ist; so kommt COHEN z. B. zu dem sie offenbar selbst überraschenden Schluß: „Had the BU only been preserved in its Kāṇva recension, we may easily have assumed, on linguistic grounds, that the BU is later than the Chāndogya or the Kauṣītaki“ (p. 98).²⁸ Im Hinblick auf weitere Widersprüchlichkeiten zwischen inhaltlichen und linguistischen Kriterien sei auf die eingehende Kritik von BODEWITZ, ZDMG 2011²⁹ zu Cohens Buch verwiesen.

Zum Thema „Traum im Avesta“ sei vor allem auf den Aufsatz „El sueño de la razón produce monstruos“ *Lights and Shadows of Av. xʷafna-* „sleep/dream“, 2015³⁰ von Antonio PANAINO hingewiesen, der eingehend – mit vielen Bezügen ins Vedische und Griechische – den avestischen Sprachgebrauch von *xʷafna*, m. (altavestisch, Y. 30.3 *xʷafənā* u. 44.5 *xʷafnəm*) und $\sqrt{xʷaf}$ und vor allem auch die religiösen und theogonischen Vorstellungen zum Schlaf behandelt, um sich dann auch ausführlich mit viel diskutiertem Yasna 30.3(a) zu beschäftigen. Dabei schließt er sich offensichtlich der hier in Auseinandersetzung mit Humbach und Insler vorgestellten Interpretation (s. S. 123ff) von Yasna 30.3 als einer Offenbarung der uranfänglichen Geister als Zwillinge in einer Traumaudition an (p. 173 ff,³¹ vgl. S. 127ff), läßt aber die Frage offen, ob denn Zarathuštra, wie allgemein angenommen, oder Ahura Mazdā der Empfänger dieser Offenbarung ist, was zu komplexen ontologischen und kosmologischen Betrachtungen führt.³²

28 Vgl. dazu S. 201ff, wo wir eben, zumindest für die behandelten Stücke, aufgrund inhaltlicher und philologischer Kriterien zu diesem Ergebnis kommen und auch trotz der altertümlich wirkenden M.-Rez. (Akzente!) daran festhalten.

29 „The chronology of the Upaniṣads and their Basic Ideas. Some criticisms on a recent study by Signe Cohen“ In: ZDMG 161, 2011, p. 405–414.

30 In: Estudios Iranios y Turanios. Homenaje a Éric Pirart en su 65º aniversario. Hrsg. Alberto Cantera, Juanjo Ferrer-Losilla. Número 2, Girona 2015, p. 163–190.

31 „I agree with STUHRMANN,⁹⁶ when he gives some fitting examples referring to dreams in which the aural dimension was involved, stating that there is no compelling reason to exclude a priori such a faculty from an oneric state.“ p. 173f.

32 „I cannot state, as noted before, who was the mythological dreamer hidden behind Y. 30,3 in the intention of the Avestan Poet(s); if he was Zoroaster or Ahura Mazda and

Zu guter Letzt hat Gianni PELLEGRINI sich 2020 in seinem Aufsatz „Ex Somnio Lux“ mit dem Jyotirbrāhmaṇa (BAU 4.3) in der Kāṇva-Rez beschäftigt, der bei uns zusammen mit dem Khaṇḍa 4.4. Mittelpunkt und Abschluß des Kapitels V. bildet. Der Aufsatz ist aus seiner umfangreichen und eingehenden Dissertation „Sogno o son desto?“ von 2011 hervorgegangen, die den Traum in der indischen Philosophie behandelt und die upaniṣadischen Traumpassagen ebenso wie in „Ex Somnio Lux“ hauptsächlich im Lichte des Advaita Vedānta, insbesondere nach den Kommentaren des Śaṅkara behandelt,³³ und somit philosophiegeschichtlich direkt an vorliegende Arbeit anknüpft.³⁴ Sowohl hier als auch in seiner Dissertation hat Pellegrini einen Überblick über die vedischen Traumvorstellungen in drei „Phasen“ (*fase*) vorgeschaltet,³⁵ indem er sich eingangs ausdrücklich auf die in der vorliegenden Arbeit behandelten drei Traumkonzeptionen, nämlich ‚subjektiv‘,

if the dream was taken and presented as a prophetic revelation (the two Mainiius, thus, had become clearly distinguished and distinguishable in the eyes of the priest) or, less probably, as a cosmological event (so that the two Mainiius had sharply assumed their opposite identities in the mental eyes and ears of Ahura Mazda’s consciousness during a primordial moment of sleeping):“ p. 177, um im Anschluß noch als dritte Möglichkeit eine mystische, tranzendente „traumähnliche“ Vision („transcendent vision of two twin-images, who would have spoken apparently as visions or the like in a dream/vision.“ p. 178) zu erörtern. In jedem Fall: „*Mutatis mutandis*, in this Gāṇic context the antagonist identities of the two Mainiius would have become sharply distinguishable thanks to an aural comprehension/revelation, where mental sight was less important than mental hearing.“ p. 178f.

- 33 PELLEGRINI 2020: „... mi concentrerò sul sogno, proponendo alcune considerazioni oniologiche tratte dalla tradizione upaniṣadica e dai commenti post-upaniṣadici di tenore non-dualistico dell’Advaita Vedānta, tra i quali svettano *in primis* quelli composti del celeberrimo esegeta Śaṅkara Bhagavatpāda (VII–VIII sec. d.C.)“; p. 273; PELLEGRINI 2011: „... abbiamo voluto leggere i testi *upaniṣadici* solo attraverso gli occhi dell’Advaita“, p. XIV.
- 34 PELLEGRINI 2011: „Il secondo capitolo è lo sviluppo e il retroterra della terza fase ipotizzata da Stuhmann. Per noi è, invece, una possibile introduzione ideale a una quarta fase, che sarà sviluppata nelle due parti del capitolo IV:“ p. XIV.
- 35 PELLEGRINI 2020: „2.1. La prima fase: Il sogno nelle raccolte vediche“, „2.2. La seconda fase: L’Incipit oniromantico“ p. 271, „2.3. La terza fase: La dottrina“ p. 272, vgl. PELLEGRINI 2011, p. 11–53.

‚mantisch‘ und ‚transzendent‘ bezieht,³⁶ wobei er sie dann allerdings in der Folge in ‚fase‘ und ‚periodi‘ verwandelt.³⁷

Ich möchte daher darauf hinweisen, daß, auch wenn die subjektive Konzeption zunächst in Rig- und Atharvaveda vorherrscht und den Ausgangspunkt für die weitere Behandlung des Traumes bildet, die drei Konzeptionen in der vorliegenden Arbeit nicht als chronologische Perioden voneinander abgrenzt werden, sondern sie werden vielmehr unter dem Aspekt des inhaltlichen Zusammenhangs durch die verschiedenen Textgruppen hindurch untersucht. Dabei wird das Zusammenspiel und die gegenseitige Beeinflussung jeweils aufgezeigt. Die mantische Konzeption wurde deshalb vor der transzendenten Konzeption behandelt, weil die ihr zuzurechnenden Textstücke die meisten Traum Inhalte geben und überhaupt am nächsten an der Traumerfahrung als solcher liegen und daher auch die sicherste Grundlage zur Beurteilung aller unter der Bezeichnung ‚transzendent‘ zusammengefaßten Vorstellungen bieten (s. Einleitung, S. 5f). Entsprechend wurden die bereits auch im späten Rig- (RV 10.162.4–6) und im Atharvaveda (19.56) vorkommenden exogenen Traumwesen auch erst im Kap. IV: „die transzendente Konzeption“ (unter 3. „Tote, Dämonen und Götter“, bzw. unter 5. „Die Entstehung des Glaubens an reale Traumwesen und die Ableitung von Mantik hieraus“) behandelt und zwar eben auch im Sinne einer Ursache für die Entstehung von Oneiromantik.³⁸

36 Und auch auf eine 2010 von mir verfaßte Zusammenfassung der für die Entwicklungsgeschichte der Traumdeutung relevanten Ergebnisse der Arbeit in dem Aufsatz „Die Wurzeln der Traumdeutung in Indien und Griechenland. Ein vergleichende Betrachtung.“

37 PELLEGRINI 2020: zunächst: „La tesi dottorale di Rainer Stuhmann (1982) propone un’illuminante categorizzazione storica delle speculazioni sul sogno nell’India antica. Stuhmann identifica e divide diacronicamente tre maggiori concezioni onirologiche rappresentate nella letteratura vedica: ... „ (p. 268)... dann im nächsten Satz: „... Nella prima fase vedica (in primis rgvedica) il sogno era visto come un fenomeno nefasto da cui difendersi...“ etc., (p. 268); ebenso auch PELLEGRINI 2011: „Stuhmann propose una suggestiva categorizzazione delle concezioni onirologiche nell’India più ancestrale (2009: 16–18, 19–44). Egli identificò e divise tre maggiori concezioni sottostanti la letteratura vedica che si originano a partire dalle.... La prima fase è dominata da una concezione soggettiva del sogno in cui l’individuo considera sé stesso il soggetto dei sogni, attivo e responsabile dei contenuti e delle attività oniriche. Il secondo periodo è quello in cui prevale un’attitudine oracolare e mantica nei confronti del sogno“, p. 1, wo aus der „concezione“ erst eine „fase“, dann ein „periodo“ wird.

38 Was Pellegrini ja auch direkt so übernimmt, aber eben unter seine mantische Phase einordnet, PELLEGRINI 2020, p. 270 „Sintetizzando, in principio l’interpretazione mantica di svapna è un tentativo di decifrare i messaggi e gli atti di multiformi entità oniriche esogene.“ Ebenso PELLEGRINI 2011, p. 13 „che in principio l’interpretazione e la

Zum Schluß ist vielleicht noch eine terminologische Klarstellung angezeigt: ich verwende „transzendent“ im Sinne von „überschreitend, jenseitig, außerhalb [des Träumenden] liegend“ (vgl. S. 5f) im Gegensatz zu „immanent“, „[dem Träumenden] innewohnend, darinbleibend“; daher wird in der vorliegenden Arbeit der Traum in den Upaniṣaden in einem eigenständigen Kapitel (V. „Der Traum in der Philosophie der Upaniṣaden“) untersucht, und nicht – wie man vll. terminologisch anzunehmen versucht ist – unter die ‚transzendente‘ Konzeption subsumiert oder gar als Gipfel der transzendenten Konzeption verstanden.³⁹ Vielmehr wird ja in BAU 4.3 u. 4 – wengleich dort zwar auch ältere außerseelische, animistische Vorstellungen einer Traumseele, die den Körper während des Traumes verläßt, zitiert, aber eben zurückgewiesen werden, – der Traum hier gerade zum ersten Mal ausdrücklich als eine bewußtseinsimmanente Schöpfung interpretiert, von der einerseits der Illusionismus seinen Anfang nimmt, die andererseits aber auch als eine Reinkarnation *en miniature* aufgefasst wird (s. Kapitel V.7).

mantica legata a *svapna* fu oltretutto un timoroso tentativo di decifrare le parole e le azioni di queste esogene entità oniriche e le loro variegata trasformazioni.“ Vgl. hier, S. 209 „Oneiromantik war also ursprünglich furchtbefangene Deutung der Verhaltensweisen dieser realen Traumwesen, wovon sich, längst als der Glaube an sie in dieser Form verblaßt war, die tiefverwurzelte Ansicht von übersinnlichem Einfluß im Traume erhalten hat, auch nachdem in Griechenland vor allem Aristoteles (s. S. 108f), in Indien hingegen Yājñavalkya das Phänomen bewußtseinsimmanent erklärten, BAU 4.3.10:“ oder STUHRMANN 2010: „Traumdeutung war zunächst der furchtbefangene Versuch, das Agieren dieser von außen kommenden Traumwesen zu deuten“, p. 28.

- 39 Wie dies Pellegrini anzunehmen scheint, PELLEGRINI 2011, p. 1: „La terza fase è quella trascendente, in cui si viene via via a riflettere su entità esteriori, oltre i confini del sogno, come le potenze sovranaturali. Il vertice speculativo di questa fase è rappresentato dalla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BrU), ...“ Ebenso auch: PELLEGRINI 2020, p. 272: „La terza fase è quella prettamente ‚filosofica‘ (come la definisce Stuhmann) o, meglio, ‚dottrinale‘, in cui si riflette su entità esteriori, oltre i confini del sogno, come le potenze sovranaturali che influenzano i sogni, nonché sugli abissi psicologici, le sofisticazioni epistemologiche e le rarefazioni metafisiche. Il vertice speculativo di questa fase è rappresentato dalla più antica (circa VIII–VII sec. a.C.) e complessa tra le Upaniṣad, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BrU), ...“.

Bibliographische Notiz

- BARTON 1985: BARTON, Charles R. 1985. PIE **suep-* and **ses-**. In: Die Sprache 31, p. 17–39.
- BODEWITZ 2011: BODEWITZ, Henk. 2011. „The Chronology of the Upaniṣads and their Basic Ideas. Some criticisms on a recent study by Signe Cohen“. In: ZDMG 161, p. 405–414.
- COHEN 2008: COHEN, Signe. 2008. Text and Authority in the older Upaniṣads. Leiden, Brill.
- DONIGER O’FLAHERTY 1984: DONIGER O’FLAHERTY, Wendy. 1984. Dreams, Illusion and other Realities. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- HOUBEN 2008: HOUBEN, J. E. M. 2008. The Meaning of Dream. A Song Against Bad Dreams: Magic, Superstition or Psychology? In: The Indian Night: Sleep and Dreams in Indian Culture. Edited by Claudine BAUTZE-PICRON. New Delhi, p. 37–63.
- JAMISON 1982/83: JAMISON, Stephanie W. 1982/83. „‘Sleep’ in Vedic and Indo-European“. In: KZ (Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung) 96, p. 6–16.
- KLINGENSCHMITT 1978: KLINGENSCHMITT, Gert. 1978. „Zum Ablaut des indogermanischen Kausativs“. In: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. 92. Bd. 1./2. H., p. 1–13.
- KÜMMEL 2000: KÜMMEL, Martin Joachim. 2000. Das Perfekt im Indoiranischen. Wiesbaden, Reichert Verlag.
- LIV = RIX 2001: RIX, Helmut. 2001. Lexikon der indogermanischen Verben. Unter der Leitung von Helmut RIX und der Mitarbeit vieler anderer bearbeitet von Martin KÜMMEL, Thomas ZEHNDER, Reiner LIPP, Brigitte SCHIRMER. 2. Auflage, Wiesbaden, Reichert Verlag.
- MUMM und RICHTER (MR) 2008: MUMM, Peter und RICHTER, Susane. 2008. „Die Etymologie von griechisch ψυχή. In: International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction 5, p. 33–108.
- PANAINO 2015: PANAINO, Antonio. 2015. „El sueño de la razón produce monstruos“ *Lights and Shadows of Av. xʷafna-* ‚sleep/dream‘. In: Estudios Iranios y Turanios. Homenaje a Éric Pirart en su 65º aniversario. Hrsg. Alberto Cantera, Juanjo Ferrer-Losilla. Número 2, Girona, p. 163–190.
- PELLEGRINI 2011: PELLEGRINI, Gianni. 2011. „Sogno o son desto?“. Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all’Advaita Vedānta, Tesi di dottorato inedita: Università Ca’ Foscari, Venezia. (<http://dspace.unive.it/handle/10579/1047>).
- PELLEGRINI 2020: PELEGRINI, Gianni. 2020. Ex Somnio Lux. Il sogno nel Jyotirbrāhmaṇa (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 4.3). Alla luce dell ,esegesi Śāṅkaraiana In: I Quaderni del

- Ramo d'Oro online. n. 12, p. 265–303 (<http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/13%20Pellegrini%20Ex%20somnia%20lux%20def.pdf>)
- PINAULT 2008: PINAULT, Georges-Jean. 2008. „Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European Languages“. In: *The Indian Night: Sleep and Dreams in Indian Culture*. Edited by Claudine BAUTZE-PICRON. New Delhi, p. 225–259.
- STUHRMANN 2006: STUHRMANN, Rainer. 2006. „Rgvedische Lichtaufnahmen: Soma botanisch, pharmakologisch, in den Augen der Kavis.“ In: *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)* 13, Issue 1, p. 1–93 (= *Rigvedische Studien*, StIUH Bd. 10, Halle, 2019, p. 39–151, p. 98, n116).
- STUHRMANN 2010: STUHRMANN, Rainer. 2010. „Die Wurzeln der Traumdeutung in Indien und Griechenland. Ein vergleichende Betrachtung.“ In: *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)* 16, Issue 2, p. 15–44 (= *Rigvedische Studien*, StIUH Bd. 10, Halle, 2019, p. 203–229).
- STUHRMANN 2019: STUHRMANN, Rainer. 2019. *Rigvedische Studien*. *Studia Indologica Universitatis Halensis*. Bd. 10.
- THIEME 1984: THIEME, Paul. 1984. *Kleine Schriften*. 2. unveränderte Auflage. Herausg. von Georg BUDRUSS. Wiesbaden, Franz Steiner.
- WALDE 2001: WALDE, Christine. 2001. *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*. München-Leipzig, K.G. Saur.
- ZIMMER 2015: ZIMMER, Stefan. 2015. Six Vedic Etymologies. In: *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)* 22, Issue 1, p. 1–12.

Der Traum in der altindischen Literatur
im Vergleich mit altiranischen, hethitischen
und griechischen Vorstellungen

Dissertation
zur
Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie
der Fakultät für Kulturwissenschaften
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von
Rainer Stuhmann

Tübingen 1982

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Tübingen

Hauptberichterstatter: Professor Dr. Paul Thieme

Mitberichterstatter: Professor Dr. Heinrich von Stietencron

Dekan: Professor Dr. Heinrich von Stietencron

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Februar 1982

τοὺς καθεύδοντας οἶμαι ὁ Ἡ. ἐργάτας εἶναι λέγει
καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων

(Marc. Anton.)

Die Schlafenden, glaube ich, nennt Heraklit
Tätige und Mitwirker an den Geschehnissen in der Welt.

Frag. B 75 (Diels)

Einleitung

1. *Gegenstand der Arbeit*

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind alle wesentlichen Textstellen zum Traum in der indogermanischen Literatur bis etwa zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends.¹

Darüber hinaus werden Verbindungen zu späteren Vorstellungen an einigen charakteristischen Beispielen deutlich gemacht. Dem Umfang der jeweiligen Literatur bis zur angegebenen Zeitgrenze entsprechend behandelt die Arbeit zum größten Teil altindische Texte. Der Vergleich mit altiranischer, hethitischer und griechischer Literatur führt dabei auf weitgehende Parallelen, so daß daraus in die indogermanische Grundzeit zurückweisende Traumauffassungen abstrahiert werden können, deren Entwicklung sich am besten durch die vedischen Quellengruppen verfolgen läßt.

Die Analyse der vedischen Traumsprache bietet die Basis für die Diskussion dieser Entwicklung nach drei hauptsächlich Konzeptionen. Die ‚subjektive‘ Konzeption ist die am frühesten formulierte Auffassung des Traumes und als solche zunächst dominant. Sie bildet die Grundlage der beiden nachfolgenden Konzeptionen, in die sie allmählich absorbiert wird. Dabei repräsentiert die ‚mantische‘ Konzeption vor allem die praktische Sichtweise. Sie wird deshalb vor der ‚transzendenten‘ Konzeption behandelt, weil die ihr zuzurechnenden Textstücke die meisten Traum inhalte geben und überhaupt am nächsten an der Traumerfahrung als solcher liegen und auch die meisten Beobachtungen dazu enthalten. Dadurch bietet sie die sicherste Grundlage zur Beurteilung aller unter der Bezeichnung ‚transzendent‘ zusammengefaßten Vorstellungen, welche zur Erklärung des Traumes außerhalb des Traumsubjektes existierende Kräfte annehmen. Solche müssen

1 Wie sie nach der jeweiligen Indizierung (Vaidika-Padānukrama-Kośa; BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch; EBELING, Lexicon Homericum; SLATER, Lexicon to Pindar; etc.) für alle mit idg. *suep* nebst den mit griech. ὄναρ-, ὄνειρο-, gebildeten Formen erfaßt sind. Der Vergleich mit dem hethitischen Material beruht auf den Übersetzungen der Stellen, an denen sich nach den von A. KAMMENHUBER (Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethithern, Heidelberg 1976, vgl. Index, p. 197) erfaßten Belegen Formen mit *tešha-* und *zašhai-* finden.

sich aber entweder aus der Traumerfahrung selbst herleiten oder sich zumindest partiell mit den Traumgehalten decken.

Das letzte Kapitel untersucht die upaniṣadischen Traumpassagen, in denen alle vedischen Traumvorstellungen aufgehoben werden. Die Berücksichtigung des weiteren philosophischen Kontextes erfordert hierbei auch die Behandlung textgeschichtlicher Fragen.

Die grundsätzlich allen angeführten Textstellen beigegebenen Übersetzungen ermöglichen jedem am Thema Interessierten die Lektüre der Arbeit und stammen, soweit nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

Ziel der Untersuchung ist es also, durch Analyse und Synthese der ältesten Hinweise auf den Traum die Entstehung und anfängliche Entwicklung indogermanischer Traumdeutung im engeren, d. i. mantischen, und im weiteren Sinne, d. i. einer Deutung des Phänomens mit religiösen und psychologisch-philosophischen Ansätzen, zu erhellen.

2. Forschungslage

Die Untersuchung verhält sich zu vorhergehenden philologisch-historischen Arbeiten zum Traum wie folgt:

Mit Julius v. NEGELEINS kritischer Edition, Übersetzung und Kommentierung des in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts zu datierenden Svapnacintāmaṇi des Jagaddeva² wurde die indische Traumdeutung der klassischen und nachklassischen Zeit³ weitgehend erfaßt. V. NEGELEIN hat sich unter Berücksichtigung umfangreichen Parallelmaterials⁴ vor allem um die Klärung zahlreicher, die Traumomina betreffender Einzelheiten bemüht.

Der älteste in seinem Kommentar gelegentlich angeführte Text ist der in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zu setzende 68. Pariśiṣṭa des Atharvaveda, dessen Bearbeitung bei uns den Abschluß des Kapitels III bildet. Das

2 Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Gießen 1912.

3 Für den Veda liegen zwei Einzelinterpretationen von PISCHEL vor: Atharvaveda 7,106. In: Album Kern, Opstellen Geschreeve ter Eere van Dr. H. Kern. Leiden 1903, p. 115–117; und zu RV 8.47.1: Védica, In: ZDMG, Bd. 40, 1886, p. 111–127; dann eine Notiz von CALAND, ZDMG, Bd. 56, 1902, p. 556, ebenfalls zu AV 7.106 (= 7.101 in Lindenaus Ausg.), wozu BOLLING in seinem Artikel: Dreams and sleep (Vedic). In: ERE, Vol. 5, 1912, p. 38–40 eine weitere Vermutung beisteuert (zu obigem S. 52ff) und im weiteren einige, im übrigen falsch verstandene Stellen aufzählt.

4 Svapnādhyāyas diverser Purāṇen u. a. Hierzu und zu zwei auf v. NEGELEINS Arbeit beruhenden Aufsätzen s. S. 105n341.

ganze Kapitel sowie der Abschnitt IV 5 (Die Entstehung des Glaubens an reale Traumwesen und die Ableitung von Mantik hieraus) dient also als Grundlage zu den von v. NEGELEIN behandelten Texten, d. h. dem entwicklungsgeschichtlichen Verständnis indischer und z. T. auch vergleichbarer griechischer Traumdeutung.

Für die frühgriechische Zeit galt lange J. HUNDT'S „Der Traumglaube bei Homer“⁵ als Standardwerk. In einem ersten Teil behandelt der Autor das Problem im Zusammenhang der damaligen Diskussion um animistische und präanimistische Seelenvorstellungen bei Homer. Davon recht unabhängig bietet der zweite Teil literarisch orientierte Interpretationen zu den einzelnen Traumpassagen im Epos. Diese sind von A. H. M. KESSELS ‚Studies on the Dream in Greek Literature‘⁶ erneuert und ergänzt worden. Wir weichen von beiden Arbeiten in der Beurteilung einiger Stellen ab und müssen bei der Frage nach Wesen und Ursachen der zugrundeliegenden Traumfassungen auch auf die ältere Diskussion um die animistische Traumhypothese bei ROHDE,⁷ W. F. OTTO,⁸ E. BICKEL⁹ und J. BÖHME¹⁰ zurückgreifen (Kapitel IV), da dieser Komplex im ersten Teil von HUNDT'S Arbeit zu keinem befriedigenden Abschluß geführt wird, während er weder bei KESSELS noch auch in der dazwischen liegenden Literatur¹¹ genügend berücksichtigt wird. Hier kann der Vergleich mit dem Veda und Avesta¹² (Kapitel IV 3 u. 5) entscheidende Gesichtspunkte beitragen.

Die hethitischen Traumtexte¹³ hat A. L. OPPENHEIM in umfassender Weise zusammen mit den semitischen Traditionen des Vorderen Orients untersucht;¹⁴ im indogermanischen Zusammenhang ist hier besonders auf die von ihm auch für Griechenland vorgeschlagene Erklärung aller Traumberichte, die eine Theophanie enthalten, einzugehen (s. S. 109ff u. 130ff).

5 Greifswald 1935.

6 Utrecht 1978.

7 Psyche, Erstaufgabe 1894.

8 Manen. Berlin 1923.

9 Homerischer Seelenglaube. Schriften der Königsberger gel. Gesell., 1. Jahr, Geisteswiss. Kl., Heft 7, 1927.

10 Die Seele und das Ich im homerischen Epos. Leipzig 1929.

11 G. BJÖRCK: ONAP IΔEIN. De la perception de rêve chez les anciens. In: Eranos, Vol. XLIV, 1946, p. 306–314. E. R. DODDS: The Greek and the Irrational. Los Angeles 1951. Darin das Kapitel: Dream-Pattern and Culture-Pattern. P. FRISCH: Die Träume bei Herodot. Meisenheim 1968.

12 Für das Altiranische liegt keine Monographie zum Traum vor.

13 A. KAMMENHUBER (s. S. 5n1) bringt für die hier interessierenden Stellen keine neuen, über OPPENHEIM hinausgehenden inhaltlichen Gesichtspunkte.

14 The Interpretation of Dreams in Ancient Near East. In: Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 46, Part 3, Philadelphia 1956.

Für das letzte Kapitel konnten außer Acht gelassen werden die Aufsätze von E. ABEGG, *Indische Traumtheorien*,¹⁵ der an die deskriptive Erwähnung einiger Upaniṣadstellen einen kurzen Überblick zu Traumaussagen aus der späteren philosophischen Literatur anschließt, und von A.-M. ESNOUL, *Les Songes et leur Interpretation dans l'Inde*,¹⁶ der einige, z. T. recht freie Übersetzungen von Traumpassagen aus Upaniṣaden und oneiromantischer, erzählender und buddhistischer Literatur lose aneinanderreicht, ohne diese weiter zu begründen oder Zusammenhänge zu vertiefen.¹⁷ Stattdessen hatten wir uns mit den bei DEUSSEN,¹⁸ FRAUWALLNER¹⁹ und RUBEN²⁰ anzutreffenden Interpretationen und textgeschichtlichen Annahmen auseinanderzusetzen und insbesondere mit der von E. HANEFELD²¹ vorgenommenen Analyse des Yājñavalkya-Dialoges in der Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad 4.3. u. 4, da dieser Text die meisten und wesentlichsten Aussagen zum Traum innerhalb der älteren Upaniṣaden bietet. Ansonsten werden – soweit sie originale Interpretationen enthalten – eine Reihe von Aufsätzen sowie die einschlägigen Übersetzungen und Kommentare bei der Behandlung der jeweiligen Textstellen berücksichtigt.

15 In: Festgabe für Adolf Kaegi. Frauenfeld 1919.

16 In: *Les Songes et leur Interpretation*. Sources Orientales II. Paris 1959.

17 Ohne eigenständigen Wert sind ferner der auf Senarts Übersetzungen beruhende Aufsatz von A. M. FRENKIAN: *La Théorie du Sommeil, d'après les Upaniṣad et le Yoga*. In: *Studia et Acta Orientalia I*, Bucarest 1958, und der den von ihm zitierten HUME'schen Übersetzungen recht zusammenhangs- und verständnislos gegenüberstehende Aufsatz von E. G. CARPANI: *Psychology of Dream-Phenomena in Vedic Philosophy*. In: *Bhāratīya Vidyā*, Vol. IX, Bombay 1948, p. 90–103.

18 *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897; und: *Allg. Geschichte der Philosophie*, 1. Bd., 2. Abt., Leipzig 1899.

19 *Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden*. In: *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*. Bd. 4, Leipzig 1926, p. 1–4.

20 *Die Philosophen der Upanishaden*. Bern 1947, und: *Geschichte der Indischen Philosophie*. Berlin 1954.

21 *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden*. Wiesbaden 1976.

Wenn in den ältesten indischen und griechischen Quellen vor allem nahe Angehörige in den Träumen auftauchen und wir dort von Beischlaf-, Verfolgungs- oder Lähmungsträumen lesen, wird klar, daß sich die Traum- erfahrung als solche nicht grundlegend von unserer unterscheidet, sondern in noch ent- ferntere Zeiten zurückweist, als die Homini- den noch beispielsweise die Erfahrung als Beutetier gemacht haben. Sieht man einmal von den kulturell- und umweltbedingten Traumelementen ab – Griechen träumen kaum von Elefanten, Inder nicht von Satyrn, beide nicht von Autos –, unterscheiden sich die Traumerfahrungen weniger durch die Traum- inhalte als vielmehr in ihrer Deutung: einmal im weitesten Sinne als Versuch, die Traum- erfahrung mit dem Wachbewußtsein zu ver- einbaren, und dann im engeren, mantischen Sinne als der Versuch, aus bestimmten Träu- men etwas Zukünftiges abzulesen. Das Inte- resse an der Bedeutung der eigenen Träume war im Altertum auf jeden Fall groß, wie die populären Traumbücher und die Existenz professioneller Traumdeuter zeigen, ein Stand,

der in der Neuzeit erst unter psychoanaly- tischen Vorzeichen wiedergeboren wurde. Heute wie damals dürfte das Interesse an den Träumen weniger auf eine empirisch akzep- table Trefferquote der Traumdeuter als viel- mehr auf ein tiefverwurzeltes Gefühl zurück- zuführen sein, daß der Traum ein eigens für den Träumer aufgeführtes Stück ist: *tua res agitur*.

Die Arbeit versucht, die Wurzeln der Traum- deutung freizulegen und ihre Entwicklung von den ältesten indoeuropäischen Quellen, be- ginnend ab etwa 1800v.Chr. mit dem Rig-Veda, durch die verschiedenen Quellengruppen bis etwa zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends nachzuzeichnen. Dabei werden auch charakteristische Verbindungslinien zu späteren Traumtexten und Traumbüchern auf- gezeigt. Den Abschluß bildet die philosophi- sche und psychologische Deutung des Traums in den älteren Upanišaden, wo der Traum als Reinkarnation *en miniature* betrachtet und zum Ausgangspunkt des Illusionismus wird.

