

sarpaviṣavidyā –

**Ein Überblick über die indische Schlangengiftheilkunde
vom Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. bis heute,
basierend auf der magisch-religiösen Medizin des Atharvaveda**

D i s s e r t a t i o n

zur

Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie

in der Philosophischen Fakultät

der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von

Susanne Faller

aus

Freiburg

2018

**Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen**

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Klaus Butzenberger

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Dieter B. Kapp

Mitberichterstatter: Prof. Dr. phil. habil. Dr. rer. nat. Klaus Mylius

Tag der mündlichen Prüfung: 14.05.2013

Universitätsbibliothek Tübingen – TOBIAS-lib

Für meine Mutter und meine Großmutter,
die beide während der Vorbereitungen zu dieser Arbeit
verstorben sind

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	6
Erlebnisbericht	9
1. Einleitung	10
1.1. Vorstellung des Themas	10
1.2. Vorgehensweise und Forschungsstand	11
2. Grundlagen aus der Ethnomedizin	13
2.1. Forschungsgegenstand und Geschichte der Ethnomedizin	13
2.2. Die kulturspezifische Klassifikation von Krankheit	15
2.3. Medizinischer Pluralismus	17
2.4. Die Unterabteilungen des indischen Medizinsystems	20
2.5. Die Integration traditioneller Medizin	20
3. Die wichtigsten Giftschlangenarten Indiens, ihr Biss und die Folgen	25
3.1. Der Schlangenbiss – ein Gesundheitsproblem	25
3.2. Die wichtigsten Schlangenarten Indiens	26
3.3. Der Schlangenbiss und seine Folgen	29
3.3.1. Der Giftapparat	29
3.3.2. Die Wirkung des Schlangengiftes (Krankheitsklassifikation der Biomedizin)	30
4. Die kulturelle Bedeutung der Schlange in Indien	33
4.1. Der Schlangenkult	33
4.1.1. Warum wird die Schlange in Indien verehrt?	33

4.1.2. Verschiedene Schlangen-Vorstellungen	35
4.1.3. Die Nāgas	36
4.1.4. Die Verehrung der Schlange	38
4.1.5. Nāgpañcamī	39
4.1.6. Die Schlangengöttin Manasā	40
4.2. Die Schlange in der indischen Literatur	41
4.2.1. Synonyme für den Begriff „Schlange“	41
4.2.2. Die Götter verfügen über die Kraft, die Schlangen zu besiegen	42
4.2.3. Der Buddha besitzt das Wissen über die Schlangen	44
4.2.4. Die Schlangen sind im Besitz des medizinischen Wissens	45
4.2.5. Brahmanenfluch ist Ursache für Schlangenbiss	45
4.2.6. Vorstellungen vom Gift der Schlange	47
4.3. Der Schlangenvernichter Garuḍa	49
4.3.1. Garuḍa als Schlangenfeind in der indischen Literatur	49
4.3.2. Garuḍa – der Giftheiler	53
5. Klassifikation und Behandlung des Schlangenbisses in der vedischen Medizin	56
5.1. Die vedische Medizin	56
5.2. Die vedische Toxikologie	59
5.2.1. Die Grundlage der indischen Toxikologie	59
5.2.2. Schlangennamen im Atharvaveda	60
5.2.3. Anrufung von Göttern und Dämonen	63
5.2.4. Heilpflanzen	65
5.2.5. Toxikologische Heilmethoden	71
5.2.6. Schlange und Schlangengift im Atharvaveda	77
5.3. Das Kauśikasūtra	81
5.3.1. Das Kauśikasūtra als Diskussionsgrundlage	81
5.3.2. Ritualpraktiken	83

6. Klassifikation und Behandlung des Schlangenbisses in buddhistischen Texten	87
6.1. Die buddhistische Medizin	87
6.2. Die Toxikologie in buddhistischen Texten	88
6.3. Klassifikation des Schlangengiftes in der Sāratthappakāsinī	89
6.4. Der Schlangenzauber im Bower-Manuskript	91
7. Klassifikation und Behandlung des Schlangenbisses im Āyurveda	92
7.1. Der klassische Āyurveda	92
7.1.1. Der Āyurveda	92
7.1.2. Die Toxikologie im Āyurveda	94
7.1.3. Der Schlangenbiss im Āyurveda	97
7.2. Die Behandlung des Schlangenbisses im heutigen Āyurveda	101
7.2.1. Die <i>viṣavaidyas</i> in Kerala	101
7.2.2. Jyōtsnikā und vergleichbare Texte	104
7.2.3. Pappinisseri Viṣa-cikitsā Kendra	110
8. Volksmedizinische und magisch-religiöse Heilmethoden bei Schlangenbiss	112
8.1. Der <i>snake-stone</i>	112
8.2. Die Pflanzenmedizin	117
8.3. Die Behandlung des Schlangenbisses durch magisch-religiöse Heilpraktiken	119
8.4. Schlangenbeschwörer	123
9. Die Behandlung des Schlangenbisses in der Biomedizin	125

10. Die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen therapeutischen Systemen	126
10.1. Die Bedeutung der traditionellen Medizin	126
10.2. Die Problematik der Biomedizin	127
10.3. Die Integration traditioneller Heilmethoden bei Schlangenbiss	129
11. Zusammenfassung	131
12. Appendix: Übersetzungen	135
12.1. Zeichenerklärung	135
12.2. Übersetzung toxikologischer Hymnen aus dem Atharvaveda	135
12.2.1. Der Atharvaveda	135
12.2.2. Die Paippalāda-Saṃhitā	137
12.2.3. Textgrundlage	138
12.2.4. Übersetzung ausgewählter Hymnen aus der Atharvaveda- Śaunakīya-Saṃhitā	140
- 5.13 Gegen Schlangengift	140
- 10.4 An Paidva und Indra, gegen Schlangengift	151
12.2.5. Übersetzung ausgewählter Hymnen aus der Orissa- Überlieferung der Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā	167
- 3.9 An verschiedene Götter, Vergleich des wirkungslosen Giftes mit Wasser	167
- 8.7 Gegen Schlangengift	171
- 9.8 An die Aśvins, die durch Pflügen und Herbeibringen eines süßen Trankes ein Getreide produzieren, das Gift heilt	179
- 9.9 An Getreide und andere Giftheilpflanzen	184
- 9.10 An verschiedene Götter, gegen Schlangengift und Gift in der Erde	187
- 9.11 Über die Göttin Arundhatī, den Unsterblichkeitstrank und Getreidesorten, die als Giftheilmittel wirken	195

12.3. Übersetzung toxikologischer Klassifikationen aus der Sāratthappakāsinī	203
12.3.1. Die Sāratthappakāsinī	203
12.3.2. Übersetzung von Sāratthappakāsinī III 6.17 – 7.28 (III.I.iv. Āsīvisa-vagga)	203
12.4. Übersetzung der toxikologischen Handschrift Jyōtsnikā	213
12.4.1. Jyōtsnikā	213
12.4.2. Übersetzung ausgewählter Kapitel aus Jyōtsnikā	214
- <i>abhivandanādhikāram</i>	215
- <i>sarppōlppatti</i>	221
- <i>sarppalakṣaṇādyadhikāram</i>	229
- <i>pārampariyādhikāraḥ</i>	239
13. Abbildungen	242
14. Bibliographie	290

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich allen, die diese Arbeit auf unterschiedlichste Weise unterstützt haben, meinen herzlichen Dank aussprechen.

Als erstes sei hierbei Prof. Dr. Oskar von Hinüber, Emeritus der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, genannt, der den Anstoß zu diesem Thema gab und mir wertvolle Pali-Texte nannte. Weitere Hilfe aus Freiburg erhielt ich durch Prof. Dr. Stefan Seitz und Jens Rosenmeyer. Prof. Dr. Klaus Butzenberger nahm dieses begonnene Projekt gerne an und betreute es weiter. Begutachtet wurde die Dissertation auch durch Prof. Dr. Dieter B. Kapp, Emeritus des Instituts für Indologie und Tamilistik der Universität zu Köln, und durch Prof. Dr. Klaus Mylius. Unterstützung aus Tübingen erhielt ich durch Prof. (apl.) Dr. Heike Oberlin, née Moser, indem ich bei ihr die Grundkenntnisse des Malayalam erlernen durfte und sie mir bei der Übersetzung von Jyōtsnikā hilfreich zur Seite stand. Schwierige Fragen zur Jyōtsnikā-Übersetzung beantworteten Dr. Senu Kurien George, Jaison Vallooran und Venugopalan Panicker.

Prof. Dr. Eva Tichy aus Freiburg und Prof. Dr. Kenneth G. Zysk aus Kopenhagen ermunterten mich, die Paippalāda-Saṃhitā in die Dissertation mit einzubeziehen. Diesbezüglich gilt auch Dr. Thomas Zehnder vom Indogermanischen Seminar der Universität Zürich besonderen Dank, der mir einen elektronischen Text der Paippalāda-Saṃhitā zugänglich machte, wodurch mir das Auffinden der toxikologischen Stellen erheblich erleichtert wurde.

Eine unschätzbare Hilfe für die Arbeit waren Dr. P. Ram Manohar, Direktor des Amrita Centre for Advanced Research in Ayurveda in Amritapuri, und Dr. Tsutomu Yamashita, Associate Professor für Medizingeschichte an der Gakuen Universität in Kyoto, indem sie mir die Ergebnisse ihrer Forschungen zu den *viṣavaidyas* in Kerala zur Verfügung stellten. Zudem verdanke ich ihnen mehrere elektronische Texte der toxikologischen Handschrift Jyōtsnikā und einen original *snake-stone*.

Wichtige Texte für die Arbeit steuerten auch Michael J. Slouber, Doktorand an der Universität Berkeley, und Dr. Sathyanarayana Bhat, ehemaliger Officer am Karnataka Biodiversity Board in Bangalore, bei. Aus Kerala erhielt ich Unterstützung durch Dr. Madhu K. Parameswaran, Assistant Professor am V.P.S.V. Ayurveda College in Kottakkal Edarikkode, und Manasvi Paul. Seine Erfahrungen nach einem Schlangenbiss schilderte mir Dr. Shambhulinganand S. Shireshi, Dozent u.a. am Department of Gandhian Studies & Dr. B. R. Ambedkar Studies an der Karnatak University Dharwad und am Lehrstuhl für Indologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Einen ganz besonderen Dank möchte ich all den Bildgebern aussprechen, die es mir ermöglicht haben, einen umfassenden Abbildungsteil zur Thematik der Schlangen und der Giftbekämpfung zusammenzustellen.

Danken möchte ich auch den indischen Freunden Prakash Belagallu Veeranna und Neeti, Satyendra und Vinay Singh. Freundliche Förderung erhielt ich im Manasā Devī Tempel in Haridwar, indem ich das Abbild der Manasā Devī fotografieren durfte, was sonst strikt verboten ist.

Auch Brigitte Brendler und Nathalie Scholz leisteten in vielerlei Hinsicht Hilfestellung, ebenso wie zahlreiche Freunde, Bekannte und Kollegen, die mir in den Jahren der „Schlangenforschung“ wertvolle Hinweise gaben.



“I was bitten by a snake in my garden ... it was a Russell’s Viper ... and this was really an inexplicable situation. In the first instance there was a severe pain in the bite area (just below my right hand thumb) and blood began to clot and the hand started turning black. By the time I reached hospital, my hand size was increased by four times! Regarding the life, it was like holding an ice cube in the hand which tries to slip away all the time. One can see what exactly death can be! It is a very close call in fact and I was literally begging for my life ... I was in a totally helpless situation. After the bite I lost my eye sight within three to five minutes. I couldn’t see anything but could hear the voices of the people flocked around me. It was like a sunset light situation and all I could see was the yellow colour all around. I lost all control of my body and collapsed in front of my gate. Some people were suggesting me to go to the traditional healer but I strongly believe that traditional treatment may not be effective enough to save somebody's life, especially when you are bitten by a Russell’s Viper. I was immediately taken to a Government hospital nearby by my neighbours and then moved to another private hospital. Everything happened within 45 minutes. Despite of me being admitted to one of the best hospitals in time, my operation began only next day four p.m. in the evening. I was kept under observation in the intensive care unit! I was in the intensive care unit for six days and then 20 more days in the hospital. Almost after a month I returned home with a bandage and a wounded hand. Still I used to go to the hospital for dressing and the saga continued for the next three months. It took around six months to recover! I am left with the operation marks and at present I face no side-effects. I had fasciotomy operation of my right hand which was cut by three sides and stitched after a month. It was a costly affair as I had to pay Rs. 150,000 for my medical treatment. Unfortunately I had no insurance, but anyway life is more important than money, which can be earned back any time! Finally, I owe my sincere thanks to my two younger sisters Vijayalaxmi and Nivedita and to my mom Smt. Shantadevi who took utmost care of mine to bring me back from the clutches of death.”

(Erlebnisbericht von Dr. Shambhulinganand S. Shireshi)

1. Einleitung

1.1. Vorstellung des Themas

Die Wahrnehmung von Krankheit ist kulturbedingt, d.h. in den verschiedenen Kulturen existieren unterschiedliche Vorstellungen vom Körper und seinen Funktionen und von der Wirkung, die die Umwelt auf ihn ausübt. Im Falle einer krankhaften Veränderung werden die Zeichen, die vom Körper ausgehen, unterschiedlich interpretiert, man spricht von „kulturspezifischer Krankheitsklassifikation“.

Aufgrund dieser kulturspezifischen Wahrnehmung von Krankheitszeichen entscheidet sich der Patient für ein bestimmtes therapeutisches System. Meist existieren in einer Gesellschaft mehrere Medizinsysteme nebeneinander (z.B. Volksmedizin, magisch-religiöse Medizin, Biomedizin). Dies wird als „medizinischer Pluralismus“ bezeichnet.

Das Thema meiner Dissertation ist die kulturspezifische Krankheitsklassifikation in der indischen Schlangengiftheilkunde, was man im Sanskrit als *sarpaviṣavidyā* („das Wissen vom Gift der Schlangen“) bezeichnen könnte. Die indische Schlangengiftheilkunde kann auf eine 3000 Jahre alte Tradition zurückblicken und erlangte schon in früher Zeit Berühmtheit, als Alexander der Große auf seinem Eroberungsfeldzug nach Indien indische Giftheiler damit beauftragte, seine Soldaten von Schlangenbissen zu heilen, da seine griechischen Ärzte machtlos waren. Und auch das Mahābhārata, eines der großen Epen Indiens, soll nach eigener Aussage zum ersten Mal in den Pausen eines Schlangenvernichtungszaubers vorgelesen worden sein (Bechert 1993: 57).

Schlangenbisse stellen bis heute ein großes gesundheitliches Problem in Indien dar, jährlich ereignen sich schätzungsweise 315.000 Bissunfälle, die in grob geschätzten 10.000 Fällen tödlich enden. So erstaunt es nicht, dass sich ein umfangreiches Wissen über die Schlangen, deren Gifte und Giftbehandlung herauskristallisiert hat. Die Basis hierfür bildet die magisch-religiöse Medizin des Atharva-

veda, eines 3000 Jahre alten Textes, in dem zahlreiche toxikologische Grundlagen zu finden sind, die später weiter ausgeformt werden. J. Gonda und M. Winternitz heben die Bedeutung dieses Textes für die Ethnomedizin hervor. J. Gonda schreibt dazu: „As a source of information on ‚primitive‘ medicine these texts are almost unparalleled in any other literature“ (Gonda 1975: 279; Winternitz 1909: 112-113). So möchte ich meinen Fokus auf diese frühesten Formen der indischen Giftheilkunde legen und deren Weiterentwicklung in den verschiedenen medizinischen Systemen bis heute verfolgen, wobei mein besonderes Augenmerk stets auf die magisch-religiöse Medizin gerichtet sein wird.

1.2. Vorgehensweise und Forschungsstand

Die vorliegende Dissertation stellt eine Erweiterung meiner Magisterarbeit dar. In dieser habe ich indologische Literatur, klassische indische medizinische Literatur, biologische und biomedizinische Literatur, Ethnographien und ethnomedizinische Literatur herangezogen, um die kulturspezifische Krankheitsklassifikation des Schlangenbisses in Indien zu ermitteln und dessen Behandlung darzustellen.

Eine wichtige Ergänzung lieferten die Forschungsergebnisse des Āyurveda-Arztes Dr. P. Ram Manohar aus Amritapuri und des Indologen Dr. Tsutomu Yamashita aus Kyoto. Gemeinsam haben sie ein Projekt gegründet zur Archivierung und Dokumentation von āyurvedischer Medizin (PADAM). Einer der Schwerpunkte des Projektes liegt darauf, Schlangengiftheiler in Kerala zu filmen und zu interviewen, um diese Tradition, die vom Aussterben bedroht ist, für die Nachwelt zu bewahren. Dr. Manohar und Dr. Yamashita haben mir dankenswerterweise einige dieser Filme, deren Übersetzungen, Fotos und das toxikologische Manuskript Jyotsnikā zur Verfügung gestellt.

In meiner Dissertation vertiefe ich die Ergebnisse, indem ich die bestehenden Kapitel ergänze und Originaltexte zur indischen Toxikologie übersetze, die zu- meist noch unübersetzt sind. Zudem gestalte ich einen Anhang zur Darstellung toxikologischer Aspekte in der indischen Kunst.

Übersetzt habe ich ausgesuchte Stellen der Paippalāda-Saṃhitā und der Śauna-kīya-Saṃhitā des Atharvaveda, sowie eine Stelle aus der Sāratthappakāsinī und Teile aus Jyōtsnikā. Bei der Übersetzung von Jyōtsnikā war ich auf die Hilfe von Dr. P. Ram Manohar angewiesen, der mir grobe inhaltliche Zusammenfassungen der Kapitel *sarppōlppatti*, *sarppalakṣaṇādyadhikāram* und *pāramparyādhikāraḥ* zukommen ließ. Diese waren sehr hilfreich, um mich in die Eigenheiten der Sprache, einen mittelalterlichen Dialekt des Malayalam, einzufinden.

Ein Werk in dieser Form, das die indische Schlangengiftheilkunde interdisziplinär im Gesamtzusammenhang betrachtet, gibt es bisher nicht. Es wurden jeweils nur einzelne Teile bearbeitet wie das Kauśikasūtra, die Giftheilkunde im Āyurveda oder die Ethnopharmakologie in bestimmten Regionen. Auch eine umfassende Untersuchung der vedischen Toxikologie, unter Einbeziehung der Paippalāda-Saṃhitā, die diese Arbeit vorlegt, ist ein Novum.

Sehr wenig Material gibt es über die āyurvedische Toxikologie, die heute praktiziert wird. Forschungen auf diesem Gebiet versprechen interessante Ergebnisse, vor allem im Norden Indiens.

Eine weitere Dissertation zur indischen Giftheilkunde wird zurzeit von Michael Slouber an der Universität Berkeley in den USA erarbeitet. Diese fokussiert die tantrische Medizin und trägt den Arbeitstitel „Gāruḍa Medicine“.

Die übersetzten Texte befinden sich ebenso an verschiedenen Orten der Welt in Bearbeitung. So wird Jyōtsnikā von einem Wissenschaftler aus Kerala namens Dr. Senu Kurien George ins Englische übertragen. Hierbei handelt es sich um ein Projekt der Indian National Science Academy.

Die Kāṇḍas 8 und 9 der Paippalāda-Saṃhitā werden von Dr. Jeong-Soo Kim an der Universität Würzburg bearbeitet und Marc Lücke übersetzt Kāṇḍa 3 an der Universität Münster (Stand 2012).

2. Grundlagen aus der Ethnomedizin

2.1. Forschungsgegenstand und Geschichte der Ethnomedizin

Die Ethnomedizin beschäftigt sich mit dem Phänomen Krankheit im Kulturvergleich. Sie geht davon aus, dass Medizin nicht nur biologisch-naturwissenschaftlichen Dimensionen obliegt, sondern auch kulturabhängig ist. Da medizinische Systeme¹ meist einen holistischen Ansatz haben, d.h. den Menschen in seiner Ganzheit in einem großen ökologischen Spektrum sehen, reicht es nicht aus, allein die medizinischen Praktiken im engeren Sinne zu betrachten. Will man verstehen, wie Wohlergehen und Missempfinden definiert werden und wie damit umgegangen wird, müssen diese Vorstellungen in ihren soziokulturellen und philosophischen Kontext gesetzt und aus diesem heraus erklärt werden.

Das medizinische System ist also ein Teil der jeweiligen Kultur und es verändert sich entsprechend deren Bedürfnissen. Die Ethnomedizin interessiert sich für das sich wandelnde Bild von Krankheit und Therapie in den verschiedenen Kulturen. Es handelt sich hierbei um einen interdisziplinären Arbeitsbereich, der zwischen den Naturwissenschaften und den Sozial- und Kulturwissenschaften angesiedelt ist (Greifeld 1995: 12, 16; Pfeleiderer-Becker 1978: 10, 19, 20, 55; Pfeleiderer u.a. 1985: 29, 30). „Ethnomedizin ist ... keine rein theoretische und keine ‚angewandte‘ Wissenschaft, sondern eher eine ‚anwendbare‘, die die Voraussetzungen dafür schafft, dass Problemlösungen entwickelt werden können“ (Bastide 1971: 187, zitiert in Pfeleiderer u.a. 1985: 29).

Die theoretischen Anregungen zur modernen Ethnomedizin in Deutschland stammen größtenteils aus Amerika. In der englischsprachigen Literatur wird das Gebiet der interkulturell vergleichenden Krankheitsforschung unter dem Begriff

¹ „Medizinisches System, Medizinsystem: Gesamtheit des kohärent strukturierten, kulturspezifisch determinierten Wissens über Gesundheits- und Krankheitsvorstellungen, diagnostische und therapeutische Praktiken (inklusive der Arzneimittel), das von den Repräsentanten dieses Systems vertreten wird“ (Pfeleiderer u.a. 1985: 225).

„Medical Anthropology“ zusammengefasst. Eine direkte Übersetzung dieses Begriffs ins Deutsche ist auszuschließen, da Medizinanthropologie hierzulande mit (physischer) Anthropologie assoziiert wird, die innerhalb medizinischer oder biologischer Fakultäten gelehrt wird. Im deutschen Sprachgebrauch haben sich die beiden parallel benutzten Bezeichnungen „Ethnomedizin“ und „Medizinethnologie“ als Synonyme für „Medical Anthropology“ eingebürgert. Im englischsprachigen Raum existiert ebenfalls der Begriff „Ethnomedicine“, hierbei handelt es sich um eine Subdisziplin der „Medical Anthropology“, die sich lediglich mit der Darstellung von nicht-westlichen Vorstellungen von Krankheit und Heilung beschäftigt und das komparative Element vernachlässigt (Greifeld 1995: 11-12; Pfleiderer-Becker 1978: 10, 13; Pfleiderer u.a. 1985: 14, 21-22, 28-29).

Der Mediziner Rudolf Virchow (1821-1902) war einer der ersten, der das medizinische und ethnologische Interesse verband, um es in Sozialkritik und Gesundheitsplanung umzusetzen. Adolf Bastian (1826-1905) und Wilhelm Wundt (1832-1920), die beide Ethnologen und Mediziner waren, beschäftigten sich mit dem Verhalten von so genannten „Primitivkulturen“ aus einem psychologischen Blickwinkel heraus. Sigmund Freud übernimmt ihre Vorarbeiten für sein Werk „Totem und Tabu“ (1913), in dem er psychische Strukturen und Verhaltensweisen interkulturell vergleicht.

Die wichtigsten klassischen Studien zur „Ethnomedicine“ sind wohl dem englischen Arzt und Ethnologen William Halse Rivers (1924), der als Diffusionist bezeichnet wurde und dem Social Anthropologist E. E. Evans-Pritchard (1937) zuzuordnen. Sie beschrieben ätiologische Vorstellungen von Krankheit und medizinische Techniken in indigenen Gesellschaften. Als weiterer Klassiker gilt der Diffusionist Clements Forrest (1932), der 300 Gruppen mit ihren Krankheitskonzepten auflistete.

Einer der Väter der „Medical Anthropology“ ist Erwin H. Ackerknecht (1971). Er legte Wert darauf, das Medizinsystem nicht isoliert zu betrachten, sondern es mit der Gesamtkultur in Verbindung zu setzen und gegenseitige Abhängigkeiten zu untersuchen.

Weitere wichtige Beiträge zur „Medical Anthropology“ lieferten u.a. Benjamin Paul („Health, Culture and Community“, 1955), David Landy („Culture, Disease and Healing“, 1977), G. M. Foster und B. Anderson („Medical Anthropology“, 1978), Charles Leslie, A. Young, C. Frake, B. Good, C. G. Helman, G. P. Murdock, H. J. Fabrega und M. Nichter. Der wohl wichtigste Exponent der „Ethnographie der Krankheit“ ist der amerikanische Psychiater und Ethnologe Arthur Kleinman. Er unterscheidet zwischen *illness* (Wahrnehmung des Erkrankten) und *disease* (biomedizinisches Modell der organischen Veränderung), die auf unterschiedliche Weise die Krankheit (*sickness*) erklären (Kleinman 1993: 38). Er entwickelt *explanatory models*, die eine Erkrankung auf unterschiedliche Weise interpretieren. Von Bedeutung für die deutsche Ethnomedizin sind u.a. P. Hinderling, B. Pfeleiderer, W. Bichmann, P. Unschuld, N. Kohlen, H. J. Diesfeld und D. Sich (Greifeld 1995: 12-17, 25, 202, 216, 234, 239; Pfeleiderer-Becker 1978: 6-8; Pfeleiderer u.a. 1985: 18-27, 30, 232; Wolf u.a. 1996: XI-XII).

2.2. Die kulturspezifische Klassifikation von Krankheit

Die Wahrnehmung von Krankheit ist kulturbedingt, d.h. in den verschiedenen Kulturen existieren unterschiedliche Vorstellungen vom Körper und seinen Funktionen und von den Wirkungen, die die Umwelt auf ihn ausübt. Im Falle einer krankhaften Veränderung werden die Zeichen, die vom Körper ausgehen, unterschiedlich wahrgenommen und interpretiert, man spricht von „kulturspezifischer Krankheitsklassifikation“.

Diese kulturspezifische Wahrnehmung von Krankheitszeichen ist ausschlaggebend für die entsprechende Therapie- und Heilerwahl. Ein Patient entscheidet sich meist für denjenigen Therapeuten, der ein gemeinsames Weltbild mit ihm teilt und der die Rollenerwartungen erfüllt, die der Kranke an ihn stellt (Pfeleiderer u.a. 1985: 87, 90, 147).

In indigenen Gesellschaften wird einer Krankheit oft eine übernatürliche Ursache, wie ein nicht befriedeter Ahnengeist oder ein übel wollender Gott, zugeschrieben.

Oder man vermutet magische Ursachen, die meist auf übel wollende Mitmenschen zurückzuführen sind. In solchen Fällen wird dann Heilung bei einem Schamanen oder Zauberspezialisten gesucht. Entsteht eine Krankheit auf „natürliche“ Weise (wie z.B. Verletzungen), so wird man eher einen Kräuterspezialisten hinzuziehen (Pfleiderer-Becker 1978: 50, 55).

In der sogenannten „Hoch-Medizin“, wie z.B. der Humoralmedizin des frühen Europa oder dem indischen Āyurveda, werden Krankheitssymptome oft nach den Kategorien „heiß“ und „kalt“ oder ähnlichem bewertet. G. Heller (1977) schildert in der Beschreibung seiner Arzt-Patient-Erfahrung in einem Tamangdorf in Nepal, wie die „Kälte“- und die „Hitzekrankheit“ die wichtigste Rolle bei den körperlichen Störungen spielen.

Die Beschreibung der Klassifikation von Krankheitssymptomen ist vor allem den Arbeiten aus der kognitiven Ethnologie zuzuschreiben. So klassifiziert z.B. Charles Frake (1961) die Hautkrankheiten der Subanun auf Mindanao. Frake betont in seiner Arbeit, wie wichtig die Rolle der Sprache ist, um die Semantik der Krankheit angemessen begreifen und beschreiben zu können. Er lehnt sich dabei methodisch an die moderne Linguistik an (Pfleiderer-Becker 1978: 49, 54; Pfleiderer u.a. 1985: 24, 99-107, 232).

Norbert Kohnen baut in seinem Werk „Kognition-Krankheit-Kultur“ auf die Arbeiten der kognitiven Anthropologie auf. Mittels der „kognitiven Medizinanthropologie“ werden die Wahrnehmung des Körpers und die Klassifikation von Krankheit bei verschiedenen Ethnien analysiert (Kohnen 1997: 21, 30).

Mit der Frage, inwieweit der Körper als kulturelles Gebilde das entsprechende gesellschaftliche System reflektiert, setzten sich u.a. M. Mead (Cultural Anthropology, 1947) und M. Douglas (Social Anthropology, 1970) auseinander (Pfleiderer-Becker 1978: 20-21; Pfleiderer u.a. 1985: 115-116).

Mit dem Konzept des kulturgebundenen Syndroms (*culture-bound-syndrome*) lässt sich besonders deutlich die Rolle der Kultur herausarbeiten, die Krankheit und Gesundheit beeinflusst. Hierbei handelt es sich um eine Erkrankung, die, losgelöst von ihrem kulturellen Kontext, überhaupt nicht verstanden werden kann. Hierzu werden z.B. „Susto“, eine Angstreaktion in Lateinamerika, oder die „Arktische

Hysterie“ gezählt. Aber auch in der europäisch-amerikanischen Schulmedizin gibt es kulturspezifische Syndrome wie z.B. Bulimie und Anorexie (Greifeld 1995: 24-27).

2.3. Medizinischer Pluralismus

„Das Nebeneinander der bestehenden medizinischen Systeme einer Gesellschaft innerhalb eines ... Gesundheitssystems wird in der ethnomedizinischen Literatur mit ‚medizinischem Pluralismus‘ bezeichnet“ (Pfleiderer 1995: 86).

Wobei hier oft allzu leicht unterschieden wird zwischen „westlichen“ und „nicht-westlichen“ Medizinsystemen. Bis in die frühen achtziger Jahre hinein wurde auch in der Medical Anthropology diese Unterscheidung gemacht. Begriffen wie „Western Medicine“ (Ackerknecht, 1946), „Modern Medicine“ (Landy, 1976), „Scientific Medicine“ oder „Cosmopolitan Medicine“ wurden Begriffe wie „Primitive Medicine“ (Ackerknecht, 1946), „Archaic Medicine“ (Sigerist, 1951), „Ethnomedicine“ (Hughes, 1968), „Nonwestern Medicine“ (Foster u.a., 1978), „Folkmedicine“ (Landy, 1976) und der heute noch gängige Begriff der „traditionellen Medizin“ gegenübergestellt.

Medizinsysteme sind aber weder „modern“ noch „traditionell“, sondern pluralistisch strukturiert. In Anlehnung an Charles Leslie schlagen Michael Stürzer und Angelika Wolf eine Unterscheidung medizinischer Vorstellungen in drei großen Kategorien vor: Biomedizin, Balancemedizin und Punitivmedizin. Diese drei Kategorien koexistieren weltweit und jedes Medizinsystem ist eine Kombination dieser Möglichkeiten (Wolf u.a. 1996: VII-VIII).

Die Biomedizin besitzt weltweite Autorität, was die Vorstellung von Gesundheit und die Behandlung von Krankheit angeht. Ihre Ausbildung ist standardisiert, sie stützt sich auf Forschungsinstitute und eine multinationale Pharmazie. Der Körper wird als ein System betrachtet, das ähnlich wie eine Maschine funktioniert. Krankheit entsteht durch eine Funktionsstörung, die anatomisch lokalisierbar ist. Beho-

ben werden kann eine solche Funktionsstörung durch chemische Mittel, eine Operation oder ähnliches.

Die Balancemedizin geht in unserer Kultur zurück auf die Vorstellungen des antiken Griechenland vom Ausgleich der Säfte im Körper. Der Gedanke an eine Balance von verschiedenen Elementen im Körper als Voraussetzung für Gesundheit spiegelt sich auch in der traditionellen chinesischen Medizin, der indischen Āyurveda-Medizin, der arabischen Yunānī-Medizin und der Homöopathie wieder. Das Leben wird verstanden als ein Prozess des ständigen Wechsels zwischen Organismus und Umgebung, Mikrokosmos und Makrokosmos. Krankheit wird verursacht durch eine Störung des dynamischen Gleichgewichtes im Körper und therapiert durch eine Wiederherstellung dieses Gleichgewichtes durch diätetische Maßnahmen etc.

Die Punitivmedizin ist weltweit im Volksglauben zu finden. Der Mensch ist hierbei ein Teil eines funktionierenden sozialen Systems. Man glaubt an spirituelle Zusammenhänge, das Wirken von Ahnen und Naturgeistern, die Krankheiten bringen als Strafe für Verfehlungen, wie etwa das Nicht-Einhalten vorgeschriebener Rituale. Die Krankheit kann aber auch durch die Missgunst anderer, wie z.B. durch Hexerei, verursacht sein. Als Therapiemöglichkeiten bieten sich u.a. Rituale zur Herstellung des sozialen Gleichgewichtes oder Opfer zur Besänftigung der spirituellen Kräfte an (Pfleiderer u.a. 1985: 91; Wolf u.a. 1996: VIII-X).

Das Konzept des medizinischen Pluralismus sieht die verschiedenen Medizinsysteme als Teile einer Kultur an, sie stehen gleichberechtigt nebeneinander. Es ermöglicht es, eine andere Perspektive auf die westliche Medizin im Verhältnis zu den anderen Medizinsystemen zu werfen und ist von großem Wert bei der Erklärung des aus schulmedizinischer Sicht manchmal unerklärlichen Patientenverhaltens anderer Kulturen.

Die Patienten suchen die Vertreter der koexistierenden medizinischen Systeme ihrer Gesellschaft sukzessive oder auch gleichzeitig auf, bis sie sich geheilt fühlen, wobei ihr jeweiliges Konzept von Krankheit und Gesundheit ausschlaggebend ist. Normalerweise sucht ein Patient zunächst Zuflucht bei den Therapeuten der

eigenen Kultur und nimmt erst bei Misserfolg alternative Heilinstanzen in Anspruch. Dieses Verhalten der Patienten wird auch als *doctor-* oder *healershopping* bezeichnet, A. Young (1983) nennt es *patterns of resort* (Pfleiderer u.a. 1985: 14, 163, 174, 188; Bichmann 1995: 47-48; Pfleiderer 1995: 94).

So gab es z.B. in Afrika stets die Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Therapieformen. In den lokalen afrikanischen Medizinsystemen gibt es spezialisierte Experten wie Knochenrichter, Kräuterärzte, Geistheiler, Divinatoren, Hebammen u.a. Diesen Instanzen im medizinischen Pluralismus steht aber auch die Biomedizin nicht als einheitliches System gegenüber. Sie ist ihrerseits in eine Vielzahl von Therapeuten unterschiedlicher Kompetenz untergliedert, wie z.B. Hygieneberater, Krankenpfleger, Hebammen, Apotheker usw.

Es kann vorkommen, dass auch offizielle Vertreter des modernen Gesundheitswesens volksmedizinische Mischkonzepte von Krankheitsverursachung und Therapie vertreten. Außerdem wird auch in den Einrichtungen der staatlichen Gesundheitsversorgung unter den Rahmenbedingungen allgemeinen Mangels in der Regel keineswegs „moderne Biomedizin“ angemessener Qualität angeboten.

Und traditionelle Heiler übernehmen teilweise die Attribute der westlichen Medizin, wie Stethoskope und Spritzen. Es entsteht eine neue synkretistische Volksmedizin, die aufgrund von der Verwendung moderner Medikamente ohne Beachtung der Dosierungsanleitungen und Kontraindikationen oft gesundheitsschädigend sein kann (Bichmann 1995: 49-50; Pfleiderer u.a. 1985: 161-162, 164, 166).

„Der so oft bemühte Widerspruch zwischen zwei gegensätzlichen Medizinkonzepten – traditionell versus biomedizinisch – löst sich in der konkreten Praxis der Medizin tendenziell auf“ (Nyamwaya 1987, zitiert in Bichmann 1995: 50).

2.4. Die Unterabteilungen des indischen Medizinsystems

Auch im pluralistischen indischen Medizinsystem finden sich viele Subsysteme, die sich nicht deutlich voneinander abtrennen lassen und die sich gegenseitig beeinflussen.

Charles Leslie macht den Versuch, diese in neun Kategorien einzuteilen, wobei er keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt (Leslie 1976: 356-360). Er nennt zunächst die Āyurveda-Medizin (1), die auf den klassischen Sanskrittexten beruht, und als zweites die Yunānī-Medizin (2), die auf den klassischen arabischen Texten basiert. Dann folgt eine Mischform aus beiden, die sich nicht mehr auf die klassischen Texte beruft und sich vom 13. bis zum 19. Jahrhundert entwickelte. Er nennt diese *traditional-culture medicine* (3). Als nächstes erwähnt er Āyurveda-Medizin und Yunānī-Medizin, die sich untereinander vermischt haben, aber auch Elemente der kosmopolitischen Medizin assimiliert haben (4). Dann folgen die kosmopolitische Medizin oder die „Allopathie“, wie diese in Indien oft genannt wird (5) und die Volksmedizin oder „indigene Medizin“, die von Hebammen, Knochenrenkern, magischen Heilern und anderen Spezialisten praktiziert wird (6). An nächster Stelle steht die *popular-culture medicine* (7), eine synkretistische Form aus nahezu allen Unterabteilungen des indischen Medizinsystems. Dann nennt er die Homöopathie (8) und magisch-religiöse Heilpraktiken (9). Zu ergänzen wären u.a. noch die tamilische Siddha-Medizin, eine südindische Variante der Āyurveda-Medizin und die Naturopathie, die mit Therapien wie Bädern, Massagen und diätetischen Maßnahmen arbeitet (vgl. Pfeleiderer-Becker 1978: 17-19; Pfeleiderer u.a. 1985: 174-178; Scharfe 1999: 609-629; Subbarayappa 1997: 1841-44).

2.5. Die Integration traditioneller Medizin

Traditionelle Medizin gewinnt weltweit immer mehr an Bedeutung. In so genannten Entwicklungsländern wird sie weiträumig genutzt, weil sie für die Bevölkerung besser erreichbar und erschwinglicher ist als die Biomedizin. In Uganda

z.B. steht ein traditioneller Heiler für 200 bis 400 Einwohner zur Verfügung. Ein Arzt des westlichen Medizinsystems hingegen hat durchschnittlich 20.000 oder mehr Patienten zu betreuen, wobei Biomediziner vorwiegend in Städten arbeiten und die Versorgung auf dem Land keinesfalls gewährleistet ist. Oftmals ist traditionelle Medizin die einzige Art der Gesundheitsversorgung, die die Menschen sich leisten können, dies gilt im Besonderen für die ärmsten Länder. So werden z.B. in Indien 65 Prozent der Bevölkerung ausschließlich durch traditionelle Medizin versorgt. Außerdem ist die traditionelle Medizin sehr beliebt, da sie in die jeweiligen Glaubenssysteme eingebettet ist. Aber auch in den Industrienationen stößt die traditionelle Medizin auf zunehmendes Interesse. Was für sie spricht sind z.B. geringere Nebenwirkungen und eine größere Hilfe bei chronischen Krankheiten, die aufgrund der höheren Lebenserwartung immer mehr zunehmen (WHO 2002: 1-2, 13).

Ab Mitte der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts setzte verstärkt die Diskussion um eine Möglichkeit der Integration traditioneller Medizinsysteme ein. 1978 würdigte die WHO erstmals die Bedeutung von Heilpflanzen und forderte dazu auf, sie zu klassifizieren und auf Sicherheit und Wirksamkeit hin zu überprüfen. Auf der Konferenz von Alma Ata wurde 1978 die umfassende WHO-Strategie „Gesundheit für alle bis zum Jahr 2000“ entwickelt. Unter dem Titel „Primary Health Care“ (PHC) wurde erstmals ein Modell der Basisgesundheitsversorgung geschaffen, das nicht nur medizinisch ausgerichtet ist, sondern auch andere Sektoren wie Bildung und Erziehung, Landwirtschaft, Wohnungsfragen etc. mit einbezieht. Es werden möglichst bevölkerungsnahe Maßnahmen in der Gesundheitsversorgung gefordert, lokale Ressourcen, wie z.B. die traditionelle Medizin, sollen genutzt werden. Am erfolgreichsten war hierbei die Integration traditioneller Geburtshelferinnen. Die WHO förderte ihre Ausbildung in Hygiene, Instrumentenbenutzung, Familienplanung etc. Die Integration traditioneller Heiler jedoch gestaltete sich schwieriger, da sie mit ihren oft magisch-religiösen Behandlungsmethoden auf großes Unverständnis bei den Gesundheitsarbeitern stießen. Dennoch existieren Projekte, in denen traditionale Heiler in primärer Ge-

sundheitsfürsorge wie erster Hilfe, Behandlung von Infektionskrankheiten, Impfungen usw. ausgebildet werden (Bannerman 1983: 321-323; Bichmann 1995: 52-53, 151-152; Maier 1988: 196-197; Pfleiderer-Becker 1978: 72; Pfleiderer u.a. 1985: 165, 168-169).

Im Jahre 2000 legte die WHO erstmals eine globale Strategie zur Integration traditioneller Medizin vor, die „WHO Traditional Medicine Strategy 2002-2005“. Bisher haben nur wenige Länder eine politische Strategie bezüglich der Integration traditioneller Medizin entwickelt. Die Traditional Medicine Strategy der WHO plädiert für eine baldige Schaffung nationaler politischer Strategien, vor allem in solchen Ländern, in denen die traditionelle Medizin bisher nicht ins Gesundheitssystem integriert wurde, obwohl große Teile der Bevölkerung sie nutzen und sogar davon abhängig sind. In diesem nationalen politischen Rahmen soll die Rolle der traditionellen Medizin in der nationalen Gesundheitsversorgung definiert werden. Die Zugänglichkeit, Authentizität, Sicherheit und Effizienz der traditionellen Medizin soll sichergestellt werden. Außerdem sollen genügend finanzielle Mittel für Forschung und Ausbildung in traditioneller Medizin zur Verfügung gestellt werden. Traditionelle Heiler sollen lizenziert werden und es sollen internationale Standards geschaffen werden, Heilpflanzen sollen registriert und geschützt werden. Es soll vermehrt über traditionelle Medizin informiert werden². Die Kommunikation und der Austausch von Wissen zwischen traditionellen Heilern, Biomedizinern und Patienten soll gefördert werden.

Die WHO hat drei Typen von Gesundheitssystemen definiert, um zu beschreiben, inwieweit traditionelle Medizin offiziell in der Gesundheitsversorgung anerkannt ist. In einem integrativen System ist die traditionelle Medizin in alle Bereiche der Gesundheitsversorgung eingegliedert, d.h. sie wird berücksichtigt in der Arzneimittelpolitik, Heiler und Produkte sind registriert, traditionelle Therapien werden in Krankenhäusern angeboten, die Behandlung in der traditionellen Medizin wird

² Z.B. WHO (ed.), 1990: „The Use of Traditional Medicine in Primary Health Care: A Manual for Health Workers in South-East Asia. Regional Office for South-East Asia, New Delhi“. Hierin werden Pflanzen der Region abgebildet und es wird zur Zubereitung einfacher Hausmittel bei gängigen Krankheiten angeleitet.

von der Krankenversicherung abgedeckt, Forschung und Ausbildungsmöglichkeiten existieren. Weltweit kann nur China, Korea und Vietnam ein solches integratives System zugeschrieben werden.

In einem einschließenden System wird die traditionelle Medizin beachtet, sie wurde aber noch nicht vollständig in alle Bereiche der Gesundheitsversorgung integriert. In Indien z.B. existiert eine nationale Politik zur traditionellen Medizin, traditionelle Medizin wird in einigen Krankenhäusern praktiziert, es gibt eine universitäre Ausbildung hierin, die traditionelle Medizin wird aber nicht von der Krankenversicherung abgedeckt. Zu den Ländern, welchen ein einschließendes System zugeordnet werden kann, zählen außerdem Nigeria, Indonesien, Deutschland, Kanada, Großbritannien u.a. Von diesen Ländern kann erwartet werden, dass sie ein integratives System erreichen werden.

In Ländern mit einem toleranten System basiert die Gesundheitsversorgung hauptsächlich auf der Biomedizin, aber einige traditionelle Praktiken werden vom Gesetz toleriert (WHO 2002: ii, v, 3-4, 8-10, 20, 44, 47-48).

Die Integration traditioneller Heiler bedeutet aus der Sicht der Biomedizin stets eine Eingliederung in ein nationales Gesundheitssystem und dessen Weltbild. Der traditionelle Praktiker muss sich unterordnen und wird zu einer Hilfskraft degradiert. Wenn er die westliche Medizin unkritisch übernimmt und die eigene Medizin vernachlässigt, so behandelt er seine Patienten nicht mehr nach seinen eigenen Vorstellungen und sein Selbstverständnis kann sich wandeln. Integration traditioneller Medizin sollte nicht gleichbedeutend sein mit einer Aufwertung westlicher Medizin und einer Abwertung traditioneller Medizin, mit einer Subordination der traditionellen Medizin unter die westliche Medizin. Die verschiedenen Medizinsysteme sollten gleichberechtigt sein, nicht konkurrieren, sondern kooperieren, untereinander kommunizieren und die Vor- und Nachteile des jeweils anderen Systems erkennen. So bietet die westliche Medizin sicherlich Vorteile in der Behandlung von Infektionskrankheiten, die traditionelle Medizin ist aber besser geeignet, um psychische und soziale Befindlichkeitsstörungen zu kurieren, was einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund von Patienten und

Heilern voraussetzt (Bichmann 1995: 51, 53; Maier 1988: 200-204; Pfleiderer u.a. 1985: 167, 169).

„Es sind eben die traditionellen Heilformen, die es leisten, einer Erkrankung ihr Bedeutungsumfeld zu geben, das der Patient genauso nötig braucht wie kurative Betreuung durch die wissenschaftliche Medizin“ (Pfleiderer 1995: 95).

3. Die wichtigsten Giftschlangenarten Indiens, ihr Biss und die Folgen

3.1. Der Schlangenbiss – ein Gesundheitsproblem

Der Schlangenbiss stellt ein Gesundheitsproblem dar, das nicht ignoriert werden darf. Schätzungsweise sterben daran zehnmal so viele Menschen als an Malaria. Dennoch wird dem Problem nicht genügend Beachtung geschenkt. Bereits im Jahr 1796 forderte Patrick Russell¹ vergeblich in Indien eine klinische Beobachtung und die Anerkennung des Schlangenbisses als tropisches Gesundheitsproblem. A. Cheng und K. Winkel sahen noch im Jahr 2001 die dringliche Notwendigkeit, globale Strategien zu entwickeln, um die Opferzahlen einzudämmen (Cheng u.a. 2001: 1132; Jena u.a. 1993: vii).

So ereignen sich in Indien schätzungsweise 315.000 Bissunfälle pro Jahr und es sterben jährlich 10.000 Menschen an den Folgen von Schlangenbissen. Genaue Zahlen sind schwer zu ermitteln, da viele Bissopfer nicht im Krankenhaus behandelt werden. I. Jena und A. Sarangi nehmen an, dass 75 bis 80 Prozent der Todesopfer weltweit aus Indien stammen. Sie erklären sich dies durch die hohe Bevölkerungsdichte und vermuten, dass es in Indien mehr und giftigere Schlangen gibt als anderswo und dass die ländliche Bevölkerung mehr als in anderen Ländern von traditionellen Heilern falsch behandelt wird (Jena u.a. 1993: viii, 98-103).

Laut Y. Vasse ist die Zahl der gefährlichen Schlangenarten z.B. in den USA und in Indien nahezu gleich, er führt die hohen Todesraten in Indien auf demographische und kulturelle Ursachen zurück (so z.B. auf die Tatsache, dass in Indien viele Menschen barfuß in der Landwirtschaft arbeiten). Außerdem macht er das langsame und wenig effizient arbeitende Versorgungssystem dafür verantwortlich (Vasse 1998: 202). B. Mundkur nimmt an, dass die Todesraten in Indien von Mai

¹ Nach Patrick Russell wurde die Russell's Viper benannt (Jena u.a. 1993: vii).

bis Oktober auch deshalb sehr hoch sind, weil in dieser Zeit wichtige Feste zur Verehrung der Kobra stattfinden (Mundkur 1983: 44).

3.2. Die wichtigsten Schlangenarten Indiens

In Indien gibt es 238 verschiedene Schlangenarten, davon sind 51 Giftschlangenarten (Murthy 1986: 5). Diese lassen sich einteilen in die zwei großen Familien der Giftnattern (Elapidae) und der Vipern (Viperidae). Die Giftnattern werden weiter unterteilt in die landlebenden Giftnattern (Elapinae), wie z.B. Kobra oder Krait, und in die Seeschlangen (Hydrophiinae). Unterfamilien der Vipern sind die Viperinae, wie z.B. Russell's Viper oder *Echis carinatus*, und die Crotalinae (Grubenottern) (Jena u.a. 1993: 7, 9; Mehrtens 1993: 242-243, 246; Rage 1998: 40-45).

Am gefährlichsten für den Menschen sind die folgenden:

Naja naja naja: Brillenschlange (Gewöhnliche indische Kobra)

Die gewöhnliche indische Kobra gehört zur Familie der Giftnattern (Elapidae) und ist innerhalb ihres Verbreitungsgebietes eine der gefährlichsten Giftschlangen. Es handelt sich hierbei um eine schlanke Schlange mit einem kaum vom Hals abgesetzten Kopf. Die Färbung variiert von meist einfarbig hellbraun bis zu fast schwarz. Typisch ist die bei Erregung mit Hilfe verlängerter Halsrippen weit abspreibbare „Haube“, auf deren Rückseite eine ebenfalls sehr variable helle Zeichnung sichtbar wird, wobei die namensgebende „brillenartige“ Zeichnung v.a. bei indischen Tieren vorkommt (siehe Abb. 1). Sie erreicht eine Länge von 90 cm bis über 2 m. In Indien ist sie überall weit verbreitet, ausgenommen dem Nordwesten. Sie hält sich gerne in flachen Graslandschaften, in der Nähe von Gewässern und menschlichen Siedlungen auf, weil hier Beutetiere leicht zu erlangen sind. Sie wohnt gerne in Löchern, wie z.B. in Termitenhügeln oder in verfallenen Häusern und ähnlichem. Sie ernährt sich von Kleinsäugern wie Mäusen und Ratten, Vögeln, Fröschen, Schlangen und Echsen. In Indien ist die Schlange vorwiegend tagsüber aktiv, sie sieht jedoch besser nachts. Nachts sind ihre Bisse

auch giftiger. Die *Naja naja naja* ist von Natur aus nicht aggressiv, sie greift nur an, wenn sie stark bedroht wird und wenn die störenden Objekte sich bewegen. Junge Tiere sind jedoch sehr viel aggressiver als erwachsene, sie beißen schneller zu und so oft sie können. Wird die Kobra provoziert, so richtet sie den Vorderkörper auf, spreizt ihre Haube und zischt mit der Zunge. Sie stößt nur von oben nach unten zu, wobei die Reichweite etwa der des aufgerichteten Vorderkörpers (ca. 60 cm) entspricht. Diese relative (!) Berechenbarkeit machen sich Schlangenbeschwörer zunutze (Jena u.a. 1993: 7, 13, 16, 18, 67; Mehrtens 1993: 242, 247-248).

Die *Naja naja kaouthia* (Monokelkobra) wird so genannt aufgrund ihrer ringförmigen Halszeichnung. Sie kommt nur in Ostindien vor. Sie übertrifft an Giftigkeit und Aggressivität auch die noch junge Brillenschlange. Sie ist bei der kleinsten Störung irritiert und jagt alles, was sich bewegt. Landarbeiter werden angewiesen, beim Anblick einer Monokelkobra sofort ein Kleidungsstück oder ähnliches fallen zu lassen, um sich selbst in Sicherheit bringen zu können.

Als größte Giftschlange überhaupt kann die *Ophiophagus hannah* (Königskobra) bis zu 5,50 m lang werden. Sie lebt in dichten Wäldern und ernährt sich von Schlangen (auch Kobras) und Eidechsen. Ihre Bisse sind selten, aber dennoch ist die Schlange sehr aggressiv (Jena u.a. 1993: 18-24; Mehrtens 1993: 246, 249).

Bungarus caeruleus (Indischer Krait)

Der indische Krait zählt ebenfalls zu den Giftnattern und ist eine der gefährlichsten Schlangen Indiens. Diese Schlange ist glatt und glänzend beschuppt, ihr Farbton variiert zwischen graublau und blauschwarz. Meist trägt sie eine Musterung aus hellen, in Paaren zusammenstehenden Querbinden (siehe Abb. 2). Sie wird ca. 1,20 m lang. Man kann sie nur südlich des Ganges vorfinden. Sie hält sich bevorzugt in und um menschliche Siedlungen herum auf. Sie ist streng nachtaktiv und verbringt den Tag in Verstecken, wie z.B. Strohdächern. Tagsüber im Sonnenlicht ist sie wenig aggressiv, bei Störungen knäuelte sie sich zusammen. Die meisten Bissunfälle ereignen sich nachts, denn dann wird die Schlange flink und aggressiv. Oft beißt der Kaltblüter auf der Suche nach Wärme schlafende Menschen.

Der Bungarus fasciatus (Bänderkrait) zeichnet sich aus durch eine weißliche oder gelbe Färbung mit breiten schwarzen Querbinden. Der Querschnitt seines Körpers ist dreieckig und er wird 1,50 m bis 2 m lang. Sein Verbreitungsgebiet ist der Nordosten Indiens. Er ist ebenso nachtaktiv und sehr gefährlich (Jena u.a. 1993: 7, 24-25; Mehrtens 1993: 242, 266-267).

Daboia russellii: Kettenviper (Russell's Viper)

Die Kettenviper gehört zur Familie der Vipern (Viperidae). Es handelt sich hierbei um eine große, massige Viper mit einem breiten, deutlich vom Hals abgesetzten Kopf. Ihre Grundfärbung ist gelb- bis graubraun und sie ist gezeichnet durch drei oder mehr Längsreihen dunkelbrauner rundlicher Flecken (siehe Abb. 3). Auf ihrem Kopf ist meist eine deutliche, helle V-Zeichnung erkennbar. Sie wird ca. 1,20 m lang. Sie bewegt sich langsamer und zischt lauter als die Kobra, ihre Giftzähne sind sehr groß (ca. 16 mm). In Indien ist sie weit verbreitet und kann auch im Gebirge bis 2000 m Höhe vorkommen. Die Schlange ist nachtaktiv und beißt nur, wenn sie provoziert wird. Trotzdem ist sie die am meisten gefürchtete Giftschlange in ihren Verbreitungsgebieten (Jena u.a. 1993: 7, 27, 29; Mehrtens 1993: 242, 343-344).

Echis carinatus (Sandrasselotter)

Die Sandrasselotter zählt ebenfalls zur Familie der Vipern. Sie ist verhältnismäßig schlank und hat einen dreieckigen Kopf mit großen, weit vorne stehenden Augen. Ihre Schuppen sind stark gekielt und die Kiele der seitlich gelegenen Schuppen sind zusätzlich gesägt. Sie ist hellgrau bis dunkelbraun gefärbt mit hellen, dunkel gerandeten Flecken auf dem Rücken, wellenförmigen Bändern an den Seiten und einer hellen X-Zeichnung auf dem Kopf. Sie wird nur ca. 60 cm lang. Die Schlange kommt in Mittel- und Südindien vor und hält sich bevorzugt in Wüsten und Halbwüsten auf, wo sie gerne die Nähe zu menschlichen Siedlungen sucht. Sie gilt als äußerst aggressiv und beißt auch, wenn sie nicht provoziert wird. Wird sie bedroht, so ringelt sie sich ein mit gekrümmtem Hals und reibt durch schnelle Bewegungen die Körperseiten mit den gesägten Kielen der Schuppen aneinander,

wodurch ein ziemlich lautes „sägendes“ oder „rasselndes“ Geräusch entsteht. Dieses abschreckende Rasseln wird meist ohne langes Zögern von Bissen begleitet, die blitzschnell und mit großer Heftigkeit ausgeführt werden. Dabei können die Tiere um zwei Drittel ihrer Körperlänge nach vorne schnellen und sich bis zu 20 cm vom Boden erheben. Die Sandrasselotter ist bekannt als die gefährlichste Giftschlange weltweit (Jena u.a. 1993: 7, 29-30; Mehrstens 1993: 242, 324-325).

Weitere wichtige Giftschlangen in Indien sind Trimeresurus gramineus (Indische Bambusotter) und Enhydrina schistosa (Seeschlange). Nicht giftig sind Natrix piscator (asiatische Wassernatter), Lycodon aulicus (Wolfzahnatter) und Python molurus (Tigerpython) (Jena u.a. 1993: 30, 31, 66-67; Mehrstens 1993: 60, 154, 230, 284, 362).

3.3. Der Schlangenbiss und seine Folgen

3.3.1. Der Giftapparat

Schlangen ernähren sich meist von wehrhaften Beutetieren, die größer sind als sie. Deshalb müssen diese vor dem langsamen Schlingakt getötet oder zumindest immobilisiert werden. Giftschlangen setzen hierfür ihr Gift ein. Außerdem nutzen sie ihr Gift zur Verdauung der Beutetiere und zur Feindabwehr (Jena u.a. 1993: 3, 73; Mehrstens 1993: 243).

Produziert wird das Gift in den Giftdrüsen der Schlangen, über Giftkanäle gelangt es in die Giftzähne. Die Giftzähne fungieren als Injektionsnadeln, sie befinden sich im Oberkiefer der Schlangen. Bei den Vipern ist der gesamte Oberkiefer auf zwei meist stark vergrößerte Giftzähne reduziert, die bei geschlossenem Maul nach hinten geklappt und beim Biss nach vorne aufgestellt und wie Dolche in die Beutetiere geschlagen werden können (solenoglyphe Bezahnung). Die Giftzähne der Schlangen fallen regelmäßig aus und werden durch neue ersetzt. Deshalb ist das Entfernen der Giftzähne allein kein geeignetes Mittel, um Giftschlangen ungefährlich zu machen!

Durch unterschiedlich starken Muskeldruck auf die Giftdrüse kann die Giftmenge dosiert werden. Die injizierte Giftdosis ist abhängig von der Größe der Beute, dem Grad der Provokation oder der Aggressivität der Schlange, dem Zeitabstand zum letzten „Gifteinsatz“ usw. Eine Kobra kann zwölf bis fünfzehn tödliche Giftdosen injizieren, ein Krait eine bis vier, eine Viper eine bis zwei und eine *Echis carinatus* fünf bis acht.

Der Grad der Vergiftung ist auch abhängig vom Alter und Gesundheitszustand des Opfers und vom Ort der Giftinjektion (Haut, Muskel, Vene) (Bon 1998: 209; Jena u.a. 1993: 5, 73-80, 105; Leuenberger 1972: 102; Mehrtens 1993: 242, 244; Mundkur 1983: 51-52).

3.3.2. Die Wirkung des Schlangengiftes (Krankheitsklassifikation der Biomedizin)

Schlangengifte bestehen aus zwei Großgruppen von Eiweißen mit völlig unterschiedlicher Wirkung: Zum einen aus Giftstoffen (Toxinen), die die Nervenfunktion oder die Herztätigkeit unterbinden (Neurotoxine, Cardiotoxine), zum anderen aus Enzymen, die auf unterschiedliche Weise das Gewebe zerstören. Neurotoxine finden sich hauptsächlich im Gift der Giftnattern (Elapidae)², Gewebe zerstörende Enzyme kommen besonders hoch konzentriert bei Vipern (Viperidae)³ vor (Mehrtens 1993: 243-244).

So führt der Biss der Kobra zu lokalen Schwellungen und Taubheitsgefühlen an der Bissstelle, die sich in Richtung Körperzentrum ausbreiten, Erbrechen, Glieder- und Gelenkschmerzen, Lähmungserscheinungen wie Lähmungen der Augenlider und der Zunge, Speichelfluss, Schluck-, Seh- und Sprachstörungen, Nekrosen⁴ und Geschwürbildung, Fieberwahn, Schocksymptomatik, Koma, völliger Lähmung

² Z.B. Kobra, Krait usw. (Jena u.a. 1993: 7).

³ Z.B. Russell's Viper, *Echis carinatus* usw. (Jena u.a. 1993: 7).

⁴ Veränderungen einer Zelle oder eines Gewebes durch Zelltod, d.h. das obere und tiefer gelegene Gewebe wird zerstört, verfärbt sich bräunlich und verströmt einen eitrigen Geruch (David 1998: 207; Dornblüth 1990: 1142).

der Brustmuskulatur und Tod durch Atemstillstand. Wird der Biss in schwerwiegenden Fällen (etwa 50 Prozent der Bissopfer) nicht innerhalb von zwei Stunden richtig behandelt, so sterben 95 bis 99 Prozent der schwer Vergifteten. Bei mäßig schweren Vergiftungen (etwa 30 Prozent) tritt der Tod nach drei bis zwölf Stunden ein, wenn der Biss unbehandelt bleibt. Ca. 20 Prozent der Gebissenen entwickeln keine Vergiftungssymptomatik (Jena u.a. 1993: 120-126; Mehrstens 1993: 243).

Der Biss des Krait ruft ähnliche Symptome hervor wie der der Kobra. In schweren Fällen (etwa 40 Prozent) tritt der Tod durch Atemlähmung ein. Allerdings ist der Biss des Krait heimtückischer, da er meist nachts erfolgt und nicht so schmerzhaft ist, dass man unbedingt davon aufwacht. Außerdem treten keine lokalen Merkmale auf und auch nach der Injektion tödlicher Dosen können die Giftzahnspuren nur undeutlich zu sehen sein. Die meisten schwer vergifteten Bissopfer sterben nach 6 bis 24 Stunden, wenn keine rechtzeitige Gabe von Antiserum erfolgt. Ist die Vergiftung nur mäßig schwer (etwa in 20 Prozent aller Fälle), kann der Tod nach 12 bis 48 Stunden eintreten. 40 Prozent der Gebissenen bleiben ohne Vergiftung (Jena u.a. 1993: 25, 128-131).

Das Gift der Vipern enthält hoch spezialisierte Verdauungsenzyme, die gezielt lebenswichtige Funktionen angreifen und massive innere Blutungen auslösen, aber auch einen wichtigen Beitrag zur Verdauung des Beutetiers leisten.

So löst der Biss der Russell's Viper lokale Schwellungen an der Bissstelle aus, die alarmierende Ausmaße annehmen können und sich zur Körpermitte hin ausbreiten. Auch die Lymphknoten schwellen an. Weiterhin können Muskel- und Gelenkschmerzen auftreten und es kann zu Nekrosen, Bläschen- und Geschwürbildung kommen. Innerhalb von 3 bis 72 Stunden entwickeln sich Hämorrhagien⁵ wie Zahnfleischbluten, Blutauswurf, Blut in Stuhl und Urin, Gehirnblutungen usw. Bei schweren Vergiftungen folgen Nierenversagen und Schock. Unbehandelte Bisse sind in hohem Prozentsatz tödlich (Jena u.a. 1993: 134-141; Mehrstens 1993: 244, 344).

⁵ Blutungen (Dornblüth 1990: 641).

Der Biss der Echis carinatus hat ähnliche Folgen wie der der Russell's Viper. Besonders effektiv wirken hier verschiedene Formen von Gerinnungsenzymen, die die Gerinnungsfähigkeit des Blutes zerstören und unstillbare innere Blutungen auslösen können. Die Sterblichkeit nach unbehandelten Bissen ist sehr hoch, wobei der Tod nicht wie bei der Russell's Viper durch akutes Nierenversagen eintritt, sondern aufgrund von peripherer⁶ Minderdurchblutung und Schock. In manchen Fällen treten die Blutungen erst nach vier bis fünf Tagen auf (Jena u.a. 1993: 144; Mehrrens 1993: 244, 325).

⁶ Außen, weg oder fern vom Körperzentrum (Dornblüth 1990: 1277).

4. Die kulturelle Bedeutung der Schlange in Indien

4.1. Der Schlangenkult

4.1.1. Warum wird die Schlange in Indien verehrt?

Die Schlange wird in vielen Ländern der Erde verehrt, doch ist es laut J. Ph. Vogel schwierig, ein Land auszumachen, in dem der Schlangenkult eine solch bedeutende Stellung einnimmt in der Literatur, im Volksglauben und in der Kunst wie in Indien und in dem es möglich ist, die Entwicklung des Schlangenkultes über drei Jahrtausende hinweg zu verfolgen (Vogel 1926: vii).

Die Ursachen für die Schlangenverehrung sieht er darin, dass die Schlange so eine eigentümliche Form hat, sich so flink und geheimnisvoll gleitend fortbewegt ohne Zuhilfenahme von Füßen oder Flügeln und dass sie so eindrucksvolle Augen und eine gespaltene Zunge hat. V.a. aber ist sie furchterregend, weil sie mit tödlichem Gift ausgestattet sein kann und deswegen muss sie günstig gestimmt werden (Vogel 1926: 6-7).

K. Aravaanan ist auch der Meinung, dass der Schlangenkult auf Angst basiert, aber ebenso auf Liebe, Zuneigung und Dankbarkeit, weil die Schlange auch glückverheißend ist und mit den Ahnen assoziiert wird (Aravaanan 1988: 30-34).

J. F. Thiel findet die einsichtigste Erklärung für den Schlangenkult. Er schreibt, dass die Schlange in Pflanzer- und Ackerbaukulturen immer positiv gesehen wird, da sie ebenso wie die Ahnen in der Erde und im Wasser lebt. Dadurch dass sie sich häutet, passt sie sehr gut in die zyklische Zeitauffassung der Pflanzer und Ackerbauer und wird zu einem Symbol für ewiges Leben. Und auch durch ihr phallisches Aussehen lässt sich leicht ein Bezug zur Fruchtbarkeit herstellen. Als Erdtier hat sie zudem Anteil am Wissen der in der Erde lebenden Ahnen und Geister, v.a. wird ihr das Wissen über die Heilkräuter zugeschrieben, weil sie in

den Kräutern lebt und weil sie für ewiges Leben steht (Thiel 1981: 179, 182, 187, 199; Thiel 1984: 49).

Verschiedene Autoren stimmen darin überein, dass die Ursprünge des Schlangenkultes in Indien bei vorarischen ackerbautreibenden Ethnien zu suchen sind. Deswegen ist der Schlangenkult heute noch am stärksten im Süden und Osten des Landes ausgeprägt, da die von Nordwesten einwandernden Arier auf diese Regionen weniger Einfluss nehmen konnten, bzw. die autochthone Bevölkerung dorthin zurückdrängten. Im Ṛgveda der Arier spielt der Schlangenkult auch keine Rolle, die Schlange wird dort als feindlicher Dämon angesehen, was für die These von J. F. Thiel spricht, dass die Schlange in Hirtenkulturen (wie der der Arier) fast immer negativ bewertet wird (Aravaanan 1988: 128-133; Basham 1989: 75; Bhattacharya 1977: 4, 7, 131; Thiel 1981: 179, 197-198; Thiel 1984: 49; Vogel 1926: 6).

In der späteren vedischen Literatur gewinnt der Schlangenkult an Bedeutung und es finden sich erste Spuren von Schlangenverehrung¹ (Crooke 1920: 414-415; Vogel 1926: 6-9).

J. F. Thiel schreibt hierzu: „Wenn es zur Überlagerung von Pflanzern durch Hirten kommt, entstehen Antagonismen zwischen den Weltbildern beider Wirtschaftssysteme. Der Konflikt scheint nicht so vor sich zu gehen, dass ein Weltbild ausgerottet und das andere allein gültig wird, sondern es kommt zu Mischformen“ (Thiel 1981: 185).

K. Aravaanan drückt dies folgendermaßen aus: „The Aryans should have given place to serpents in their religion, it seems. Besides they would have allowed these Nāgās² in their religion to amalgamate the native worships with their religion. Lord Śiva who is the representative of the Aryan's unique fire worship has serpents around his neck and over his head and body and this reveals how the

¹ Siehe Kapitel 5.2.6.

² Die *nāga* sind niedere göttliche Wesen in Schlangenform, die sich auch in Menschen verwandeln können (Bechert 1993: 108; Vogel 1926: 2).

Aryans attached their doctrines and the people themselves with them by giving place to them” (Aravaanan 1988: 132-133).

4.1.2. Verschiedene Schlangen-Vorstellungen

Auch in Indien wird die Schlange als ein positives Tier angesehen. So ist es ein gutes Omen, wenn man eine Schlange sieht. Entdeckt man eine Schlange im Haus, so wird sie freundlich gebeten, hinauszugehen und niemanden zu verletzen. Häufig repräsentiert die Kobra den Gott Śiva.

Wenn man eine Schlange tötet, so werden bestimmte Rituale ausgeübt, damit die Seele der Schlange in Frieden ruhen kann, teilweise werden die gleichen Rituale wie beim Tod eines Menschen ausgeführt.

Die Schlange repräsentiert die Erde und man glaubt, dass sie Fruchtbarkeit spendet (vgl. Abb. 79 und 80). So existiert die Vorstellung, dass, wenn man einen Brunnen neben einem Termitenhügel (dem Wohnort der Schlange) gräbt, man reichlich Wasser für den Ackerbau finden wird. Die Schlange und die Erde symbolisieren auch Mann und Frau (*strīpuruṣa*) und der Termitenhügel ist ein Sinnbild für den weiblichen Schoß. Träumt man von einer Kobra, so ist dies ein Zeichen dafür, dass ein naher Verwandter bald ein Kind bekommen wird (Aravaanan 1988: 30-31, 62, 83-86; Bhattacharya 1977: 4, 126; Mallebrein 1993: 286; Mate 1993: 139; Robertson 1998: 112).

Die Bestandteile der Schlange gelten als Heilmittel. So sollen verschiedene, mit Schlangengift getränkte Pflanzenblätter Lepra, Cholera und Herzkrankheiten heilen und Schlangenblut soll Hautausschläge beseitigen. Ebenso sollen Blätter von Sträuchern, unter denen Schlangen leben, die Erde von Termitenhügeln und die Bestandteile des Margosa-Baumes, unter dem die Schlange oft verehrt wird, heilsam sein.

Viele Herrscherdynastien im alten Indien berufen sich auf die Abstammung von einem Nāga oder einer Nāginī, so soll z.B. Sīmuka, der erste König der südindi-

schen Sātavāhana-Dynastie³, von einer Schlange abstammen. Manchmal findet sich die Vorstellung, dass Schlangen die Ahnen repräsentieren und im Nordosten Indiens gibt es Ethnien, die die Schlange als Totemtier haben (siehe Abb. 63) (Aravaanan 1988: 65-66, 70-71, 77, 86, 106, 120; Basham 1967: 317; Robertson 1998: 111; Vogel 1926: 34-37).

Aber die Schlange gibt auch Anlass zur Furcht. So existiert die Vorstellung, dass, wenn man sie verletzt, sie sich auf jeden Fall rächen wird, z.B. indem sie nachts ins Schlafzimmer des Übeltäters kriecht und diesen beißt. Tötet man eine Schlange, so drohen Sterilität, Lepra oder Augenentzündungen und es kann sein, dass die Schlange die Familie ihres Mörders verflucht. Auch das Zerstören eines Termitenhügels wird als Sünde betrachtet, welche die Schlange bestrafen wird.

V.a. Frauen vermeiden nach Eintritt der Dunkelheit das Wort „Schlange“ auszusprechen, in der Hoffnung, diese dann auch nicht anzutreffen. Stattdessen verwenden sie Synonyme wie „Kriechtier“, „Seil“ oder „Wurm“ (Aravaanan 1988: 30-31, 62; Bhattacharya 1977: 211, 227; Vogel 1926: 12-13).

4.1.3. Die Nāgas

Die Schlange wird in Indien häufig unter der Bezeichnung *nāga* verehrt. Diese mythischen Schlangenwesen durchziehen in vielfacher Ausprägung die indische Literatur und Kunst. Es handelt sich hierbei um niedere göttliche Wesen in Schlangenform, die sich auch in Menschen verwandeln können. In der Kunst werden sie entweder dargestellt als meist mehrköpfige Schlangen, als Menschen mit einer Kobrahaube oder als Mischwesen mit dem Oberkörper eines Menschen und dem Unterteil einer Schlange (siehe Abb. 37, 43, 50 und 53).

Die Nāgas wohnen in *nāgaloka*, dem mystischen Reich der Schlangen, in der unterirdischen Stadt Bhogavatī⁴ oder auch in Quellen, Flüssen, Seen oder im Meer. Es

³ Die Sātavāhana-Dynastie existierte wohl vom ersten Jahrhundert v. Chr. bis zum dritten Jahrhundert n. Chr. auf dem Dekkan (Südindien) (Basham 1967: 61).

⁴ *bhogavatī* bedeutet „die mit Freude versehene“, aber auch „die mit Schlangenwindungen versehene“ (Vogel 1926: 31).

existiert die Vorstellung, dass in ihrer Haube ein wertvoller magischer Edelstein verborgen ist und sie gelten als die Hüter vergrabener Schätze, was wohl darauf zurückzuführen ist, dass sie mit der Erde assoziiert werden (siehe Abb. 10, 11 und 64). Außerdem kennen die Nāgas geheime Zaubersprüche, die sie manchmal den Menschen mitteilen (Basham 1967: 298, 317; Bechert 1993: 108; Vogel 1926: vii, 2-3, 20, 22, 25, 31-33, 37).

Die bedeutendsten Nāgakönige (*nāgarāja*), die im Mahābhārata und anderer indischer Literatur erwähnt werden, sind Śeṣa (oder Ananta), Vāsuki, Takṣaka und Karkoṭa.

Die Nāgakönige Śeṣa und Vāsuki sind untrennbar mit den Göttern Viṣṇu und Śiva verbunden. So ruht Viṣṇu im kosmischen Ozean auf der Weltschlange Śeṣa (siehe Abb. 19 und 20) und Śiva trägt das Oberhaupt der Nāgas, Vāsuki, um den Hals geschlungen (siehe Abb. 8-13)⁵.

Und auch der Buddha wird mit einem Nāga in Verbindung gebracht, der Nāga Mucilinda beschützt ihn vor einem Unwetter, indem er seine Haube über ihm ausbreitet (siehe Abb. 57) (Aravaanan 1988: 53; Vogel 1926: 27, 192-193, 195, 198-206, 214).

Über den Ursprung des Wortes *nāga* gibt es verschiedene Theorien. J. Ph. Vogel war der Ansicht, dass es indogermanischen Ursprungs sei und mit dem englischen Wort *snake* verwandt. Allerdings musste er auch einräumen, dass es in der vedischen Literatur nur ganz vereinzelt auftritt und die göttliche Schlange in der älteren Literatur mit dem indogermanischen *sarpa* bezeichnet wird (Vogel 1926: 6, 281). Auch M. Mayrhofer erwähnt die Ähnlichkeit zum englischen Begriff *snake* (Mayrhofer 1963: 150-151).

K. Aravaanan hingegen vertritt die Meinung, dass *nāga* ein dravidisches Wort sei, u.a. deshalb, weil in Tamil *nāgu* Jugendlichkeit bedeutet, ein Begriff der leicht mit der Häutung der Schlange in Verbindung gebracht werden kann (Aravaanan 1988: 130-132).

⁵ Vgl. Jyōtsnikā, *sarppōlppatti*, Vers 13 (siehe Kapitel 12.4.2.).

A. Basham wagte die Vermutung, den Prototyp der Nāgas bei den schwarzen Ureinwohnern Indiens zu sehen, auf die die Arier stießen, da es die Ethnien der Nāga in Assam heute noch gibt (Basham 1967: 317; Fuchs 1991: 199-200). Auch C. F. Oldham sah in den Nāgas feindliche Stämme der Arier, die die Schlange als Ahnentier hatten (Oldham 1905: 31, 45, 55, zitiert in Crooke 1920: 414).

4.1.4. Die Verehrung der Schlange

Die Schlange wird in Indien in speziellen Schlangentempeln (z.B. in Nāgerkoil in Tamil Nadu), an Termitenhügeln, unter heiligen Bäumen und in den Häusern verehrt. Teilweise werden lebende Schlangen verehrt.

In Südindien finden sich als Verehrungsobjekte oft Schlangenbildnisse aus Stein (*nāgakal*) unter nebeneinander stehenden Pīpal- und Margosa-Bäumen⁶ an Straßenkreuzungen, Flussufern, Seen oder in Tempeln. Diese Steinbildnisse stellen meist zwei Schlangen dar, die sich umeinander winden (siehe Abb. 80). Manchmal umgeben Hunderte von Bildnissen die Bäume. Sie werden meist von ehemals kinderlosen Frauen gestiftet, die dann Kinder gebären aufgrund der Schlangenerehrung.

Man bringt den Schlangen Milchopfer dar, Salz, Pfeffer, Safran, Eier, Früchte, Blumen, Reis, Getreide, Geflügel, Geld usw. und zündet Räucherstäbchen und Butterlampen an.

Von der Verehrung erhofft man sich Kinderreichtum, Glück, Vermögen, Fruchtbarkeit, Verschonung von Schlangenbissen und Heilung von Krankheiten wie Lepra, Pocken, Blindheit, Rheuma oder Giftkrankheiten. Verehrt wird die Schlange meist von Frauen und Bauern (Aravaanan 1988: 46, 64-65, 68, 76-77, 80, 83, 86-87, 105, 106-108, 125, 135; Mallebrein 1993: 138; Thiel 1981: 196-197; Vogel 1926: 270-272).

⁶ Diese beiden Pīpal- und Margosa- (oder Nīm-) Bäume sind „verheiratet“, so der Volksmund, wobei der Pīpal-Baum das weibliche Element und der Nīm-Baum das männliche Element symbolisiert (Mate 1993: 138; Vogel 1926: 270).

4.1.5. Nāgpañcamī

Das wichtigste Schlangenverehrungsfest in Indien ist Nāgpañcamī. Es findet am fünften Tag (*pañcamī*) der hellen Hälfte⁷ des Monats Śrāvaṇa (Juli/August) statt. In dieser Zeit sind die Schlangen in Indien besonders gefährlich, weil der Monsunregen sie aus ihren Löchern treibt und weil die im Sommer schlüpfenden Jungen besonders aggressiv sind.

Deshalb werden die Schlangen am Nāgpañcamī-Tag günstig gestimmt. Die Menschen sind der festen Überzeugung, dass die Schlangen sie dann beschützen und nicht zubeißen werden. Dieser Glaube wird gefestigt durch eine Legende, nach der einst ein Brahmane am Nāgpañcamī-Tag gepflügt und dabei die Jungen einer Schlangemutter verletzt haben soll. Diese nahm Rache und tötete alle Mitglieder der Brahmanenfamilie außer der Tochter, da sie Nāgpañcamī zelebrierte und damit die Schlange so sehr erfreute, dass diese alle Familienmitglieder wieder zum Leben erweckte. Diese berühmte Geschichte erzählen sich die Frauen am Nāgpañcamī-Abend.

An Nāgpañcamī wird die Schlange auf vielfache Art und Weise verehrt. So werden u.a. Bildnisse von Schlangen hergestellt. In Maharashtra z.B. werden Kobras mit Sandelholzpaste auf eine Tafel gemalt, mit Gelbwurz und rotem Farbpulver betupft und mit Gras und Blüten bestreut. Dann werden Räucherstäbchen davor angezündet und kleine Schalen mit Milch als Opfergaben davor gestellt (siehe Abb. 86 und 87).

Eine andere Art der Verehrung besteht darin, Schlangensteine (*nāgakals*) mit Milch zu übergießen und mit rotem Farbpulver zu bestreichen. Schlangenbeschwörer bringen häufig Königskobras an die Türschwellen der Häuser, erhalten dafür Almosen und die Kobras werden von den Frauen verehrt.

An diesem Tag wird nicht gekocht, es wird gefastet und es wird keine Feldarbeit verrichtet, damit die Schlangen nicht verletzt werden.

⁷ Die helle Hälfte des Monats ist die Phase des zunehmenden Mondes, die dunkle Hälfte die Phase des abnehmenden Mondes. Manche Autoren erwähnen auch, dass das Nāgpañcamī-Fest in der dunklen Hälfte des Monats Śrāvaṇa stattfindet (so z.B. A. Bhattacharya) (Bhattacharya 1977: 134; Robertson 1998: 111).

A. Bhattacharya betont, dass es sich bei Nāgpañcamī um ein Fest der orthodoxen Hindus handele, welches seinen Ursprung in den Gṛhyasūtras habe. Hierbei werden die acht wichtigsten Nāgas (*aṣṭanāga*) des Mahābhārata verehrt, die alle männlich sind (Aravaanan 1988: 54-58; Bhattacharya 1977: 126-129, 134-135; Crooke 1920: 418; Mate 1993: 133, 138-139; Mundkur 1983: 43-44, 84; Pearson 1996: 93, 107, 271; Robertson 1998: 111-112; Vogel 1926: 275-280).

4.1.6. Die Schlangengöttin Manasā

Im Osten Indiens, v.a. in Bengalen, aber auch in Bihar und Assam, in Regionen, auf die die Arier weniger Einfluss ausüben konnten, wird die weibliche Schlangengöttin Manasā (oder Viṣaharī⁸) verehrt. A. Bhattacharya vermutet, dass sie sich aus einer Erdgöttin weiterentwickelt hat (Bhattacharya 1977: 4, 134-135). Sie wird vorwiegend von der indigenen Bevölkerung verehrt, aber es gibt auch Muslime und orthodoxe Hindus, die die Verehrung Manasās praktizieren, wenn auch mit weniger Begeisterung.

Im Gegensatz zu Nāgpañcamī ist die Verehrung von Manasā nicht zeitlich festgelegt, erfolgt aber auch häufig in Form eines jährlichen Schlangenfestes im Laufe der viermonatigen Regenzeit.

Außerdem wird die Göttin Manasā meist täglich verehrt in besonderen Schlangeneiligtümern, die sich in jedem Dorf befinden. Diese Heiligtümer werden von *deyāśī* betreut, die auch als Schlangenbissheiler auftreten. An diesen heiligen Orten wird die Göttin u.a. verehrt in der Gestalt von Tonkrügen⁹, die mit Schlangenhauben verziert wurden (siehe Abb. 67). Diese Krüge werden täglich mit frischen Blättern der *Cactus indicus*-Pflanze bedeckt.

Dargestellt wird sie auch als goldene Frau, auf einer Wasserrose sitzend und von Schlangen umgeben oder auf einer Lotusblüte sitzend, den Fuß auf einem Verehrungskrug, von einer siebenköpfigen Kobrahaube überdacht und mit Schlangen geschmückt (siehe Abb. 68-72).

⁸ *viṣaharī* bedeutet „Giftzerstörerin“ (Vogel 1926: 278).

⁹ Der Krug ist auch Symbol für Fülle, Fruchtbarkeit und für den weiblichen Schoß, in dem alles Leben entsteht (Mallebrein 1998: 19; Smith 1980: 22).

Die Göttin Manasā wird günstig gestimmt, weil man sich von ihr u.a. Schutz vor Schlangenbissen und Heilung von Krankheiten erhofft (Aravaanan 1988: 56; Bhattacharya 1977: 126-129, 134, 140, 146-149, 163; Maity 1966: 182, 271-272, 289-290, 303-304; Mallebrein 1993: 118; Mallebrein 1998: 19; Mundkur 1983: 44-45; Vogel 1926: 278).

Über Manasā gibt es zahlreiche Legenden, die auch am jährlichen Fest zur Verehrung Manasās vorgetragen werden und die die Grundlage lieferten für eine umfangreiche Volksdichtung, auch „Manasā Maṅgal“¹⁰ genannt. Am bekanntesten ist die Erzählung von Chāndo und Behulā, worin sich der Kaufmann Chāndo weigert, die Göttin Manasā zu verehren und ihren heiligen Krug zerbricht. Daraufhin rächt sich die Göttin fürchterlich, sie nimmt ihm seinen Besitz und viele Menschen sterben durch Schlangengift, u.a. seine sieben Söhne. Seiner Schwiegertochter Behulā ist es schließlich zu verdanken, dass seine Söhne wieder zum Leben erweckt werden, er seinen Besitz wieder erhält und er sich umstimmen lässt und die Göttin Manasā doch noch verehrt (Bhattacharya 1977: 171-175; Smith 1976: 1-2).

4.2. Die Schlange in der indischen Literatur

4.2.1. Synonyme für den Begriff „Schlange“

In der indischen Literatur werden viele verschiedene Umschreibungen für die Schlange verwendet, was von der Angst zeugt, sie allein mit dem Nennen ihres Namens anzulocken. So finden sich im Amarakoṣa, dem ältesten und bekanntesten Wörterbuch Indiens, nicht weniger als 25 Synonyme für das Wort „Schlange“. So wird sie unter anderem bezeichnet als *dvirasana* oder *dvijihva* (doppelzünftig), *muktakañcuka* (die, die ihre Haut abgestreift hat), *dīrghapṛṣṭha* (die, deren Rücken lang ist), *gūḍhapāda* (die, deren Füße ein Geheimnis sind), *dr̥ṣkarṇa* oder *caḥṣu-*

¹⁰ *maṅgal* bedeutet „glückbringend“. Ein Manasā Maṅgal wird auch musikalisch oder theatralisch dargestellt. Es soll den Zuhörern und Zuschauern Glück bringen (Bhattacharya 1976: 230; Maity 1966: 302; Smith 1976: 1-2).

śravas (die, deren Ohren die Augen sind¹¹), *dṛgviṣa* (die, die Gift in den Augen hat¹²), *upatrṇya* (die sich im Gras versteckt), *datvatī rajju* (das Seil, das mit Zähnen versehen ist) oder *vāyubhakṣa* (die, die den Wind isst¹³) (Mundkur 1983: 61; Śaṣtrī 1970: 114; Vogel 1926: 12-13).

4.2.2. Die Götter verfügen über die Kraft, die Schlangen zu besiegen

In der indischen Literatur finden sich viele Erzählungen, in denen den Göttern die Kraft zugeschrieben wird, die Schlangen oder das Gift der Schlangen zu besiegen. K. Aravaanan und andere Autoren führen dieses Motiv zurück auf den Sieg der Arier über die indischen Ureinwohner, die den Schlangenkult praktizierten (Aravaanan 1988: 132-133; Maity 1966: 16-17, 21).

Ein häufig erwähntes Beispiel hierfür ist die Bezwingung des Schlangendämons Ahi (oder Vṛtra) durch den Gott Indra im Ṛgveda¹⁴. Indra erschlägt die Schlange hier mit seiner Keule (*ahihān*). Interessant ist, dass er sich in einen Pferdeschweif verwandelt, als die Schlange die Spitzen ihrer Giftzähne gegen ihn richtet (Aravaanan 1988: 53, 132; Bhattacharya 1977: 129; Maity 1966: 16-17; Thieme 1964: 26-29).

Ein weiteres, sehr schönes Beispiel ist der Sieg des Gottes Kṛṣṇa über den Nāga Kāliya im Mahābhārata¹⁵. In dieser Erzählung wandert der Gott Kṛṣṇa mit seiner Kuhherde am Ufer des Flusses Yamunā entlang. Plötzlich stößt er auf eine Stelle, an der beißender Rauch aus den Fluten emporsteigt. Dieser wird verursacht durch das Feuer des Schlangengiftes des Nāga Kāliya. Kṛṣṇa möchte diese Bedrohung abwenden, stürzt sich in die Fluten und nimmt den Kampf mit dem Nāga und seiner Familie auf. Kāliya spuckt fürchterliches Feuer mit seinen fünf Köpfen, so dass die umliegenden Bäume sich sofort in Asche verwandeln. Die Familienmit-

¹¹ Die Tatsache, dass die Schlange keine Ohren hat, führte wohl zu der Annahme, dass sie mit den Augen hören kann (Vogel 1926: 13).

¹² Siehe Kapitel 4.2.6.

¹³ Die Art und Weise, wie die Schlange ihre Zunge hervorstreckt, mag wohl zu der Annahme geführt haben, sie würde sich von Luft ernähren (Vogel 1926: 13).

¹⁴ Ṛgveda 1.32.

¹⁵ Harivaṃśa 68 f., 3592-3702.

glieder des Nāga umklammern Kṛṣṇa mit ihren Windungen und beißen ihn mit ihren scharfen Giftzähnen. Doch Kṛṣṇa geschieht nichts. Er befreit sich aus den Schlangenkörpern, springt auf den Hauptkopf Kāliyas und tanzt darauf herum (siehe Abb. 43-48). Es gelingt ihm, den Nāga zu bezwingen, sein Gift zu ersticken und ihn aus dem Fluss zu vertreiben (Vogel 1926: 87-90).

Und auch der Gott Śiva hat die Macht über das Gift im Mythos von der Quirlung des Milchmeeres (*amṛtamanthana*), der häufig in den Purāṇas¹⁶ aber auch in anderer indischer Literatur vorkommt. In diesem Mythos quirlen die Götter und Dämonen das Milchmeer, um den Unsterblichkeitsnektar (*amṛta*) zu gewinnen und dabei entsteht ein fürchterliches, feuerartiges Gift, das für die Menschen und die Götter bedrohlich ist. Einzig und allein Śiva kann es bezwingen und trinkt es kurzerhand aus, woraufhin sich seine Kehle blauschwarz färbt (*nīlakaṇṭha*) (siehe Abb. 14-16) (Aravaanan 133; Rüping 1970: 15-17, 22, 31; Vogel 1926: 199-200).

Im Rāmāyaṇa¹⁷ wird erwähnt, dass auf den Bergen Candra und Droṇa im Milchmeer zwei Heilkräuter gegen die Schlangenhitze Indrajits wachsen: *saṃjīvoakaraṇī* (die Wiederbelebende) und *viśalyā* (die Pfeilwunden heilt). Diese wurden von den Göttern dort gepflanzt (Goldman u.a. 2009: 227-228; Vaidya 1971: 255).

Und auch dem Affengott Hanumān werden im Rāmāyaṇa ähnliche Pflanzen genannt, als er Rāma und Lakṣmaṇa von den Pfeilwunden Indrajits heilen soll¹⁸. Er nimmt fürchterliche Kräfte an, die denen Garuḍas gleichen, zerschmettert einen Berg und sein Schwanz und seine Arme sehen aus wie Schlangen. So fliegt er in den Himālaya, um von dort vier Heilkräuter zu holen: *mṛtasaṃjīvoanī*¹⁹ (die Tote wiederbelebt), *viśalyakaraṇī* (die Pfeilwunden heilt), *sauvarṇakaraṇī* (die das goldene Leuchten wiederherstellt) und *saṃdhānī* (die die Glieder wieder zusammensetzt). Diese wachsen auf einem Berg, der durch die Kraft der Heilkräuter hell erleuchtet ist. Allerdings machen sich die Kräuter unsichtbar, als Hanumān nach

¹⁶ Z.B. Matsya-Purāṇam 250.

¹⁷ Yuddhakāṇḍa, Sarga 40.30 und 31.

¹⁸ Yuddhakāṇḍa, Sarga 61.

¹⁹ Auch der *viśavaidya* Śaṅkaran Namboodiri aus Kerala verwendet ein Heilmittel namens *mṛtasaṃjīvoanī* (Manohar u.a. 2001: Unveröffentlichtes Filmmaterial) und im Āyurveda werden die Heilmittel *mṛtasaṃjīvoana* und *saṃjīvoanāgada* empfohlen, in Fällen, in denen die Bissopfer bereits dem Tode geweiht sind (Carakasamhitā VI.23.54-60, Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 341-342; Suśrutasaṃhitā V.5.73-75, Singhal u.a. 1976: 115).

ihnen Ausschau hält. So reißt er kurzerhand den ganzen Berg aus und fliegt mit ihm zurück zu Rāma und Lakṣmaṇa. Sobald diese den Duft der kraftvollen Heilpflanzen einatmen, werden sie geheilt (siehe Abb. 25, 27-35) (Goldman u.a. 2009: 326-332; Vaidya 1971: 460-472).

4.2.3. Der Buddha besitzt das Wissen über die Schlangen

Auch der Buddha hat die Macht und das Wissen, den Schlangen entgegenzutreten.

So bezwingt er im Vinaya-Piṭaka²⁰ im Feuerhaus des Brahmanen Kassapa das giftige Feuer einer Schlange mit seinem eigenen Feuer und bannt diese in seine Bettelschale (vgl. Abb. 58) (Horner 1982: 32-35; Vogel 1926: 107-108).

An einer anderen Stelle im Vinaya-Piṭaka²¹ stirbt ein Mönch an den Folgen eines Schlangenbisses, woraufhin der Buddha die Mönche belehrt, dass, wenn dieser Mönch die „vier königlichen Schlangenfamilien“ (*ahirāja-kulāni*) liebevoll verehrt hätte, er nicht an einem Schlangenbiss gestorben wäre. Anschließend gibt er den Mönchen eine Beschwörungsformel (*paritta*), die sie anwenden sollen, um sich vor Schlangenbissen zu schützen. In dieser Zauberformel wird u.a. den vier königlichen Schlangenfamilien der Virūpakkhas, der Erāpathas²², der Chabyāputtas und der Kaṇhāgotamakas liebevolle Verehrung zugesagt.

Parallelen zu dieser Stelle gibt es im Aṅguttaranikāya²³ des Sutta-Piṭaka, im Khandhavattajāta²⁴, im Bower-Manuskript²⁵ und im Upasenasūtra des Saṃyuktāgama des zentralasiatischen Sanskritkanons, wenn auch die Schlangenfamilien teilweise andere Namen haben (Dutoit 1908-21, Bd. II: 168-172; Geiger 1916:

²⁰ Mahāvagga 1.15.

²¹ Cullavagga 5.6.

²² J. Ph. Vogel erwähnt, dass es sich bei „Virūpakkha“ und „Erāpatha“ nicht nur um die Namen zweier Nāgakönige handelt, sondern auch um die beiden Weltenhüter (*lokapāla*) der westlichen und der östlichen Region in der buddhistischen Mythologie (Vogel 1926: 10).

²³ Aṅguttaranikāya II, Catukka-Nipāta 67, S. 72f (Ed. PTS, 1976).

²⁴ Jātaka Nr. 203.

²⁵ Bower-Manuskript VI (siehe Kapitel 6.4.).

17; Hoernle 1987: 229; Horner 1952: 148-149; Vogel 1926: 10; Waldschmidt 1957: 28-36).

4.2.4. Die Schlangen sind im Besitz des medizinischen Wissens

Im Atharvaveda werden die Schlangen selbst auch als „göttliche Wesen“ (*devajana*)²⁶ angesprochen und es wird ihnen das Wissen über die medizinischen Kräuter zugeschrieben²⁷ (Whitney 1905: 323, 501; Vogel 1926: 10, 17).

Auch gibt es eine Erzählung, dass der Buddha einst die Prajñāpāramitā-Sūtras offenbarte, diese für seine Zeitgenossen aber viel zu kompliziert waren und sie deshalb in der Unterwelt im Palast der Nāgas aufbewahrt wurden. Der buddhistische Lehrer Nāgārjuna stieg, als die Zeit reif war, in die Unterwelt und brachte sie den Menschen. Er soll von einem Nāgakönig in allen Geheimwissenschaften unterrichtet worden sein (Wallnhöfer 1966: 22).

Nach einer Legende des Harṣacarita²⁸ soll Nāgārjuna, als er in der Unterwelt weilte, vom Nāgakönig Vāsuki eine Halskette erhalten haben, deren Perlen aus den Tränen des Mondgottes entstanden waren und die ein Gegenmittel bei Vergiftungen aller Art darstellten (Vogel 1926: 18).

Und dem Philosophen Patañjali, der eine Inkarnation von Śeṣa sein soll, wird die Redaktion der Carakasamhitā, einem der wichtigsten Texte des Āyurveda, zugeschrieben (siehe Abb. 52 und 53) (mündliche Aussage R. Sriram; Rao 1985: „Galaxy of Indian Men of Medicine“).

4.2.5. Brahmanenfluch ist Ursache für Schlangenbiss

Aus der Erzählung vom König Parīkṣit im Mahābhārata²⁹ wird deutlich, dass ein Gott oder ein heiliger Mann eine Schlange dazu benutzen kann, um einer anderen

²⁶ Atharvaveda-Śaunakīya-Samhitā 6.56.1 und 2.

²⁷ Atharvaveda-Śaunakīya-Samhitā 8.7.23.

²⁸ Harṣacarita 8, S. 250f (Ed. Bombay, 1897).

²⁹ Ādiparvan 40-43.

Person Schaden zuzufügen oder sie zu verfluchen (Hilgenberg u.a. 1941: 691; mündliche Aussage Dr. Manohar, 2002).

So geschah es einst, dass der König Parīkṣit den Weisen Śamīka im Wald ansprach, dieser ihm aber nicht antwortete, da er ein Schweigegelübde abgelegt hatte. Der König wurde daraufhin so zornig, dass er Śamīka eine tote Schlange um den Hals warf. Als der Sohn des Weisen, Śṛṅgin, das erfuhr, verfluchte er den König Parīkṣit und beauftragte den Nāgakönig Takṣaka, der mit fürchterlichem Gift ausgestattet war, ihn sieben Tage später zu töten. Als Śamīka von dem Fluch erfuhr, tadelte er seinen Sohn, aber er konnte den Fluch des Brahmanen auch nicht mehr rückgängig machen. Das einzige, was er tun konnte, war, Parīkṣit vorzuwarnen. Der König ließ daraufhin einen Palast auf einer Säule bauen und begab sich dort hinein. Er ließ Ärzte und Schlangenbissheiler rufen und heilende Kräuter bereitlegen.

Sieben Tage später machte sich dann der Weise Kāśyapa auf den Weg, dem König Parīkṣit zu helfen. Er war vom Gott Brahmā selbst in der Giftheilkunst unterwiesen worden³⁰ und wollte sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, um Reichtum und Ruhm zu erlangen. Takṣaka fing ihn unterwegs ab und die beiden trugen einen Wettkampf in der Giftheilkunst aus. Kāśyapa gewann, dennoch überredete Takṣaka den Weisen, den Heimweg anzutreten, da nach dem Fluch eines Brahmanen auch für ihn nichts mehr zu machen sei und er versprach ihm mehr Reichtum, als der König ihm gegeben hätte.

Daraufhin schritt Takṣaka zur Tat, verwandelte sich in einen kleinen Wurm, versteckte sich in einem Apfel und ließ sich von seinen Nāgas in Verkleidung zum König bringen. Dieser nahm den Wurm auf seine Hand, wurde daraufhin von Takṣaka gebissen und starb an dem fürchterlichen Gift, das dann als lodernes Feuer auch noch seinen Palast zerstörte (Vogel 1926: 66-68).

³⁰ Kāśyapa ist der Vater der Nāgas (siehe Kapitel 4.3.1. und 12.4.2., Anm. 9).

4.2.6. Vorstellungen vom Gift der Schlange

Die zerstörerische Wirkung des Schlangengiftes ähnelt der des alles zerstörenden Feuers. Deshalb wird das Gift der Schlange in der indischen Literatur auch häufig mit Feuer verglichen³¹ (siehe Abb. 16). So z.B. in der oben erwähnten Erzählung vom Gott Kṛṣṇa und dem Nāga Kāliya³², in der Kāliya mit seinem fürchterlichen Feuer alles um sich herum in Asche verwandelt (Vogel 1926: 15).

Die tödliche Wirkung des Schlangengiftes führte auch zu der übersteigerten Annahme, dass Schlangen allein durch ihren Anblick oder ihren Atem töten können. So wird die Schlange auch *dr̥ṣṭiviṣa* (die, die Gift im Blick hat) genannt, was darauf hindeutet, dass allein der Blick einer Schlange genügt, um das Opfer zu vergiften (siehe Abb. 49). Im südindischen Epos Maṇimēkalai³³ wird der Ehemann der Hauptdarstellerin in einem früheren Leben von einer Schlange umgebracht, die *dr̥ṣṭiviṣam* heißt und deren Blick allein tödlich ist.

Und im Bhūridatta-Jātaka³⁴ weigert sich die Nāga-Frau des Königs Brahmadata unter Menschen zu gehen, da sie leicht zornig wird und dann alles mit ihrem Blick zerstören kann (Daniélou 1989: 39, 46; Tawney 1984, Vol. II: 298; Vogel 1926: 15-17, 155).

Das Motiv des giftigen Atems kommt sehr häufig in den Jātakas vor. So trifft z.B. im Jarudapāna-Jātaka³⁵ ein zorniger Nāga eine Schar von gierigen Kaufleuten mit dem Hauch seiner Nase, so dass diese sterben. Und auch im Daddara-Jātaka³⁶ will ein Nāga einige Kinder mit dem Hauch seiner Nase töten. Es wird auch des Öfteren eine „Schlangen-Wind-Krankheit“ (*ahi-vātaka-roga*) erwähnt (vgl. Abb. 81). So

³¹ Auch in medizinischen Schlangenbissberichten wird erwähnt, dass Bisswunden brennen, die betroffenen Glieder heiß werden und Fieber als Begleiterscheinung auftritt (David 1998: 206-207).

³² Siehe Kapitel 4.2.2.

³³ Das Epos Maṇimēkalai wurde im dritten Jahrhundert n. Chr. in Tamil verfasst. Die Geschichte von Maṇimēkalai bildet hierin nur die Rahmenhandlung für philosophische Diskussionen (Aravaanan 1988: 67-68; Basham 1967: 475; Bechert 1993: 88).

³⁴ Jātaka Nr. 543.

³⁵ Jātaka Nr. 256.

³⁶ Jātaka Nr. 304.

z.B. im Kacchapa-Jātaka³⁷ und im Amba-Jātaka³⁸. J. Ph. Vogel erwähnt, dass es sich dabei um die Malaria handeln könnte, von der in manchen Regionen angenommen wird, dass sie durch Schlangengatem verursacht wird (Vogel 1926: 16).

Interessant ist in dieser Hinsicht eine Episode aus dem Bhāgavata-Purāṇam³⁹, bzw. deren bildliche Darstellung, in der alle diese Gifteigenschaften zum Tragen kommen. Hier bezwingt Kṛṣṇa den riesigen Schlangendämon Agha-Asura, „dessen rote heiße Augen wie ein Waldbrand waren“. Kṛṣṇa wandert in den Schlund der Riesenschlange und blockiert deren Atem, „der wie ein ungestümer Windstoß war“, woraufhin der Atem durch ein Loch im Kopf der Schlange austritt, was der Maler als aufsteigende Flamme gestaltete (siehe Abb. 49) (Bautze 1991: 52, 54).

Auch existiert die Vorstellung, dass der giftige Atem einer Schlange blind machen kann⁴⁰. So gibt im Parantapa-Jātaka⁴¹ ein Brahmane vor, durch den Hauch einer Giftschlange blind geworden zu sein und im Sāma-Jātaka⁴² erblinden die Eltern des Bodhisattva, weil sie der giftige Hauch einer Schlange getroffen hat (Dutoit 1908-21: Bd. II: 91, 338-339, Bd. III: 18, 455-456, Bd. IV: 235-236, Bd. VI: 105-107; Müller 1942: 21; Vogel 1926: 15-16).

Hier stellt sich die Frage, ob diese Vorstellung von der Speikobra herrühren könnte, die es in Afrika und in Südostasien gibt. Die Zähne dieser Kobra sind so modifiziert, dass sie ihr Gift bis zu drei Meter weit spucken kann. Sie zielt auf die Augen des Opfers, was sehr schmerzhaft ist. Wird das Auge nicht sofort ausgespült, kann sich die Hornhaut stark entzünden, zerstört werden und das Opfer nach etwa zehn Stunden erblinden (Aravaanan 1988: 134; Jena u.a. 1993: 77-79; Mehrstens 1993: 249; Müller 1942: 21; Rage 1998: 41; Saint Girons 1998: 169).

³⁷ Jātaka Nr. 178.

³⁸ Jātaka Nr. 474.

³⁹ Bhāgavata-Purāṇam X.12.

⁴⁰ Vgl. die Meinung einiger Gelehrter im Āyurveda, wonach der Biss einer blinden Schlange das Opfer erblinden lässt (Suśrutasamhitā V.4.38, Singhal u.a. 1976: 85-86).

⁴¹ Jātaka Nr. 416.

⁴² Jātaka Nr. 540.

4.3. Der Schlangenvernichter Garuḍa

4.3.1. Garuḍa als Schlangenfeind in der indischen Literatur

Große Bedeutung für die magisch-religiöse Bezwingung des Schlangengiftes hat auch der Vogelgott Garuḍa. Garuḍa ist das Reittier Viṣṇus und er gilt als König der Vögel. Als Sonnenvogel symbolisiert er das Feuer der Sonnenstrahlen. Seine Beute besteht vorwiegend aus Schlangen, so heißt er auch *bhujangāri* (Schlangenfeind), *pannaganāśana* (Schlangentöter) und *nāgāśana* (Schlangenesser) (siehe Abb. 21-24) (Chandramohan 2008: 1-2; Duvinage u.a. 1997: 57; Liebert 1976: 92; Mallebrein 1984: 99; Monier-Williams 2002: 533, 584; Russek 1986: 76). Seine Feindschaft zu den Schlangen wird in der indischen Literatur vielfach dargelegt.

Bereits im Ṛg- und Atharvaveda wird ein himmlischer Vogel Garutmān oder Suparṇa (der schön Geflügelte) erwähnt, der mit der Sonne in Verbindung gebracht wird. Im Atharvaveda tritt er als Giftzerstörer in Erscheinung⁴³ (Grassman 1999: 387; Lubotsky 2002: 49; Nagar 2006: 2-3, 15; Whitney 1905: 153).

Im Mahābhārata gewinnt Garuḍa an Bedeutung, er wird mit Viṣṇu assoziiert und die Ursache für seine Feindschaft zu den Schlangen wird ausführlich beschrieben⁴⁴:

Der Weise Kāśyapa hatte zwei Frauen, Kadrū und Vinatā, er gewährte beiden einen Wunsch und Kadrū wünschte sich, dass sie Mutter von 1000 Nāgas werden würde. Vinatā hingegen wünschte sich nur zwei Söhne, die aber mächtiger als die Nāgas sein sollten. Nach 500 Jahren schlüpften aus den 1000 Eiern Kadrūs die Nāgas, Vinatās Eier bewegten sich jedoch nicht. In ihrem Verlangen nach Nachkommenschaft brach Vinatā ein Ei auf und da die Zeit noch nicht reif war, war nur der Oberkörper ihres Sohnes Aruṇa, des späteren Wagenlenkers des Sonnengottes, voll entwickelt. Aruṇa wurde zornig über die Ungeduld seiner Mutter und verfluchte sie dazu, Kadrū 500 Jahre als Sklavin zu dienen, als Strafe dafür, dass

⁴³ Śaunakīya-Saṃhitā 4.6.3 und Paippalāda-Saṃhitā 5.8.2 (siehe Kapitel 5.2.5. und 12.2.5., Anm. 75).

⁴⁴ Ādiparvan xvi-xxxiv.

sie mit dieser konkurrieren wollte. Er stellte aber auch in Aussicht, dass ihr zweiter Sohn sie von dieser Knechtschaft erlösen sollte, wenn sie denn geduldig nochmals 500 Jahre auf die Entwicklung des zweiten Eis warten würde. Schließlich wurde ihr zweiter Sohn geboren, der gewaltige Vogel Garuḍa, von unermesslicher Stärke, mit rot blitzenden Augen und feuriger Erscheinung.

Kadrū ging mit Vinatā eine Wette ein, dass das weiße Pferd Uccaiḥśravas einen schwarzen Schwanz habe. Diejenige, die die Wette verlieren würde, sollte der anderen als Sklavin dienen. Indem sie ihre Söhne den Schwanz des Pferdes schwärzen ließ, gewann Kadrū die Wette und Vinatā wurde ihre Sklavin.

Eines Tages bat Kadrū ihre Schwester Vinatā, sie zum Wohnort der Nāgas, im Schoß des Ozeans, zu bringen. So trug Vinatā Kadrū zum Ozean und Garuḍa trug die Nāgas. Auf dem Flug näherte sich Garuḍa zu sehr der Sonne, so dass die Nāgas angesengt und ohnmächtig wurden. Daraufhin bat Kadrū Indra um Hilfe und er ließ dunkle Wolken und ein Gewitter aufziehen, worüber die Nāgas höchst erfreut waren. Sie erreichten die Insel Rāmaṇīyaka und als die Nāgas anschließend noch zu einer anderen Insel geflogen werden wollten, fragte Garuḍa seine Mutter, warum er den Nāgas weiter dienen solle und sie erzählte ihm von ihrer Knechtschaft. So fragte Garuḍa die Nāgas, wie er diese Knechtschaft aufheben könne und sie erklärten ihm, dass er dafür den Unsterblichkeitstrank (*amṛta*) rauben müsse. Garuḍa machte sich also auf, um den *amṛta* zu rauben. Vorgewarnt, ließ Indra den Topf mit dem Unsterblichkeitstrank von den Göttern bewachen, aber Garuḍa ließ Staub in ihre Augen wehen, so dass sie in alle Himmelsrichtungen flohen. Auch ein Feuer, das den Trank umgab, löschte er. Und schließlich musste er noch mächtige Nāgas bändigen, die den *amṛta* bewachten. Diese waren in der Lage, allein durch ihren Blick alles zu Asche zu verbrennen. Doch auch ihre Augen bedeckte Garuḍa mit Staub und zerhackte sie anschließend in Stücke. Dann flog er mit dem Unsterblichkeitstrank davon, ohne selbst einen Schluck davon zu nehmen. Auf seinem Rückweg traf er auf Viṣṇu, der ihn nicht aufhielt und zum Dank wurde Garuḍa das Reittier Viṣṇus, zierte sein Banner (*dhvaja*) und erlangte dadurch Unsterblichkeit. Er begegnete auch Indra, der seinen *vajra* auf ihn schleuderte. Der Donnerkeil konnte ihm jedoch nicht das Geringste anhaben, aber aus Respekt vor

dem Weisen Dadhīci, aus dessen Knochen der *vajra* bestand, ließ er eine seiner Federn fallen. Von Garuḍas Tapferkeit beeindruckt, gewährte Indra ihm einen Wunsch und Garuḍa wünschte sich, dass die Nāgas ihm von nun an als Beute dienen sollten. Indra und Garuḍa wurden Freunde und Indra bat Garuḍa darum, den *amṛta* nicht den Nāgas zu überlassen. Garuḍa willigte ein und brachte den Unsterblichkeitstrank zu den Nāgas, wodurch Vinatā aus der Knechtschaft entlassen wurde. Allerdings forderte er die Nāgas auf, vor dem Verzehr der göttlichen Speise ein reinigendes Bad zu nehmen und stellte derweil den Trank auf *kuśa*-Gras. So ergriff Indra die Gelegenheit, um den Nektar an sich zu reißen. Als die Schlangen vom Bad zurückkamen, war der *amṛta* verschwunden und so leckten sie das spitze *kuśa*-Gras ab, in der Hoffnung, noch etwas vom Unsterblichkeitstrank zu erhaschen und seit diesem Tag sind ihre Zungen gespalten⁴⁵ (Nagar 2006: 3-4, 9-12, 21; Vogel 1926: 49-53).

Die Episode, in der Garuḍa eine Feder fallen lässt, kommt auch im *Suparṇādhya-*
*ya*⁴⁶ und im *Aitareya Brāhmaṇa*⁴⁷ vor. Hier wurde die Feder durch den Donnerkeil in drei Teile zerschnitten. Aus dem äußersten Stück entstanden die Pfauen, aus dem mittleren die zweigesichtigen Schlangenfürsten und aus der Wurzel der Ichneumon. Beim Pfau und beim Ichneumon handelt es sich ebenfalls um Feinde der Schlangen und Vernichter von Schlangengift⁴⁸ (siehe Abb. 54, 55 und 64) (Nagar 2006: 15). Der Pfau (*citrabarha*, *-barhin*⁴⁹) gilt auch als Sohn Garuḍas. Dieser wurde Skanda bei seiner Geburt dargereicht, um ihm als Reittier zu dienen⁵⁰ (Chandramohan 2008: 7; Liebert 1976: 276). Mit den zweigesichtigen Schlangen-

⁴⁵ Eine ähnliche Version der Geschichte findet sich im *Kathāsaritsāgara* (xxii, 16-53, 168-256) (siehe *Jyōtsnikā, abhivandanādhikāram*; Kapitel 12.4.2., Anm. 9).

⁴⁶ *Suparṇādhya*ya 14.28.1.

⁴⁷ *Aitareya Brāhmaṇa* III.26.3.

⁴⁸ Siehe Kapitel 5.2.5. Der Pfau wird auch *sarpadviṣ* (Schlangenfeind) und *sarpabhu*j (Schlangenverzehrter) genannt, ein Epitheton für Ichneumon ist *sarpahan* (Schlangentöter) (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 809-810). Außerdem wird der Pfau als *nīlakaṇṭha* (der mit dem schwarzblauen Hals) bezeichnet, ob das nun mit seiner Fähigkeit, Gift zu verschlingen, zu tun haben mag oder nur rein äußerlich bedingt ist (vgl. Kapitel 5.2.2., Anm. 45; Böhtlingk u.a. 1865, Bd. 4: 290).

⁴⁹ *citrabarhin* bedeutet „einen vielfarbigen Schwanz habend“ (Monier-Williams 2002: 396).

⁵⁰ Skanda wird häufig mit einem Pfau abgebildet (siehe Abb. 54 und 55).

fürsten sind nach J. Charpentier wohl die giftigsten aller Schlangen gemeint, die mit einem Kopf an beiden Enden des Körpers versehen sind⁵¹ (Charpentier 1920: 268).

Die Feindschaft Garuḍas zu den Schlangen spiegelt vermutlich einen alten Antagonismus zwischen dem himmlischen Vogel und der erdverbundenen Schlange wider, wie er z.B. auch schon bei den Sumerern auftritt (Duvinaġe u.a. 1997: 57; Liebert 1976: 92; Vogel 1926: 54).

Im Garuḍa-Purāṇam wird erwähnt, dass die Schlangen sterben, wenn sie Garuḍa nur schon sehen oder sich an ihn erinnern (A Board of Scholars 1978: 14; Chandramohan 2008: 18). Auch sollen sie furchtbare Angst vor seinem Nachwuchs bekommen haben, als Garuḍa ein hübsches Mädchen heiratete und zogen deshalb gegen ihn in den Krieg. Er tötete sie jedoch alle, bis auf eine Schlange, die er sich als Schmuck um den Hals hängte (Nagar 2006: 5).

Garuḍa ist von immenser Größe, so verdunkelt sich die Erde durch seinen Schatten, wenn er am Himmel fliegt. Der Wind, der durch seinen Flügelschlag entsteht, ist so gewaltig, dass er die Rotation der drei Welten stoppen kann und die Erde erzittern lässt (Nagar 2006: 21, 39). Durch die Macht seines Flügelschlags kann er auch die Wellen des Meeres auseinander bringen, um die dort lebenden Nāgas zu fressen⁵² (Woodward 1977: 135).

Manchmal wehren sich die Nāgas jedoch auch. So wird im Paṇḍara-Jātaka erzählt, dass die Nāgas im Meer Steine fressen und wenn die Supaṇṇas sie hochheben wollen, dann sind sie zu schwer dazu. Und während die Supaṇṇas sich vergeblich bemühen, die Nāgas zu ergreifen, schlagen die Wellen über ihnen zusammen und sie sterben⁵³.

⁵¹ Sāyaṇa vermutet auch unter der *svajā* eine Schlange, die an beiden Enden Köpfe hat (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1419)

⁵² Sāratthappakāsinī III 135.5-6.

⁵³ Jātaka Nr. 518. Die beiden letztgenannten Stellen nannte mir freundlicherweise Herr Prof. Dr. O. v. Hinüber.

4.3.2. Garuḍa - der Giftheiler

Garuḍa tritt in vielfältiger Weise als Giftheiler auf. Das früheste Beispiel findet sich, wie oben erwähnt, vermutlich im Atharvaveda⁵⁴.

Im Rāmāyaṇa⁵⁵ fesselt Indrajit, der Sohn Rāvaṇas, Rāma und Lakṣmaṇa mit seinen giftigen Schlangenhäuten. Durch seine magische Kraft verwandeln sich Giftschlangen in Pfeile, die die beiden Helden fest umschlingen, so dass sie bewusstlos am Boden liegen. Da kommt plötzlich ein heftiger Wind auf, Blitze durchziehen die Wolken und Garuḍa landet auf dem Schlachtfeld. Die Schlangen, die die beiden bedrängen, kriechen sofort davon. Daraufhin verehrt Garuḍa die beiden Brüder und berührt ihre Wunden, die augenblicklich heilen (siehe Abb. 25 und 26) (Goldman u.a. 2009: 225-230; Nagar 2006: 18-19; Vaidya 1971: 251-261).

Nach Garuḍa ist auch eine Upaniṣad benannt, die vermutlich späteren Datums ist und zum Atharvaveda gehört. M. Winternitz schreibt dazu: „Die Gāruḍa-Upaniṣad ist nichts anderes als ein Schlangenzauber und könnte ebenso gut in der Atharvaveda-Saṃhitā stehen“ (Winternitz 1909: 209). Die Rezitation der Upaniṣad soll vor Schlangenhissen schützen und diese heilen (Deussen 1963: 627; Nagar 2006: 16). Es gibt zwei Rezensionen, eine kürzere nördliche und eine längere südliche (Chandramohan 2008: 39).

In der südlichen Version wird Garuḍa wiederholt gepriesen, zugeschrieben wird die Upaniṣad jedoch Brahmā (*brahmavidyā*). Sie soll das Gift von Schlangen (*nāga*), Nattern (*sarpa*), Skorpionen (*vṛścika*), Spinnen (*lūtā*), Weberknechten (*pralūtā*), Molchen⁵⁶ (*godhā*), Lurchen⁵⁷ (*grhagodhā*) und Ratten (*mūṣaka*) vernichten (Deussen 1963: 628; Jacob 1891: 85). Interessant ist, dass die Namen zahlreicher Nāgas genannt werden: „Vernichtet ist das Gift ... Auch wenn Du Anantakas Bote oder Anantaka selbst bist“ etc. In der südlichen Rezension werden zehn Nāgas erwähnt: Anantaka, Vāsuki, Takṣaka, Karkoṭaka, Padmaka, Mahāpadmaka, Śaṅkha-

⁵⁴ Siehe Kapitel 4.3.1.

⁵⁵ Yuddhakāṇḍa, Sarga 40.

⁵⁶ *godhā*, f. ist eigentlich der grüne Leguan (Iguana) (Monier-Williams 2002: 368).

⁵⁷ Mit *grhagodhā*, f. wird gewöhnlich eine kleine Hauseidechse mit giftigem Biss bezeichnet (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 782; Monier-Williams 2002: 362).

ka, Gulika, Pauṇḍrakālika und Nāgaka (Nārāyaṇ Rām Ācārya: 1948: 624-626). Die ersten acht entsprechen den Nāgas, die auch in Jyōtsnikā aufgeführt werden⁵⁸.

Die Upaniṣad wird als sehr wirkungsvoll angesehen:

„Wer diese große Wissenschaft in der Neumondnacht hört, den beißen zwölf Jahre lang die Schlangen nicht.

Wer diese große Wissenschaft, nachdem er sie in der Neumondnacht studiert hat, [als Amulett] an sich trägt, den beißen, so lange er lebt, die Schlangen nicht.

Wer sie acht Brahmanen lehrt, der befreit [von den Folgen des Schlangenbisses] durch bloße Berührung mit Gras, mit einem Stück Holz, mit Asche.

Wer sie hundert Brahmanen lehrt, der befreit durch den bloßen Blick.

Wer sie tausend Brahmanen lehrt, der befreit durch den bloßen Gedanken...“
(Deussen 1963: 628).

S. Nagar beschreibt eine mit der Gāruḍa-Upaniṣad zusammenhängende Zeremonie, bei der Garuḍa visualisiert wird und sieben der acht, auch in Jyōtsnikā beschriebenen Nāgas, seinen Körper schmücken (Nagar 2006: 16-17).

Auch im Tantrismus spielt Garuḍa eine große Rolle. Nach dem Tantraloka des Abhinavagupta soll allein die Identifikation mit Garuḍa gegen Gift immunisieren. Denselben Effekt hat das Garuḍa-Yantra. Auch das im Agni-Purāṇam beschriebene und vom Götterarzt Dhanvantari⁵⁹ verkündete Gāruḍam (Gāruḍī-Vidyā) neutralisiert alle Arten von Gift. Hier dient ebenso ein magisches Diagramm, in dem verschiedene Nāgas positioniert werden, als Meditationsgrundlage (Nagar 2006: 123-124, 134).

Neben diesen tantrisch-esoterischen Lehren finden sich viele volksmedizinische Vorstellungen und Behandlungsmethoden, die auf Garuḍa Bezug nehmen.

R. Russek schreibt, dass Garuḍa auf dem Land häufig als eigenständige Gottheit dargestellt und verehrt wird, welcher auch Angehörige der niederen Kasten opfern dürfen. Sie erwarten von Garuḍa Bewahrung vor oder Heilung von Schlan-

⁵⁸ Jyōtsnikā, *sarppōlppatti*, Vers 2 (siehe Kapitel 12.4.2.).

⁵⁹ In manchen Quellen wird Dhanvantari als Schüler Garuḍas angesehen (Walker 1983: 274).

genbissen, Schutz vor Gefahren, Seuchen, bösen Geistern und Dämonen, die den Menschen mit ihrem Gift schaden können (Russek 1986: 76).

K. Aravaanan berichtet, dass am Nāgpañcamī-Fest in Nepal eine Garuḍa-Figur mit einem Tuch abgerieben wird, weil sie „schwitzt“. Dieses Tuch wird anschließend dem König überreicht. Man glaubt, dass allein ein Stück eines Fadens dieses Tuches jegliche Art von Schlangenbiss heilt (Aravaanan 1988: 43).

Auch vom Garuḍa-Pfeiler im Tempel von Puri in Orissa erhofft man sich eine heilsame Wirkung und Schlangenbissopfer werden zu diesem hingebacht (Keilhauer u.a. 1983: 111). Und wenn nur der Schatten eines fliegenden Raubvogels auf eine Person fällt, die von einer Kobra gebissen wurde, geht man davon aus, dass diese vom Gift geheilt wird (Chandramohan 2008: 12).

Ebenso wird im Āyurveda gelehrt, dass Schlangengift in Regionen, die von Garuḍa (Suparṇa) bewohnt werden, keine Kraft hat⁶⁰ (Singhal u.a. 1976: 77).

In Jyōtsnikā, einem Werk über indische Toxikologie, das eine Grundlage bildet für die lebendige Tradition des Āyurveda in Kerala, wird Garuḍa zu Beginn ausgiebig gepriesen und es wird nacherzählt, wie er den Nektar raubt, um seine Mutter aus der Knechtschaft der Kadrū zu befreien⁶¹.

Und auch Khagendramaṇidarpaṇam (Juwelenspiegel des Königs der Vögel), eine toxikologische Handschrift aus dem 14. Jahrhundert, die in Kannada verfasst wurde, ist Garuḍa gewidmet und stellt ihn als das sicherste Giftheilmittel dar (Sannayya 2004: 8).

⁶⁰ Suśrutasaṃhitā V.4.21.

⁶¹ Jyōtsnikā, *abhivandanādhikāram*, Verse 3 und 4 (siehe Kapitel 12.4.2.).

5. Klassifikation und Behandlung des Schlangensbisses in der vedischen Medizin

5.1. Die vedische Medizin

Bereits in den Veden, der ältesten Literatur Indiens (zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. bis ca. 800 v. Chr.), sind früheste Formen der indischen Medizin erkennbar. Diese ältesten Texte medizinischen Inhalts bilden noch keine eigenständigen Werke, sondern sind eher zufällig eingefügt in die religiöse Literatur. Sie finden sich vor allem im Atharvaveda, einer Sammlung von Zaubersprüchen, und vereinzelt im Ṛgveda. In einem späteren Text, dem Kauśikasūtra, werden die verschiedenen Rituale erklärt, die zusammen mit den Hymnen des Atharvaveda durchgeführt werden sollen. Vermutlich wurden diese Ritualpraktiken jedoch oft im Nachhinein künstlich an die älteren Texte angepasst (Gonda 1975: 20-23, 278-280; Gonda 1977: 611-612; Zysk 1991: 14; Zysk 1993: 5).

Bei der ältesten vedischen Literatur, dem Ṛgveda, handelt es sich vor allem um Preislieder an die Götter, die zum Opfer geladen und zu segensreichem Wirken aufgefordert werden. Einige der Hymnen wenden sich auch an heilende Gottheiten, vor allem zu nennen sind hier die Aśvins, Zwillingsgötter, die auch als die „Ärzte der Götter“ gelten. Als Heiler angerufen werden auch Rudra, Varuṇa und Soma (Bechert 1993: 50-51; Rao 1985: 110-118; Zysk 1991: 14).

Die vedische Medizin zeichnet sich aus durch magisch-religiöse Vorstellungen. Die Ursachen für Krankheit werden in dämonischen Kräften vermutet, die in die menschlichen Körper eindringen. Diese Dämonen werden oft personifiziert und man stellt sich vor, dass sie die Menschen in Form von Krankheitsgöttern angreifen, so ist z.B. der Krankheitsdämon Yakṣma für Fieber, Schwindsucht und Tuberkulose verantwortlich und der Gott Varuṇa bringt die Wassersucht.

Ursache hierfür kann der Bruch eines Tabus sein, eine Sünde, die gegen die Götter verübt wurde oder Hexerei. Es handelt sich also um eine Form der in Kapitel 2.3.

dargestellten Punitivmedizin. Verletzungen wie Knochenbrüche oder Wunden allerdings werden als Unfälle oder Kriegsschäden eingestuft. Für andere äußerliche Krankheiten werden schädliche Insekten oder Würmer mit dämonischem Charakter verantwortlich gemacht. Diese werden zum Teil sehr phantasievoll beschrieben:

„Den, der um die Augen herumkriecht, den, der um die Nase herumkriecht, den, der mitten unter die Zähne geht, - den Wurm zermalmen wir. (3)

Die Würmer mit weißen Schultern, die schwarzen mit weißen Armen und die bunten Würmer, die alle zermalmen wir!“¹ (5) (Winternitz 1909: 115).

„Den dreiköpfigen, mit drei Höckern, den scheckigen, seine Rippen zerschmettere ich, ich haue ab, was sein Kopf ist“² (Zehnder 1999: 51).

Um den geistigen und körperlichen Gesundheitszustand des Patienten wieder herzustellen wird ein ausgefeiltes Heilritual durchgeführt. Die Hauptfigur hierbei ist der Heiler (*bhiṣāj*³), der die Krankheitsdämonen austreibt oder die verletzte Stelle des Körpers behandelt. Ähnlich wie ein Schamane ist er in der Lage, in einen Trancezustand zu fallen, in dem er tanzt und zittert, weswegen er auch *vīpra* (Erregter) genannt wird. Er besitzt das Wissen über die Heilkräuter und kennt die richtigen Beschwörungsformeln. Deshalb wird er auch als *kavī* (Sänger) bezeichnet. Häufig wird auch Wasser⁴ bei der Heilung verwendet. Beim Rezitieren der Beschwörungsformeln werden die Heilmittel gesegnet, manchmal werden die

¹ Atharvaveda-Śaunakīya-Saṃhitā 5.23.3 und 5.

² Atharvaveda-Śaunakīya-Saṃhitā 5.23.9.

³ Die Akzentuierung der Wörter bezieht sich auf die jeweilige Textstelle. Werden vedische Wörter im Allgemeinen erwähnt, ohne Textstellenbezug, werden diese akzentuiert. Eigennamen, die in den deutschen Text eingefügt sind und groß geschrieben werden, werden nicht akzentuiert.

⁴ Und Wasser wird als Medizin gepriesen, z.B. in Vers 10.137.6 des Ṛgveda: *āpa it vā u bheṣājīr āpo amīvacātaniḥ | āpaḥ sārvasya bheṣājīs tās te kṛṇvantu bheṣajām || 6 ||* „Die Wasser sind fürwahr die Heilenden, die Wasser die Krankheitsvertreibenden. Die Wasser heilen alles; die sollen dir ein Heilmittel bereiten!“ (Geldner 2003: 370; Müller 1966, Vol. 4: 446; Rao 1985: 118). Oder im Atharvaveda in Vers 1.1.3 der Paippalāda-Saṃhitā: *apsu me somo abravīd antar viśvāni bheṣajā* „In den Wassern drinnen – sagte mir Soma – sind alle Arzneien“ (Bhattacharya 1997: 1; Griffiths u.a. 1999-2003: 3; Zehnder 1993: 12).

Heilpflanzen über den Körper des Patienten geschwungen oder geschlagen. Oder es werden Amulette oder Talismane (*maṇī*) pflanzlichen Ursprungs benutzt, um die Dämonen auszutreiben oder abzuwehren. Auch die Heilpflanzen werden personifiziert und als Götter (im Ṛgveda) und häufiger als Göttinnen (im Atharvaveda) verehrt. So ist z.B. der Heilpflanzengott Kuṣṭha das Heilmittel par excellence gegen den Fieberdämon Takman und die Heilpflanzengöttin Arundhatī wird bei der Behandlung von Brüchen und Wunden hinzugezogen. Eine späte Hymne im zehnten Buch des Ṛgveda⁵ ist ausschließlich den Heilpflanzen gewidmet (Bahulkar 1994: 45; Basham 1976: 18-19; Geldner 2003: 306-308; Gonda 1975: 278-280; Müller 1942: 6-19; Rao 1985: 118-120; Wujastyk 2003: xxix; Zysk 1991: 14, 16; Zysk 1993: ix, x, 1, 4-12, 34).

M. Winternitz betont die Anschaulichkeit, mit der die Symptome der verschiedenen Krankheiten im Atharvaveda oft geschildert werden und hebt dessen Bedeutung für die Medizingeschichte hervor. Als Beispiel übersetzt er eine der zahlreichen Hymnen an Takman, den Fieberdämon⁶. Wie dies häufig der Fall ist, wird die Krankheit hier aufgefordert, in fremde Länder zu verschwinden.

„Der du alle Menschen gelb machst,
Sie versengst wie lodernd Feuer,
Jetzt, o Takman, werde kraftlos,
Jetzt geh fort, hinab, hinunter! (2)

Ihn, der fleckig ist, gesprenkelt,
Der wie roter Staub, den Takman –
Jag ihn fort, allkräftig Kraut du,
Weg, hinunter in die Tiefe! (3)

Geh zu Mūjavants, zu Balhiks,
Takman, fort, in ferne Lande;

⁵ Ṛgveda 10.97.

⁶ Atharvaveda-Śaunakīya-Saṃhitā 5.22.

Such ein üppig Śūdraweib dir,
Schüttle sie gehörig, Takman! (7)

Wenn du, kalt und wieder heiß gleich,
Wenn, vereint mit Husten, Takman,
Du den Kranken schüttelst, schrecklich
Sind dann deine Pfeile; - schon uns! (10)

Mit dem Husten, deinem Bruder,
Und der Schwindsucht, deiner Schwester,
Mit dem Vetter Aussatz, Takman,
Geh hinweg zu fremden Leuten!“ (12) (Winternitz 1909:113).

5.2. Die vedische Toxikologie

5.2.1. Die Grundlage der indischen Toxikologie

Auch die lange und berühmte Tradition der indischen Toxikologie hat wohl ihren Ursprung in der vedischen Medizin. Hier findet sich bereits ein Grundwissen über die Gifte und Gifttiere. Man vermutet Gifte im Feuer, in der Sonne, in der Erde und in den Pflanzen⁷. Gifte gelten auch als Krankheitserreger, sie können äußerliche oder innerliche Krankheiten verursachen, durch Sichtbares wie Tiere oder kämpferische Auseinandersetzungen oder durch Unsichtbares wie Hexerei übertragen werden (Karambelkar 1961: 44; Zysk 1991: 15; Zysk 1993: ix).

Sehr schön werden giftige Würmer beschrieben:

„Ich zerschmettere dir die Hörner, mit denen du zustichst;
und dann spalte ich das Gefäß, in dem sich dein Gift befindet“⁸ (Zehnder 1999: 52).

⁷ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.22 (siehe Kapitel 12.2.4.).

⁸ Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā 2.14.4, ähnlich auch in Atharvaveda-Śaunakīya-Saṃhitā 2.32.6.

Der Atharvaveda enthält eine Vielzahl an Beschwörungsformeln gegen Schlangen, Skorpione, Insekten, Pflanzen und Pfeile. Und auch im Ṛgveda gibt es eine Hymne gegen Schlangengift⁹ und eine gegen Skorpione und giftige Insekten¹⁰. Neben magischen Heilritualen kommen bei der Behandlung von Vergiftungen auch schon empirisch-rationale Heilmethoden zur Anwendung (Karambelkar 1961: 43-44; Vogel 1926: 7-8; Zysk 1991: 17; Zysk 1993: 10).

5.2.2. Schlangennamen im Atharvaveda

Im Atharvaveda werden viele verschiedene Giftschlangenarten erwähnt, z.B. *ásita*¹¹ (die Schwarze), *tíraścírāji*¹² (die Quergestreifte), *śvitrá*¹³ (die Weiße), *babhrú*¹⁴ (die Braune), *pṛśní*¹⁵ (die Gefleckte), *úpatṛṇya*¹⁶ (die, die sich im Gras versteckt), *trṣṭádihūma*¹⁷ (die mit dem beißenden Rauch), *dārvi*¹⁸ (die Schlangenhaube) und *dārvya*¹⁹ (die mit einer Schlangenhaube Versehene).

Interessant ist *pṛdāku*²⁰, was sowohl „Schlange“ als auch „Tiger“ oder „Panther“ heißen kann (Grassmann 1999: 859). Die Bedeutung „Panther“ muss in der Paippalāda-Saṃhitā in den Versen 5.10.3 und 2.18.1 (6.38.1 der Śaunakīya-Saṃhitā) angenommen werden, da das Wort in einer Reihe von Raubtieren aufgelistet wird (der Tiger wird hier stets mit *vyāghra* erwähnt). C. A. Lopez, A. Lubotsky und T. Zehnder stimmen überein, dass mit *pṛdāku* die gefleckte („getigerte“) Musterung der Schlange gemeint sein muss. T. Zehnder erwähnt zum Vergleich auch die

⁹ Ṛgveda 7.50.1: *mā māṃ pádyena rápasā vidat tsáruḥ* „Nicht soll mich der Schleicher (nach Sāyaṇa die Giftschlange) mit einem Fußschaden heimsuchen!“ (Geldner 1951, Bd. 2: 227; Müller 1966, Vol. 3: 109).

¹⁰ Ṛgveda 1.191.

¹¹ Śaunakīya-Saṃhitā 3.27.1, 5.13.6, 6.56.2, 7.56.1, 10.4.5; Paippalāda-Saṃhitā 1.44.1, 8.7.3 und 5, 13.3.5 und 8.

¹² Śaunakīya-Saṃhitā 3.27.2, 6.56.2, 7.56.1, 10.4.13, 17 und 20; Paippalāda-Saṃhitā 8.7.5.

¹³ Śaunakīya-Saṃhitā 3.27.6, 10.4.5; Paippalāda-Saṃhitā 8.7.2.

¹⁴ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.5 und 6, 6.56.2; Paippalāda-Saṃhitā 1.44.1, 8.7.4.

¹⁵ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.5, 10.4.15.

¹⁶ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.5.

¹⁷ Śaunakīya-Saṃhitā 19.47.8, 19.50.1; Paippalāda-Saṃhitā 6.20.9, 14.9.1.

¹⁸ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.13.

¹⁹ Paippalāda-Saṃhitā 9.10.4.

²⁰ Śaunakīya-Saṃhitā 3.27.3, 7.56.1, 10.4.5, 11, 13, 17 und 20; Paippalāda-Saṃhitā 8.7.2 und 11, 13.3.3.

europäische „Leopardnatter“. A. Lubotsky legt nahe, dass es sich um die Russell’s Viper handeln könnte (Lopez 2000: 225-226; Lubotsky 2002: 59; Zehnder 1999: 59). Diese weist eine gelbe- bis graubraune Grundfärbung auf mit drei oder mehr Längsreihen dunkelbrauner rundlicher Flecken²¹.

Die *svajā*²² wird im Allgemeinen als „Viper“ übersetzt (Böhlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1419). C. A. Lopez vermutet, dass *svajā* von der Verbalwurzel *svaj* „umarmen“ abgeleitet sein könnte und es sich hier um eine WürGESchlange handeln könnte, die ihre Beute umschlingt, bis sie erstickt (Lopez 2000: 229). Auch M. Mayrhofer bringt *svajā* (Viper) mit dieser Verbalwurzel in Verbindung (Mayrhofer 1992, Bd. 2: 788). Eigentlich bedeutet *svajā* aber „aus sich selbst geboren“ (Grassmann 1999: 1622). Mit der „Geburt aus sich selbst“ könnte die Häutung der Schlange gemeint sein, diese könnte als neue Geburt angesehen werden. Dadurch dass die Schlange sich häutet, wird sie zu einem Symbol für ewiges Leben²³. Ebenso könnte mit *mokṣeja*²⁴ „die aus der Befreiung Geborene“ gemeint sein, d.h. die Schlange, die sich häutet, bzw. sich „von der Haut befreit“, wird „neu geboren“.

Die *āpodaka*²⁵ ist die „Wasserlose“, Deutungsvorschläge hierfür sind „die, deren Gift zähflüssig ist“, die „Landschlange“ oder „die Giftige“²⁶, *sātrāsāha*²⁷ könnte „die alles Überwältigende“ sein und *kaṅkāparvaṇ*²⁸ „die mit den Gliedern eines Reihers“. Die *kairāta*²⁹ könnte mit den Kirātas, einer verachteten Gruppe von Bergbewohnern, in Verbindung gebracht werden, wie M. Mayrhofer und R. Griffith vermuten (Griffith 1985, Vol. 1: 171; Mayrhofer 1992, Bd. 1: 402).

Die Schlangen *taimātā*³⁰, *kasarṇīla*³¹, *daśonasi*³², *urugūlā*³³, *āligī* und *vīligī*³⁴ sind schwer zu deuten.

²¹ Siehe Kapitel 3.2.

²² Śaunakīya-Saṃhitā 3.27.4, 10.4.10, 15 und 17; Paippalāda-Saṃhitā 8.7.4 und 9, 13.3.8 (siehe Kapitel 12.2.5.).

²³ Siehe Kapitel 4.1.1.

²⁴ Paippalāda-Saṃhitā 8.7.1 (siehe Kapitel 12.2.5.).

²⁵ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.6; Paippalāda-Saṃhitā 1.44.1.

²⁶ Siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 3 und 25.

²⁷ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.6.

²⁸ Śaunakīya-Saṃhitā 7.56.1.

²⁹ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.5.

³⁰ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.6; Paippalāda-Saṃhitā 1.44.1, 9.10.3.

³¹ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.5 und 17.

In der Paippalāda-Saṃhitā kommen zahlreiche Schlangennamen vor, die sonst in keinem Text zu finden sind:

In Vers 8.7.1 *toda* (Stecher, Antreiber), *tumala* (die Geräuschvolle, Rasselnde, evtl. die Sandrasselotter?), *pathiṣṭha* (die auf dem Weg Befindliche?) und *pārṣata* (die mit den weißen Flecken?)³⁵.

In Vers 8.7.2 *vaṇḍa* (die Schwanzlose), *gonasi*³⁶ (die mit der Nase einer Kuh) und *aśvakranda* (die wie ein Pferd Wiehernde). Schlangennamen, die sich auf ein Pferd beziehen, kommen noch häufiger vor, z.B. *aghāśva*³⁷ (das schlimme Pferd?) und *dravyaṃ kanikradam*³⁸ (das wiehernde/kreischende Ding). Evtl. könnte man hier „die laut Zischende“ übersetzen³⁹.

In Vers 8.7.3 finden sich *dyāṃpāta* (die sich Aufrichtende?), *gavaka* (die Kuhartige, die mit den Flecken einer Kuh?) und *godhāprṣṭhi* (die, deren Rücken wie der einer Eidechse ist; vermutlich auf die Musterung hindeutend⁴⁰)⁴¹.

In Vers 8.7.7 *andhāhi* (eine „blinde“, ungiftige Schlange), *srjaya* (eine schnell dahin Schießende oder weiße Schlange), *śaphaka* (eine mit Klauen versehene Schlange; ist eine „klauenförmige“ Musterung gemeint oder handelt es sich bei den „Klauen“ um die gesägten Kiele der Schuppen der Sandrasselotter?) und *rathavrayas* (die mit dem übermächtigen Körper?)⁴², ähnlich auch *ratharvī*⁴³ (die sich schnell Bewegende?).

³² Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.17.

³³ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.8.

³⁴ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.7.

³⁵ Siehe Kapitel 12.2.5.

³⁶ Mit *gonasa*, m. (mit der Nase einer Kuh) wird im Āyurveda (Suśrutasaṃhitā V.4.34.2) eine *maṇḍalin*-Schlange, d.h. eine Viper, bezeichnet (Monier-Williams 2002: 365; Singhal u.a. 1976: 81).

³⁷ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.10.

³⁸ Kaschmir-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā 16.16.3 (Bhattacharya 2008: 876, Anm. 3).

³⁹ Siehe Kapitel 12.2.5.

⁴⁰ Es könnte sich auch um eine Hybride handeln. Im Āyurveda wird der *gaudhera(y)aka* erwähnt, der Nachkömmling einer männlichen Schlange und einer weiblichen Eidechse (*godhā*, f.). Er hat vier Füße und sein Gift soll dem der Haubenschlangen, bzw. dem der schwarzen Schlangen (*kṛṣṇa-sarpa*), gleichkommen (Carakasāṃhitā VI.23.134, Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 358; Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā VI.36.7, Hilgenberg u.a. 1941: 691, Paradkar 2000: 908).

⁴¹ Siehe Kapitel 12.2.5.

⁴² Siehe Kapitel 12.2.5.

Sehr anschaulich sind die Schlangen in den Versen 8.7.8 und 8.7.9 beschrieben: *asitasya vidradhasya haritaḥ* (die glänzend Gelbe der schwarzen nackten [Schlangengart]^{44?}), *vidradhaḥ vidradhānām* (die Nackte unter den Nackten?) und *svajānāṃ hariḥ* (die glänzend Gelbe unter den Vipern), *kalmāṣapuccha* (die, deren Schwanz schwarz gefleckt ist) und *svajānāṃ nīlagrīvaḥ*⁴⁵ (die unter den Vipern, die einen schwarzblauen Hals hat)⁴⁶, ähnlich auch *kalmāṣagrīva*⁴⁷ (die, deren Hals schwarz gefleckt ist).

In Vers 9.10.4 werden *vaindaka* (die Fleckige?; evtl. von *bindu/vindu* abgeleitet?) und *svaitna* (die Weiße?; evtl. von *śveta* abgeleitet?) erwähnt⁴⁸.

5.2.3. Anrufung von Göttern und Dämonen

Im Atharvaveda werden zahlreiche Gottheiten aufgefordert, die Schlangen oder deren Gift zu vernichten, z.B. werden in der Hymne 3.9 der Paippalāda-Saṃhitā Indra, Varuṇa⁴⁹, Aditi⁵⁰ und Bṛhaspati⁵¹ herbeigerufen⁵². Oder die Heiler bitten um göttliche Kraft, um das Gift selbst zu zerstören, wie in Vers 5.13.1 der Śaunakīya-

⁴³ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.5.

⁴⁴ Hier könnte es sich um einen Bänderkrait (*Bungarus fasciatus*) handeln. Dieser zeichnet sich aus durch eine weißliche oder gelbe Färbung mit breiten schwarzen Querbinden. Die Schlange ist glatt und glänzend beschuppt (siehe Kapitel 3.2.).

⁴⁵ Offensichtlich kann sich Gift in einem schwarzblauen Hals äußern, so wird auch Śiva als *nīlakaṇṭha* (der, dessen Hals schwarzblau ist) bezeichnet, als er das Gift bei der Quirlung des Milchmeers austrinkt (siehe Kapitel 4.2.2.). Und auch sein Vorgänger Rudra wird im Atharvaveda *nīlagrīva* genannt und er sendet Gift aus (Paippalāda-Saṃhitā 14.3.1, 2 und 10; Lopez 2000: 312-313).

Die schwarze Farbe des Giftes wird auch erkennbar, als die Nāgas, die Söhne der Kadrū, im Kathāsaritsāgara die Sonnenrosse mit ihrem giftigen Atem schwarz färben (siehe Kapitel 12.4.2., Anm. 9) und auch in Jyōtsnikā wird schwarzes Gift erwähnt (*sarppalakṣa-ṇādyadhikāram*, Vers 37; siehe Kapitel 12.4.2.).

⁴⁶ Siehe Kapitel 12.2.5.

⁴⁷ Śaunakīya-Saṃhitā 3.27.5.

⁴⁸ Siehe Kapitel 12.2.5.

⁴⁹ Ebenso tritt Varuṇa auf in den Versen 5.13.1 und 10.4.16 der Śaunakīya-Saṃhitā und in Vers 13.4.6 der Paippalāda-Saṃhitā.

⁵⁰ Aditi wird außerdem in den Versen 9.10.9 und 13.4.6 der Paippalāda-Saṃhitā angerufen.

⁵¹ Ebenso erwähnt in den Versen 1.71.2 und 3 der Paippalāda-Saṃhitā.

⁵² Siehe Kapitel 12.2.5.

Samḥitā⁵³. In vielen Versen werden die Taten der Götter gepriesen, deren Vernichten der Schlangen oder deren Austreiben des Schlangengiftes. Hiermit wird den Schlangen oder dem Gift suggeriert, dass sie machtlos sind. Solche Beschwörungsformeln bilden den wichtigsten Bestandteil der vedischen Toxikologie, ohne sie verspricht man sich keinen Erfolg beim Durchführen der Rituale (Bahulkar 1994: 41). Diese Mantras, deren älteste Zeugnisse sich in der vedischen Literatur finden, ziehen sich durch die gesamte traditionelle indische Toxikologie, werden auch im Āyurveda⁵⁴ als effektivstes Heilmittel genannt und bis heute angewandt⁵⁵ (Singhal u.a. 1976: 98-99; Zysk 1998: 10).

Am häufigsten wird Indra⁵⁶ im Atharvaveda gerühmt:

„Geschlagen durch Indra, der den Donnerkeil hält, sind die [Schlangen], deren Leben zugrunde gegangen ist, die, deren Gift zugrunde gegangen ist, Indra hat sie vernichtet, wir haben sie vernichtet.“⁵⁷

Aber auch Agni⁵⁸ und Soma wirken als Schlangengiftheiler:

„...Agni schaffte das Gift der Schlange heraus, Soma führte es heraus...“⁵⁹

Außerdem werden im Atharvaveda die folgenden Gottheiten angerufen, um Gift zu besiegen:

Die Aśvins⁶⁰, Maruts⁶¹, Mitra⁶², Vāta und Parjanya⁶³, Vāyu und Pūṣan⁶⁴, Tvaṣṭṛ und Bhaga⁶⁵, Sarasvatī⁶⁶, Pṛthivī⁶⁷, Indrāṇī, Varuṇānī, Sinīvālī⁶⁸ und Krakodhya⁶⁹. In

⁵³ Siehe Kapitel 12.2.4.

⁵⁴ Suśrutasamḥitā V.5.8-13.

⁵⁵ Siehe Kapitel 7.2.1.

⁵⁶ Des Weiteren in den Versen 10.4.10, 16, 17 und 18 der Śaunakīya-Samḥitā und in den Versen 1.71.3, 9.8.2, 9.10.12, 13.3.1, 13.4.1, 2 und 5, 13.7.9 der Paippalāda-Samḥitā.

⁵⁷ Śaunakīya-Samḥitā 10.4.12: *naṣṭāsavo naṣṭāviṣā hatā índreṇa vajrīṇā | jaḡhānédro jaḡhnimā vayám* || (siehe Kapitel 12.2.4.).

⁵⁸ Außerdem wirkt Agni noch in den Versen 1.71.2 und 13.4.6 der Paippalāda-Samḥitā.

⁵⁹ Śaunakīya-Samḥitā 10.4.26: *agnír viṣám áher nír adhāt sómo nír aṇayīt* (siehe Kapitel 12.2.4.).

⁶⁰ Paippalāda-Samḥitā 9.8.1-9.8.9.

Vers 9.10.9 der Paippalāda-Saṃhitā wird die „ergreifende Krankheitsgöttin“ (*grāhā*)⁷⁰ gerufen. Interessante, aber schwer zu deutende Gottheiten werden in Vers 3.9.6 der Paippalāda-Saṃhitā erwähnt: *āṇāścāṇāś caṇḍāmarkāḥ*. Ein möglicher Übersetzungsvorschlag hierfür wäre „Dämoninnen, die Ein- und Ausatmen sind“⁷¹. Es bietet sich hier ein Vergleich an zu Vers 10.137.3 des Ṛgveda, in diesem wird der Wind (*vāta*) aufgefordert, die Heilmittel herbeizublasen und die Krankheit wegzublasen⁷² (Geldner 2003: 370; Rao 1985: 118).

5.2.4. Heilpflanzen

Der Atharvaveda zeugt bereits von einem umfangreichen botanischen Wissen, so werden etliche Heilpflanzen genannt, die bei Giftkrankheiten eingesetzt werden. Zum Teil werden diese personifiziert und als Gottheiten angerufen, wie z.B. die Heilpflanzengöttin Arundhati⁷³. Die heilende Funktion kann sich auch im Namen der Pflanzen ausdrücken wie z.B. bei der *mṛjantī*⁷⁴ (die Wegwischende), der *ariṣṭī*⁷⁵ (die Unversehrtheit), der *trāyamāṇā* (die Behütende) und der *upaśayā(a)* (die Lin-

⁶¹ Paippalāda-Saṃhitā 9.8.2.

⁶² Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.16; Paippalāda-Saṃhitā 13.4.6.

⁶³ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.16. Parjanya ist der Regen- oder Donnergott (Grassmann 1999: 789).

⁶⁴ Paippalāda-Saṃhitā 1.71.2. Pūṣan, „die Blüte“, ist der „Herr des Labetrunks“, er nährt und bringt Gedeihen und Wohlstand (Grassmann 1999: 848).

⁶⁵ Paippalāda-Saṃhitā 13.4.6. Tvaṣṭṛ ist der Schöpfer, Bhaga ist der Sohn der Aditi und wird als Verteiler des Gutes und als Segenspende aufgefasset (Grassmann 1999: 565, 922).

⁶⁶ Paippalāda-Saṃhitā 9.8.2.

⁶⁷ Paippalāda-Saṃhitā 9.11.14.

⁶⁸ Die Sinīvālī ist eine Göttin, die als „breithüftig, vielgebärend“ und als „Hausgebieterin“ beschrieben wird. Sie wird besonders um Gewährung von Nachkommenschaft angerufen (Grassmann 1999: 1518).

⁶⁹ Die vier letztgenannten Göttinnen in Paippalāda-Saṃhitā 9.10.9.

⁷⁰ Siehe Kapitel 12.2.5.

⁷¹ Siehe Kapitel 12.2.5., Anm. 5 und 6.

⁷² Ṛgveda 10.137.3: *ā vāta vāhi bheṣajām ví vāta vāhi yád rápaḥ* | „O Wind, wehe das Heilmittel herbei, o Wind, wehe das hinweg, was Krankheit ist!“ (Müller 1966, Vol. 4: 445).

⁷³ Erwähnt in den Versen 8.7.9-10, 9.11.10 der Paippalāda-Saṃhitā (siehe Kapitel 12.2.5.).

⁷⁴ Paippalāda-Saṃhitā 8.7.8 (siehe Kapitel 12.2.5.).

⁷⁵ Paippalāda-Saṃhitā 8.7.3 (siehe Kapitel 12.2.5.).

dernde)⁷⁶. Die *jīvalā*⁷⁷ ist „die Belebende“, sie bezeichnet die indische Esche „Odina wodier“ (*Lannea coromandelica*) (Anonymous: Indian Ash Tree; Jain 1999: 64; Monier-Williams 2002: 423).

In den Versen 8.7.6 und 7 der Paippalāda-Saṃhitā wird eine Pflanze namens *saha* (der Siegreiche, Mächtige) gegen Schlangengift eingesetzt⁷⁸. Mit *sahā*, f. bezeichnen die Lexikographen später u.a. die *Aloe perfoliata* (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 859-860; Grassmann 1999: 1497). Evtl. könnte es sich auch im Atharvaveda schon um diese Pflanze handeln, da auch in späterer Zeit, in der mittelalterlichen Handschrift *Khagendramaṇidarpaṇam*, die *Aloe vera* bei Vergiftungen angewandt wird. Dieses Zeugnis wäre umso bedeutender, da die *Aloe vera* im Āyurveda keine Erwähnung findet (Bhat 2009: 34-40).

Interessante Begriffe werden in Vers 3.9.1 der Paippalāda-Saṃhitā erbeten, auch hier handelt es sich vermutlich um Pflanzen: *ambāḥ sumukhāḥ*. Ein Übersetzungsvorschlag wäre „mütterlich gesinnte *sumukha*-Pflanzen“⁷⁹. Mit *sumukha* (einen schönen Mund habend) werden im Āyurveda Pflanzen betitelt, die Lexikographen bezeichnen u.a. „*Ocimum basilicum pilosum*“ damit (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1100). Basilikum gehört zur Familie der „Lippenblütler“ und seine Blüte sieht sehr schön aus, wie ein „sich öffnender Mund“ (Wurzer 1994). Es ist zu vermuten, dass dieser Pflanzennamen bereits im Atharvaveda verwendet wurde. Auch in den Versen 10.97.2, 4 und 9 des Ṛgveda werden Heilpflanzen als „Mütter“ angerufen (Geldner 2003: 306-307; Müller 1966, Vol. 4: 319-320; Rao 1985: 119).

In Vers 3.9.7 der Paippalāda-Saṃhitā werden die *nava navatīr viśasya ropuṣīḥ* (die 99 Giftzerstörerinnen) erwähnt⁸⁰, ebenso wie in Vers 1.191.13 des Ṛgveda (Geldner 1951, Bd. 1: 273). Vergleichbar ist auch *viśasyāropayo* (Giftheilpflanzen) in Vers 9.10.11 der Paippalāda-Saṃhitā⁸¹.

⁷⁶ Die beiden letztgenannten finden sich in Vers 8.7.5 der Paippalāda-Saṃhitā (siehe Kapitel 12.2.5.).

⁷⁷ Paippalāda-Saṃhitā 8.7.11 (siehe Kapitel 12.2.5.).

⁷⁸ Siehe Kapitel 12.2.5.

⁷⁹ Siehe Kapitel 12.2.5., Anm. 1 und 2.

⁸⁰ Siehe Kapitel 12.2.5.

⁸¹ Siehe Kapitel 12.2.5.

Ein äußerst interessantes Zeugnis der vedischen Toxikologie findet sich in der Hymne 9.8 der Paippalāda-Saṃhitā⁸². Hier werden die Aśvins angerufen, die Getreide pflügen. Dieses Getreide (*yava*) wird mit einem süßen Trank (*madhu*) zusammengebracht, der von einer göttlichen Biene heruntergebracht wurde. Aus diesem wächst ein Getreide hervor, welches Gift zerstörend ist (*viṣadūṣaṇa*)⁸³. Vers 9.8.6 lässt vermuten, dass der süße Trank beim Pflügen mit der Erde vermischt wird und daraus das Gift heilende Getreide wächst:

„Aus diesem Pflug, der die Süßigkeit trank,
den die Aśvins ausspeien ließen,
wuchs das Getreide hervor,
dieses war Gift zerstörend.“⁸⁴

In Vers 9.8.7 wird erwähnt, dass der süße Trank oder Soma (*saras*), wie er hier genannt wird, *Kairaṇḍā*, heißt. Und in Vers 9.8.9 wird gesagt, dass das Getreide Pfeilgift und Schlangenbisse heilen kann, mit Hilfe der Aśvins.

Eine *mádhu*-Pflanze findet sich noch einmal in der vedischen Giftheilkunde, in Vers 7.56.2 der Śaunakīya-Saṃhitā. Hier wird eine heilende Pflanze (*bheṣajī virūt*) bei giftigen Insektenstichen angewandt. Sie wird beschrieben als „aus Süßigkeit geboren“ (*mádhujātā*), „Süßigkeit träufelnd“ (*madhuścūt*), „süßlich“ (*madhulā*) und „süß“ (*madhū*) (Vishva Bandhu 1961: 955; Whitney 1905: 426).

mádhu und *madhulā* werden außerdem bei einer Giftheilung erwähnt in Vers 1.191.10 des Ṛgveda⁸⁵. K. F. Geldner übersetzt hier: „Die süße (Pflanze) hat dich [das Gift] zu Honig gemacht“ (Geldner 1951, Bd. 1: 273). Und K. G. Zysk erwähnt, dass auch die Pflanze *Arundhatī* als „mit honigsüßer Blüte“ beschrieben wird (Zysk 1991: 18).

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Hymne 2.32 der Paippalāda-Saṃhitā. Hier erhofft man sich durch die Pflanze *madhugha* Beliebtheit bei Göttern,

⁸² Siehe Kapitel 12.2.5.

⁸³ Ähnlich auch in Vers 9.11.11 der Paippalāda-Saṃhitā (siehe Kapitel 12.2.5.).

⁸⁴ Paippalāda-Saṃhitā 9.8.6: *yad vṛkaṇi madhupāvānam avāmayatam aśvinā | tato yavo vy arohat so (')bhavad viṣadūṣaṇaḥ ||* (siehe Kapitel 12.2.5.).

⁸⁵ Ṛgveda 1.191.10: *mádhu tvā madhulā cakāra* (Müller 1966, Vol. 1: 791).

Königen und Menschen. Die Pflanze *madhugha*, so wird gesagt, sei Somas Bruder⁸⁶ und der Wirkstoff (*bheṣaja*) in ihr sei „honigsüß“ (*madhumat*)⁸⁷. Weitere Details werden in Vers 2.32.2 genannt:

„Honigsüß ist dein Blatt schon immer gewesen,
du mit süßen Spitzen Versehener (?), und (honigsüß) die kleine Blüte;
honigsüß bist du, Berg, schon immer gewesen,
von wo du, Pflanze, geboren wirst“ (Zehnder 1999: 90-92).

Über die Art der Pflanze ist ansonsten wenig bekannt. A. Weber deutet *madhu* als „Zuckerrohrstengel“. Im Āyurveda wird *madhuka* (Süßholz) in der Giftheilkunde verwendet⁸⁸, u.a. bei giftigen Insekten und viele Pflanzenarzneien werden bei der Giftbehandlung mit Honig vermischt (*madhumisra*)⁸⁹ (Böhlingk u.a. 1868, Bd. 5: 485; Singhal u.a. 1976: 185; Weber 1858: 429). Gift zerstörender Honig (*mādhu*) wird auch in Vers 6.12.3 der Śaunakiya-Saṃhitā erwähnt (Whitney 1905: 289-290).

Auch Getreide (*yava*) wird noch in anderen Versen der Paippalāda-Saṃhitā als Giftheilmittel eingesetzt. So in Vers 9.9.1:

„O Getreide, über wen Du Glied um Glied,
Gelenk um Gelenk gleitest,
von diesem vertreibe die Verfolgung,
wie ein mächtiger Heerführer.“⁹⁰

Indra hat Heldentaten vollbracht, nachdem er einen Rührtrank aus Getreide getrunken hat⁹¹. In Vers 9.9.2 werden Śakala und andere Getreidesorten als Gift-

⁸⁶ Paippalāda-Saṃhitā 2.32.3.

⁸⁷ Paippalāda-Saṃhitā 2.32.1.

⁸⁸ U.a. Suśrutasaṃhitā V.5.61 und 82, V.6.3 und 15, V.8.112 und 131.

⁸⁹ U.a. Suśrutasaṃhitā V.8.112 und 131.

⁹⁰ Paippalāda-Saṃhitā 9.9.1: *yasya yava prasarpasy aṅgamaṅgaṃ paruṣparuḥ | tasmād yakṣaṇi vi bādhasvogro madhyamaśir iva* || (siehe Kapitel 12.2.5.).

⁹¹ Paippalāda-Saṃhitā 9.9.3 (siehe Kapitel 12.2.5.).

heilmittel genannt⁹². Interessant ist auch Vers 9.11.12, hier wird das Getreide näher spezifiziert:

„Ich mache das Gift wirkungslos
durch die göttliche Kraft des Getreides,
mit ‚[durch die göttliche Kraft] des Getreides‘ ist Folgendes gemeint: [durch die göttliche Kraft] der Hirse, des Weizens, des Sesams und des Reises.“⁹³

Sesam wird auch im Kauśikasūtra⁹⁴ bei der Schlangenbissheilung eingesetzt (Balkar 1994: 171) und R. Rao erwähnt, dass die Wirkung des Giftes im Körper durch Sesam abgeschwächt wird (Rao 1987: 82). Im Āyurveda werden Schlangenbisse mit Reisschleim therapiert⁹⁵ (Singhal u.a. 1976: 101).

Auch der Heilpflanzengott Kuṣṭha wird im Atharvaveda gegen Gift eingesetzt⁹⁶. Bei Kuṣṭha handelt es sich um die Pflanze *Costus speciosus* bzw. *Costus arabicus*. Er wuchs ursprünglich unter dem *aśvatthā*-Baum (*Ficus religiosa*) (Bloomfield 1897: 414-415; Zehnder 1993: 162). Auch im Āyurveda findet die Kuṣṭha-Pflanze in der Giftbehandlung Verwendung⁹⁷ (Singhal u.a. 1976: 113, 185).

In der Hymne 13.3 der Paippalāda-Saṃhitā werden der *pīlu*-⁹⁸ und der *māṃścatu*-Baum sowie das *nākula*-Heilmittel⁹⁹ zur Schlangengiftbekämpfung genannt. *nakulā* ist der Mungo und in Südasien wird gesagt, dass der Mungo, wenn er von einer Schlange gebissen wird, eine bestimmte Pflanze frisst, die das Gift neutralisiert. Diese Pflanze ist als Mangos wail (*Ophiorrhiza mungos*) bekannt, auch wird diese „Ichneumon-Pflanze“ als *nākulī* bezeichnet¹⁰⁰ (Anonymous 1909: 892; Böhlingk

⁹² Siehe Kapitel 12.2.5.

⁹³ Paippalāda-Saṃhitā 9.11.12: *yavasyaitat palālino godhūmasya tilasya ca | vṛīher yavasya daivyena kṛṇomy arasaṃ viṣam ||* (siehe Kapitel 12.2.5.).

⁹⁴ Kauśikasūtra 29.8; siehe Kapitel 5.3.2.

⁹⁵ Suśrutasaṃhitā V.5.21-22.

⁹⁶ Paippalāda-Saṃhitā 1.93.4.

⁹⁷ Suśrutasaṃhitā V.5.66, V.8.112.

⁹⁸ Paippalāda-Saṃhitā 13.3.4.

⁹⁹ Die beiden Letztgenannten in Paippalāda-Saṃhitā 13.3.7.

¹⁰⁰ In „The Lancet“ wird berichtet, dass diese Pflanze auch verwendet wird, um Schlangen zu betäuben, um ihnen die Giftzähne ziehen zu können (Anonymous 1909: 892).

u.a. 1865, Bd. 4: 88; Brehm 1875: 260; Lodrick 1982: 204; Lopez 2000: 195, 225-228; Monier-Williams 2002: 532; Prater 1971: 98-99).

Giftheilpflanzen wachsen häufig auf den Bergen oder im Himālaya. Deutlich wird dies aus Vers 1.93.4 der Paippalāda-Saṃhitā:

„Du bist der gottgeschaffene Kuṣṭha,
aus den Schneebergen herabgebracht,
mit spitzigen Spaten gegraben:
du hast das Gift unwirksam gemacht“ (Zehnder 1993: 161).

Auch Soma, der Freund des Kuṣṭha, kommt aus den Schneebergen (*himavat*) (Zehnder 1993: 161-162). Ebenso könnte die *madhugha*-Pflanze im Himālaya vorkommen, von ihr wird gesagt, dass sie „von Norden geboren wird von Madhugha“¹⁰¹ und „vom Berg geboren wird“¹⁰² (Zehnder 1999: 90).

Und auch in der Śaunakīya-Saṃhitā finden sich zwei Beispiele: In Vers 5.13.9 wird ein Stachelschwein erwähnt, das gerade vom Berg herabkommt und vermutlich Giftheilpflanzen ausgegraben hat¹⁰³ und in Vers 10.4.14 „gräbt dieses kleine Mädchen der Kirātas auf den Gipfeln der Berge mit goldenen Schaufeln ein Heilmittel aus“¹⁰⁴. Ein ähnlicher Vers findet sich im Ṛgveda¹⁰⁵, hier kommt ein Mungo (*kuṣumbhakā*) vom Berg herab und spricht: „Das Gift des Skorpions ist wirkungslos“ (Bloomfield 1897: 428; Geldner 1951, Bd. 1: 274; Griffith 1985, Vol.1: 171; Whitney 1905: 244). Das deutet darauf hin, dass er eben jene oben erwähnte „Ichneumon-Pflanze“ zu sich genommen hat.

Und auch die Episoden im Rāmāyaṇa, in denen Heilkräuter gegen die Schlangenhilfen Indrajits empfohlen werden, lassen vermuten, dass Giftheilpflanzen auf den Bergen, bzw. im Himālaya, wachsen¹⁰⁶.

¹⁰¹ Paippalāda-Saṃhitā 2.32.1.

¹⁰² Paippalāda-Saṃhitā 2.32.2.

¹⁰³ Siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 33.

¹⁰⁴ Siehe Kapitel 12.2.4.

¹⁰⁵ Ṛgveda 1.191.16.

¹⁰⁶ Siehe Kapitel 4.2.2.

Aus Vers 5.8.7 der Paippalāda-Saṃhitā geht hervor, dass auch Giftpflanzen auf den Bergen wachsen (Lubotsky 2002: 52).

5.2.5. Toxikologische Heilmethoden

Im Atharvaveda treten vielerlei Tiere in Erscheinung, die Gift bekämpfen. Ein wichtiger, bis heute viel beschriebener Schlangenfeind ist der Mungo oder Ichneumon (*nakulá*) (siehe Abb. 64). Der Mungo (*Viverra ichneumon*) ist dafür bekannt, dass er die größten und giftigsten Schlangen angreift und tötet. Er lässt die Schlange immer wieder zustoßen und weicht blitzschnell aus, so dass diese ermüdet und er sich schließlich auf ihren Kopf stürzen kann, um diesen durch einen kräftigen Biss ins Genick zu zerbrechen. Dies ist schon in Vers 6.139.5 der Śaunakīya-Saṃhitā bekannt: „Wie ein Mungo, der die Schlange wieder zusammensetzt, nachdem er sie gespalten hat“¹⁰⁷. Der Mungo ist nicht immun gegen Schlangengift, kann aber vielen Bissen standhalten, bevor er am Schlangengift stirbt (Böhtlingk u.a. 1865, Bd. 4: 5; Brehm 1875: 260-261; Lodrick 1982: 196; Lopez 2000: 227-228; Prater 1971: 98-99). In den Versen 1.44.3 und 1.44.4 der Paippalāda-Saṃhitā treten sogar drei verschiedene Arten von Mungos auf:

„Welches Gift du dir im Backenzahn hast zusammenfließen lassen, zu dritt zerbrechen wir das: der braune Mungo (*babhruva*), der Nakula-Mungo (und) Tvat (??).

„Fürwahr, wir sind drei Freunde: der braune Mungo, der Nakula-Mungo (und) Tvat (??¹⁰⁸); diese alle liessen zudem das (jetzt) wirkungslose Schlangengift fortfliegen“ (Zehnder 1993: 77).

Ein weiterer Giftbezwinger ist der Pfau¹⁰⁹ (siehe Abb. 54, 55 und 76). In Vers 1.48.4 der Paippalāda-Saṃhitā und Vers 7.56.7 der Śaunakīya-Saṃhitā wird geschildert,

¹⁰⁷ Śaunakīya-Saṃhitā 6.139.5: *yáthā nakuló vichídya sám dhadhāty áhiṃ púnah*.

¹⁰⁸ Die Bedeutung von *tvat* ist unklar, da aber drei Freunde erwähnt werden, ist anzunehmen, dass es sich hier auch um einen Mungo handelt. Evtl. steht es in Verbindung zu *tvác*, f. „(schwarze) Haut, Fell“ (Grassmann 1999: 564; Zehnder 1993: 78).

wie Pfauhennen einen Skorpion auseinander reißen. Außerdem werden weibliche Pfauen in Vers 1.191.14 des Ṛgveda gegen Gifftiere eingesetzt:

„Die drei mal sieben Pfauhennen,
die sieben jungfräulichen Schwestern¹¹⁰,
die haben dein Gift weggetragen,
wie Krugträgerinnen das Wasser“ (Geldner 1951, Bd. 1: 273; Zehnder 1993: 86-87).

Auch ein Stachelschwein kann Gift vernichten, da die Stacheln des Stachelschweins einen natürlichen Schutz vor den Angriffen der Schlangen bieten¹¹¹ (Bloomfield 1897: 28, 428; Griffith 1985, Vol.1: 170-171).

Die Spuren eines weiteren wichtigen Schlangenfeindes könnten ebenso bis in den Atharvaveda zurückreichen: Hier wird der Adler Garutmān, der *suparṇá* (der schön Geflügelte), erwähnt, der das Gift verzehrt¹¹² (Lubotsky 2002: 49; Whitney 1905: 153). Er wird mit der Sonne in Verbindung gebracht (Grassman 1999: 387). S. Nagar ist jedoch der Meinung, dass es höchst unwahrscheinlich sei, dass es sich hier um den späteren Garuḍa handle und dass die Feindschaft zwischen Garutmān und den Schlangen zu dieser Zeit noch nicht deutlich werde (Nagar 2006: 2-3, 15). Allerdings sollte man das Erscheinen des Garutmān als Giftzerstörer nicht unterbewerten, da so viele Komponenten der indischen Toxikologie ihre Grundlage im Atharvaveda haben und später weiterentwickelt werden.

Eine große Rolle in der Schlangenkämpfung spielt Paidva¹¹³ im Atharvaveda. Paidva ist das Schlangen tötende weiße Pferd des Pedu, das ihm von den Aśvins

¹⁰⁹ Auch im Āyurveda wird empfohlen, bei Vergiftungen Fleisch von Pfauen und Mungos zu essen. Ebenso hilfreich sind Räuchermischungen aus Pfauenfedern und Mungohaaren (Carakasamhitā VI.23.226, Sharma 1983: 387; Suśrutasaṃhitā V.1.81-82 und V.8.72, Singhal u.a. 1976: 26, 174-175; Agni-Purāṇam 279.56-60 und 298.4-6, Gangadharan 1986: 756, 818-819).

¹¹⁰ Interessant ist, dass hier wie in den Versen 10.4.14 und 24 der Śaunakīya-Saṃhitā Jungfrauen bei der Giftheilung eingesetzt werden (siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 76 und 100).

¹¹¹ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.9 (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹¹² Śaunakīya-Saṃhitā 4.6.3; Paippalāda-Saṃhitā 5.8.2 (siehe Kapitel 12.2.5., Anm. 75).

¹¹³ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.3-11 (siehe Kapitel 12.2.4.); Paippalāda-Saṃhitā 8.7.7, 13.3.8-9, 13.4.3-7.

geschenkt wurde (Grassmann 1999: 861-862). Paidva ist stark (*sthira*¹¹⁴) und schnell (*vājin*¹¹⁵), sein Epitheton ist *ahihán* (Schlangen-Vernichter), womit auch Indra bezeichnet wird als Bezwinger des Schlangen-Drachens Vṛtra¹¹⁶. Paidva wird in der Hymne 10.4 der Śaunakīya-Saṃhitā und in den Hymnen 13.3 und 13.4 der Paippalāda-Saṃhitā angerufen und tötet die Schlangen durch sein Wiehern¹¹⁷ (Lopez 2000: 162, 164, 192, 196).

Auch Ameisen (*pipīlika*) vernichten Gift¹¹⁸. Ebenso wie die *úpajīkas*, von denen man auch annimmt, das es sich um Ameisen handeln könnte. Sie werden mit göttlichem Wasser in Verbindung gebracht, das Gift zerstört. Nach Taittirīya Āraṇyaka 5.1.4 sollen sie auf Wasser stoßen, wo immer sie auch graben¹¹⁹.

Wasser wird sehr häufig als Giftheilmittel erwähnt, so z.B. die himmlischen Wasser in Vers 9.11.5 der Paippalāda-Saṃhitā:

„Welche bei Tag und bei Nacht im Osten
von der Morgenröte hervorströmen,
diese schnell fließenden Wasser
sind wiederum Gift zerstörend für Dich.“¹²⁰

Vielfach wird davon gesprochen, dass das Gift der Schlange mit Wasser verdünnt wird oder mit Wasser weggewaschen wird und somit unschädlich gemacht wird, wie in den Versen 10.4.3-4 und 10.4.19-20 der Śaunakīya-Saṃhitā¹²¹. Oder das Gift wird nur als „großes Wasser“ bezeichnet und somit als wirkungslos deklariert¹²².

¹¹⁴ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.11 (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹¹⁵ Paippalāda-Saṃhitā 13.4.7.

¹¹⁶ Siehe Kapitel 4.2.2.

¹¹⁷ Paippalāda-Saṃhitā 13.3.9, 13.4.3, 4 und 7.

¹¹⁸ Śaunakīya-Saṃhitā 7.56.7; Paippalāda-Saṃhitā 1.48.4.

¹¹⁹ Śaunakīya-Saṃhitā 6.100.2; Paippalāda-Saṃhitā 9.10.7 (siehe Kapitel 12.2.5., Anm. 78).

¹²⁰ Paippalāda-Saṃhitā 9.11.5: *yāḥ purastāt prasyandante divā naktam ca yoṣitaḥ | āpaḥ puru sravantīs tā u te viśadūṣaṇīḥ* || (siehe Kapitel 12.2.5.).

¹²¹ Siehe Kapitel 12.2.4.

¹²² Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.3-4; Paippalāda-Saṃhitā 3.9.1-6 (siehe Kapitel 12.2.4. und 5.).

Auch der Unsterblichkeitstrank *amṛta*¹²³ oder der Soma¹²⁴ werden gegen Gift eingesetzt. In der Hymne 6.7 der Paippalāda-Saṃhitā wird die Erde als Giftheilmittel gepriesen (Griffiths 2009: 88-97). Auch die Erde von Termitenhügeln (*upajīka*) wird erwähnt¹²⁵, die später noch vielfach in der Giftheilkunde Verwendung findet wie im Kauśikasūtra (*valmīkena*)¹²⁶ oder im Āyurveda (*valmīkamṛttikā*)¹²⁷ (Bahulkar 1994: 209; Bloomfield 1890: 86; Singhal u.a. 1976: 100, 170). In der mittelalterlichen Handschrift Khagendramaṇidarpaṇam wird Tonerde, die mit Hagelkörnern vermischt wurde, verwendet, um die Dehydration bei Vergiftungen zu behandeln (Bhat 2009: 34-40).

Bevorzugt werden auch jungfräuliche Mädchen mit der Giftbehandlung in Verbindung gebracht, wie das kleine Mädchen der Kirātas, das Heilmittel ausgräbt¹²⁸ oder das Mädchen Taudī oder Ghṛtācī¹²⁹, das ein Gifttier zertritt. Vermutlich symbolisieren diese Reinheit, die sich vorteilhaft auf das Heilritual auswirkt¹³⁰.

In Vers 10.4.21 der Śaunakīya-Saṃhitā wird eine interessante Schlangenbissbehandlung beschrieben:

„Ich erwähle gleichsam nur die Fasern der Heilpflanzen,
ich führe [sie] wie die Stuten, Dein Gift möge herauskommen, o Schlange!“¹³¹

Dies könnte bedeuten, dass die Bissstelle mit den Pflanzenfasern eingerieben wird. Nur sehr selten wird im Atharvaveda die Behandlungsmethode genannt, meist handelt es sich bei den Versen um die bereits erwähnten Beschwörungsformeln.

¹²³ Śaunakīya-Saṃhitā 4.7.1; Paippalāda-Saṃhitā 5.8.8, 9.9.4, 9.10.7, 9.11.8 (siehe Kapitel 12.2.5.).

¹²⁴ Paippalāda-Saṃhitā 9.8.7, 9.11.14 (siehe Kapitel 12.2.5.).

¹²⁵ Paippalāda-Saṃhitā 6.7.6: *yasyā bhūmyā upajīkā gṛhaṃ kṛṇvata ātmane.*

¹²⁶ Kauśikasūtra 31.26.

¹²⁷ Suśrutasamhitā V.5.17, V.8.54-55.

¹²⁸ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.14 (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹²⁹ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.24 (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹³⁰ Siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 76 und 100.

¹³¹ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.21: *ośadhīnām ahāṃ vṛṇa urvārīr iva sādhuṃyā | nāyāmy ārvatīr ivāhe nir aītu te viśām* (siehe Kapitel 12.2.4.).

Durch die Wortwahl in den Versen werden vielfach Strategien deutlich, die angewandt werden, um die Dämonen zu vertreiben, bzw. das Gift unschädlich zu machen. So wird der Krankheitsdämon oft auf Feinde übertragen oder in ferne Länder geschickt, wie bei der oben zitierten Hymne an Takman¹³². Oder der Krankheitsverursacher wird von Vögeln weggetragen oder in den Boden abgeleitet, dorthin, wo er keine Bedrohung mehr darstellt (Zysk 1998: 9). So werden in den Versen 9.10.8 der Paippalāda-Saṃhitā¹³³ und 1.191.11 des Ṛgveda Vögelchen (*śakuntikā*) erwähnt, die Gift fressen (Geldner 1951, Bd. 1: 273). Und in den Versen 10.4.25 der Śaunakīya-Saṃhitā und 1.111.1 und 1.111.2 der Paippalāda-Saṃhitā wird das Gift nach unten abgeleitet¹³⁴.

Eigenartige und geheimnisvolle Worte verhelfen dazu, eine mystische Atmosphäre zu schaffen¹³⁵. Eine geheimnisvoll klingende Hymne hat große magische Kraft (Bahulkar 1994: 42). Zudem ziehen esoterische Worte, wenn sie denn korrekt rezitiert werden, die Aufmerksamkeit des Krankheitsdämons auf den Heiler, wodurch der Dämon seine Macht verliert (Zysk 1998: 9). Vermutlich fallen auch die schwer zu deutenden Verse 5.13.10 und 11 der Śaunakīya-Saṃhitā unter diese Kategorie:

tābūvaṃ nā tābūvaṃ nā ghét tvāmasi tābūvam |
*tābūvenārasāṃ viśām || 10 ||*¹³⁶

tastūvaṃ nā tastūvaṃ nā ghét tvāmasi tastūvam |
*tastūvenārasāṃ viśām || 11 ||*¹³⁷

¹³² Siehe Kapitel 5.1.

¹³³ Siehe Kapitel 12.2.5.

¹³⁴ Siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 105.

¹³⁵ Siehe auch M. Winternitz: „Nicht selten ist auch, wie dies ja bei den Zaubersprüchen aller Völker der Fall zu sein pflegt, ihr Sinn absichtlich rätselhaft und dunkel“ (Winternitz 1909: 114).

¹³⁶ „Tābuvam [oder] nicht Tābuvam, nicht bist Du in der Tat Tābuvam, durch Tābuvam wird das Gift wirkungslos“ (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹³⁷ „Tastuvam [oder] nicht Tastuvam, nicht bist Du in der Tat Tastuvam, durch Tastuvam wird das Gift wirkungslos“ (siehe Kapitel 12.2.4.).

Auch die Schlangennamen im folgenden Vers klingen geheimnisvoll, zudem ist die rhetorische Frage ein Mittel, um die Schlangen auf Distanz zu halten (Zysk 1998: 9).

„Āligī und Viligī, Vater und Mutter,
wir kennen Euch vollständig,
Ihr wirkungslose Verwandtschaft,
was werdet Ihr tun?“¹³⁸

Außerdem werden die Schlangen durch die Demonstration der eigenen Stärke und der Mächtigkeit des Spruches eingeschüchtert:

„Mein Gebrüll ist kräftig wie ein Donner aufgrund von Wolken,
so bestürme ich Dein [Gift] mit einem mächtigen Spruch für Dich.“¹³⁹

Erstrebenswert ist es auch, sich gegen Gifte aus allen vier Himmelsrichtungen abzusichern¹⁴⁰, so z.B. in Vers 1.71.2 der Paippalāda-Saṃhitā:

„Brhaspati soll als Führer (d.i. nach Osten gehend) die Gifte fortstossen, Agni die von Westen herankommenden..., Vāyu jene ... von Süden, Pūṣan soll (die) von Norden hinwegstossen“ (Zehnder 1993: 123).

Oder man bittet die Naturgewalten wie Wind und Regen um Unterstützung bei der Zerstörung des Schlangengiftes wie in den Versen 13.3.5, 6 und 10 der Paippalāda-Saṃhitā (Lopez 2000: 158, 160, 195).

¹³⁸ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.7: *āligī ca viligī ca pitā ca mātā ca | vidmā vaḥ sarvāto bāndhv ārasāḥ kīṃ kariṣyatha* (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹³⁹ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.3: *vīṣā me rāvo nābhasā nā tanyatūr ugrēṇa te vācasā bādha ād u te |* Ähnlich auch Paippalāda-Saṃhitā 8.7.7 (siehe Kapitel 12.2.4. und 12.2.5.).

¹⁴⁰ Ähnlich auch in Śaunakīya-Saṃhitā 4.6.2, 4.7.2, 6.100.1; Paippalāda-Saṃhitā 2.1.1, 2.2.1, 9.10.12, 13.3.5.

5.2.6. Schlange und Schlangengift im Atharvaveda

Die Hymnen 13.3 und 13.4 der Paippalāda-Saṃhitā machen den Übergang deutlich von Vṛtra, dem indo-iranischen Drachen, dem Vorfahren aller Schlangen, hin zu *ahi*, der indischen Giftschlange. Es wird sowohl Vṛtra erwähnt, der von Indra bezwungen wird, um die Wasser zu befreien und der auch als *ahi* bezeichnet wird, als auch die Schlangen (*ahi/sarpa*) *ṛdāku*, *asita* und *svaja*, deren Gift vernichtet wird. Im Ṛgveda wird *āhi* noch als „dreiköpfig“ (*triśīrṣān/trimūrdhān*), „sechshäufig“ (*ṣaḍakṣā*) und „ungiftig“ beschrieben. Die Bezeichnungen *apād* (ohne Füße) und *ahastā*¹⁴¹ (ohne Hände) deuten bereits auf seine Weiterentwicklung zur Schlange hin (Lopez 2000: 156-164, 192-196, 231).

Interessant ist auch, dass im Atharvaveda erste Spuren der Schlangenverehrung zu finden sind. Zwar wird die Schlange, wie im Ṛgveda¹⁴², meist immer noch als feindlich aufgefasst, als „widerwärtig“ (*ālīka*)¹⁴³ und „böse“ (*pāpaka*)¹⁴⁴ charakterisiert und es gilt, sie zu töten, bzw. ihr Gift zu vernichten, aber in einigen Versen wird sie bereits positiv angesehen und verehrt. So werden die Schlangen in den Versen 6.56.1 und 2 der Śaunakīya-Saṃhitā als *devajanā* (göttliche Wesen) gepriesen (Joshi 2000: 534-535; Whitney 1905: 323). Und in Vers 10.4.23 der Śaunakīya-Saṃhitā werden sie als „große Geschöpfe“ bezeichnet:

„Die unter den Schlangen, welche im Feuer geboren wurden, welche in den Pflanzen geboren wurden, welche in den Wassern geboren wurden, welche aus dem Blitz entstanden sind, unter welchen es vielfach große Geschöpfe gibt, diesen Schlangen mögen wir durch Verehrung huldigen.“¹⁴⁵

In den Hymnen 3.26 und 3.27 der Śaunakīya-Saṃhitā werden die Schlangen mit den Himmelsrichtungen in Verbindung gebracht. Insbesondere in 3.27 werden sie neben den Göttern, als Oberherren der Himmelsrichtungen, als Beschützer geprie-

¹⁴¹ Ṛgveda 1.32.7.

¹⁴² Siehe Kapitel 4.1.1.

¹⁴³ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.5 (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹⁴⁴ Paippalāda-Saṃhitā 13.3.3 (Lopez 2000: 157, 195).

¹⁴⁵ Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.23: *yé agnijā oṣadhijā āhīnāṃ yé apsujā vidyūta ābabhūvūḥ | yéṣāṃ jātāni bahudhā mahānti tébhyaḥ sarpébhyaḥ nāmasā vidhema ||* (siehe Kapitel 12.2.4.).

sen. So werden dem Osten Agni als Oberherr und *ásita* (die Schwarze) als Schützer zugeordnet, dem Süden Indra als Oberherr und *tíraścírāji* (die Quergestreifte) als Schützer, dem Westen Varuṇa als Oberherr und *pṛdāku* (die Gefleckte) als Schützer, dem Norden Soma als Oberherr und *svajā* (die Viper) als Schützer, der festen Himmelsrichtung (Nadir) Viṣṇu als Oberherr und *kalmāṣagrīva* (die, deren Hals schwarz gefleckt ist) als Schützer und der oberen Himmelsrichtung (Zenit) Bṛhaspati als Oberherr und *śvitrá* (die Weiße) als Schützer (Vogel 1926: 8-9).

Bemerkenswert ist auch Vers 4.6.1 der Śaunakīya-Saṃhitā:

„Der Brahmane wurde als erstes geboren,
er war mit zehn Köpfen [und] zehn Mündern versehen,
er trank den Soma als erster [und] machte das Gift wirkungslos.“¹⁴⁶

W. D. Whitney hält den Vers für sinnlos und überzählig (Whitney 1905: 153). Der Kommentator ist jedoch der Meinung, dass es bei den Schlangen ebenso wie bei den Menschen vier Kasten gebe und dass es sich hier bei dem Brahmanen um das erste Wesen des Schlangengeschlechtes handle, nämlich Takṣaka¹⁴⁷. Diese Vermutung ist äußerst interessant, da die Schlangen in späteren Texten auch in Kasten eingeteilt werden, wie z.B. in Jyōtsnikā in *sarppōlppatti*. Allerdings wird Takṣaka in Jyōtsnikā der Kaste der Vaiśya zugeordnet¹⁴⁸. Es wäre sehr ungewöhnlich, wenn Takṣaka im Atharvaveda als Giftvernichter auftreten würde.

Im Atharvaveda finden sich zudem vielerlei Vorstellungen von Schlangengift. Man nimmt an, dass sich das Gift der Schlange in ihrem Kopf, in ihrem Mittelteil und in ihrem Schwanzende befindet:

¹⁴⁶ Śaunakīya-Saṃhitā 4.6.1: *brāhmaṇó jajñe prathamó dáśasīrṣo dáśāsyaḥ | sá sómaṃ prathamáḥ papau sá cakārārasám viṣám ||* (Vishva Bandhu 1960: 423).

¹⁴⁷ Śaunakīya-Saṃhitā 4.6.1, Kommentar: *manuṣyajātivat sarpajātāv api cāturvarṇyam asti | ... sarpajātīyānām ādibhūtas takṣakākhyo ... brāhmaṇajātīḥ ...|* (Vishva Bandhu 1960: 423). Nach dem Kauśikasūtra wird dieser Vers bei verschiedenen Ritualen, die Takṣaka betreffen, rezitiert (Whitney 1905: 152-153).

¹⁴⁸ Siehe Kapitel 12.4.2.

„Das Gift von Dir, welches wasserlos ist, nahm ich Dir weg unter diesen.
Ich ergreife Deine mittlere, Deine oberste und Deine unterste Flüssigkeit.“¹⁴⁹

Sehr anschaulich wird auch beschrieben, wie sich die Schlange „das Gift im Backenzahn zusammenfließen lässt“¹⁵⁰. Außerdem hat sie „Zähne wie Pfeilspitzen“¹⁵¹ (*iṣīkādanta*) (Zehnder 1993: 77-78). Zudem enthält das Gift Hitze (*viśásya téjas*), die nach unten gehen soll¹⁵², was vermuten lässt, dass es im Atharvaveda auch schon die Vorstellung gab, dass das Gift nach oben steigt¹⁵³ (siehe Abb. 81).

In den Versen 6.20.9 und 14.9.1 der Paippalāda-Saṃhitā¹⁵⁴ wird die Nacht gebeten, die *tiṣṭhadhūma*-Schlange (*trṣṭadhūma-*) (die mit dem dauerhaften Rauch, die mit dem beißenden Rauch) blind zu machen (Griffiths 2009: 221-222; Lopez 2000: 301, 333, 383). Auch hier findet sich bereits der Vergleich des Schlangengiftes mit dem Feuer, aus dem sich giftiger Rauch entwickelt, wie er in späterer Literatur und bis heute in Indien verbreitet ist¹⁵⁵. A. Griffiths erwägt die Möglichkeit, dass es sich hier um den giftigen Atem der Schlange handeln könnte (Griffiths 2009: 221-222), auch dieses Motiv kommt häufig, z.B. in den Jātakas, vor¹⁵⁶.

Die Aufforderung an die Nacht, die Schlange blind zu machen, lässt vermuten, dass zur Zeit des Atharvaveda bereits die Auffassung vorherrschte, dass die Schlange allein durch ihren Blick töten kann. Verstärkt wird diese Annahme durch Vers 5.13.4 der Śaunakīya-Saṃhitā: „Mit dem Auge bekämpfe ich Dein Auge“¹⁵⁷. Auch dies eine Vorstellung, die in späterer Literatur noch vielfach anzutreffen

¹⁴⁹ Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.2: *yāt te āpodakam viśam tāt ta etāsv agrabham | grhṇāmi te madhyamām uttamāṇi rāsam utāvamāṇi bhīyāsā neśad ād u te ||* (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹⁵⁰ Paippalāda-Saṃhitā 1.44.3: *yat tālavye dati samsisikṣe viśam tvam* (Bhattacharya 1997: 43; Griffiths u.a. 1999-2003: 15).

¹⁵¹ Paippalāda-Saṃhitā 1.44.2; vgl. Sāratthappakāsinī III 6.24-26: „Der Körper des Gebissenen ist vergleichbar mit einer klaffenden Spalte, die durch ein großes spitzes Instrument aufgeschlitzt wurde“ (siehe Kapitel 12.3.2.).

¹⁵² Śaunakīya-Saṃhitā 10.4.25 (siehe Kapitel 12.2.4.).

¹⁵³ Vgl. Jyōtsnikā, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Vers 35-36; Sāratthappakāsinī III 7.10; siehe Kapitel 12.3.2. und 12.4.2.).

¹⁵⁴ Ebenso Śaunakīya-Saṃhitā 19.47.8 und 19.50.1.

¹⁵⁵ Siehe Kapitel 4.2.2., 4.2.5., 4.2.6., 8.3. und Sāratthappakāsinī III 6.23-24 und 7.9-10 (siehe Kapitel 12.3.2.).

¹⁵⁶ Siehe Kapitel 4.2.6.

¹⁵⁷ Siehe Kapitel 12.2.4.

ist¹⁵⁸, so z.B. im Ṛgvidhāna¹⁵⁹, in dem ein an Gift Erkrankter angewiesen wird, die Hymne 1.191 des Ṛgveda gegen Gifftiere zu sprechen, „dann hat das Gift auch von einer Schlange, deren bloßer Blick vergiftet, keine Wirkung mehr“ (Geldner 1951, Bd. 1: 272).

In diesem Zusammenhang kann auch noch einmal auf die in Kapitel 4.2.6. beschriebene bildliche Darstellung einer Bhāgavata-Purāṇam-Episode verwiesen werden, die all diese Vorstellungen vom Schlangengift in sich vereint (siehe Abb. 49).

Ein Mittel, Schlangenbisse zu heilen, bestand auch darin, die Schlange aufzufordern, ihr eigenes Gift wieder auszusaugen und sie somit zu töten, z.B. in Vers 5.13.4 der Śaunakīya-Saṃhitā:

„Mit Gift bekämpfe ich Dein Gift,
o Schlange, Du mögest sterben, nicht mögest Du leben,
das Gift möge wieder zu Dir zurückkehren.“¹⁶⁰

In Vers 5.13.1 der Śaunakīya-Saṃhitā wird das vergrabene (*khātā*), das nicht vergrabene (*ākhāta*) und das anhaftende (*saktā*) Gift zerstört¹⁶¹. Laut V. W. Karambelkar wurde „vergrabenes Gift“ tief in den Körper des Opfers injiziert, „nicht vergrabenes Gift“ nur oberflächlich und „anhaftendes Gift“ ist gar nicht in den Körper eingedrungen, da die Schlange das Opfer nur berührte¹⁶² (Karambelkar 1961: 45).

¹⁵⁸ Siehe Kapitel 4.2.6.

¹⁵⁹ Ṛgvidhāna 1.28.

¹⁶⁰ *cākṣuṣā te cākṣur hanmi viṣéṇa hanmi te viṣám | áhe mriyásva mā jīvīh pratyág abhy étu tvā viṣám* || Ähnlich auch in den Versen 7.88.1 und 10.4.26 der Śaunakīya-Saṃhitā, evtl. auch in Vers 9.10.6 der Paippalāda-Saṃhitā (siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 108 und 110 und 12.2.5., Anm. 75).

Im Āyurveda wird empfohlen, im Falle eines Schlangenbisses die Schlange sofort zurückzubeißen (Carakasamhitā VI.23.251, Sharma 1983: 389).

¹⁶¹ Siehe Kapitel 12.2.4.

¹⁶² Auch im Āyurveda wird die Berührung durch eine Schlange erwähnt, dies wird als *sarpāṅgābhihata* (vom Schlangenkörper getroffen) bezeichnet. Bei besonders ängstlichen Personen kann dabei *vāta* (Wind) erregt werden und es kann zu einer Schwellung kommen (siehe Kapitel 7.1.3.; Suśrutasaṃhitā V.4.19, Singhal u.a. 1976: 76-77).

Interessant ist es, das „anhaftende Gift“ mit einer Stelle aus der Sāratthappakāsinī zu vergleichen. Hier wird ein Gift erwähnt, das „nicht angekommen“ ist. Es steigt langsam hoch, ist gleichsam, wie wenn es mit Wasser begossen worden wäre (d.h. es ist nicht wirkungsvoll). Aber selbst nach zwölf Jahren ist es noch zu erkennen aufgrund von Blasen und Pusteln¹⁶³. Diese Beschreibung erinnert an das „alte Gift“ im Āyurveda, d.h. Gift, das sich schon lange im Körper befindet, es wird *dūṣṭviṣa* (Gift, das schädigt) genannt¹⁶⁴.

„Altes Gift“ kommt auch bereits im Atharvaveda vor. In Vers 9.10.10 der Paippalāda-Saṃhitā soll es von einem jungen Heilmittel oder einem jungen Arzt bewältigt werden¹⁶⁵.

5.3. Das Kauśikasūtra

5.3.1. Das Kauśikasūtra als Diskussionsgrundlage

Sehr unterschiedliche Meinungen existieren über das Kauśikasūtra, einer Art Grhyasūtra zum Atharvaveda, das die verschiedenen Rituale erklärt, die zusammen mit den Hymnen des Atharvaveda ausgeübt werden sollen.

Der Text ist wesentlich jünger als die Atharvaveda-Saṃhitā. K. G. Zysk setzt eine mögliche Datierung im zweiten oder dritten Jahrhundert v. Chr. an, gesteht dem Text aber einen zum Teil älteren Charakter zu. Allerdings sind seiner Meinung nach viele Ritualvorschriften nur reine Interpretationen und wurden künstlich an die älteren Hymnen angepasst. Er hält das Kauśikasūtra für weniger wertvoll hinsichtlich der Bestimmung der früheren Rituale, die die Atharvaveda-Saṃhitā begleiteten. Die Inhalte spiegeln seiner Ansicht nach eher die Praktiken des späteren Āyurveda wieder (Zysk 1991: 14; Zysk 1998: 5).

Auch C. R. Lanman neigt dazu, der Meinung zu folgen, dass sehr wenig im Kauśikasūtra die Atharvaveda-Saṃhitā wirklich erhelle und es sich eher um ein künst-

¹⁶³ Sāratthappakāsinī III 7.15-20 (siehe Kapitel 12.3.2.).

¹⁶⁴ Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā VI.35.33-37, Hilgenberg u.a. 1941: 687; Suśrutasaṃhitā V.2.25-33, Singhal u.a. 1976: 40-43 (siehe Kapitel 7.1.2.).

¹⁶⁵ Siehe Kapitel 12.2.5.

liches Produkt handle als um eine Sammlung genuiner Ritualpraktiken (Whitney 1905: lxxvii).

Die toxikologischen Behandlungsmethoden im Kauśikasūtra wirken in der Tat oft sehr konstruiert, allerdings finden sich bereits einige Anwendungen, die später auch im Āyurveda durchgeführt werden, so dass bei dem insgesamt noch magisch-religiösen Charakter die empirisch-rationale Medizin bereits durchschimmert.

V. W. Karambelkar spricht davon, dass es sich beim Atharvaveda und beim Kauśikasūtra um zwei verschiedene Systeme handle. Der Atharvaveda repräsentiere das religiöse „Beschwörungssystem“ und das Kauśikasūtra das volkstümliche „Medizinsystem“. Beide vermischen sich und ergänzen sich, ohne das jeweils andere sei jedes System unvollständig. So schreibt er: „It is a great service done by this Sūtra, that it has effaced all the traces of antagonism that might have existed between the two rival systems and brought about a coherent union which came to be known as Āyurveda” (Bahulkar 1994: 56; Karambelkar 1961: 53).

S. S. Bahulkar ist damit nicht einverstanden. Er bezeichnet das Kauśikasūtra als „a landmark in the development of the Ātharvaṇic ritual, as is the case with all Sūtras of the Vedic institutions.” Er führt fort: „The medicine therein is not a popular medicine; but a priestly medicine... The Kauśikasūtra is neither a different nor a rival system of the Atharvaveda. It might have taken some of the remedies from the folk medicine; but the method of their application is different. The remedies of Kauśika cannot be applied without the recitation of the proper Ātharvaṇic hymns ...” (Bahulkar 1994: 56).

M. Winternitz nennt das Kauśikasūtra „eine höchst wertvolle Ergänzung zur Atharvaveda-Saṃhitā und eine unschätzbare Quelle für unsere Kenntnis des altindischen Zauberes“ (Winternitz 1909: 239).

Auch W. Caland hält das Kauśikasūtra für das wichtigste aller Sūtras, sowohl für den Philologen, der den Atharvaveda interpretiert, als auch für den Medizinhistoriker, der die Anfänge der medizinischen Wissenschaft erforscht, sowie für den Ethnologen und Religionswissenschaftler (Bahulkar 1994: vi).

J. Gonda betrachtet das Kauśikasūtra ebenso als eines der wichtigsten seiner Kategorie. Er sieht darin eine Komposition verschiedener Autoren, die an unterschiedlichen Orten entstanden ist. Es handelt sich dabei um ein vergleichsweise spätes Werk der vedischen Literatur, das aber auch viel altes Material enthält. Es wurden zwei Kommentare dazu verfasst von Bhāṣya und Dārila (Gonda 1977: 611-615).

5.3.2. Ritualpraktiken

S. S. Bahulkar unterteilt die „medizinischen Praktiken“ (*bhaiṣajya*) des Kauśikasūtra in *mantra* (Beschwörungsformeln), *dravya* (Amulette) und *karman* (medizinische Handlungen, wie z.B. das Vermischen von Wasser mit verschiedenen Substanzen) (Bahulkar 1994: 40-49). Der Text des Kauśikasūtra ist sehr schlecht erhalten und schwer zu verstehen, was einen weiten Raum für Interpretationsmöglichkeiten lässt (Gonda 1977: 612).

Im Folgenden seien die wichtigsten Ritualpraktiken in der Giftbehandlung genannt.

Die Hymne 5.13 der Śaunakīya-Saṃhitā¹⁶⁶ gegen Schlangengift wird ergänzt durch Kauśikasūtra 29.1-14.

In Vers 5.13.1 beruft sich der Heiler auf die Hilfe Varuṇas, er ergreift „vergrabenes Gift“, „nicht vergrabenes Gift“ und „anhaftendes Gift“. Dann vollzieht der Heiler eine Handlung, die als *grahaṇī* (Ergreifen, Festhalten) bezeichnet wird¹⁶⁷. Karambelkar interpretiert dies als „Abbinden des betroffenen Gliedes“. Dazu spricht der Heiler Vers 5.13.2. Hierin beschwört er, dass er das „wasserlose“ Gift (*āpodakam*) der Schlange gefasst habe und die Flüssigkeit (*rāsa*) im mittleren, oberen und unteren Teil ihres Körpers ergreife. Anschließend läuft der Heiler gegen den

¹⁶⁶ Siehe Kapitel 12.2.4.

¹⁶⁷ Kauśikasūtra 29.2.

Uhrzeigersinn um den Patienten herum und bindet ein Bündel Gras an den Haaransatz (und/oder den Kleidersaum) des Patienten¹⁶⁸.

Mit Vers 5.13.3, in dem das Gift mit kräftigem Gebrüll und einem mächtigen Spruch bestürmt wird, „führt der Heiler das Gift heraus“ (bzw. reibt die Bissstelle)¹⁶⁹.

Während er Vers 5.13.4 spricht („mit dem Auge bekämpfe ich Dein Auge, mit Gift bekämpfe ich Dein Gift...“), läuft er im Uhrzeigersinn um den Patienten herum und mit der Rezitation des Verses 7.88.1¹⁷⁰ („geh weg, hin zur Schlange, vernichte diese“) reibt er die Bissstelle mit Gras und wirft dieses anschließend auf die Schlange oder falls diese nicht mehr anwesend sein sollte, wirft er es in die Richtung, aus der sie kam¹⁷¹.

In Vers 5.13.5 ruft der Heiler verschiedene Schlangenarten an und beschwört sie, ruhig zu werden. Dazu sprengt er Wasser über den Patienten, das erhitzt wurde und das mit Stroh und Sesamsamen vermischt wurde¹⁷².

In Vers 5.13.6 besänftigt er die Raserei weiterer Schlangenarten, was er mit einer Bogensehne vergleicht, die sich entspannt. Währenddessen wird der Patient mit Wasser begossen, in das eine Bogensehne hinein gegeben wurde¹⁷³.

Während in Vers 5.13.7 und 8 weitere Schlangenarten beschworen werden, erhält der Patient Wasser zu trinken, das mit Honig¹⁷⁴ vermischt wurde¹⁷⁵.

In Vers 5.13.9 lässt der Heiler ein Stachelschwein sprechen, welches das Gift der Schlangen als wirkungslos deklariert. Dazu gibt er dem Patienten die Exkremate eines Stachelschweins (mit Wasser vermischt) und er füttert ihn mit dem Fleisch des Stachelschweins¹⁷⁶ mit Hilfe eines Stachels, der drei weiße Streifen hat¹⁷⁷.

¹⁶⁸ Kauśikasūtra 29.3-4.

¹⁶⁹ Kauśikasūtra 29.5.

¹⁷⁰ Siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 108.

¹⁷¹ Kauśikasūtra 29.6-7.

¹⁷² Kauśikasūtra 29.8.

¹⁷³ Kauśikasūtra 29.9.

¹⁷⁴ *madhūdovāpān* („Auswürfe von Honig“), W. Caland vermutet eine Art Süßholz (siehe Kapitel 5.2.4.; Caland 1900: 92).

¹⁷⁵ Kauśikasūtra 29.10.

¹⁷⁶ Auch im Āyurveda wird bei Vergiftungen empfohlen, das Fleisch eines Stachelschweins zu essen (Carakasamhitā VI.23.226, Sharma 1983: 387).

¹⁷⁷ Kauśikasūtra 29.11-12.

Und in den abschließenden Versen 5.13.10 und 11 werden zwei Gegengifte erwähnt, *tābūva* und *tastūva*. Während Vers 5.13.10 rezitiert wird, wird dem Patienten Wasser aus einem Kürbis gereicht¹⁷⁸, welcher dann während der Rezitation von Vers 5.13.11 am Patienten festgebunden wird¹⁷⁹.

S. S. Bahulkar vermutet, dass die verschiedenen Substanzen, die dem Patienten hier verabreicht werden, zum Erbrechen führen und somit das Gift neutralisieren sollen (Bahulkar 1994: 168-174; Caland 1900: 91-93; Karambelkar 1961: 43-46, 151-152).

Kauśikasūtra 28.1-4 bildet eine Ergänzung zu den Hymnen 4.6 und 4.7 der Śaunakīya-Saṃhitā. In diesem Ritual wird zunächst die mythische Schlangengottheit Takṣaka verehrt¹⁸⁰. Es wird ebenso Wasser bei der Heilung verwendet, das u.a. mit der Pflanze *kramuka* (*Morus indica*) vermischt wird. Außerdem wird dem Patienten Turmeric (*Curcuma longa*), aufgelöst in zerlassener Butter, verabreicht (Bahulkar 1994: 152-156; Caland 1900: 87-88; Karambelkar 1961: 151).

Kauśikasūtra 31.26 wird zusammen mit der Hymne 6.100 der Śaunakīya-Saṃhitā ausgeführt. Hier wird Wasser mit der Erde von Termitenhügeln (oder Ameisenhaufen)¹⁸¹ vermischt und dem Patienten zum Trinken gereicht oder es wird erwärmt und mit der Erde eines Termitenhügels zu einer Paste angerührt, womit der Patient dann eingerieben wird oder es wird aus dieser Erde ein Amulett hergestellt, das an die Bissstelle gebunden (oder um den Hals gehängt) wird (Bahulkar 1994: 209-210; Caland 1900: 102-103). Auch im Āyurveda findet die Erde von Termitenhügeln in der Giftheilkunde Verwendung¹⁸² (Singhal u.a. 1976: 100, 170).

In Kauśikasūtra 29.28-29, der Ergänzung zur Hymne 6.12 der Śaunakīya-Saṃhitā, wird nochmals ein Heilmittel aus Honig gegen Schlangenbiss empfohlen. Zusammen mit der Rezitation der Hymne soll der Patient Reisschleim, mit Honig ver-

¹⁷⁸ Kauśikasūtra 29.13. M. Bloomfield vermutet, dass der Verfasser des Kauśikasūtras *tābūva* mit *alābu* (Flaschenkürbis) in Verbindung gebracht hat (siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 35; Bloomfield 1897: 428).

¹⁷⁹ Kauśikasūtra 29.14.

¹⁸⁰ Vgl. Kapitel 5.2.6.

¹⁸¹ Vgl. Kapitel 4.1.2., 5.2.5. und 12.2.5., Anm. 78.

¹⁸² Suśrutasamhitā V.5.17, V.8.54-55.

mischt, trinken (oder einen „Honigkrapfen“ essen)¹⁸³ (Bahulkar 1994: 181-182; Caland 1900: 95).

In Kauśikasūtra 32.20-25, das durch die Rezitation der Hymne 10.4 der Śaunakīya-Saṃhitā¹⁸⁴ begleitet wird, wird bei der Heilung das mythische Pferd Paidva eingesetzt, welches als Schlangenvernichter auch schon im Ṛgveda vorkommt¹⁸⁵. Im Kauśikasūtra wird es allerdings durch ein Insekt ersetzt, welches pulverisiert wird und mit dem Daumen der rechten Hand in das rechte Nasenloch des Patienten gesteckt wird. Wenn sich jemand vor Schlangen fürchtet, soll er einen Paidva im Saum seines Gewandes einwickeln (an dem Ort, an dem er Schlangen vermutet)¹⁸⁶. Mit Vers 10.4.25 („vertreibe es Glied um Glied ... das, was die Hitze des Giftes ist, möge für Dich nach unten gehen“) wird der Patient von Kopf bis Fuß (mit Wasser) eingerieben¹⁸⁷. Mit dem letzten Vers der Hymne (10.4.26: „das Gift folgte dem Beißer, die Schlange starb“) wird die Bisswunde mit Feuer ausgebrannt¹⁸⁸ und das Feuer auf die Schlange geworfen oder falls diese nicht mehr anwesend ist, wird es in die Richtung geworfen, aus der sie kam¹⁸⁹ (Bahulkar 1994: 225-226; Caland 1900: 106-107; Karambelkar 1961: 152).

¹⁸³ *madhuśībham* ist schwierig, *śībham* (schnell) ergibt hier keinen Sinn. Der Kommentator Dārila nimmt *maṇḍakam* (Reisschleim) an, Keśava interpretiert *madhukroḍa*, woraus W. Caland den „Honigkrapfen“ bildet. Evtl. besteht eine Verbindung zu *madhūdīvāpa* in Kāuśikasūtra 29.10 (Anm. 174; Bahulkar 1994: 181-182). Interessant ist, dass auch im Kauśikasūtra, wie im Atharvaveda, *madhu* in vielerlei Ausprägung als Giftheilmittel in Erscheinung tritt (siehe Kapitel 5.2.4.).

¹⁸⁴ Siehe Kapitel 12.2.4.

¹⁸⁵ Ṛgveda 1.117-119.

¹⁸⁶ Kauśikasūtra 32.21-22.

¹⁸⁷ Kauśikasūtra 32.23.

¹⁸⁸ Ausbrennen der Wunde wird auch im Āyurveda bei Schlangenbiss praktiziert (siehe Kapitel 7.1.3.; Suśrutasamhitā V.5.5, Singhal u.a. 1976: 97).

¹⁸⁹ Kauśikasūtra 32.24-25.

6. Klassifikation und Behandlung des Schlangensbisses in buddhistischen Texten

6.1. Die buddhistische Medizin

In der Zeitspanne zwischen der vedischen Medizin und dem Erscheinen der klassischen medizinischen Abhandlungen (ungefähr vom achten Jahrhundert v. Chr. bis zum Beginn der jetzigen Zeitrechnung) veränderte sich das Medizinsystem in Indien, die magisch-religiöse Medizin entwickelte sich weiter zu einer empirisch-rationalen.

K. G. Zysk macht hierfür die Asketen (*śramaṇas*) verantwortlich, die zu dieser Zeit in Indien umherwanderten. Diese hatten der Gesellschaft den Rücken gekehrt, um die Erleuchtung zu suchen und waren von einem rationaleren Denken geprägt. Zysk vermutet, dass die Heiler des Atharvaveda, die von den Brahmanen als unrein angesehen wurden, da sie mit allen Schichten der Bevölkerung in Kontakt kamen, sich zu diesen wandernden Asketen hingezogen fühlten (Zysk 1991: 24, 26-27). Die Heiler vermischten sich wohl mit diesen *śramaṇas*, verdienten sich ihren Lebensunterhalt mit Heilen und verbesserten ihr Wissen durch Beobachtung und durch den Austausch mit anderen Heilern. Und es waren wohl im Besonderen die buddhistischen Asketen, die sehr offen waren für die medizinische Heilkunst. So finden sich im Pāli-Kanon der Theravāda-Buddhisten zahlreiche Spuren medizinischen Wissens. Dieses Wissen hat große Ähnlichkeit mit demjenigen der frühen Āyurveda-Medizin. Die buddhistischen Mönche fungierten als Heiler und als die Mönche sesshafter wurden, wurde die Medizin in den Klöstern (*vihāra*) unterrichtet. Und als der Buddhismus sich in andere Regionen Asiens ausweitete, wurde das medizinische Wissen als integrativer Bestandteil des religiösen Systems weitergegeben (Zysk 1991: 21-33, 38-49; Zysk 1993: xii, xiii).

6.2. Die Toxikologie in buddhistischen Texten

Im Pāli-Kanon der Theravāda-Buddhisten nennt der Buddha acht Ursachen für Krankheit, u.a. Galle, Schleim und Wind¹, Jahreszeitenwechsel, ungewöhnliche Handlungen, wie z.B. Schlangenbiss, äußere Einflüsse und das Resultat früherer Handlungen².

Im Vinaya-Piṭaka werden verschiedene Behandlungsmethoden bei Schlangenbiss genannt. So empfiehlt der Buddha die vier großen „schmutzigen“ Dinge (*cattāri mahāvikaṭāni*): Dung (*gūtha*), Urin (*mutta*), Asche (*chārika*) und Lehm oder Erde (*mattikā*)³.

An einer anderen Stelle gibt der Buddha den Mönchen zur Vorbeugung gegen Schlangenbiss die in Kapitel 4.2.3. erwähnte Beschwörungsformel, in der die vier königlichen Schlangenfamilien liebevoll verehrt werden und im Anschluss daran nennt er den Aderlass als Heilmittel⁴.

Ein anderes Mal als ein Mönch von einer Schlange gebissen wird, eilt ein Mönch ins nächste Dorf, um Feuer für die Behandlung zu holen⁵. Wahrscheinlich sollte die Wunde hier ausgebrannt werden, das Feuer könnte aber auch zu rituellen Zwecken benötigt worden sein, wie an einer anderen Stelle in der Pāli-Literatur, im Visavanta-Jātaka⁶.

Im Visavanta-Jātaka wird der Bodhisattva als Giftheiler wiedergeboren. Als er bei einem Schlangenbiss gerufen wird, will er die Schlange dazu auffordern, das Gift wieder aus dem Opfer herauszusaugen. Diese weigert sich und so macht er ein Feuer und droht damit, sie zu verbrennen, falls sie nicht gehorchen sollte. Die

¹ Galle (*pitta*), Schleim (*kapha*) und Wind (*vāta*) bilden die Grundlage der Āyurveda-Medizin (siehe Kapitel 7.1.1.) (Wujastyk 2003: xvii, xviii).

² Saṃyuttanikāya 4.230-31; Aṅguttaranikāya 2.87 und 3.131.

³ Mahāvagga 6.14.6.

Diese vier Dinge werden auch in der Āyurveda-Medizin bei der Behandlung von Vergiftungen eingesetzt, allerdings werden sie nie zusammen erwähnt (Zysk 1991: 101-102).

⁴ Cullavagga 5.6.

Auch diese Behandlungsmethode findet sich in der Āyurveda-Medizin (siehe Kapitel 7.1.3.) (Zysk 1991: 102).

⁵ Pācittiya 85.4.

⁶ Jātaka Nr. 69.

Schlange ist aber immer noch nicht bereit dazu, das Gift wieder auszusaugen und will lieber freiwillig in das Feuer hineinkriechen. Der Giftheiler hält sie zurück und heilt die Bisswunde mit Heilkräutern und Zaubersprüchen.

Auch im Milindapañha⁷ wird eine Heilmethode erwähnt, bei der die Schlange durch eine mächtige Zauberformel dazu gezwungen wird, das Gift wieder aus der Wunde zu saugen. Die Vorstellung, dass die Schlange ihr eigenes Gift wieder auszusaugen kann, ist sehr alt, sie kommt auch schon im Atharvaveda⁸ vor (Dutoit 1908-21: Bd. 1, 285-287; Horner 1952: 148-149; Horner 1957: 85; Horner 1982: 280; Nyana-ponika 1985: 166; Zysk 1991: 30, 101-103, 163).

6.3. Klassifikation des Schlangengiftes in der Sāratthappakāsini

Eine wenig bekannte, aber äußerst interessante Klassifikation der Schlangen und ihrer Gifte findet sich in der Sāratthappakāsini⁹.

Hier belehrt der Buddha die Mönche, dass es vier Giftschlangenarten (*āsīvisā*) gibt: Die *kaṭṭha-mukha* (die mit dem schlimmen Maul), die *pūti-mukha* (die mit dem fauligen Maul), die *aggi-mukha* (die mit dem Feuer-Maul) und die *sattha-mukha* (die mit dem Schwert-Maul). Er erklärt dann noch genauer, dass mit der *kaṭṭha-mukha* und der *sattha-mukha* Schlangenarten gemeint sind, die besonders tiefe Bisswunden hervorrufen, so als seien die Körper der Opfer mit spitzen Instrumenten angegriffen worden¹⁰. Die *pūti-mukha* ruft Wirkungen hervor, wie wenn eine überreife Jackfrucht verfault. Hiermit könnten die eitrigen Nekrosen gemeint sein, die z.B. die Bisse der Kobra und der Russell's Viper verursachen können¹¹. Die *aggi-mukha* schließlich verbrennt den Körper ihres Opfers und verwandelt ihn in eine Hand-

⁷ Milindapañha 150, 152.

⁸ Atharvaveda-Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.4, 7.88.1 und 10.4.26 (siehe Kapitel 5.2.6. und 12.2.4., Anm. 108 und 110).

⁹ Sāratthapakāsini III 6,17 - 7,28 (siehe Kapitel 12.3.2.).

Diese interessante Stelle nannte mir freundlicherweise Herr Prof. Dr. O. v. Hinüber.

¹⁰ Hierbei handelt es sich wohl um Vipern, die aufgrund ihrer solenoglyphen Bezeichnung die Giftzähne wie Dolche in ihre Beutetiere schlagen können (siehe Kapitel 3.3.1.) (Mehrtens 1993: 242).

¹¹ Siehe Kapitel 3.3.2.

voll Asche. Hier wird das Schlangengift erneut mit dem alles zerstörenden Feuer verglichen¹². Bei dieser Beschreibung der Wirkungen, die Schlangengift auslösen kann, vermischen sich empirisch-rationale Beobachtungen mit mythischen Glaubensvorstellungen.

Anschließend beschreibt der Buddha 16 Formen der Giftübertragung, wobei wie in den Jātakas angenommen wird, dass das Gift durch die Augen (*ditṭha-visa*) oder durch den Atem (*vāta-visa*) übertragen werden kann¹³. Sehr interessant ist auch die Vorstellung, dass die Schlange das Gift nur durch Berührung weitergeben kann (*phuṭṭha-visa*), was an das „anhaftende Gift“ (*saktám*) des Atharvaveda erinnert¹⁴ (Woodward 1977: 6-7).

Der Buddha beschließt seine Klassifikation, indem er auf 64 verschiedene Stufen der Giftintensität eingeht. So schildert er z.B. einen Biss der *kaṭṭha-mukha*, bei dem das Gift zwar injiziert wurde, aber keine starken Auswirkungen zeigt und leicht zu behandeln ist. Er erwähnt eine interessante Behandlungsmethode, bei der sanft mit einem Stöckchen geschlagen wird, nachdem „Wind ins Ohr gegeben wurde“ und Mantras gesprochen wurden. Dies erinnert an die Behandlungsmethode *oothu*, die der *viṣavaidya* Śaṅkaran Namboodiri aus Kerala erläutert. Hierbei wird ein Heilmittel in den Mund des Patienten gegeben und anschließend blasen drei Personen in seinen Mund und in seine Ohren¹⁵ (Manohar u.a. 2001: Unveröffentlichtes Filmmaterial).

In einem zweiten Beispiel stellt der Buddha einen Biss der *kaṭṭha-mukha* dar, bei dem das Gift „nicht angekommen ist“, also vermutlich nicht richtig injiziert wurde, aber dennoch von hoher Intensität ist. Dieses Gift breitet sich nur langsam aus, bleibt aber sehr lange im Körper. Selbst nach zwölf Jahren ist es noch zu erkennen aufgrund von Pusteln und Bläschen am Oberkörper und es ist sehr schwer zu behandeln (Woodward 1977: 6-7). Diese Beschreibung erinnert an das „alte Gift“ im Āyurveda, d.h. Gift, das sich schon lange im Körper befindet. Es wird *dūṣṭviṣa*

¹² Siehe Kapitel 4.2.6.

¹³ Siehe Kapitel 4.2.6.

¹⁴ Siehe Kapitel 5.2.6 und 12.2.4.

¹⁵ Siehe Kapitel 7.2.1.

(Gift, das schädigt) genannt und kann ebenso zu Hautausschlägen führen¹⁶ (Hilgenberg u.a. 1941: 687; Singhal u.a. 1976: 40-43).

6.4. Der Schlangenzauber im Bower-Manuskript

Ein Zeugnis für die Ausbreitung der buddhistischen Medizin nach Zentralasien ist das Bower-Manuskript. Dieses Manuskript wurde 1890 von Lieutenant Bower in Kucā in Ost-Turkestān käuflich erworben. Es wurde in buddhistischem Sanskrit verfasst und in der indischen Gupta-Schrift auf Birkenrinde geschrieben. Seine Datierung wird zwischen dem vierten und dem sechsten Jahrhundert n. Chr. angesetzt (Jolly 1901: 14-15; Meulenbeld 1999-2002, Vol. II A: 3-4; Wujastyk 2003: 149-151; Zysk 1991: 62).

Es besteht aus sieben Fragmenten, wovon das sechste und das siebte eine Beschwörungsformel enthalten, die der Buddha seinem Schüler Ānanda mitteilt, um einen jungen Mönch zu heilen, der von einer Schlange gebissen wurde. Diese Beschwörungsformel ähnelt der bereits in Kapitel 4.2.3. erwähnten, ist allerdings viel ausführlicher und es werden wesentlich mehr Schlangengeschlechter genannt. Es handelt sich dabei um zwei Teile der Mahāmāyūrī Vidyārājñī, einem Zauberspruch des tantrischen Buddhismus (*dhāraṇī*). Außer diesem Zauberspruch erhält der Schüler Ānanda noch die Anweisung, eine Staubinde anzulegen (Bechert 1993: 78; Hoernle 1987: 222-240e; Jolly 1901: 15, 17; Meulenbeld 1999-2002, Vol. II A: 8; Wujastyk 2003: 151).

¹⁶ Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā VI.35.33-37; Suśrutasaṃhitā V.2.25-33; siehe Kapitel 7.1.2. und 12.3.2.

7. Klassifikation und Behandlung des Schlangensbisses im Āyurveda

7.1. Der klassische Āyurveda

7.1.1. Der Āyurveda

Ungefähr im fünften Jahrhundert v. Chr. bildete sich im Umfeld der Asketen in Nordindien das klassische Medizinsystem des Āyurveda heraus. Es handelt sich dabei um ein Medizinsystem, das auf empirisch-rationalen Grundsätzen beruht und das darauf angelegt ist, die Gesundheit so lange wie möglich zu erhalten. *āyurveda* bedeutet „die Wissenschaft vom Leben“, wobei *āyus* für „Leben“, „Lebensdauer“ oder „Lebenskraft“ steht und *veda* (Wissen) einen Bezug herstellt zu den heiligen Texten des Hinduismus. Der Āyurveda wird auch als ein Anhang (*upāṅga*) zum Atharvaveda betrachtet. Laut einer Legende soll einst der Gott Brahmā den Āyurveda über eine Linie von Göttern und Weisen den Menschen übermittelt haben.

Das älteste medizinische Werk, das auf diese Überlieferung zurückgehen soll, ist die Carakasamhitā, deren Herausgeber Caraka häufig mit dem Kuṣāṇa-König Kaniṣka (erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) in Verbindung gebracht wird. Die älteste Version der Carakasamhitā kann aber wohl in das dritte oder zweite Jahrhundert v. Chr. datiert werden. Der Autor Dṛḍhabala, der vermutlich im vierten oder fünften Jahrhundert n. Chr. lebte, vervollständigte das Kompendium. Ein weiteres wichtiges Werk ist die Suśrutasaṃhitā, deren Kernteil, der sich hauptsächlich mit Chirurgie beschäftigt, ebenfalls einige Jahrhunderte v. Chr. angesetzt werden kann, bis zum fünften Jahrhundert n. Chr. aber stark überarbeitet wurde. Von großer Bedeutung ist auch die von Vāgbhaṭa verfasste Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, die „Kernsammlung der achtgliedrigen Medizin“, welche wohl in das frühe siebte Jahrhundert n. Chr. datiert werden kann. Dieses Werk stellt eine Synthese aus den beiden oben genannten Abhandlungen dar (Basham 1976: 19-22;

Jolly 1901: 8-13; Meulenbeld 1999-2002, Vol. I A: 105-115, 342-344, 631-635; Vogel 1965: 8; Wujastyk 2001: 42, 240-241; Wujastyk 2003: xvi-xvii, xxx, 3-4, 63-64, 193-195; Zysk 1993: xi).

Einer der Grundsteine der Āyurveda-Medizin bildet die *tridoṣa-vidyā*, die Lehre von den drei Grundsäften *vāta* oder *vāyu* (Wind), *pitta* (Galle) und *kapha* oder *śleṣman* (Schleim). Gesundheit wird gleichgesetzt mit einem Gleichgewichtszustand dieser drei Säfte, Krankheit wird als deren Störung definiert.

Diese drei Grundsäfte interagieren mit den sieben Grundbestandteilen des Körpers (*dhātu*). Der erste dieser Bestandteile ist *rasa* (Saft, der aus verdauter Nahrung entsteht), aus *rasa* entsteht *rakta* (Blut), woraus *māṃsa* (Fleisch) erzeugt wird. Die folgenden Glieder in dieser Entstehungskette sind *medas* (Fett), *asthi* (Knochen), *majjā* (Mark) und *śukra* (Samen).

Die Quintessenz dieser sieben Elemente ist *ojas*, die Lebenskraft, die bewirkt, dass die äußeren und inneren Organe ihre Funktionen erfüllen.

Körperliche Ausscheidungen werden *mala* genannt, hierzu zählen u.a. Urin (*mūtra*), Kot (*purīṣa*), Schweiß (*sveda*), Ohrenschmalz und Nasenschleim (Basham 1976: 22; Jolly 1901: 39-43; Wujastyk 2003: xvii-xix, 272).

Der āyurvedische Arzt (*vaidya*) erwirbt sowohl in spiritueller als auch in materieller Hinsicht hohe Verdienste. Wie der hinduistische Brahmanenschüler wird er im Hause seines Lehrers ausgebildet, am Anfang seiner Ausbildung steht ebenso die feierliche Initiationszeremonie (*upanayana*). Wie beim Studium der Veden lernt der Medizinstudent, indem er die Rezitationen des Lehrers wiederholt und auswendig lernt. Zusätzlich erhält er praktische Unterrichtsstunden (Basham 1976: 23-27; Jolly 1901: 20).

Der Āyurveda-Arzt stellt seine Diagnose durch Betrachten, Berühren und Befragen des Patienten. In jüngeren Texten wird die Pulsdiagnose erwähnt, welche von der arabischen Yunānī-Medizin übernommen wurde.

Bei der Behandlung der Krankheiten spielen Heilkräuter eine wesentliche Rolle, so werden in der Suśruta-Saṃhitā über 700 medizinische Kräuter erwähnt. Aber auch tierische und mineralische Produkte kommen zur Anwendung.

Die wichtigsten Therapiemethoden im Āyurveda werden unter dem Begriff *pañcakarma* zusammengefasst, sie beinhalten *vamana* (Brechmittel), *virecana* (Abführmittel), *vasti* (Einlauf), *anuvāsana* (ölicher Einlauf) und *nasya* (Nasennmittel). Auch der Aderlass wird praktiziert. Diesen Behandlungen voraus gehen meist *sneha* (Behandlung mit Öl) und *sveda* (Schwitzkur). Eine große Rolle in der Āyurveda-Therapie spielen auch die Ernährung, die Reinigung des Körpers und die Anpassung an die klimatischen Verhältnisse (Basham 1976: 30; Jolly 1901: 22-30, 35-39; Leslie 1976: 356-357; Wujastyk 2003: xviii, xx).

7.1.2. Die Toxikologie im Āyurveda

Die Toxikologie nahm im Āyurveda einen hohen Stellenwert ein, da es das höchste Ziel eines Arztes war, königlicher Hofarzt zu werden und somit den König vor Vergiftungen zu schützen. Auch im Krieg sollte dieser den König und sein Heer begleiten, um Vergiftungen durch Feinde abzuwehren und Krankheiten zu behandeln. So versammelte auch Alexander der Große, der 327-325 v. Chr. auf seinem Eroberungsfeldzug nach Indien kam, geschickte indische Ärzte in seinem Zelt, um seine Soldaten von Schlangenbissen heilen zu lassen, da seine griechischen Ärzte nicht helfen konnten¹ (Bechert 1993: 188; Jolly 1901: 21; Zysk 1986: 695).

Die Toxikologie entspricht einem der acht Glieder (*aṅga*), in die der Āyurveda unterteilt wird:

1. *śalya* („Pfeilspitze“, bzw. Verwundung, gemeint ist die Chirurgie)
2. *śālākya* oder *ūrdhvāṅga* (Kopfkrankheiten, bzw. „kleine Chirurgie“)
3. *kāyacikitsā* (Behandlung der Krankheiten des Körpers)
4. *bhūtavidyā* oder *graha* (Dämonenlehre, bzw. Geisteskrankheiten)
5. *kaumārabhṛtya* oder *bāla* (Kinderheilkunde)
6. ***agadatantra* oder *daṁstrā* (Toxikologie)**
7. *rasāyana* oder *jarā* (Elixiere gegen das Altern)
8. *vājīkaraṇa* oder *vṛṣa* (Aphrodisiaca)

¹ Arrians Indica 15.11-12.

Caraka unterscheidet einmal die natürlichen Krankheiten (*nija*), die auf eine Störung der drei Grundsäfte zurückgehen, dann die auf äußeren Ursachen beruhenden Krankheiten (*āgantū*), die von Dämonen, Gift, Feuer, Schlägen usw. verursacht werden und die Geisteskrankheiten (*mānasa*)² (Bose 1971: 228; Jolly 1901: 13, 46; Müller 1958: 62).

Die Toxikologie wird als *agadatantra* bezeichnet. *gada* bedeutet „Krankheit“ (*roga*) oder auch „Gift“, *agada* ist „das Mittel, welches der Krankheit oder dem Gift entgegenwirkt“ und *agadatantra* ist „die Lehre von den Mitteln, die das Gift bezwingen“. Eine andere Bezeichnung für die Toxikologie im Āyurveda ist *viṣa-tantra* (die Lehre von den Giften). Über die Toxikologie wurden verschiedene Abhandlungen verfasst von Spezialisten wie Kāśyapa, Ālamdāyava, Uśanas, Sanaka, Lāṭyāyava u.a. Kāśyapa wurde zu einer Symbolfigur in der Giftheilkunst.

In der Suśrutasamhitā wird der Begriff *viṣa* (Gift) von *viṣāda* (Niedergeschlagenheit, Verzweiflung) abgeleitet: „*viṣādajananatvāc ca viṣam ity abhidhīyate*“ („Gift“ wird so genannt, weil es Verzweiflung verursacht).

In der Carakasamhitā⁴ und der Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā⁵ wird erzählt, dass einst, als die Götter und Dämonen das Milchmeer quirlten, um den Unsterblichkeitsnektar (*amṛta*) zu gewinnen, ein Mann von grausigem Aussehen entstand, mit feurigem Glanz, der mit vier Fangzähnen, gelben Haaren und Feueraugen aus-

² Carakasamhitā I.11.45.

Vgl. Kapitel 6.2.: Einteilung der Krankheiten in der buddhistischen Medizin.

³ Suśrutasamhitā V.3.21.

⁴ Carakasamhitā VI.23.3-6.

⁵ Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā VI.35.1-5.

Vgl. Kapitel 4.2.2.: Śiva trinkt das Gift aus, das bei der Quirlung des Milchmeeres entsteht, woraufhin sich seine Kehle schwarz färbt (*nīlakaṅṭha*) (Brahmāṇḍa-Purāṇam 25.45-46 und Vāyu-Purāṇam 54.48-49).

Vgl. Matsya-Purāṇam 250: Bei der Quirlung des Milchmeeres entstehen unerträglicher Rauch, Feuer, das die Götter und Dämonen verbrennt, die verschiedensten Arten von giftigen Reptilien und eine furchtbare Gestalt (*Kālakūṭa*). Diese ist so groß, dass sie den Raum zwischen den Welten ausfüllt, ihre Haare lodern wie Feuer, sie hat die Farbe des blauen Lotus, ist versehen mit verschiedenartigem Schmuck, in ein gelbes Gewand gehüllt und steht brüllend inmitten des Ozeans. Śiva verschlingt dann dieses „große Gift *Kālakūṭa*“ zum Wohle aller Wesen.

Vgl. Viṣṇu-Purāṇam 97: Bei der Quirlung des Milchmeeres entsteht u.a. das Gift, das sich die Schlangen nehmen (Rüping 1970: 15-17, 21-23, 31).

gestattet war. Und nachdem die Welt diesen gesehen hatte, war sie verzagt (*viṣaṅṅa*) und deshalb wurde dieser „Gift“ (*viṣa*) genannt. Der Gott Brahmā ließ ihn daraufhin in die Tiere und Pflanzen eintreten (Hilgenberg u.a. 1941: 684; Paradkar 2000: 902; Sharma 1992: 363-365, 371; Sharma 2001: 30-31; Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 323; Sundar 1996: 1-3; Trikamji 1980: 569; Trikamji 1981: 570-571).

Die Gifte werden unterteilt in *akṛtrima* (natürlich) und *kṛtrima* (unnatürlich). Unter den natürlichen Giften wiederum werden *sthāvara* („unbeweglich“: Gift pflanzlichen oder mineralischen Ursprungs) und *jaṅgama* („beweglich“: Gift tierischen Ursprungs) unterschieden. Ein unnatürliches Gift ist *gara*, welches aus ungiftigen Substanzen hergestellt wird, die aber in Kombination im Laufe der Zeit einen toxischen Effekt haben. *dūṣīviṣa* (Gift, das schädigt) ist ein verborgenes Gift, das seine Wirkung erst im Laufe der Zeit entfaltet.

sthāvaraviṣa (pflanzliches oder mineralisches Gift) kann an zehn verschiedenen Orten wie Wurzeln, Blättern, Früchten usw. vorkommen, *jaṅgamaviṣa* (tierisches Gift) findet sich an sechzehn verschiedenen Stellen: Im Blick und im Atem der göttlichen Schlangen (Nāgas)⁶, in den Giftzähnen der irdischen Schlangen und in den Nägeln, Knochen, Borsten, Kadavern, im Urin, Kot, Samen, Speichel, Menstruationsblut, Biss, Darmwind, Mund und in der Galle von verschiedenen anderen Tieren wie Spinnen, Insekten, Hunden und Fröschen. Außerdem ist es u.a. im Stachel des Skorpions und der Wespe lokalisiert.

Pflanzliches Gift (*sthāvaraviṣa*) hat eine aufwärts verlaufende Bewegungsrichtung und tierisches Gift (*jaṅgamaviṣa*) eine abwärts verlaufende, deshalb kann das eine auch als Gegenmittel für das jeweils andere eingesetzt werden⁷ (Hilgenberg u.a. 1941: 684, 687; Meulenbeld 1999-2002, Vol. I A: 586-587; Paradkar 2000: 902-905; Sharma 1992: 365-366, 369; Sharma 2001: 16-17, 20, 26-27; Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 323-327; Sundar 1996: 3-6; Trikamji 1980: 564-568; Trikamji 1981: 571-572).

⁶ Vgl. Kapitel 4.2.6.

⁷ Carakasamhitā VI.23.9-17; Suśrutasaṃhitā V.2.1-5, V.2.25-33 und V.3.2-5; Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā VI.35.3-6 und 33-37.

7.1.3. Der Schlangenbiss im Āyurveda

Im Āyurveda werden folgende Gründe genannt, warum die Schlangen zubeißen: Weil sie auf Nahrungssuche sind, aus Angst, weil jemand auf sie tritt, weil sie überschüssiges Gift haben, aus Zorn, weil man eine Sünde begangen hat, weil sie eine feindliche Gesinnung haben oder auf Veranlassung eines Gottes (*deva*), eines Weisen (*ṛṣi*) oder des Todesgottes (Yama). In dieser Reihenfolge nimmt das Gift auch an Intensität zu⁸ (Hilgenberg u.a. 1941: 691; Paradkar 2000: 908; Sharma 2001: 36-37; Trikamji 1980: 571).

Allerdings kann das Gift einer Schlange auch ohne Wirkung bleiben, wenn in einem Land Garuḍa, die Götter, Brahmarṣis (priesterliche Weise), Yakṣas (Erd- oder Baumgeister) und Siddhas (Zauberer) anwesend sind und wenn dort wirkungsvolle Gegengifte vorhanden sind. Die Götter und Weisen herrschen somit über die Schlangen und ihr Gift⁹ (Basham 1967: 297-298; Bechert 1993: 108; Sharma 2001: 37; Trikamji 1980: 571).

Im Āyurveda werden die Schlangen in drei Typen eingeteilt, entsprechend des Einflusses ihres Giftes auf die drei Grundsäfte (*doṣa*):

1. *darvīkara* (Haubenschlange, bzw. Kobra): Ihr Gift erregt *vāta* (Wind) und ist trocken und scharf.
2. *maṇḍalin* (Schlange mit runden Flecken, bzw. Viper): Ihr Gift erregt *pitta* (Galle) und ist sauer und erhitzend.
3. *rājīmat* (gestreifte Schlange, bzw. Krait): Ihr Gift erregt *kapha* (Schleim) und ist süß und kühlend.¹⁰

(Hilgenberg u.a. 1941: 690-691; Paradkar 2000: 907-908; Sharma 2001: 36; Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 356-357; Sundar 1996: 10-11; Trikamji 1980: 571-572; Trikamji 1981: 577).

⁸ Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā VI.36.8-9; Suśrutasaṃhitā V.4.13.

⁹ Suśrutasaṃhitā V.4.21.

¹⁰ Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā VI.36.1-6; Carakasaṃhitā VI.23.124-126; Suśrutasaṃhitā V.4.10, 22-24 und 29.

Suśruta unterteilt die Schlangenbisse in vier verschiedene Typen¹¹: Ein *sarpita*-Biss ruft eine oder mehrere tiefe Bissspuren, leichtes Bluten und Schwellungen hervor. Ein *radita*-Biss (gekratzt) verursacht nur oberflächliche Bissspuren, die umgeben sind von rötlichen, bläulichen, gelblichen oder weißlichen Streifen, hierbei wird nur wenig Gift injiziert. Charakteristisch für einen *nirviṣa*-Biss (ungiftig) sind eine oder mehrere Bissspuren und eine geringe Beeinträchtigung des Blutes. Schwellungen oder physiologische Veränderungen beim Opfer treten hierbei nicht auf. Wird eine Person nur von einer Schlange berührt, wird dies als *sarpāṅgābhīhata* (vom Schlangenkörper getroffen) bezeichnet. Bei besonders ängstlichen Personen kann dabei *vāta* (Wind) erregt werden und es kann zu einer Schwellung kommen¹² (Sharma 2001: 36-37; Singhal u.a. 1976: 75-77; Trikamji 1980: 571).

Wenn das Gift in den Körper eintritt, bleibt es zunächst 100 *mātras* (Augenblicke) an der Bissstelle und wird dann durch den Körperwind (*vāta*) von einem der sieben Grundbestandteile (*dhātu*) zum nächsten bewegt. Diese verschiedenen Stadien der Giftausbreitung werden als *vega* (Ruck, Stoß) bezeichnet und zeigen verschiedene Symptome. Die Zeitspanne, in der sich das Gift von einem *dhātu* zum nächsten ausbreitet, heißt *vegāntara* (dazwischenliegendes Stadium).

Die sieben *viṣavega* (Giftstadien) der *darvīkara* (Haubenschlange) z.B. werden bei Suśruta¹³ folgendermaßen beschrieben:

Beim ersten „Stoß“ wird das Blut verdorben, es wird schwarz, färbt den Körper schwarz und der Patient fühlt sich, als ob Ameisen über ihn krabbeln würden. Im zweiten Stadium greift das Gift das Fleisch (*māṃsa*) an, färbt es deutlich schwarz und verursacht Entzündungen und knötchenförmige Schwellungen. Beim dritten „Stoß“ befällt das Gift das Fett (*medas*), es treten Nässen der Bissstelle, Schwere des Kopfes, starrer Blick und Schweißausbruch auf. Im vierten Stadium dringt das Gift in den Brustkorb und Bauchraum ein, verdirbt die *doṣas* (v.a. *kapha*), ruft Schläfrigkeit, Speichelfluss und schlaffe Glieder hervor. Im fünften Abschnitt durch-

¹¹ Suśrutasaṃhitā V.4.14-19.

¹² Vgl. Einteilung der Schlangenbisse im Atharvaveda (Kapitel 5.2.6.) und in der buddhistischen Medizin (Kapitel 6.3.).

¹³ Suśrutasaṃhitā V.4.39.

dringt das Gift die Knochen (*asthi*), stört *prāṇā* (Atem), schwächt *agni* (Verdauungsfeuer), löst Schluckauf, Brennen und Gliederschmerzen aus. Beim sechsten „Stoß“ greift das Gift das Mark (*majjā*) und den Darm an, verursacht Schwere der Glieder, Durchfall, Herzschmerzen und Ohnmacht. Im siebten Stadium dringt es in den Samen (*śukra*) ein, vermehrt *vyāna* (Körperwind), treibt *kapha* aus den kleinsten Körperkanälen, lässt Schleim aus dem Mund fließen, verursacht reißende Schmerzen im Rücken und in der Hüfte, Bewegungsstillstand, starken Speichelfluss, Schweißausbruch und schließlich Atemstillstand¹⁴ (Hilgenberg u.a. 1941: 692-694; Sharma 2001: 42-43; Singhal u.a. 1976: 86-89; Sundar 1996: 14-16; Trikamji 1980: 573-574).

Die wichtigsten Symptome bei einem Biss der *maṇḍalin*-Schlange (Viper) sind Gelbfärbung der Haut, Verlangen nach Kälte, brennendes Gefühl im Körper, Durst, Delirium, Ohnmacht, Fieber, Blutungen, Eiterung, Nekrosen, „Gelb sehen“, Reizbarkeit und andere Erregung von *pitta*.

Ein Biss der *rājimat*-Schlange (Krait) verursacht Blässe der Haut, Fieber, gesträubte Körperhärchen, Steifheit der Glieder, Schwellung an der Bissstelle, Austreten von Schleim, Erbrechen, Brennen der Augen, Schwellung des Halses, röchelnder Atem, Atemnot, düstere Stimmung und andere Erregung von *kapha*¹⁵ (Sharma 2001: 41-42; Trikamji 1980: 573).

Die Therapie des Schlangensbisses ist abhängig vom Schlangentyp und vom *vega*, bis zu welchem sich das Gift ausgebreitet hat.

So empfiehlt Suśruta beim Biss der *darvīkara* (Haubenschlange) folgende Therapiemaßnahmen¹⁶: Im ersten Stadium Aderlass, im zweiten Trinken eines Gegengiftes, vermischt mit Honig und geklärter Butter, im dritten ein Niesemittel und Augensalbe, im vierten ein Brechmittel und Trinken von Reisschleim, im fünften und sechsten kühlende Maßnahmen, gefolgt von starken Abführ- und Brechmitteln und wiederum Trinken von Reisschleim und im siebten Stadium starke

¹⁴ Vgl. Kapitel 3.3.2.: Symptome des Kobrabisses.

¹⁵ Suśrutasaṃhitā V.4.37.

¹⁶ Suśrutasaṃhitā V.5.20-24.

Gegengifte in Form von einem Niesemittel und Augensalbe zur Reinigung des Kopfes und schließlich einen Einschnitt in Form eines Krähenfußes in der Kopfhaut und Auflegen von blutigem Fleisch (Hilgenberg u.a. 1941: 697-698; Sharma 2001: 49; Singhal u.a. 1976: 101-102; Sundar 1996: 16, 24-25; Trikamji 1980: 575).

Insgesamt nennt Caraka 24 Therapieformen bei Schlangenbiss¹⁷:

1. *mantra* (Beschwörungsformeln)
2. *ariṣṭā* (Staubinde)
3. *utkartana* (Ausschneidung)
4. *niṣpīḍana* (Kompression, Herausdrücken des Blutes aus der Bisswunde)
5. *cūṣaṇa* (Aussaugen der Bisswunde)
6. *agni* (Ausbrennen, dadurch soll das Gift in Haut und Fleisch verbrannt werden)
7. *pariṣeka* (Wasser sprengen)
8. *avagāha* (Bäder)
9. *raktamokṣaṇa* (Aderlass, z.B. durch Blutegel oder Schröpfen mit einem Horn)
10. *vamana* (Erbrechen)
11. *vireka* (Abführen)
12. *upadhāna* (Einschnitt in der Kopfhaut in Form eines Krähenfußes, darauf wird eine Pflanzenpaste oder ein Stück frisches Fleisch gegeben, um das Gift zu absorbieren)
13. *hṛdayāvaraṇa* (Schutz des Herzens, z.B. durch ein Medikament aus Honig, geklärter Butter, Mark, Milch und Ocker)
14. *añjana* (Augensalbe)
15. *nasya* (Nasen-/Niesemittel)
16. *dhūma* (Rauch, bzw. Inhalationen in Nase oder Mund)
17. *leha* (Leckmittel, bestehend aus zähen Extrakten aus Pflanzenstoffen und einem Zuckerzusatz)
18. *auśadha* (Medikamente oder Amulette)
19. *praśamana* (Beruhigungsmittel)

¹⁷ Carakasamhitā VI.23.35-37.

20. *pratisāraṇa* (Wundbehandlung, Anwendung von Alkalien)
21. *pratiṅviṣa* (Verabreichen von Gegengiften)
22. *saṃjñāsamaṣṭhāpana* (Wiederherstellung des Bewusstseins)
23. *lepa* (Salben)
24. *mṛtasañjīvana* (Wiederbelebung)

(Hilgenberg u.a. 1941: 694-695, 697; Jolly 1901: 27-29, 124; Sharma 1992: 368-369; Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 334-336; Sundar 1996: 21-24, 26; Trikamji 1981: 573).

Daneben werden auch magische Anwendungen empfohlen, wie z.B. das Spielen von Musikinstrumenten, insbesondere von Trommeln, die mit Gegengiften eingerieben wurden, das Tragen von Edelsteinen oder die Haltung bestimmter Vögel¹⁸ (Sharma 2001: 52-53; Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 347, 349, 383-384; Trikamji 1980: 577; Trikamji 1981: 575, 582).

7.2. Die Behandlung des Schlangenbisses im heutigen Āyurveda

7.2.1. Die *viṣavaidyas* in Kerala

In Südindien wird die āyurvedische Toxikologie bis heute praktiziert, auch wenn sie vom Aussterben bedroht ist. Sie wird nicht im Rahmen der institutionalisierten Āyurveda-Ausbildung gelehrt, sondern innerhalb der Familie vom Vater auf den Sohn weitergegeben oder von persönlichen Lehrern unterrichtet. Gelernt wird dabei durch Nachsprechen der Rezitationen des Lehrers, so wie es seit Jahrtausenden in Indien praktiziert wird.

Die Grundlage für diese lebendige Tradition bildet die *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, die ergänzt wird durch Palmblatt-Manuskripte wie z.B. *Jyōtsnikā*, einem Werk über Toxikologie, das in einer Mischung aus Sanskrit und Malayalam verfasst wurde (siehe Abb. 4).

Die praktizierenden Giftärzte werden *viṣavaidyas* genannt. Im Gegensatz zu anderen Disziplinen der Āyurveda-Medizin wird diese Tätigkeit auch häufig von

¹⁸ Carakasamhitā VI.23.87 und 252-253; Suśrutasamhitā V.5.46.

Frauen ausgeübt. Und die Giftheilkunde (*viṣacikitsā*) unterscheidet sich auch noch in einem anderen Punkt von den übrigen Zweigen des Āyurveda: Sie wirkt wesentlich schneller, was gerade bei der Schlangenbissbehandlung von entscheidender Bedeutung ist.

In der Regel üben die *viṣavaidyas* ihre Tätigkeit aus, ohne eine Bezahlung dafür zu verlangen (Manohar 1997: 4-5; Manohar u.a. 2001: Unveröffentlichtes Filmmaterial; Mündliche Aussage von Dr. Manohar, 2002; Sampath 1965: 411-414; Sundar 1996: Preface, 27, 44).

Einer dieser *viṣavaidyas* in Kerala ist Śaṅkaran Namboodiri (siehe Abb. 5). Er ist 84 Jahre alt und lernte die Toxikologie viele Jahre lang unter seinem Großonkel und verschiedenen anderen Lehrern. Er behandelte über 400 ernsthafte Fälle von Schlangenbiss. Laut seiner eigenen Aussage gab es darunter kein einziges „Missgeschick“.

Heute arbeitet er nicht mehr so viel, da er sich nicht mehr so gut konzentrieren kann. Seine Tochter hat aber den Beruf übernommen und auch einer seiner Schüler ist ihm behilflich.

Heutzutage stellt die Zubereitung der Medizin ein Problem dar. Es gibt nicht mehr genügend Helfer, die die Medikamente herstellen können. Deswegen ist es schwierig, die Patienten angemessen zu behandeln. Vor 25 Jahren produzierte er die meiste Medizin für die Schlangenbissbehandlung in seinem Haus. Er hatte dabei ungefähr acht oder neun Mitarbeiter, die für Kost und Logis diese Tätigkeit für ihn ausführten.

Nichtsdestotrotz möchte Śaṅkaran Namboodiri immer noch gerne allen Patienten helfen, die ihn aufsuchen und die oft einen weiten Weg zurückgelegt haben. Außerdem unterrichtet er noch zwei Schüler. Es gäbe noch mehr Interessenten, die gerne zu ihm in die Ausbildung kommen würden, aber das würde seine Möglichkeiten übersteigen. Jeden Morgen um sechs Uhr rezitiert er die *Aṣṭāṅgahr̥daya-saṃhitā*, seit über 70 Jahren, und seine Schüler sitzen dabei neben ihm auf dem Boden und sprechen ihm nach (Manohar u.a. 2001: Unveröffentlichtes Filmmaterial).

Wird ein Patient zu Śaṅkaran Namboodiri gebracht, kann es vorkommen, dass sogenannte *dūtalakṣaṇa* (böse Omen) erscheinen. So nahm er z.B. einmal ein Ölbad, als ein Schlangenbisspatient zu ihm gebracht wurde und da wusste er sofort, dass dieser nicht überleben würde, denn Öl in Verbindung mit Gift steht für Tod. Und als er sich diesem Patienten näherte, war dieser auch wirklich schon gestorben.

Allerdings achtet er nicht immer auf solche Zeichen. Er konzentriert sich meist nur darauf, was als Erstes getan werden muss, um dem Patienten zu helfen. Meist verabreicht er zunächst starke Medizin, die stärker ist als das Gift, das in den Körper eingedrungen ist. Oder wenn der Patient bewusstlos ist, versucht er zuerst, das Bewusstsein wiederherzustellen. Hierbei werden Niesemittel (*nasya*) angewandt. Viele der Giftheilmittel, die er verwendet, haben mineralische Bestandteile wie Schwefel, Quecksilber oder Arsen. So wird z.B. Quecksilber auf einen Einschnitt in der Kopfhaut gegeben (*upadhāna*). Weitere Arzneien sind Augensalbe (*añjana*) und Nasentropfen. Eine sehr ungewöhnliche Behandlungsmethode, die nicht in den klassischen Texten vorkommt, heißt *oothu*: Hierbei wird ein Heilmittel in den Mund des Patienten gegeben und anschließend blasen drei Personen in seinen Mund und in seine Ohren.

Nachdem das Gift behandelt wurde, gibt Śaṅkaran Namboodiri dem Patienten Medikamente, um die Grundsäfte (*doṣa*) zu beruhigen. Dies kann manchmal eine Woche, einen Monat oder noch längere Zeit in Anspruch nehmen. Dabei ist es sehr wichtig, eine Diät einzuhalten. Außerdem sollten Vergiftete keinen Alkohol trinken und nachts wach gehalten werden, damit der Wind (*vāyu*) sich beruhigen kann.

Wird das Gift nicht richtig behandelt, so kann es sich in *dūṣṭviṣa* (verborgenes Gift) umwandeln und dem Patienten später Probleme bereiten (ebd. 2001).

In der Giftbehandlung kommen auch Mantras zur Anwendung. Aber sie müssen richtig rezitiert werden. Werden sie unkorrekt ausgeführt, so ziehen sie schlimme Konsequenzen nach sich. Sie sollten nur von Personen angewandt werden, die vollständige Kontrolle über ihren Geist haben und als Asketen (*tapasvin*) leben.

Deswegen verwendet Śaṅkaran Namboodiri keine Mantras. Er ist Familienvater und könnte damit seine Familie gefährden. Die Behandlung mit Medikamenten dagegen ist sicher. Selbst wenn sie falsch verabreicht werden, haben sie keine karmischen Auswirkungen, so die Aussage von Śaṅkaran Namboodiri. Dennoch, so gesteht er ein, müsse man äußerst mutig sein, um *viṣavaidya* (Toxikologie) zu praktizieren (ebd. 2001).

7.2.2. Jyōtsnikā und vergleichbare Texte

Die toxikologische Handschrift Jyōtsnikā bildet eine Grundlage für die lebendige Tradition des Āyurveda in Kerala (siehe Abb. 4) (Manohar u.a. 2001: Unveröffentlichtes Filmmaterial). Der Text ist an die klassischen Āyurveda-Texte angelehnt, beinhaltet aber auch viel eigenes Material.

Zu Beginn des Textes werden zunächst Lehrer und Hindu-Götter verehrt. Allen voran Gaṇeśa, als Beseitiger aller Hindernisse, sowie Śiva, Brahmā, Viṣṇu und Skanda. Dem Schlangenfeind Garuḍa kommt eine besondere Stellung zu, er wird ausgiebig gepriesen als „oberster Herr der Vögel“ (*khagādhīśvara*) und es wird nacherzählt, wie er den Nektar raubte, um seine Mutter aus der Knechtschaft der Nāgas zu befreien¹⁹.

Es wird dargelegt, dass der Giftheiler rechtschaffen, gläubig, voller Mitgefühl und den Göttern und Lehrern ergeben sein soll²⁰.

Anschließend wird zwischen pflanzlichem und tierischem Gift unterschieden. Tierisches Gift findet sich in Schlange, Wurm, Spinne, Ratte, Skorpion, Mungo, Katze, Frosch, Affe, Pferd, Tokeh, Chamäleon, Wespe, Blutegel, Tausendfüßler, Ohrenschlange, Hornisse und großem Fisch. Unter all diesen ist das Schlangengift das Wichtigste²¹.

Diese eigentümlich anmutende Aufzählung von Gifttieren entspricht im Großen und Ganzen der Lehre des Āyurveda. Hier wird gesagt, dass sich das Gift der

¹⁹ Jyōtsnikā, *abhivandanādhikāram*, Verse 1-4 (siehe Kapitel 12.4.2.).

²⁰ Jyōtsnikā, *abhivandanādhikāram*, Verse 6-13 (siehe Kapitel 12.4.2.).

²¹ Jyōtsnikā, *abhivandanādhikāram*, Verse 14-19 (siehe Kapitel 12.4.2.).

Schlangen in ihren Zähnen befindet, das Gift der Katzen, Hunde, Affen, Frösche, Eidechsen, vierfüßigen Insekten etc. in ihren Zähnen und Nägeln. Das Gift anderer Insekten ist in ihrem Urin und ihren Exkrementen lokalisiert. Die Maus trägt Gift im Samen, die Spinne in Speichel, Urin, Exkrementen, Zähnen, Nägeln, Samen und Menstruationsblut. Der Skorpion injiziert Gift durch seinen Stachel, der Blutegel durch seine Zähne. Das Gift von Fischen findet sich in deren Knochen und Galle, das Gift von Tausendfüßlern in deren Mund und Borsten²² (Singhal u.a. 1976: 55-57).

Weitere Kapitel des Textes beinhalten: *dūtalakṣaṇa* (schlechte Omen), *viṣa* (Gift) und *cikitsā* (Therapie) von *darvovikara*-, *maṇḍali*- und *rājila*-Schlangen, *ākhu* (Ratte), *vṛścika* (Skorpion), *cilanti* (Spinne), *kīri* (Mungo), *mārjjāra* (Katze), *śvan* (Hund), *aśva* (Pferd), *vānara* (Affe), *maṇḍūka* (Frosch), *kṛkalāsa* (Chamäleon), *gauḷi* (Tokeh), *kaṭannal* (Wespe), *tēraṭṭa* (Tausendfüßler), *toṭṭāloṭṭi/toṭṭārtotṭi* (Ohren-Schlange), *aṭṭa* (Blutegel), *matsya* (Fisch), *bhr̥ṅga* (Biene) usw. (Manohar 2002: Elektronischer Text).

Äußerst interessant ist im letzten Teil von Jyōtsnikā die Beschreibung von acht Schlangenfamilien, die in Kasten eingeteilt werden²³. Aufgelistet werden Ananta, Guḷika, Vāsukī, Śaṅkhapālaka, Takṣaka, Mahāpatma, Patma und Kārkkōṭaka. Darunter sind Śēṣa und Guḷika Brahmanen-Schlangen, Vāsukī und Śaṅkhapālaka sind Kṣatriyas, Takṣaka und Mahāpatma Vaiśyas und Patma und Kārkkōṭaka sind aus der Kaste der Śūdras.

Die Brahmanen-Schlangen Śēṣa und Guḷika sind Kinder des Vaiśvānara (Agni), ihre Farbe ist rot und sie haben 1000 Hauben. Die Kṣatriya-Schlangen Vāsukī und Śaṅkhapālaka sind aus Indra geboren, gelb und mit 800 Hauben ausgestattet. Die Vaiśyas Takṣaka und Mahāpatma sind Söhne des Vāyu, von dunkler Farbe und tragen 500 Hauben. Die Śūdra-Schlangen Patma und Kārkkōṭaka sind Kinder Varuṇas, weiß und mit 300 Hauben versehen.

²² Suśrutasaṃhitā V.3.3-5.

²³ Jyōtsnikā, *sarppōlppatti*, Verse 1-10 (siehe Kapitel 12.4.2.).

Die Schlangenfamilien unterscheiden sich aber nicht nur durch ihre Größe, bzw. die Anzahl ihrer Hauben, sondern auch in der Nahrung. Die Brahmanen essen den Wind und Blumen, die sehr weich sind und gut riechen. Die Kṣatriyas ernähren sich von Ratten, Milch, Wasser und Süßigkeiten. Die Vaiśya-Schlangen bevorzugen Frösche und salziges Fleisch und die Śūdras haben keinerlei Einschränkungen bezüglich ihrer Nahrung. Auch die Qualität der Behausungen nimmt je nach Kasten-Kategorie ab. Außerdem schauen die Brahmanen-Schlangen nach oben, die Kṣatriyas geradeaus, die Vaiśyas auf zwei Seiten und die Śūdras nach unten zur Erde und sie tanzen. Die Brahmanen-Schlangen bewegen sich vormittags fort, die Kṣatriyas zur Mittagszeit, die Vaiśyas abends und die Śūdras nachts. Selbst bei der Behandlung ihrer Bisse wird unterschieden: Das Gift der Brahmanen- und Kṣatriya-Schlangen sollte ein Arzt behandeln, beim Gift der anderen Schlangen reicht ein Gelehrter aus²⁴.

Die Gruppierung dieser acht Nāgas findet sich auch in der Gāruḍa-Upaniṣad, im Agni-Purāṇam und in tantrischen Texten²⁵. Im Kriyākālaguṇottara²⁶ werden die Nāgas denselben Kasten zugeordnet mit denselben Stammvätern, allerdings unterscheiden sich ihre Farben. Die Brahmanen-Schlangen sind weiß, die Kṣatriyas rot, die Vaiśyas gelb und die Śūdras schwarz. Die gleiche Einteilung findet sich im Śrī Bhairavapadmāvatīkalpa²⁷ sowie in der mittelalterlichen toxikologischen Handschrift Khagendramaṇidarpaṇam aus Karnataka²⁸. Im Khagendramaṇidarpaṇam werden den vier Kasten zusätzlich noch die Elemente Feuer, Erde, Wind und Wasser zugeordnet. Außerdem beißen die Nāgas an verschiedenen Wochentagen²⁹ in unterschiedliche Körperteile: Ananta beißt am Sonntag in den Zeh, Vāsukī am Montag in den Kopf, Takṣaka am Dienstag in den Ellenbogen der

²⁴ Jyōtsnikā, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Verse 10-21, 27-28, 41-42 (siehe Kapitel 12.4.2.).

²⁵ Siehe Kapitel 4.3.2.; Agni-Purāṇam 294.2-3.

²⁶ Kriyākālaguṇottara 2.12 und 6.12-15.

²⁷ Śrī Bhairavapadmāvatīkalpa 10.15-16. Die beiden letztgenannten Textstellen erwähnte freundlicherweise Michael Slouber, beide Texte werden zurzeit von ihm ediert.

²⁸ Khagendramaṇidarpaṇam 3.12-23.

²⁹ Die Zuordnung zu den vier Elementen und zu bestimmten Wochentagen findet sich auch im Agni-Purāṇam (294.4-8, 13-14; Gangadharan 1986: 807-808).

rechten Hand, Karkoṭaka am Mittwoch in den Bauch, Padmaka am Donnerstag in die rechte Seite, Mahāpadma am Freitag in den Rücken und Śaṅkhaṇḍa am Samstag ins Knie³⁰ (Bhat 2012).

Bemerkenswert ist, dass im Rasajalanidhi des Bhudev Mukhopadhyaya auch Gifte nach Kasten klassifiziert werden und ihnen dieselben Farben zugeordnet werden. Die Gifte der Brahmanen-Klasse sind weiß, die Kṣatriya-Gifte rot, die Vaiśya-Gifte gelb oder grau und die Śūdra-Gifte dunkel. Die Śūdra-Gifte sind tödlich für eine gesunde Person, werden aber äußerst effizient bei der Behandlung von Schlangebissen eingesetzt. Man sagt, dass man die „Kaste“ der Gifte feststellen könne, indem man die Gifte in Milch gebe und sich die Milch dementsprechend verfärbe³¹ (Rao 1987: 157).

Auch in der Suśrutasamhitā³² werden die Schlangen in Kasten eingeteilt. Die Brahmanen-Schlangen glänzen wie Silberperlen, sind rötlich, verströmen Wohlgerüche und leuchten golden. Die Kṣatriya-Schlangen glänzen, werden leicht zornig und tragen das Zeichen der Sonne, des Mondes oder einer Lotusblüte. Die Vaiśya-Schlangen sind schwarz oder rötlich, einem Vajra (Diamant) gleich und glänzen wie eine graue Taube. Die Śūdra-Schlangen haben die Farbe eines Büffels oder eines Leoparden oder eine Farbe, die bisher noch nicht erwähnt wurde und raue Haut (Singhal u.a. 1976: 78-79).

Die Haubenschlangen (*darvīkara*) sind an den in Jyōtsnikā beschriebenen Kennzeichen des Rades, Pfluges, Schirmes, Svastikas oder Stachelstocks zu erkennen³³ (Singhal u.a. 1976: 78).

Nāgas werden auch erwähnt³⁴, aber nicht klassifiziert. Sie werden zu Beginn als Fundament der Erde verehrt. Man glaubt, dass sie allein durch ihren Blick oder Atem die ganze Welt zerstören können und ihre Bisse unheilbar sind (Singhal u.a. 1976: 73-74).

³⁰ Khagendramanidarpaṇam 3.30-38.

³¹ Vgl. die Reinigung des Schlangensteins (Kapitel 8.1.).

³² Suśrutasamhitā V.4.25-28.

³³ Suśrutasamhitā V.4.22; Jyōtsnikā, *sarppōlppati*, Vers 5, 7, 9 und 10 und *sarppalakṣaṇādīkārāṇām*, Vers 3 und 5 (siehe Kapitel 12.4.2.).

³⁴ Suśrutasamhitā V.4.5-8.

Auch werden die Schlangen in der *Suśrutasamhitā*³⁵ nach ihren Zeiten der Fortbewegung eingeordnet, allerdings werden hier die *darvīkara*-, *rājimat*- und *maṇḍalin*-Schlangen unterschieden. Die *darvīkara* ist tagsüber unterwegs, die *rājimat* im letzten Viertel der Nacht und die *maṇḍalin* während der restlichen Nacht (Singhal u.a. 1976: 80). Und auch Blickrichtungen finden Erwähnung, allerdings die der Schlangenbissopfer³⁶. Ein Bissopfer, das von einer männlichen Schlange gebissen wurde, blickt nach oben. Hat eine weibliche Schlange zugebissen, so blickt das Opfer nach unten und nach dem Biss eines Hermaphroditen, schaut das Opfer zur Seite (Singhal u.a. 1976: 85-86).

Die in *Jyōtsnikā* geschilderten Farben finden sich auch in den klassischen *Āyurveda*-Texten, jedoch spezifizieren sie hier die vier Giftzähne³⁷. Der linke untere Giftzahn der Schlange ist weiß, der linke obere gelb, der rechte untere rot und der rechte obere schwarzbraun. Im linken unteren Zahn befindet sich am wenigsten Gift. Die Menge entspricht einem Tropfen, der herabfällt, wenn man das Haar einer Kuh aus dem Wasser zieht. Die Giftmenge nimmt mit der Farbtintensität zu und die Giftzähne auf der rechten Seite sind äußerst bedrohlich. Durch welchen Zahn der Biss verursacht wurde, kann man an der Farbe der Bissstelle erkennen, denn sie verfärbt sich entsprechend der Zahnfarbe (Sharma 1983: 379; Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 359-360).

Auch in *Jyōtsnikā* werden vier Giftzähne aufgeführt. Sie tragen bedeutungsvolle Namen wie *karālī* (die Hervorstehende), *makarī* (das Seeungeheuer), *kālarātrī* (die Nacht der Zerstörung am Ende der Welt) und *yamadūtikā* (die Botin des Todesgottes Yama)³⁸. In dieser Reihenfolge verstärkt sich auch die Giftintensität³⁹.

³⁵ *Suśrutasamhitā* V.4.31.

³⁶ *Suśrutasamhitā* V.4.38.

³⁷ *Carakasamhitā* VI.23.137-139.

³⁸ Diese vier Giftzähne werden auch im *Agni-Purāṇam* genannt (294.9-12; Gangadharan 1986: 807).

³⁹ *Jyōtsnikā*, *sarppōlppatti*, Verse 26-27 (siehe Kapitel 12.4.2.).

Ähnliche Giftzähne finden sich im Khagendramaṇidarpaṇam⁴⁰: *karālī*, *kālī*, *rakṣasī* (die Dämonin) und *yamadūtī*. Diese verursachen unterschiedliche Bissspuren (Bhat 2012).

In Jyōtsnikā werden die Schlangen auch wie in den klassischen Āyurveda-Texten⁴¹ in *mūrkhān* (*darvōikaran*), *maṇḍali* und *rājilam* eingeteilt. Allerdings unterscheidet sich die Anzahl der Gattungen (*jāti*): Es gibt 26 Gattungen der *mūrkhān*, 16 der *maṇḍali* und 13 der *rājilam*⁴². In der Suśrutasamhitā⁴³ werden ebenso 26 verschiedene *darvōikara*-Schlangen genannt, aber 22 *maṇḍalin* und 10 *rājimat* (Singhal u.a. 1976: 74-75).

Die Schlange wird in Jyōtsnikā sehr ungewöhnlich beschrieben, so soll sie 24 Füße auf beiden Seiten haben, die allerdings so klein sind, dass man sie nicht sehen kann. Sie hat keine Ohren und nimmt deshalb Geräusche mit den Augen wahr⁴⁴. Ihre Zungenspitze ist gespalten und sie wird sehr leicht zornig. Wenn sie nicht in jungem Alter durch natürliche Feinde wie Pfau, Katze, Schwein, Hund, Mungo, Adler⁴⁵ oder Rebhuhn vernichtet wird, dann lebt sie 108 Jahre und dann noch einmal zwölf Jahre, so wird berichtet⁴⁶.

Die Schlangen beißen aus Angst, Rache, Zorn oder im Rausch, aus Hunger und Durst, weil sie Angst um ihre Jungen haben oder etwas für ihre Beute halten. Außerdem, wenn sie überschüssiges Gift plagt oder Hass bezüglich früherer Leben besteht⁴⁷.

Nicht bedrohlich ist das Gift einer Schlange, die sich fürchtet, die ins Wasser gefallen ist⁴⁸, die ermüdet ist nach dem Liebesspiel, einer langen zurückgelegten Wegstrecke oder dem Kampf mit einem Mungo. Auch wenn eine Schlange Frö-

⁴⁰ Khagendramaṇidarpaṇam 3.24-29.

⁴¹ Siehe Kapitel 7.1.3.

⁴² Jyōtsnikā, *sarppōlppatti*, Verse 16-18 (siehe Kapitel 12.4.2.).

⁴³ Suśrutasamhitā V.4.10-12.

⁴⁴ Vgl. Kapitel 4.2.1.

⁴⁵ Pfau, Mungo und Adler (Garuḍa) werden vielfach auch in anderer Literatur als Schlangengefeinde genannt (siehe Kapitel 4.3.1. und 5.2.5.).

⁴⁶ Jyōtsnikā, *sarppōlppatti*, Verse 34-37 (siehe Kapitel 12.4.2.).

⁴⁷ Jyōtsnikā, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Verse 30-35 (siehe Kapitel 12.4.2. und 7.1.3.).

⁴⁸ Vgl. Kapitel 5.2.5. und 12.3.2.

sche gegessen hat oder unter einem Heilkraut gelebt hat, kann ihr Gift nicht schaden⁴⁹. Dies entspricht den Aussagen in den klassischen Āyurveda-Texten⁵⁰.

7.2.3. Pappinisseri Viṣa-cikitsā Kendra

1964 wurde in Pappinisseri im Kannur Distrikt in Kerala ein einmaliges Zentrum für Toxikologie eingerichtet, das “Pappinisseri Viṣa-cikitsā Kendra”. Hier wurden seither über 50.000 Schlangenbissopfer behandelt. Ungefähr 500 Personen wurden dabei jährlich Opfer von Giftschlangenbissen, unter allen Schlangenbissopfern lag die jährliche Todesrate bei etwa 15 Prozent.

In den ersten Jahren wurde hier nur āyurvedische Toxikologie praktiziert, seit 1971 wird auch Antiserum verwendet. Es wird jedoch keine Mischung aus Āyurveda und Biomedizin angeboten, sondern je nach Schwere des Falles wird individuell entschieden, ob traditionelle Medizin angewandt oder Antiserum gegeben werden soll. Die Āyurveda-Behandlung ist dabei immer kostenlos. Geleitet wird das Zentrum von einem *viṣavaidya*, der von zwei Āyurveda-Ärzten und einem Biomediziner unterstützt wird. Unterhalten wird es durch den Staat und durch Spenden (Mündliche Aussage von Dr. Manohar, 2002; Sundar 1996: 41-45).

In der Nähe des Zentrums in Parassinikadavu wurde 1982 zusätzlich ein Schlangenpark eröffnet, in dem die Schlangenarten der Region zu besichtigen sind. Auf diese Art und Weise sollen die Menschen lernen, welche Schlangen giftig sind und welche nicht, außerdem soll die Artenvielfalt erhalten werden. Etwa 1000 Besucher täglich besichtigen diesen Park. Diesem Park sind ebenfalls ein Āyurveda-Krankenhaus und ein Zentrum für Toxikologie angeschlossen. Das Āyurveda-Krankenhaus finanziert sich durch den Verkauf von selbst produzierten Medikamenten und das toxikologische Zentrum wird unterhalten durch die Eintrittsgelder des Schlangenparks. Es ist geplant, in diesem Park den Schlangen Gift zu

⁴⁹ Jyōtsnikā, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Verse 35-40 (siehe Kapitel 12.4.2.).

⁵⁰ Eine Schlange, die mit einem Mungo gekämpft hat, eine Schlange, die vom Wasser getroffen wurde und eine ängstliche Schlange enthalten weniger Gift (Suśrutasaṃhitā V.4.33; Singhal u.a. 1976: 80).

entziehen, bzw. die Schlangen zu „melken“, um eigenes Antiserum herzustellen und damit das Hauptproblem, nämlich die Beschaffung des Serums, zu verringern (Mündliche Aussage Dr. Manohar, 2002; Sundar 1996: 42, 44).

8. Volksmedizinische und magisch-religiöse Heilmethoden bei Schlangenbiss

8.1. Der *snake-stone*

Ein sehr geheimnisumwittertes Heilmittel, das bei der Behandlung von Schlangenbissen in Indien verwendet wird, ist der *snake-stone*.

Dieser *snake-stone* wird an die Bisswunde angelegt und bleibt dann angeblich so lange an dieser haften, bis er das ganze Gift aus dem Blut aufgesaugt hat. Anschließend fällt der „Stein“ von alleine ab und der Patient ist geheilt. Legt man den *snake-stone* in Milch, so färbt sich die Milch blau, d.h. sie entzieht dem „Stein“ das Gift, und dieser ist erneut verwendbar.

Es wäre zu überlegen, ob der *snake-stone* bereits im Bhagavadajjukam, einem Sanskrit-Drama aus dem siebten Jahrhundert n. Chr.¹, Erwähnung findet. In diesem Drama versucht ein āyurvedischer Arzt (*vaidya*) mit einer *gulikā*² (Prakrit *guliā*: „Kügelchen, Ball, Pille“) einen Schlangenbiss zu heilen. Er kündigt zunächst Folgendes an: *sundaraguliamṁ vālavejjaṁ āṇemi | (sundaragulikāṁ vyālavaidyām/-am āṇayāmi)*, was man übersetzen könnte als: „Ich hole die schöne kleine Kugel herbei, die sich auf die Schlangenmedizin³ bezieht/als Schlangenmedizin“. Etwas

¹ Eine genaue Datierung ist nicht möglich. Im siebten Jahrhundert n. Chr. wird das Drama erstmals in einer Inschrift des Pallavakönigs Mahendravikramavarman erwähnt. Da es gemeinsam mit dem von ihm verfassten Mattavilāsa genannt wird, wurde vermutet, dass dieser auch Autor des Bhagavadajjukam sein könnte. In einem von P. A. Achan herausgegebenen Kommentar aus dem 17. Jahrhundert wird jedoch Bodhāyana die Autorenschaft zugewiesen (Stein 1985: 138, 148-150; Steiner 1997: 255-261).

² Interessant ist, dass *gulika* auch eine Schlange, bzw. einen Nāga bezeichnet, so z.B. in der südlichen Rezension der Gāruḍa-Upaniṣad (siehe Kapitel 4.3.2.), im Sanskrit entspricht dies *kulika*, m. (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 358). Auch in Jyōtsnikā wird einer der acht Nāgas *gulika* genannt (siehe Kapitel 12.4.2.).

³ *vejjaṁ* bzw. *vaidyam* könnte hier im südindischen Sinne für „Medizin“ stehen, wie auch im Malayalam (Gundert 1999: 998), vgl. auch *viṣavaidyam* (Giftheilkunde) in Jyōtsnikā (siehe Kapitel 12.4.2.). Bei *vālavejjaṁ* bzw. *vyālavaidyam* könnte es sich um die „Schlangenmedizin“ handeln, bzw. um ein abgeleitetes Adjektiv, vgl. auch M. Monier Williams: *vaidya*: „medical, relating to medicine“ (Monier-Williams 2002: 1022).

später kehrt er zurück mit der Aussage: *guliā mae aṭṭha gahidā | osahaṃ ca | khāṇe khāṇe jīviṣṣadi marissadi tti | udaaṃ udaaṃ | (gulikā mayā aṣṭau gṛhītāḥ | auṣadhaṃ ca | kṣaṇe kṣaṇe jīviṣyati mariṣyati iti | udakaṃ udakaṃ)* „Durch mich wurden acht Kügelchen und ein Heilkraut ergriffen, denn in jedem Augenblick kann sie leben oder sterben. Wasser! Wasser!“ Das Wasser wird ihm gereicht und er vollbringt dann mit diesem „Kügelchen“ eine Handlung, die verschiedene Interpretationsmöglichkeiten⁴ zulässt: *guliaṃ oghaṭṭhāmi | aviḥā | na hu iaṃ daṭṭhā | āviṭṭhā khu iaṃ | (gulikāṃ avaghaṭṭayāmi | avidhā | na khalv iyaṃ daṣṭā | āviṣṭā khalv iyaṃ)* (Roesler u.a. 2006: 50-51, 54-55). Folgende Übersetzung könnte hier in Betracht gezogen werden: „Ich drücke das Kügelchen fest. Ach, du liebe Zeit, sie ist gar nicht gebissen worden! Sie ist besessen!“ Dies ließe sich so erklären, dass er zunächst mit dem Wasser die Bisswunde auswaschen und dann einen Schlangenstein andrücken möchte (siehe unten). Allerdings schlägt dieser Versuch fehl, woraus er dann folgert, dass die Patientin gar nicht gebissen wurde. Er könnte acht Schlangensteine mitgebracht haben, da bei schweren Vergiftungen mehrere Steine angelegt werden sollten (siehe unten).

Gegen diese Auslegung spricht jedoch, dass *guṭikā* im Āyurveda im Sinne von „Pille“ aufgeführt wird. In der Carakasamhitā werden Pillen (*guṭikā*) genannt, die sich aus mehreren Bestandteilen zusammensetzen und bei der Giftbehandlung eingesetzt werden. Sie werden inhaliert, als Salbe aufgetragen, als Amulett am Körper getragen, geraucht oder im Haus aufbewahrt⁵ (Kirde 2007: 300; Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 340-342). Einen eindeutigen Hinweis darauf, dass im Bhagavadajjukam eine Pille zur Anwendung kommt, liefert Carakasamhitā VI.23.82: Hier wird eine toxikologische Rezeptur aus 60 Bestandteilen beschrieben (*mahāgandha-hastī*), die in Form von Pillen u.a. als Trank (*pāna*) verabreicht werden soll. In diesem Fall sollen die Pillen mit einer Flüssigkeit verdünnt werden, so ergänzen die Übersetzer R. K. Sharma und B. Dash den Āyurveda-Text (Sharma u.a. 2004,

⁴ Nach O. von Böhtlingk und R. Roth kann *ghaṭṭ* „herüberstreifen, berühren, anstoßen, schütteln, umrühren, festdrücken“ bedeuten, *avaghaṭṭ* steht für „berühren, bestreichen, umrühren“ (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 874-875). M. Monier-Williams deutet *avaghaṭṭ* u.a. in der Suśrutasaṃhitā als „to push together, rub“ (Monier-Williams 2002: 97).

⁵ Carakasamhitā VI.23.52 und 57-59.

Vol. 4: 347-348). Sie verwenden das Verb *to dilute*, was u.a. „mit Wasser verdünnen“ bedeutet (Hornby u.a. 1987: 241). D.h. der Arzt verlangt hier sehr wahrscheinlich nach Wasser, um eine Pille darin aufzulösen. Dies entspricht der Argumentation R. Steiners, er vermutet, dass *avaghaṭṭ* im Sinne von „umrühren“ verwendet wird: Der Arzt möchte die Pille, evtl. zusammen mit dem Heilkraut, im Wasser umrühren, um sie der Patientin in aufgelöster Form oder als Paste zu verabreichen (Steiner 2010: 101-105).

Im 17. Jahrhundert werden die Schlangensteine jedoch erstmals von europäischen Reisenden, Händlern und Missionaren erwähnt. Und es war wohl der polnische Jesuit Michal Boym, der zum ersten Mal einen solchen Stein nach Europa brachte, weswegen in Italien hitzige Debatten geführt wurden zwischen den Naturforschern Athanasius Kircher und Francesco Redi. Diese beiden Forscher führten bereits erste Experimente durch, um die Wirksamkeit bzw. Wirkungslosigkeit des Steines nachzuweisen (Baldwin 1995: 394, 396-404, 417; De Silva, Uragoda 1983: 172).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts häufen sich in europäischen medizinischen Zeitschriften die Artikel über den *snake-stone*. Im British Medical Journal beschreiben H. und W. Watkins-Pitchford im Jahr 1904 einen interessanten Versuch, den sie mit einem Schlangenstein durchführten. Sie injizierten dabei einem Kaninchen das Gift einer schwarzen Mamba und brachten dann einen Schlangenstein an der Wunde an. Der Stein fiel nach knapp drei Stunden ab, weil das Tier sich bewegte. Eine Stunde später starb das Kaninchen. Einem zweiten Kaninchen wurde dieselbe Dosis injiziert, aber kein *snake-stone* angelegt. Das Tier überlebte. Der Versuch wurde an zwei weiteren Kaninchen mit einem anderen Schlangengift wiederholt und führte zum selben Ergebnis, wobei der Stein am ersten Versuchstier bis zum Todeszeitpunkt haften blieb. Es wurde beobachtet, dass der Oberschenkelknochen des ersten Tieres, an dem der Stein fixiert war, ganz steif geworden war, woraus die Wissenschaftler folgerten, dass die Angst des Tieres vor dem ungewohnten Gegenstand die Heilung verhinderte. Im Gegensatz dazu, so die Vermutung der Forscher, könnte sich der *snake-stone* bei den Menschen in Indien

positiv auf die Genesung auswirken, da sie ihn als ein religiöses Objekt ansehen würden (Watkins-Pitchford u.a. 1904: 438-439).

H. und W. Watkins-Pitchford gingen davon aus, dass es sich bei dem *snake-stone*, der ihnen bei diesem Experiment zur Verfügung stand, gar nicht wirklich um einen Stein handelte, sondern um ein Stück eines verbrannten Knochens (Watkins-Pitchford u.a. 1904: 438). Eine andere weit verbreitete Meinung ist, dass „Schlangensteine“ aus Teilen von Geweihen hergestellt werden, die karbonisiert wurden (Anonymous 1909: 1478; De Silva u.a. 1983: 170; Scarpa 1987: 229).

Im indischen Volksglauben findet sich die Vorstellung, dass der *snake-stone* aus dem Edelstein der Nāga-Haube (*nāgamani*) bzw. der Kehle der Kobra gewonnen wird oder aus Teilen des Kopfes, des Herzens, der Leber und der Zähne einer Schlange hergestellt wird (Anonymous 1909: 1478; Baldwin 1995: 398; mündliche Aussage Prakash B.V., 2012; Rasquinha 1996: 112; Surya 1913: 14, 22; Thurston 1975: 284).

Auch wenn man geneigt ist, den *snake-stone* als einen indischen Mythos zu betrachten, gibt es dennoch sehr viele Berichte über die erfolgreiche Behandlung mit dem Stein (Baldwin 1995: 417-418; De Silva u.a. 1983: 172-173; Rasquinha 1996: 112-113; Scarpa 1987: 229).

Ein sehr bemerkenswerter Verfechter des Schlangensteins ist Vater Antonius aus Kozhikode (Calicut), Kerala, der seit vierzig Jahren Schlangenbisse mit dem *poison-stone* heilt. Vater Antonius ist ein über achtzigjähriger Priester, der zunächst Homöopathie und dann Āyurveda studierte. Er betreibt heute zusammen mit drei Mitarbeitern das „Little Flower Dispensary“, ein kleines Zentrum für Schlangenbissheilung in den Außenbezirken von Kozhikode (Antonius o. J.: 28-29; Pradeep o. J.; Sundar 1996: 45-46).

Laut K. J. George hat Vater Antonius bereits mehr als 7000 Patienten mit dem *snake-stone* geheilt (George 1999). Fast alle Bissopfer, die zu ihm gebracht wurden, konnte er vor dem Tod bewahren, so seine eigene Aussage (Pradeep o. J.). Seiner Meinung nach ist der Schlangenstein die billigste, sicherste und einfachste Be-

handlungsmethode bei Schlangenbiss. Der Patient kann ihn auch selbst anwenden, ohne einen Arzt zu konsultieren.

Nach dem Biss sollte die Behandlung so schnell wie möglich erfolgen. Dabei sollte zunächst an der Bissstelle ein Einschnitt gemacht werden mit einer scharfen Klinge und die Wunde sollte mit kaltem Wasser ausgewaschen werden. Anschließend sollten einige Tropfen Blut aus der Bisswunde herausgedrückt werden und der Stein sollte ca. eine Minute lang angedrückt werden. Dann bleibt der *poison-stone* an der Wunde haften und „zieht“ das Gift „an“, „konzentriert“ es und „absorbiert“ es (George 1999). Ist kein Gift mehr im Körper, so fällt der Stein von alleine ab. Während der Behandlung sollte der Schlangenstein immer nach 24 Stunden in Kuhmilch gegeben werden, damit er das absorbierte Gift an diese abgeben kann und somit seine Wirksamkeit behält. Bei ernsthaften Vergiftungen sollten immer mehrere Steine verwendet werden, die niemals alle gleichzeitig zur Reinigung abgenommen werden dürfen (siehe Abb. 6) (Antonius o. J.: 1-5, 23; George 1999; Pradeep o. J.; Rasquinha 1996: 113; Sundar 1996: 46-47).

Während der Behandlung muss der Patient keine Diät einhalten, sollte aber keinen Alkohol und keinen Tabak zu sich nehmen. Er darf auch schlafen während der Behandlungszeit, denn in schweren Fällen kann es vorkommen, dass die Steine mehrere Wochen an seinem Körper haften. Zur Beschleunigung der Genesung verabreicht Vater Antonius zusätzlich innere Medikamente.

Der *snake-stone* kann auch bei Vergiftungen anderer Art, wie z.B. Spinnenbissen oder Skorpionstichen oder auch bei Hautkrankheiten als therapeutisches Mittel eingesetzt werden. Und auch größere vergiftete Tiere können damit behandelt werden. Bei kleineren Tieren, die Opfer einer Vergiftung wurden, ist der Schlangenstein jedoch wenig Erfolg versprechend (Antonius o. J.: 3-4, 12, 26-27; George 1999; Pradeep o. J.; Sundar 1996: 46).

Dies erklärt die zahllosen missglückten Experimente, die mit dem Stein durchgeführt wurden. Alle erwähnten Versuchstiere waren Kleintiere. Außerdem wurde das Schlangengift oft mit einer Nadel injiziert, es gab also häufig keine Bisswunde, aus der Blut austrat und die betreffende Stelle wurde nicht eingeschnitten, so

dass möglicherweise der mangelnde Kontakt des Steines zum vergifteten Blut eine Heilung verhinderte (Anonymus 1909: 1478-1479; Baldwin 1995: 402-404; Watkins-Pitchford u.a. 1904: 438-439).

Das geheime „Rezept“, um Schlangensteine herzustellen, erhielt Vater Antonius von einem befreundeten katholischen Priester aus Sri Lanka. Er möchte dieses Geheimnis nicht preisgeben, verrät aber, dass bei der Herstellung der Steine Fett, verschiedene Mineralien und Kräuter vermischt und verdichtet werden. Die Schlangensteine, die er verwendet, sind ca. 3 cm lang, 1,5 cm breit und 0,3 cm dick, sie haben eine raue Oberfläche und scheinen „abgeschabt“ worden zu sein. Sie sind schwarz und ähneln kleinen Kohlestückchen (siehe Abb. 7).

Vater Antonius hat bereits über 4000 Exemplare seines selbst produzierten Schlangensteins verkauft, er verlangt dafür 50 indische Rupien (ca. 1 Euro). In einem kleinen Büchlein hat er einige der Schlangenstein-Bestellungen abgedruckt, darunter sind auch Briefe von Ärzten, die die westliche Medizin praktizieren, und von Krankenhäusern aus ganz Indien. Außerdem sind in diesem Büchlein zahlreiche Dankesbriefe von geheilten Bissopfern veröffentlicht, die zum Teil so schwer vergiftet waren, dass sie bereits bewusstlos waren und von Biomedizinern aufgegeben worden waren (Antonius o. J.: 5-6, 9-12, 19, 22, 26; George 1999; Pradeep o. J.; Sundar 1996: 46).

8.2. Die Pflanzenmedizin

In der indigenen Bevölkerung Indiens werden viele verschiedene pflanzliche Heilmittel bei der Therapie von Schlangenbissen eingesetzt.

P. J. Houghton und I. M. Osibogun vermuten, dass diese Pflanzen nicht das Gift an sich neutralisieren, wohl aber die Symptome lindern, beruhigend und entzündungshemmend wirken und das Immunsystem stärken (Houghton u.a. 1993: 21).

Viele der Pflanzen werden oral verabreicht. So wird z.B. bei der Ethnie der Villie in Tamil Nadu die Wurzel der Pflanze Nava Konci (*Glycosmis pentaphylla*) in der

Sonne getrocknet, in Wasser gelöst und dem Patienten zum Trinken gereicht. Wird diese Medizin rechtzeitig gegeben, so lägen die Heilungsaussichten bei 100 Prozent, so die Aussage der Villie. Außerdem wird die Bisswunde ausgeschnitten und das schwarze Blut entfernt. In dieser Ethnie wird die Giftheilkunde vom Vater an den Sohn weitergegeben (Dyurfeldt u.a. 1975: 129, 180).

In Karnataka werden u.a. die Pflanzen Naibelle (*Acacia leucophloea*), Utrane (*Cynoglossum zeylanicum*) und Macchimullu (*Toddalia asiatica*) und in Madhya Pradesh die Pflanzen Kuppi (*Acalypha indica*), Kalmegh (*Andrographis paniculata*) und Dhakti-dudhi (*Chamaesyce thymifolia*) oral angewandt (Jain u.a. 1993: 318-319, 323; Kshirsagar u.a. 2001: 234-235, 237).

Bei der Ethnie der Bhil in Gujarat und Rajasthan wird die Wurzel der Pflanze Katari (*Echinops echinatus*) als Trank verabreicht, um Erbrechen herbeizuführen (Nyman u.a. 1998: 251). In Südindien wird der Patient durch einen Trank aus Margosa-Blättern oder durch Kauen von Tabak zum Erbrechen gebracht (Ishwaran 1968: 94, zitiert in Jaggi 1973: 206, 208).

Um zu testen, ob der Patient von einer Giftschlange gebissen wurde, wird dieser bei den Gond und Bhumia in Madhya Pradesh aufgefordert, Chili, Salz und Nimb-Blätter zu essen. Empfindet er einen süßlichen Geschmack, so ist das ein Zeichen von Vergiftung (Jaggi 1973: 132-133).

Äußerlich angewandt wird z.B. die Pflanze *Strychnos nux-vomica* bei der Ethnie der Siddi in Karnataka. Dabei wird der Saft der Wurzel mit Kuhmilch vermischt und der Patient drei- bis viermal täglich damit eingerieben (Bhandary u.a. 1995: 154). In Madhya Pradesh wird die Bissstelle mit einer Rindenpaste aus der Pflanze Achar (*Buchanania lanzan*) eingerieben und in Rajasthan wird ein Breiumschlag aus der Wurzel der Pflanze Lapia (*Heteropogon contortus*) an der Bissstelle angebracht (Jain u.a. 1993: 320; Katewa u.a. 2001: 295).

Bei der Ethnie der Chenchu in Andhra Pradesh wird der Saft der Blätter der Thummi-Pflanze (*Leucas aspera*) in die Nase des Patienten gegeben, was sehr an die *nasya*-Therapie des Āyurveda erinnert⁶ (Narayana 1998: 92).

Und bei den Balahi wird eine Zwiebelscheibe auf die Bisswunde gelegt, die das Gift neutralisieren soll (Jaggi 1973: 134).

8.3. Die Behandlung des Schlangenbisses durch magisch-religiöse Heilpraktiken

Im ländlichen Indien kommt es häufig vor, dass bei der Behandlung von Schlangenbissen ein Medium hinzugezogen wird, das von einem Schlangengott besessen wird⁷.

A. G. Gold beschreibt eine solche Schlangenbissbehandlung aus Rajasthan, wobei das Medium von der Schlangengottheit Tejajī besessen wird. Tejajī⁸ ist ein Halbgott, der oft als Schlange dargestellt wird und von dem man annimmt, dass er Schlangenbisse heilen kann (siehe Abb. 63). Laut verschiedener Legenden wurde er einst selbst von einer Schlange in die Zunge gebissen. In vielen Dörfern finden sich kleine Heiligtümer, die Tejajī gewidmet sind und die von religiösen Spezialisten betreut werden, die auch im Falle eines Schlangenbisses gerufen werden (Gold 1988: 44-45; Mallebrein 2003: Darshan-Ausstellung Freiburg; Pfeleiderer 1981: 2; Robertson 1998: 79; Smith 1976: 91-92).

A. G. Gold berichtet von einem Mädchen aus der Kaste der Mina, das von einer Schlange in den Fuß gebissen wurde. Zunächst wurde ihr in der Familie ein

⁶ Siehe Kapitel 7.1.3.

⁷ Diese Heilmethode wird u.a. als „Besessenheitsschamanismus“ (Thiel 1984: 134) oder als „Indian tribal or low-caste shamanism“ (Fuchs 1991: 70) bezeichnet.

⁸ *tejajī* ist abgeleitet vom Sanskritbegriff *tejas*, n. (Hitze, Feuer, magische Energie), womit die Schlangen nach der Vorstellung der Inder ausgestattet sind (vgl. Kapitel 4.2.6.; Vogel 1926: 15).

Hausmittel aus schwarzem Pfeffer und geklärter Butter (*ghī*) verabreicht. Dann wurden sofort verschiedene Personen benachrichtigt, die für die Verehrung der Gottheit Tejajī zuständig waren. Das Schlangenbissopfer wurde zum örtlichen Tejajī-Schrein gebracht, wo bereits Opfergaben vorbereitet wurden und einige Männer versammelt waren, um mit Gesängen und rhythmischem Trommeln Tejajī zu preisen und seinen Geist (*bhāv*) herbeizurufen. Ein Medium, das als „spezielles Reitpferd“ (*khās ghoṛalā*) bezeichnet wird, zeigte auch bald erste Anzeichen von Besessenheit. Es zitterte, schrie auf und sprang zu Boden. Dann kletterte es auf den Schrein, „heizte“ seine nackte Brust am Opferfeuer auf und nahm eine brennende Fackel in Empfang, die am Opferfeuer entzündet wurde und somit mit der göttlichen Kraft Tejajīs „aufgeladen“ wurde. Anschließend lief das Medium zum nahe gelegenen Viṣṇu-Tempel, um dort den Gott Viṣṇu um Hilfe zu bitten. Da Tejajī in der Hierarchie der Götter einen geringeren Platz einnimmt, ist die Hilfe Viṣṇus nötig, um das Bissopfer zu heilen (Gold 1988: 44-45).

Dann rannte das Medium zurück zum Schrein und zog mit „Tejajīs Lanze“ einen Schutzkreis um das Schlangenbissopfer, um böse Mächte von ihm fern zu halten. Die Wunde des Opfers wurde mit Nīm-Blättern, die in Kuh-Urin getaucht wurden, ausgewaschen und dem gebissenen Mädchen wurde die Asche des Opferfeuers zu essen gegeben⁹. Das „Reitpferd Tejajīs“ nahm auch einige Nīm-Blätter in die Hand, spülte sich den Mund mit Kuh-Urin aus und beugte sich über den Fuß des Bissopfers, um die Wunde auszusaugen. Nach einer Weile „heizte“ es sich den rechten Fuß an der Fackel auf und setzte diesen anschließend auf die Bissstelle, während seine Assistenten das betroffene Glied mit Nīm-Blättern „fegten“. Dann machte auch das Medium „fegende“ Bewegungen mit seinem „aufgeheizten“ Fuß über dem gebissenen Glied und auf die Wunde des Mädchens wurde die Asche des Opferfeuers gegeben.

Anschließend wurde eine „verzauberte Schnur“ (*tāntī*) um den Fuß des Bissopfers gebunden und das Medium stellte den Umstehenden die rhetorische Frage, ob es dem Mädchen jetzt besser ginge. Die Patientin verneinte, woraufhin sich das Me-

⁹ Vgl. Behandlung des Schlangenbisses im Vinaya-Piṭaka mit Urin und Asche (Kapitel 6.2.).

dium an ihren Vater wandte und diesen aufforderte, ein Opfer darzubringen. Abschließend erteilte das „Reitpferd Tejajīs“ der Familie gute Ratschläge, bestieg dann erneut seinen Schrein und stürzte in die Arme seiner Assistenten, ein Zeichen dafür, dass Tejajī den Körper seines „Reittieres“ nun wieder verlassen hatte (Gold 1988: 46-47).

B. Pfeleiderer beschreibt eine ähnliche Schlangenbissbehandlung aus Rajasthan, wobei allerdings der Priester des Tejajī-Schreins selbst von dem Schlangengott besessen wurde, im von A. G. Gold beobachteten Fall übernahm ein Bauer aus der Kaste der Loda die Rolle des Mediums und der religiöse Spezialist, der für den Tejajī-Schrein zuständig war, führte nur einige Ritualpraktiken aus (Gold 1988: 45-46; Pfeleiderer 1981: 2-3).

S. S. Wadley berichtet von einem Heilritual aus Uttar Pradesh, bei dem das Bissopfer von einem Schlangengott (Rājā Bāsuk¹⁰) besessen wird, der dann die richtige Behandlungsmethode verrät. Dieses Ritual wird als *dank* (Schlange) bezeichnet, die Dorfbewohner umschreiben es mit *dank khelte haim* (er spielt Schlange). Wird das Opfer nicht besessen, so ist das ein Zeichen dafür, dass es nicht von einer Schlange gebissen wurde. Wird es nicht besessen und die Symptome verschlimmern sich, so wird ein Orakel hinzugezogen, welches dann vom Schlangengott besessen wird. S. S. Wadley erzählt von einem Orakel, dass selbst einmal gebissen wurde. Seitdem „ist die Schlange immer über ihm“ (*uske ūpar sām̐p hameśā hai*). In Uttar Pradesh wird meist angenommen, dass bei einem Schlangenbiss das Opfer von einer Schlange besessen wird, die dann ausgetrieben werden muss, um das Bissopfer zu heilen. Die Schlange, die den Biss verursachte, darf deshalb vor der Genesung des Patienten nicht getötet werden, da sonst auch das Opfer sterben müsste.

Leidet ein Patient an Geschwüren, so existiert die Vorstellung, dass dieser in einem früheren Leben von einer Schlange gebissen wurde, deren Gift sich erst jetzt

¹⁰ Bāsuk ist der Nāgakönig Vāsuki (siehe Kapitel 4.1.3.) (Wadley 1976: 242).

auswirkt¹¹. Dieser Patient wird genauso behandelt wie ein Schlangenbissopfer (Wadley 1976: 237-238, 242-243).

Zahlreiche Autoren beschreiben Heilrituale, bei denen die Schlange dazu aufgefordert wird, das Gift wieder aus der Bisswunde zu saugen¹² (Aravaanan 1988: 61-62, 133; Bhattacharya 1977: 218; Jaggi 1973: 123; Maity 1966: 141).

E. Thurston wurde berichtet, dass es an der Malabarküste vorkommen kann, dass die Schlangen sich nach dem Biss um den Ast eines Baumes winden und die Beschwörungsformeln des Heilers außer Kraft setzen. In solch einem Fall schickt der Schlangenbissheiler Termiten und andere Insekten auf den Baum, die die Schlange so lange belästigen, bis sie herunter kommt und das Gift wieder aus der Wunde saugt (Thurston 1975: 285).

Viele Schlangenbissheiler in Indien behandeln ihre Patienten mit Mantras, magischen Beschwörungsformeln, die nur angewandt werden dürfen, wenn die Heiler einen hohen Grad an ritueller Reinheit besitzen¹³. D. N. Kakar erwähnt eine Beschwörungsformel aus dem Panjab, in der der Gott Śiva aufgerufen wird, die Schlange, die für den Biss verantwortlich ist, zu besiegen. Hier existieren verschiedene Beschwörungsformeln für unterschiedliche Schlangentypen (Kakar 1977: vii, 157-158).

H. M. Ray zitiert ein Mantra aus Westbengalen, in dem daran erinnert wird, dass das Schlangengift sofort aus dem Körper austritt, wenn man den Gott Kṛṣṇa verehrt (Ray 1986: 140).

In dieser Form der Medizin setzt sich die Tradition des Atharvaveda fort. Schlangenbisse werden behandelt durch magisch-religiöse Heilpraktiken, die ergänzt

¹¹ Diese Vorstellung erinnert an das „alte Gift“ im Āyurveda, d.h. Gift, das sich schon lange im Körper befindet, es wird *dūṣṭviṣa* (Gift, das schädigt) genannt (siehe Kapitel 7.1.2.; *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā* VI.35.33-37, Hilgenberg u.a. 1941: 687; *Suśrutasaṃhitā* V.2.25-33, Singhal u.a. 1976: 40-43). Auch *dūṣṭviṣa* kann Schwellungen der Füße, Hände und des Gesichtes bewirken, zu einem Nesselsucht-Ausschlag führen und sogar Lepra hervorrufen (*Suśrutasaṃhitā* V.2.30-32, Singhal u.a. 1976: 42-43).

¹² Die Vorstellung, dass die Schlange ihr eigenes Gift wieder aussaugen kann, findet sich auch schon im Atharvaveda und in buddhistischen Texten (siehe Kapitel 5.2.6. und 6.2.).

¹³ Vgl. Kapitel 7.2.1.

werden durch empirisch-rationale Heilmethoden wie Aussaugen der Wunde oder Abbinden des betroffenen Gliedes. Es handelt sich dabei um eine Form der in Kapitel 2.3. beschriebenen Punitivmedizin, in der die Ursachen für Krankheiten bei übernatürlichen Mächten gesucht werden.

So besteht z.B. bei den Gond und den Bhumia die Vorstellung, dass ein Schlangengebiss kein Unfall ist, sondern das Werk eines bösen Geistes oder eines Gottes, der die Schlange dazu veranlasste, zuzubeißen. Um das Bissopfer zu heilen, ist es wichtig, herauszufinden, wer den Biss verursachte und wie der Verursacher besänftigt werden kann (Jaggi 1973: 122, 124-125).

In Rajasthan bewacht der Gott Radajī in Gestalt einer Schlange bewirtschaftete Felder, so die Vorstellung der Dorfbewohner. Betritt jemand unbefugt dieses Gebiet, so wird er von Radajī gebissen (Carstairs 1955: 126).

Die Gauria waren überzeugt davon, dass die Schlange durch den Patienten mitteilen würde, warum sie ihn gebissen hätte. Hatte er nur eine kleine Sünde begangen, so würde sie zustimmen, ihn wieder zu verlassen, war sein Vergehen jedoch schwer, so würde sie in ihm bleiben und er müsste sterben (Desai 1911: 67f, zitiert in Crooke 1926: 392).

8.4. Schlangenbeschwörer

Vor allem im Norden Indiens gibt es halbnomadische ethnische Gruppen, die sich ihren Lebensunterhalt damit verdienen, Schlangen zu fangen und zur Musik der Flöte tanzen zu lassen. Außerdem verkaufen sie Kräutermedizin und behandeln Schlangengebisse mit Kräutern und Beschwörungsformeln. Sie werden auch als *sainperā*, *sainperia* oder *sapurīa* (Schlangenbeschwörer) bezeichnet (siehe Abb. 83-85) (Bhattacharya 1977: 261; 264-270; Ray 1986: 1, 17, 59-60, 130-131; Robertson 1998: 1, 6, 89, 288).

Laut A. Bhattacharya haben diese Schlangenbeschwörer ihren Ursprung in Bengalen, dem „Land der Beschwörung und Magie“, und sind von dort aus in andere Gegenden Indiens gezogen (Bhattacharya 1977: 218-219, 261; Robertson 1998: 290).

Die Schlangenbeschwörer Bengalens haben die Göttin Manasā¹⁴ als Patronin oder verehren sie besonders intensiv. Ihr wird die Kraft zugeschrieben, Gift entfernen zu können (Viṣaharī) (Bhattacharya 1977: 134, 140, 266-270; Ray 1986: 52, 149; Smith 1976: 94).

Die Kalbelias¹⁵, Schlangenbeschwörer in Rajasthan, heilen Schlangenbisse nur durch ihre Kräutermedizin und durch die Versicherung, dass die Behandlung erfolgreich sein wird. Sie glauben, ihre Fähigkeiten vom Gott Śiva erhalten zu haben (Robertson 1998: 72, 79, 85-88, 94-95, 288).

¹⁴ Siehe Kapitel 4.1.6.

¹⁵ *kalbelia* ist abgeleitet vom Hindi-Begriff *kāl* (Tod): Die Kalbelias schützen die Menschen vor dem Tod durch Gift (Robertson 1998: 67-68, 85).

9. Die Behandlung des Schlangenbisses in der Biomedizin

In der Biomedizin oder Allopathie¹, wie diese in Indien häufig genannt wird, wird der Schlangenbiss behandelt durch Beruhigung des Opfers, Ruhigstellung der gebissenen Extremität und Anlegen einer Staubinde, um den Gifteinstrom in den Kreislauf zu verzögern. Der Patient sollte mehrere Tage lang beobachtet werden. Entwickeln sich systemische Effekte wie Schock, innere und äußere Blutungen, Lähmungen etc., sollte unverzüglich ein Antiserum injiziert werden. Diese Antiseren werden hergestellt aus dem Blutserum immunisierter Pferde, die durch regelmäßige, niedrig dosierte Injektionen von Schlangengift eine hohe Konzentration an Antikörpern gebildet haben. Man unterscheidet „monovalente“ Antiseren, die nur gegen das Gift einer Schlangenart wirken und „polyvalente“ Antiseren, die ein Gemisch von Antikörpern gegen mehrere Arten meist einer bestimmten Region enthalten². Je mehr Schlangenarten jedoch dabei berücksichtigt werden, desto schwächer ist das Antiserum in seiner Wirkung.

Ausschneidung (Exzision) der Wunde ist nur sinnvoll bei einem ganz frischen Biss, wenn ein Teil des Giftes sich noch im unmittelbaren Wundbereich befindet. Das Aussaugen der Wunde kann sinnvoll sein, wenn es sofort und mit einem speziellen Gerät durchgeführt wird.

Veraltete Therapien sind Ausbrennen der Wunde, Amputation des betroffenen Gliedes, Verabreichen von Alkohol oder Strychnin oder Reiben der Wunde mit Kaliumpermanganat (Banerji 1985: 47-49; Bon 1998: 200; Chopra u.a. 1935: 471-473; Dornblüth 1998: 1421; Elliot 1934: 199-200; Jena u.a. 1993: 179-180, 185-186, 208-211; Leslie 1976: 359; Mehrtens 1993: 244; Paetz u.a. 1994: 18).

¹ Die westliche Medizin wird „Allopathie“ genannt, um sie von der Homöopathie und der traditionellen Medizin abzugrenzen. „Allopathisch“ steht in Indien für „fremd“ oder „ausländisch“ (Dyurfeldt u.a. 1976: 102; Leslie 1976: 359).

² In Indien sind polyvalente Antiseren erhältlich, die gegen die Gifte der Kobra, des Krait, der Russell's Viper und der *Echis carinatus* eingesetzt werden können (Madhusudana 1990: 236).

10. Die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen therapeutischen Systemen

10.1. Die Bedeutung der traditionellen Medizin

Traditionellen Schlangenbissheilern wird sehr viel Respekt und Vertrauen entgegen gebracht. Man schätzt diese *ojhās*¹ (Zauberer, Magier), weil sie sich selbst aufopfern, um anderen Menschen zu helfen und weil sie einen hohen Grad an spiritueller Reinheit erreicht haben. In ihrer Ausbildungszeit müssen sie viele Entbehrungen hinnehmen und sich verschiedenen Ritualen unterziehen. Wenn sie zu einem Schlangenbiss gerufen werden, essen und trinken sie nicht mehr, bis der Patient geheilt ist. Sie verlangen keine Bezahlung für ihre Arbeit, ihr einziger Verdienst sind Verehrung und Respekt der Menschen. Und man ist der Ansicht, dass sie im nächsten Leben im Himmel wiedergeboren werden (Jaggi 1973: 146, 210-211; Kakar 1977: 156-157; Marriott 1955: 257-258).

Auch die *viṣavaidyas* in Kerala werden hoch geschätzt. Dr. Manohar berichtete, dass im November 2003 ein großes Fest veranstaltet wurde, um Ullannur Vimala Antarjanam, der Tochter von Śaṅkaran Namboodiri², dafür zu danken, dass sie so viele Menschenleben rettete (Mündliche Aussage Dr. Manohar, 2003).

Der traditionelle Heiler teilt ein gemeinsames Weltbild mit dem Patienten, er erfüllt die Erwartungen, die der Patient an ihn stellt und ist besser dazu in der Lage, den Patienten zu beruhigen.

So kann es vorkommen, dass sich die Patienten in Krankenhäusern unwohl fühlen und Angst haben, weil sie die Handlungen der Ärzte nicht verstehen. Nur ungern vertrauen sie sich den Ärzten an, da diese keinen Bezug zu den Gottheiten haben, von welchen man sich die Heilung erhofft. Diese Menschen glauben, dass die Ärz-

¹ *ojhā* (Hindi) ist abgeleitet vom Sanskrit-Begriff *upādhyāya* (Lehrer) (Jaggi 1973: 146).

² Siehe Kapitel 7.2.1.

te im Krankenhaus nur wenig Hilfe leisten können und dass Schlangenbissopfer sterben, wenn sie dort behandelt werden (Bakshi 1999: 105; Carstairs 1955: 128; Jaggi 1973: 126, 134, 213-218; Mitra 1987: 129; Robertson 1998: 14, 69-70, 89, 146; Wolfers 1988: 550).

So ließ ein Dorfbewohner M. Marriott nach einer gemeinsam beobachteten Schlangenbissbehandlung wissen: „Your doctors can never do anything like that“ (Marriott 1955: 257). Weiter schreibt Marriott: „Practitioners of western medicine might wish to hold a place in a village that would grant their work the prestige and authority of the snake-bite curer, but they would have literally to fast and sleep on the floor to attain such a place, according to the social logics of the villagers“ (Marriott 1955: 258).

A. K. Hati u.a. untersuchten von 1980 bis 1989 das Patientenverhalten bei Schlangenbiss im Burdwan-Distrikt in West-Bengalen. Sie kamen zu dem Ergebnis, dass in diesem Zeitraum 65,47 Prozent der Patienten Hilfe bei traditionellen Heilern suchten und nur 22,14 Prozent sich im Krankenhaus therapieren ließen. 8,46 Prozent suchten das Krankenhaus auf, nachdem sie sich von *ojhās* hatten behandeln lassen (Hati u.a. 1992: 145-146).

10.2. Die Problematik der Biomedizin

Biomediziner beklagen häufig die Unwissenheit und den Aberglauben der Patienten, die sich traditionellen Schlangenbissheilern anvertrauen. Die hohen Todesraten seien einzig und allein auf die Uneffektivität dieser „Schlangenbeschwörer“ zurückzuführen. Weil die Menschen sich meist erst vergeblich an diese wendeten, würden sie die lebensrettenden Maßnahmen im Krankenhaus zu spät erreichen. Den traditionellen Heilern traut man lediglich die Behandlung von Schlangenbissen zu, wenn kein Gift injiziert wurde.

Es wird vor traditionellen Heilmethoden gewarnt, die westliche Medizin wird empfohlen und es wird eine angemessene Aufklärung und Gesundheitserzie-

hung gefordert (Banerji 1985: 48; Bakshi 1999: 105; Jena u.a. 1993: 173, 212-213, 215, 241-243; Hati u.a. 1992: 146-147; Kakar 1977: 156; Kulkarni 1994: 1239, 1242; Marriott 1955: 257; Mitra 1987: 129; Mundkur 1983: 52; Sampath 1965: 412; Waring 1982: 268; Wolfers 1988: 550).

I. Jena und A. Sarangi sehen es als eine Aufgabe der Regierung an, die „unwissenschaftlichen“ Praktiken der traditionellen Heiler zu unterbinden: „Government has also responsibility of prohibiting unscientific and harmful practices of traditional snake-bite physicians. One or more such persons are there in each village“ (Jena u.a. 1993: 215).

Ein Problem ist allerdings, dass Schlangenbisse sich meist auf dem Land ereignen, Krankenhäuser und Gesundheitszentren meist weit davon entfernt sind und es nur sehr schlechte Transportmöglichkeiten gibt. Bei Schlangenbiss muss die Behandlung aber sehr schnell erfolgen. Außerdem finden die Bisse häufig nachts statt, wenn es noch schwieriger ist, zum nächsten Krankenhaus zu gelangen.

Oft sind in den Krankenhäusern die richtigen Antiseren auch nicht vorhanden oder das Personal ist schlecht ausgebildet in der Schlangenbissstherapie. Bei der Verabreichung von Antiseren kann es zu allergischen Schockreaktionen kommen, welche nur mit Hilfe von hochentwickelter Technik zu kontrollieren sind, sodass die Antiserum-Behandlung nur in besser ausgestatteten Krankenhäusern durchgeführt werden sollte.

Zudem ist eine solche Behandlung im Krankenhaus für die ländliche Bevölkerung Indiens meist unerschwinglich (Bakshi 1999: 105; Bawaskar u.a. 2001: 1132; Dyurfeldt u.a. 1975: 180-181; Ghose 1961: 275; Kulkarni 1994: 1242; Ray 1986: 172-173; Mehrrens 1993: 244; Mitra 1987: 129, 131; Robertson 1998: 69, 89, 139; Wolfers 1988: 550).

10.3. Die Integration traditioneller Heilmethoden bei Schlangenbiss

Die Produktion von Antiseren ist teuer und aufwendig. Und in einem Land wie Indien ist die ausreichende Versorgung damit keineswegs gewährleistet (Bawaskar u.a. 2001: 1132; Bakshi 1999: 105; Cheng u.a. 2001: 1132; Dyurfeldt u.a. 1975: 180; George 1999).

Es liegt nahe, sich hier auf die Jahrtausende alte Tradition der indischen Schlangenbissheiler zu besinnen. Diese werden von den Menschen verehrt und geschätzt, weil ihre Behandlungsmethoden in die indischen Glaubenssysteme eingebettet sind. Und der Glaube an die Heilung und das Vertrauen in den Therapeuten spielen gerade bei Schlangenbiss eine große Rolle, denn oft bricht bei dem Patienten nach dem Biss Todesangst aus und je besser der Heiler dann dazu in der Lage ist, das Bissopfer zu beruhigen, desto langsamer breitet sich das Gift in dessen Körper aus.

Auch können die traditionellen Heiler ihre Patienten direkt vor Ort behandeln, so dass wertvolle, oft über Leben oder Tod entscheidende Zeit gespart werden kann. Zudem arbeiten die traditionellen Schlangenbissheiler fast immer umsonst, die Therapie kann also auch von der meist armen Landbevölkerung ohne Probleme in Anspruch genommen werden (Dyurfeldt u.a. 1975: 136; Jena u.a. 1993: 119; Marriott 1955: 257-258; Mitra 1987: 130; Ray 1986: 172-173; Robertson 1998: 86, 89; Snow u.a. 1994: 670; Sundar 1996: 54-55; Werner 1979: 3; Wolfers 1988: 550; Zethelius 1982: 181-185).

R. W. Snow u.a. sehen die einzige Möglichkeit, die Gesundheitsversorgung der Schlangenbissopfer zu verbessern, darin, die traditionellen Heiler in das Gesundheitssystem mit einzubeziehen (Snow u.a. 1994: 665, 670).

G. Dyurfeldt u.a. und P. J. Houghton u.a. plädieren für eine Schlangenbiss-Behandlung mit pflanzlichen Produkten in ländlichen Gebieten. G. Dyurfeldt u.a. erwähnen ein Krankenhaus in Tamil Nadu, das Schlangenbisspatienten zu einem traditionellen Heiler weiterleitet, der mit Pflanzenmedizin arbeitet (Dyurfeldt u.a. 1975: 102, 129, 180; Houghton u.a. 1993: 28).

K. J. George, D. Rasquinha und die WHO sehen im *snake-stone* eine Alternative zur Antiserum-Behandlung (George 1999; Rasquinha 1996: 113; WHO 1980: 128). Und wie dem Büchlein von Vater Antonius zu entnehmen ist, wird der *snake-stone* bereits in indischen Krankenhäusern als alternatives Heilmittel eingesetzt³.

K. M. S. Sundar vertritt die Meinung, dass die Tradition der *viṣavaidyas* in Kerala am Leben erhalten und gefestigt werden sollte. Er würde sich einen Austausch zwischen den *viṣavaidyas* und den institutionalisierten Āyurveda-Praktikern wünschen und erhofft sich eine Wiedereingliederung der *viṣa-cikitsā* (Giftheilkunde) in die institutionalisierte Āyurveda-Ausbildung (Sundar 1996: 54-55).

Nachahmenswerte Projekte sind auch das toxikologische Zentrum „Pappinisseri Viṣa-cikitsā Kendra“ und der Schlangenpark in Parassinikadavu, in denen versucht wird, Biomedizin und Āyurveda zu kombinieren⁴ (Sundar 1996: 41-45).

³ Siehe Kapitel 8.1.

⁴ Siehe Kapitel 7.2.3.

11. Zusammenfassung

In jeder Kultur werden Krankheiten unterschiedlich wahrgenommen, es existieren unterschiedliche Vorstellungen vom Körper und seinen Funktionen und von der Wirkung, die die Umwelt auf ihn ausübt. Auch der Schlangengift wird in Indien „kulturspezifisch klassifiziert“ und neben biomedizinischen Vorstellungen finden sich auch Formen der Balancemedizin und der Punitivmedizin (Pfleiderer u.a. 1985: 86-87, 91; Wolf u.a. 1996: VII-X).

Die Schlange wird in Indien verehrt, sie steht den Göttern sehr nahe oder wird in Gestalt der Nāgas oder der Schlangengöttin Manasā selbst zu einem göttlichen Wesen. Beißt sie zu, so geschieht dies, weil sie sich für eine Verletzung rächen möchte oder weil man sie nicht genügend verehrt hat. Oder die Götter, Weisen oder Priester veranlassen die Schlange dazu, zuzubeißen.

Und nach diesem Vorstellungsbild sind nur die Gottheiten selbst, wie Śiva, Kṛṣṇa oder Garuḍa oder Heiler, die in einem engen Bezug zu den Gottheiten stehen, stark genug, um die Schlangen zu besiegen und nur sie und die Schlangen selbst verfügen über die Kraft und das Wissen, Schlangengift zu heilen.

So werden im Atharvaveda zahlreiche Gottheiten aufgefordert, die Schlangen oder deren Gift zu vernichten, insbesondere Indra, aber auch Varuṇa, Agni, die Aśvins und viele mehr. Durch Beschwörungsformeln wird den Schlangen oder dem Gift suggeriert, dass sie machtlos sind. Solche Mantras ziehen sich durch die gesamte indische Giftheilkunde und werden bis heute angewandt.

Im Atharvaveda findet sich auch bereits ein umfangreiches Wissen über die Gifte und Gifttiere. Es werden unzählige Schlangennamen genannt, sehr interessant sind hierbei die Namen, die in der Paippalāda-Saṃhitā vorkommen. Viele davon wurden bisher noch in keinem anderen Text verzeichnet.

Auch das botanische Wissen des Atharvaveda ist bemerkenswert. Es werden etliche Heilpflanzen genannt, die bei Giftkrankheiten eingesetzt werden. Besonders hervorzuheben ist hier die Hymne 9.8 der Paippalāda-Saṃhitā, in der die Aśvins ein Getreide pflügen, das mit einem süßen Trank zusammengebracht wurde. Die-

ser wurde von einer göttlichen Biene heruntergebracht und daraus hervor wächst ein Gift zerstörendes Getreide.

Zur Giftbehandlung werden auch Schlangenfeinde eingesetzt, die bis heute von Bedeutung sind, wie der Mungo, der Pfau oder Garutmān. Ebenso finden sich Heilmittel, die später noch vielfach in der Giftheilkunde Verwendung finden, wie z.B. die Erde von Termitenhügeln. Zahlreiche Vorstellungen vom Gift der Schlange, die bis heute anzutreffen sind, sind bereits in Ansätzen im Atharvaveda vorhanden, wie der Vergleich des Schlangengiftes mit dem Feuer, aus dem sich giftiger Rauch entwickelt oder das Motiv des giftigen Atems. Ebenso die Idee, dass die Schlange allein durch ihren Blick töten kann oder in der Lage ist, ihr eigenes Gift wieder auszusaugen.

Auch Beobachtungen zur Giftintensität sind vorhanden, so wird das „anhaltende“ Gift beschrieben, das an das „alte Gift“ (*dūṣṭviṣa*) des Āyurveda erinnert. Und Gift, das mit Wasser verdünnt wird, kann unschädlich gemacht werden. Außerdem wird erkennbar, in welchen Körperteilen der Schlange das Gift lokalisiert ist. Zudem sind schon erste Spuren der Schlangenverehrung im Atharvaveda verankert, auch wenn die Schlange noch meist als feindlich angesehen wird.

In einem späteren Text, dem Kauśikasūtra, werden die verschiedenen Rituale erklärt, die zusammen mit den Hymnen des Atharvaveda durchgeführt werden sollen. Diese haben zumeist magisch-religiösen Charakter und wirken sehr konstruiert, lassen aber auch bereits empirisch-rationale Heilmethoden durchscheinen.

In buddhistischen Texten vermittelt der Buddha die Heilmethoden bei Schlangenbiss. Eine wenig bekannte, aber äußerst interessante Klassifikation der Schlangen und ihrer Gifte findet sich in der Sāratthappakāsinī. Hier belehrt der Buddha die Mönche, dass es vier Giftschlangenarten, 16 Arten der Giftübertragung und 64 Stufen der Giftintensität gibt.

Mit dem Āyurveda gaben die Götter die Giftheilkunst an die Menschen weiter. Hierin finden sich komplexe Klassifikationen der Schlangen, der Gifte, der Schlangenbisse und ihrer Heilmethoden. Die Basis hierfür bildet die Lehre von den drei

Grundsäften *vāta* (Wind), *pitta* (Galle) und *kapha* (Schleim), die ins Gleichgewicht gebracht werden müssen, um eine Heilung zu erzielen.

In Südindien wird die āyurvedische Toxikologie bis heute praktiziert. Sie wird nicht im Rahmen der institutionalisierten Āyurveda-Ausbildung gelehrt, sondern innerhalb der Familie vom Vater auf den Sohn weitergegeben. Śaṅkaran Namboodiri ist einer dieser praktizierenden Giftärzte (*viṣavaidya*), er behandelte über 400 ernsthafte Fälle von Schlangenbiss. Eine Grundlage dieser noch lebendigen Tradition der āyurvedischen Toxikologie ist die Handschrift Jyōtsnikā. Der Text ist an die klassischen Āyurveda-Texte angelehnt, beinhaltet aber auch viel eigenes Material. Zu Beginn des Textes werden zunächst Lehrer und Hindu-Götter verehrt, allen voran der Schlangenfeind Garuḍa. Es wird ausführlich dargelegt, dass der Giftheiler rechtschaffen, gläubig, voller Mitgefühl und den Göttern und Lehrern ergeben sein soll.

Äußerst interessant ist die Beschreibung von acht Schlangenfamilien, die in Kasten eingeteilt werden. Sie haben verschiedene Farben und unterscheiden sich in der Anzahl ihrer Hauben, die je nach Kastenrang abnimmt. Auch bevorzugen sie unterschiedliche Nahrung, die Brahmanenschlangen sind Vegetarier, die anderen essen Fleisch, die Śūdras haben keinerlei Einschränkungen hinsichtlich ihrer Beute. Auch die Qualität der Behausungen nimmt je nach Kasten-Kategorie ab. Außerdem schauen die Brahmanen-Schlangen nach oben, die Kṣatriyas geradeaus, die Vaiśyas auf zwei Seiten und die Śūdras nach unten. Selbst bei der Behandlung ihrer Bisse wird unterschieden, ein Arzt ist nur für die Giftbehandlung der Brahmanen- und Kṣatriya-Schlangen nötig, für das Gift der anderen Schlangen reicht ein Gelehrter aus. Die Schlangen bewegen sich auch zu unterschiedlichen Tageszeiten fort, so kann je nach Zeitpunkt des Bisses die Schlangenart festgestellt werden.

In der magisch-religiösen Medizin wird ein Medium von einem Schlangengott besessen, der dann die Heilung vollzieht oder das Bissopfer wird von einem Schlangengott besessen, der dann die richtige Behandlungsmethode verrät oder die Schlange, die für den Biss verantwortlich ist, wird dazu aufgefordert, das Gift wieder aus der Wunde zu saugen.

In der Volksmedizin werden Schlangenbisse mit den unterschiedlichsten pflanzlichen Präparaten behandelt, so heilen z.B. die Kalbelias, Schlangenbeschwörer in Rajasthan, seit Generationen Schlangenbisse mit ihrer Pflanzenmedizin. Sie glauben, ihre Fähigkeiten vom Gott Śiva erhalten zu haben.

Ein weiteres Behandlungsmittel in der Volksmedizin ist der *snake-stone*, der so lange an der Bisswunde haften bleibt, bis er das ganze Gift aus dem Blut aufgesaugt hat.

Die effektivste Behandlungsmethode der Biomedizin ist die Injektion von Antiserum, welche aber in ländlichen Gebieten, dort wo Schlangenbisse stattfinden, meist nicht durchführbar ist. So bieten die traditionellen Schlangenbissheiler mit ihrer Jahrtausende alten Tradition eine Alternative, die hoch geschätzt wird, da ihre Behandlungsmethoden den Glaubensvorstellungen der Menschen entsprechen.

12. Appendix: Übersetzungen

12.1. Zeichenerklärung

Folgende Klammern wurden in die Übersetzungen eingefügt:

[] Ergänzungen zum besseren Verständnis oder angenehmeren Lesen des Textes

() Übersetzungsalternativen

[...] Ausgelassene Verse

12.2. Übersetzung toxikologischer Hymnen aus dem Atharvaveda

12.2.1. Der Atharvaveda

Beim Atharvaveda handelt es sich vorwiegend um eine Sammlung altindischer Zaubersprüche. In Vers- und Prosa-Form verfasst wurden sie ausgesprochen, um Feinde zu bannen, Krankheiten zu heilen (*bheṣaja*, *bhaiṣajyāni*), langes Leben und Fruchtbarkeit zu erbitten, Liebes- und Eheglück zu erlangen usw. Der Atharvaveda enthält aber auch Sprüche, die für Opferzwecke verfasst wurden und ein vielfältiges philosophisches und kosmogonisches Gedankengut (Gonda 1975: 278-296; Winternitz 1909: 105-106, 112-131).

Die älteste Bezeichnung ist *atharvāṅgirasah*, ein Kompositum, das sich aus den Namen zweier Priesterfamilien zusammensetzt, den Atharvans (Feuerpriester) und den Aṅgirasas. Die Atharvans werden mit den besänftigenden und glückverheißenden Zauberritualen in Verbindung gebracht, die Aṅgirasas mit der schwarzen Magie und dem Verfluchen der Feinde (Gonda 1975: 267; Winternitz 1909: 103-104).

Im Vergleich zu den drei anderen Veden, dem Ṛg-, Sāma- und Yajurveda (der *trāyi vidyā*), war der Atharvaveda lange in einer untergeordneten Position. Der „Veda der Zaubersprüche“ galt nicht als orthodox genug und wurde vom Kanon der heiligen Texte ausgeschlossen. Auch wenn die Einheit der vier Veden – mythologisch entspringen sie aus den vier Mündern Brahmās – schließlich Akzeptanz fand, so verweigerten in den 1980er Jahren noch Brahmanen, die die anderen Veden vertraten, Kommensalität und Heirat mit den Paippalādins, den Atharvaveda-Brahmanen aus Orissa (Gonda 1975: 268; Winternitz 1909: 108-109).

Nach der Überlieferung soll es ursprünglich neun verschiedene „Schulen“ (*śākhā*: „Zweig“) des Atharvaveda gegeben haben, so z.B. die *cāraṇavaidyas*, die „wandernden Ärzte“. Bekannt sind heute nur noch zwei davon und nur von diesen sind auch Texte erhalten: Die Paippalāda-Schule, gegründet von Pippalāda und die Śaunakīya-Schule, benannt nach Śaunaka. Die Texte dieser beiden „Zweige“ unterscheiden sich ganz erheblich. Obwohl beide Rezensionen viel gleiches Material aufweisen, enthält die Paippalāda-Saṃhitā doch Hunderte von Versen mehr, viele davon finden sich sonst in keinem anderen Text, wie das auch bei den meisten der hier folgenden toxikologischen Verse der Fall ist.

Die Śaunakīya-Saṃhitā ist besser erhalten, ihre Hymnen sind korrekter – nach Anzahl der Verse – angeordnet und zu einem besseren Verständnis verhelfen *padapāṭha*, *prāṭisākhya*, Akzente, Kauśikasūtra etc. und ein Kommentar, der Sāyaṇa zugeschrieben wird, wohl aber von einem anderen Verfasser stammt. Im Falle der Paippalāda-Saṃhitā gibt es diese Hilfsmittel nicht mehr, dennoch sind ihre Lesarten oft korrekter und die weniger konsequente Versanordnung lässt ein höheres Alter vermuten. Überhaupt kann man davon ausgehen, dass ein Teil des Atharvaveda älter ist als viele Komponenten des Ṛgveda, auch wenn die jüngsten Hymnen des Atharvaveda jünger sind als die jüngsten des Ṛgveda (Gonda 1975: 272-275, 310; Gonda 1977: 611-612; Winternitz 1909: 110).

12.2.2. Die Paippalāda-Saṃhitā

Die Paippalāda-Saṃhitā war lange Zeit nur durch ein einziges Birkenrinden-Manuskript aus Kaschmir bekannt. Dieses hat der damalige Leiter der Tübinger Universitätsbibliothek, Rudolf Roth, 1876 dem Mahārāja von Jammu und Kaschmir, Ranbīr Singh, abgerungen, da er sich dadurch Hilfe für die Übersetzung und Kommentierung der Śaunakīya-Saṃhitā erhoffte, die er zusammen mit W. D. Whitney anfertigen wollte. Dieses Birkenrinden-Manuskript, ebenso wie ein Faksimile davon, befinden sich bis heute in der Universitätsbibliothek Tübingen. Allerdings ist der Text der Handschrift in einem so schlechten Zustand, dass er ohne Zuhilfenahme von Paralleltextrn nicht verständlich wäre¹ (Gonda 1975: 275-276; Roth 1875: 11-14; Zehnder 1993: 3-7).

Die Tatsache, dass das Manuskript im äußersten Norden Indiens gefunden wurde, erweckte den Eindruck, dass die Paippalādins hier länger als anderswo Bestand hatten. Dies wurde aber komplett verworfen, als der indische Wissenschaftler Durgamohan Bhattacharyya 1959 in Orissa Palmblatt-Handschriften der Paippalāda-Saṃhitā entdeckte, die in einem wesentlich besseren Zustand waren, als das Kaschmir-Manuskript. Zudem stieß er in Orissa, West Bengal und Bihar auf Anhänger der Paippalāda-Śākhā, die die Texte noch auswendig konnten. Insgesamt konnte Durgamohan Bhattacharyya, damals Professor für vedische Sprache und Literatur am Sanskrit College in Kalkutta, elf Manuskript-Serien „erwerben“, wenn auch z.T. durch zweifelhafte Methoden. Er begann, den Text zu edieren, und veröffentlichte 1964 das erste von 20 Kāṇḍas. Da er kurz darauf verstarb, setzte sein Sohn Dipak die bereits von seinem Vater begonnene Edition von Kāṇḍa 2 bis 4 fort, die 1970 veröffentlicht wurde. Allerdings war diese wenig zuverlässig, da Durgamohan den Text häufig verändert hatte, ohne darauf hinzuweisen. 1997 erschien dann schließlich eine zuverlässige Edition der Kāṇḍas 1 bis 15 mit textkritischem Apparat, 2008 folgte Kāṇḍa 16, herausgegeben durch Dipak Bhatta-

¹ Rudolf Roth schreibt dazu: „Die Befriedigung über die Entdeckung wird freilich stark gedämpft, wenn man die Handschrift näher ansieht. Obwohl von geübter Hand in grossen und klaren Buchstaben geschrieben wimmelt sie doch von Anfang bis zu Ende dergestalt von Fehlern, dass auch ein abgehärteter und an die Leistungen unwissender Schreiber, wie sie heutzutage in Indien sind, gewöhnter Leser hier allen Boden verliert“ (Roth 1875: 12).

charya (Bhattacharya 1997: ix, x; Bhattacharya 2008; Gonda 1975: 276; Zehnder 1999: 11-12, 19).

12.2.3. Textgrundlage

Für die folgenden Übersetzungen des Atharvaveda diene mir für die Śaunakīya-Saṃhitā die Edition des Vishva Bandhu (1960-1993, Hoshiarpur) als Grundlage. Diese ist mit *padapāṭha* versehen und mit dem Kommentar, der Sāyaṇa zugeschrieben wird. Außerdem zog ich die Śaunakīya-Saṃhitā-Übersetzungen von M. Bloomfield (1897, Oxford), R. Griffith (1985, New Delhi) und W. D. Whitney (1905, Cambridge/Mass.) als Orientierung hinzu, fertigte aber immer zunächst meine eigenen Übersetzungen an.

Als Grundlage für die Übersetzung der Paippalāda-Saṃhitā verwendete ich die Editionen von Dipak Bhattacharya (1997 und 2008, Kolkata) und einen elektronischen Text der Paippalāda-Saṃhitā, der von Arlo Griffiths, Alexander Lubotsky, Michael Witzel und Thomas Zehnder auf Grundlage der Edition des Dipak Bhattacharya (1997) in den Jahren 1999 bis 2003 erstellt wurde. Zudem habe ich die Kaschmir-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā hinzugezogen in Form der Edition des Raghu Vira (1979, Delhi) und interessante Parallelesungen daraus erwähnt. Die Verse des Kaschmir-Manuskriptes komplett zu erfassen, wäre nicht lohnenswert gewesen, da sie zu häufig korrupt sind.

Folgende editionstechnische Zeichen wurden aus der Edition Dipak Bhattacharyas (1997) übernommen:

- + rekonstruierter Archetyp (Michael Witzel zeigte, dass es einen schriftlichen Archetyp gibt, von dem der kaschmirische und der Orissa-Zweig abstammen. Er datiert diesen auf ca. 800-1000 n. Chr.; Witzel 1985: 261-263; Zehnder 1999: 13)

* Rekonstruktion in Fällen, in denen der Archetyp korrupt ist, um einen

lesbaren Text zu erhalten (Bhattacharya 1997: xxxii; Griffiths u.a. 1999-2003: 1)

_ Zweifel an Authentizität der Textstelle

12.2.4. Übersetzung ausgewählter Hymnen aus der Atharvaveda-Śaunakīya-Saṃhitā

5.13 Gegen Schlangengift

Die Verse 5.13.2 bis 5.13.11 der Atharvaveda-Śaunakīya-Saṃhitā (AVŚ) entsprechen ungefähr den Versen 8.2.1 bis 8.2.10 der Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā (AVP). Im Folgenden eine Konkordanz:

AVŚ	AVP
5.13.2	8.2.2
5.13.3	8.2.1
5.13.4bcd	8.2.3cde
5.13.5	8.2.5
5.13.6	8.2.4
5.13.6ab	1.44.1ab
5.13.7	8.2.6
5.13.8	8.2.7
5.13.9	8.2.8
5.13.10	8.2.9
5.13.11	8.2.10

(Zehnder 1999: 230).

Im Kommentar werden stets die Versteile der Paippalāda-Saṃhitā genannt, die von der Śaunakīya-Saṃhitā abweichen. Wenn in diesem Kapitel die „Paippalāda-Saṃhitā“ erwähnt wird, ist dies immer gleichbedeutend mit der Orissa-Überlieferung. Die Kaschmir-Überlieferung wird stets besonders hervorgehoben.

Die Akzentuierung der Wörter bezieht sich auf die jeweilige Textstelle. Werden vedische Wörter im Allgemeinen erwähnt, ohne Textstellenbezug, werden diese akzentuiert. Eigennamen, die in den deutschen Text eingefügt sind und groß geschrieben werden, werden nicht akzentuiert.

dadír hí máhyaṃ váruṇo diváh kavír vácobhir ugráir ní riṇāmi te viṣám |
khātám ákhātam utá saktám agrabham íreva dhánvan ní jajāsa te viṣám || 1 ||

Varuṇa, der Weise des Himmels, gibt mir in der Tat [die Kraft].

Ich zerstöre Dein Gift mit mächtigen Sprüchen.

Ich ergriff das vergrabene, das nicht vergrabene und das anhaftende [Gift]².

Dein strömendes Gift hat sich erschöpft [und ist] wie ein Trank³.

yát te ápodakam⁴ viṣám tát ta etāsv agrabham |

² Vgl. Kapitel 5.2.6.

³ Vgl. die Verse 8.7.10b und 3.9.1-6 der Paippalāda-Saṃhitā. Hier wird das wirkungslose Gift ebenso als Saft/Trank oder Wasser bezeichnet.

M. Bloomfield, R. Griffith und W. D. Whitney übersetzen *dhánvan*, n. (strömend, Wüste) als Lokativ: „Dein Gift schwand dahin wie ein Bach/Trank in der Wüste“ (Bloomfield 1897: 27; Griffith 1985, Vol. 1: 170; Whitney 1905: 242). Allerdings steht im Vers der Nominativ.

⁴ *ápodakam* wird in der Regel als „wasserlos“ übersetzt (Bloomfield 1897: 27; Monier-Williams 2002: 56; Whitney 1905: 242), was sicherlich richtig ist. Eine alternative Überlegung wäre, *ápodakam* als Synonym für „giftig“ zu verstehen, da häufig das wirkungslose Gift mit Wasser verglichen wird, wie in den Versen 3.9.1-6 der Paippalāda-Saṃhitā. Könnte *ápodakam* bedeuten „vom [ungiftigen] Wasser entfernt“ (vgl. *ápodaka* „vom Wasser entfernt“; Grassmann 1999: 77) oder „ohne [Gift verdünnendes] Wasser“? Dafür sprechen könnte, dass in Vers 1.96.4 der Paippalāda-Saṃhitā eine Python mit *sa-udaka* (zusammen mit Wasser, ungiftig?) erwähnt wird. Wird hier die Python, die ja nicht giftig ist, durch das Adjektiv *sa-udaka* spezifiziert (Zehnder 1993: 167-168)? Vgl. auch Jyōtsnikā, *sarppa-lakṣaṇādyadhikāram*, Vers 36: „Das hochsteigende Gift einer Schlange, die ins Wasser gefallen ist, wird schwinden“ (siehe Kapitel 12.4.2.) und Sāratthappakāsinī: „...die, deren Gift ... nicht angekommen ist ... deren Gift langsam hochsteigt, es ist gleichsam, wie wenn es mit Wasser begossen worden wäre, wie das Gift der Wasserschlangen“ (siehe Kapitel 12.3.2.). Und auch im Āyurveda wird erwähnt, dass eine Schlange, die vom Wasser getroffen wurde, weniger Gift enthält (Suśrutasaṃhitā V.4.33, Singhal u.a. 1976: 80). Wasser neutralisiert also das Gift.

gr̥hṇāmi te madhyamām uttamāṃ rāsam utāvamāṃ bhiyāsā neśad ād u te⁵ || 2 ||

Das Gift von Dir, welches wasserlos ist, nahm ich Dir weg unter diesen⁶.

Ich ergreife Deine mittlere, Deine oberste und Deine unterste Flüssigkeit⁷ (die Flüssigkeit im mittleren, oberen und unteren Teil Deines Körpers⁸).

So möge Dein [Gift] aus Furcht vergehen!

vṛṣā me rávo⁹ nābhasā ná tanyatúr ugréṇa te vācasā bādha ād u te¹⁰ |

Für diese Vorstellung würde auch sprechen, dass die Lexikographen später *jaṅgala* sowohl als „wasserarm“ als auch als „Gift“ (n.) aufführen (Böhtlingk u.a. 1861, Bd. 3: 8).

⁵ Die entsprechende Stelle in der Paippalāda-Saṃhitā lautet: *gr̥hṇāmi madhyam uttamam utāvamāṃ bhiyāsā neśad ād u te*. Die „Flüssigkeit“ (*rāsa*, m.) wird hier ausgelassen (Vers 8.2.2cd; Bhattacharya 1997: 528; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

⁶ Vermutlich sind hier die Sprüche (*vāc*, f.) gemeint, die im vorhergehenden Vers erwähnt werden (*vācobhir*, n.).

M. Bloomfield vermutet unter *etāsu* die Schlangen, die in Vers 7ff erwähnt werden und W. D. Whitney ist sich sicher, dass hier die „Wasser“ zu ergänzen sind (Bloomfield 1897: 426; Whitney 1905: 242).

In der Paippalāda-Saṃhitā ist an dieser Stelle *āt tābhīr* zu lesen, was auch dafür spricht, dass „mit den Sprüchen“ (*vāgbhīr*, f.) zu ergänzen ist und nicht „mit den Schlangen“ oder „mit den Wassern“ (Vers 8.2.2b; Bhattacharya 1997: 528; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

R. Griffith schlägt vor, „Heilkräuter“ hinzuzufügen (Griffith 1985, Vol. 1: 171).

⁷ Die Flüssigkeit (*rāsa*, m.) oder „Saft, Trank, Essenz“ steht hier im Gegensatz zu *arasām*, womit das wirkungslose, das „saftlose“ Gift bezeichnet wird.

⁸ Vgl. Vers 9.10.12f in der Paippalāda-Saṃhitā: Auch hier wird das Gift im unteren Teil des Körpers wirkungslos gemacht.

Vgl. auch Vers 1.48.2a,b der Paippalāda-Saṃhitā, in dem das Gift eines Skorpions besiegt wird: *na te bahvo raso asti na śīrṣe nota madhyataḥ | kim idaṃ pāpayāmuyā pucche bibharṣy arbhakam* || „In deinen Armen ist keine Kraft, nicht am Kopf und nicht in der Mitte; warum trägst du auf jene böse Weise am Schwanz dieses kleine Ding?“ (Bhattacharya 1997: 48; Griffiths u.a. 1999-2003: 16; Zehnder 1993: 86).

ahám tám asya nṛbhir¹¹ agrabhaṃ rāsaṃ támasa iva jyótir úd etu sūryaḥ¹² || 3 ||

Mein Gebrüll ist kräftig wie ein Donner aufgrund von Wolken,
so bestürme ich Dein [Gift] mit einem mächtigen Spruch für Dich,
ich ergriff diese Flüssigkeit von ihm, zusammen mit heldenhaften Männern¹³,
die Sonne möge aufgehen wie ein Licht in der Dunkelheit¹⁴!

*cákṣuṣā te cákṣur hanmi viṣéṇa hanmi te viṣám |
āhe mriyásva mā jīvīḥ¹⁵ pratyág abhy étu tvā viṣám¹⁶ || 4 ||*

⁹ M. Bloomfield vermutet, dass mit *vṛṣā me rávo* ein Feuer gemeint sein könnte, dass entfacht wurde, um die Schlangen in die Flucht zu treiben (vgl. Ṛgveda 1.94.10, 7.79.4 und 10.111.2; Bloomfield 1897: 426).

¹⁰ Die Paippalāda-Saṃhitā liest an dieser Stelle *ugreṇa tam vacasā vādha id u te* („so schlage ich Dich mit einem mächtigen Spruch für Dich“) (Vers 8.2.1b; Bhattacharya 1997: 527; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

¹¹ Anstelle von *nṛbhir* findet sich in der Paippalāda-Saṃhitā hier *grabhir* („ich, der Fassende“?; Grassmann 1999: 406) (Vers 8.2.1c; Bhattacharya 1997: 527; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

¹² Pāda 8.2.1d ist in der Paippalāda-Saṃhitā umgestellt: *jyotiṣeva +tamasa udeti+ sūryaḥ* || „so geht die Sonne auf, die ein Licht in der Dunkelheit ist“ (Bhattacharya 1997: 527; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

¹³ Vgl. Vers 9.11.4b in der Paippalāda-Saṃhitā: „Dich, dessen Männer tausend sind“. M. Bloomfield übersetzt *nṛbhir* mit „mit Manneskraft“ (Bloomfield 1897: 27).

¹⁴ M. Bloomfield erwähnt in seinem Kommentar zu Vers 5.13.3, dass die aufgehende Sonne die Quintessenz oder Zerstörung aller schädlichen Mächte symbolisiere (vgl. Ṛgveda 1.191.8; Bloomfield 1897: 426).

¹⁵ Vgl. Vers 9.10.1a,b der Paippalāda-Saṃhitā: *jīvātave na martave śiras ta ā rabhāmahe* („Um zu leben, nicht um zu sterben ergreifen wir Deinen Kopf“).

¹⁶ Der entsprechende Vers 8.2.3 in der Paippalāda-Saṃhitā lautet folgendermaßen:

*balena te balaṃ hanmi
*tanvā hanmi te tanum |
viṣeṇa hanmi te viṣam*

Mit dem Auge bekämpfe ich Dein Auge¹⁷,
mit Gift bekämpfe ich Dein Gift¹⁸,
o Schlange, Du mögest sterben, nicht mögest Du leben,
das Gift möge wieder zu Dir zurückkehren¹⁹!

*kairāta*²⁰ *pṛśna úpatṛṇya bābhra*²¹ *ā me śṛṇutāsītā ālīkāḥ* |

ahe muriṣṭā mā jīvīt

pratyag abhy etu tvā viṣam || 3 || (Bhattacharya 1997: 528; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

„Mit Kraft bekämpfe ich Deine Kraft, mit dem Körper bekämpfe ich Deinen Körper, mit Gift bekämpfe ich Dein Gift, o Schlange, Du mögest sterben, nicht möge sie leben, das Gift möge wieder zu Dir zurückkehren!“

muriṣṭā steht vermutlich fälschlicherweise für *muriṣṭhās*, *jīvīt* für *jīvīs*.

¹⁷ Hier wird wohl auf die Annahme Bezug genommen, dass die Schlange allein durch ihren Blick töten kann. Sie wird auch *dṛṣṭiviṣa* (die, die Gift im Blick hat) genannt (vgl. Kapitel 4.2.6.).

¹⁸ Vermutlich ist hier von einem Gegengift die Rede, evtl. das eigene Gift der Schlange.

¹⁹ Dieser Aufforderung liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Schlange ihr eigenes Gift wieder aussaugen kann (vgl. Kapitel 6.2.).

W. D. Whitney erwähnt in seinem Kommentar die Annahme der Hindus, dass Schlangengift einer Schlange nicht schaden kann. Außerdem soll die Immunität einer Schlange gegen Schlangengift aus medizinischer Literatur hervorgehen (Whitney 1905: 242). Dagegen würde sprechen, dass die Schlange, nachdem das Gift zu ihr zurückkam, in Vers 10.4.26 der Śaunakīya-Saṃhitā starb.

²⁰ Die Paippalāda-Saṃhitā (Vers 8.2.5a) liest hier *kailāta*, eine Ableitung von *kilāta*, m., womit ein Asura bezeichnet wird. *kilāta* kann durch *kirāta* ersetzt werden. Mit *kirāta* wird auch eine verachtete Gruppe von Gebirgsbewohnern bezeichnet, wie in Vers 10.4.14 der Śaunakīya-Saṃhitā. M. Mayrhofer bringt *kairāta* mit *kirāta* in Verbindung (Bhattacharya 1997: 528; Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 290, 293, 438; Griffiths u.a. 1999-2003: 157; Mayrhofer 1992, Bd. 1: 352, 354, 402).

Auch R. Griffith bezeichnet die *kairāta* als „eine, die unter den Kirātas zu finden ist“, er leitet die indische Giftschlange „Karait“ von ihr ab (Griffith 1985, Vol. 1: 171). W. D.

*mā me sākhyu*²² *stāmānam*²³ *āpi ṣṭhāt āsrāvāyanto ní viṣe ramadhvam*²⁴ || 5 ||

O Kairāta, o Geflechte, o Du im Gras Lauernde, o Braune,
hört mir zu, Ihr widerwärtigen Schwarzen,
bleibt nicht am Platz meines Freundes stehen,
macht Euch hörbar und (Euch hörbar machend) werdet ruhig, was das Gift
angeht!

asitāsya taimātāsya babhrór āpodakasya ca |
*sātrāsāhāsyāhāṃ manyór āva jyām iva dhānvano ví muñcāmi rāthāñ iva*²⁵ || 6 ||

So wie ich eine Bogensehne vom Bogen losmache,
so spanne ich die Streitwägen aus, die gleichsam voll des Zornes sind,

Whitney lehnt dies aus phonetischen Gründen jedoch ab. Im Hindi würde man *kērā* erwarten, so schreibt er (Whitney 1905: 243).

²¹ Die Paippalāda-Saṃhitā verwendet an dieser Stelle einen ungewöhnlichen Sandhi: *babhrav* (Vers 8.2.5a; Bhattacharya 1997: 528; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

²² Eigentlich müsste der Genitiv hier *sākhyuḥ* lauten.

²³ Vermutlich steht hier *stāmānam* fälschlicherweise für *sthāmānam*, m. (Standort, Platz; eigentlich ist es Neutrum; Bloomfield 1897: 427), zumal auch die Kaschmir-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā *sthāmānam* verzeichnet (Raghu Vira 1979: 113). Die Orissa-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā liest an dieser Stelle *kāmam*, m. (Begierde, Verlangen, Wunsch), was schwierig ist, evtl. „sie möge nicht auf ihrem Wunsch nach unserem Freund beharren!“ (*mā naḥ sākhyuḥ kāmam api ṣṭhād*) (Vers 8.2.5c; Bhattacharya 1997: 528; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

²⁴ Der entsprechende Pāda 8.2.5d in der Paippalāda-Saṃhitā ist unklar: *ā śrāvayāddho vīrṣe ramadhvam* || (Bhattacharya 1997: 528; Griffiths u.a. 1999-2003: 157). Steht *āddho* evtl. für *āddhā* (fürwahr)? *vīrṣe* steht hier wohl fälschlicherweise für *viṣe*.

²⁵ Die Paippalāda-Saṃhitā vermerkt hier ...*manyor jyām ugrasyeva dhanvano vi muñcāmi rāthāñ iva* || „So wie ich eine Bogensehne von einem gewaltigen Bogen losmache, so spanne ich die Streitwägen aus, die gleichsam voll des Zornes sind...“ (Vers 8.2.4cde; Bhattacharya 1997: 528; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

[des Zornes] der Schwarzen, der Taimāta, der Braunen,
der Apodaka²⁶ und der Sātrāsāha²⁷.

āligī ca viligī ca pitā ca mātā ca |

*vidmā vaḥ sarvāto bāndhv ārasāḥ kiṃ kariṣyatha*²⁸ || 7 ||

²⁶ *āpodaka*, m. könnte man als „die Wasserlose“ übersetzen, es könnte eine Schlange gemeint sein, deren Gift nicht flüssig oder zähfließend ist (Monier-Williams 2002: 56). M. Bloomfield findet „die Wasserlose“ hier nicht passend, er würde als Übersetzung eher vorschlagen „eine, die nicht im Wasser lebt“ oder nur „das nicht flüssige Gift“ (Bloomfield 1897: 28, 427). Auch T. Zehnder würde „eine Landschlange“ annehmen, im Gegensatz zur „Wasserschlange“ (*sa-udaka*) in Vers 1.96.4b der Paippalāda-Saṃhitā (Zehnder 1993: 77). Dies entspricht auch der Übersetzung H. Grassmanns von *āpodaka* „vom Wasser entfernt“ (Grassmann 1999: 77). Die Kaschmir-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā liest hier *upodaka*, was W. D. Whitney *āpodaka* vorzieht und als „sich im Wasser aufhaltend“ übersetzt (Raghu Vira 1979: 113; Whitney 1905: 243).

²⁷ Die *sātrāsāhā* ist von *satrāsāha* (allüberwältigend) abgeleitet (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 903).

²⁸ Der entsprechende Vers 8.2.6 in der Paippalāda-Saṃhitā lautet:

āliki ca vili pitā

yas te mātā ca |

vidma te viśvato bandhum

arasa kiṃ kariṣyasi || 6 || (Bhattacharya 1997: 529; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

„Āliki und Vili,

und der, welcher Dein Vater ist und Deine Mutter,

wir kennen Deine Verwandtschaft vollständig,

o Wirkungslose, was wirst Du tun?“

Die Schlangenarten heißen hier *āliki* und *vili*, vorausgesetzt diese sind nicht Neutrum, sind die Vokativ-Endungen hier falsch. *bandhum* in 8.2.6c erscheint sinnvoller als das entsprechende *bāndhv-* in der Śaunakīya-Saṃhitā. M. Bloomfield und W. D. Whitney übersetzen auch in der Śaunakīya-Saṃhitā *bāndhum*: „Wir kennen Eure Verwandtschaft vollständig/überall“ (Bloomfield 1897: 28; Whitney 1905: 243).

Āligī und Viligī, Vater und Mutter,
wir kennen Euch vollständig,
Ihr wirkungslose Verwandtschaft,
was werdet Ihr tun?

urugūlāyā duhitā jātā dāsy āsiknyā²⁹ |
pratāṅkaṃ³⁰ dadruṣiṇāṃ sārvasām arasāṃ viśām³¹ || 8 ||

Die Tochter der Urugūlā ist die Feindin,
die durch die Schwarze geboren wurde,
das Gift all derer, die kriechend aufgelauert haben,
ist wirkungslos.

karṇā³² śvāvīt tād abravīd girér avacarantikā |

²⁹ Die Paippalāda-Saṃhitā liest hier (Vers 8.2.7b) *āsiknyāḥ*, was sinnvoller ist („von der Schwarzen geboren“) und was von M. Bloomfield und W. D. Whitney bereits für die Śaunakīya-Saṃhitā vorgeschlagen wurde (Bhattacharya 1997: 529; Bloomfield 1897: 428; Griffiths u.a. 1999-2003: 157; Whitney 1905: 243).

³⁰ M. Bloomfield übersetzt *pratāṅkaṃ* als „Versteck“ (Bloomfield 1897: 28, 391).

³¹ Die entsprechende Stelle in der Paippalāda-Saṃhitā lautet: ...*pratāṅkaṃ dadruṣi nu +sāhīn arasāṅ akah* || „Die Tochter der Urugūlā ist die Feindin, die von der Schwarzen (siehe Anm. 28) geboren wurde, diese ist eine, die kriechend aufgelauert hat, nun machtest Du die Schlangen wirkungslos“ (Vers 8.2.7cd; Bhattacharya 1997: 529; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

³² *karṇā* gibt hier Anlass zu Diskussionen. Sowohl R. Griffith als auch M. Bloomfield übersetzen es als „Stacheln, stachelig“, da die Stacheln des Stachelschweins einen natürlichen Schutz vor den Angriffen der Schlangen bieten (Bloomfield 1897: 28, 428; Griffith 1985, Vol. 1: 170-171). H. Grassmann übersetzt *karṇā* als „gehört, langohrig“ (Grassmann 1999: 315).

Die Beschreibung des Stachelschweins erinnert stark an den Vers 9.10.6ab der Paippalāda-Saṃhitā: *paruṣas tvām ṛtakarṇo viṣa prathamam āvayat+* | „Der Fleckige (?), dessen Ohren

*yāḥ kās cemāḥ khanitrīmās tāsām arasátamaṃ viṣám*³³ || 9 ||

Das mit Ohren versehene Stachelschwein,

das vom Berg herabkam, sprach dieses:

„Welche auch immer hier sind, die durch Graben entstanden sind³⁴,
deren Gift ist äußerst wirkungslos“³⁵.

*tābúvaṃ*³⁶ *ná tābúvaṃ ná ghét tvám asi tābúvam* |

tābúvenārasám viṣám || 10 ||

recht sind (?), verzehrte Dich zuerst, o Gift“. Könnte hier mit *paruṣa* auch ein Stachelschwein gemeint sein?

³³ Der entsprechende Vers 8.2.8 der Paippalāda-Saṃhitā ist identisch, bis auf *tad*, das in 8.2.8a fehlt (Bhattacharya 1997: 529; Griffiths u.a. 1999-2003: 157).

³⁴ Sind mit den „durch Graben Entstandenen“ (*khanitrīmās*) wirklich die Schlangen gemeint? Evtl. könnte das Stachelschwein beim Graben auf sie gestoßen sein. Ansonsten wird die Verbwurzel *khan* vor allem für Pflanzen verwendet, die ausgegraben werden (Grassmann 1999: 372). Giftheilpflanzen werden bevorzugt auch auf den Bergen ausgegraben (vgl. Vers 1.93.4 der Paippalāda-Saṃhitā; Zehnder 1993: 161 und Vers 10.4.14 der Śaunakīya-Saṃhitā) und das Stachelschwein kommt ja gerade vom Berg herab. So bietet sich hier auch ein Vergleich mit den Versen 9.9.4, 9.11.9 und 9.11.11 der Paippalāda-Saṃhitā an. Könnten hier auch Heilpflanzen gemeint sein, die ausgegraben wurden und könnte die Übersetzung lauten: „Welche [Heilpflanzen] auch immer durch Graben entstanden sind, diese sind hier. Das Gift dieser [Schlangen] ist äußerst wirkungslos“?

³⁵ M. Bloomfield, R. Griffith und W. D. Whitney verweisen auf einen ähnlichen Vers im Ṛgveda, 1.191.16: *kuṣumbhakās tād abravīd girēḥ pravartamānakāḥ: vṛścikasyā 'rasám viṣám* || „Der vom Berg kommende Mungo sprach dieses: „Das Gift des Skorpions ist wirkungslos“ (Bloomfield 1897: 428; Geldner 1951, Bd. 1: 274; Griffith 1985, Vol. 1: 171; Whitney 1905: 244; siehe Kapitel 5.2.4.).

³⁶ M. Bloomfield erwähnt, dass in Kauśikasūtra 29.13 die Anweisung gegeben werde, zusammen mit diesem Vers dem Patienten Wasser aus einem Kürbis zu trinken zu geben, was auf eine Verbindung von *tābúva* zu *alābu*, f. (Flaschenkürbis) hindeuten könnte (Bloomfield 1897: 428).

Tābuvam [oder] nicht Tābuvam,
nicht bist Du in der Tat Tābuvam,
durch Tābuvam wird das Gift wirkungslos.

tastúvaṃ ná tastúvaṃ ná ghét tvám asi tastúvaṃ |
tastúvenārasám³⁷ viśám³⁸ || 11 ||

Tastuvam [oder] nicht Tastuvam,
nicht bist Du in der Tat Tastuvam,
durch Tastuvam wird das Gift wirkungslos.

³⁷ *tābúvam* und *tastúvam* scheinen Giftheilmittel zu sein, aber sie bleiben rätselhaft. R. Griffith vermutet, dass es sich um Schlangensteine handeln könnte (Griffith 1985, Vol. 1: 171). Natürlich wäre es äußerst interessant, wenn diese im Atharvaveda bereits erwähnt werden würden, allerdings gibt es keinerlei Begründung hierfür. Evtl. handelt es sich schlicht um geheimnisvoll klingende Worte, die die magische Kraft der Hymne erhöhen (siehe Kapitel 5.2.5.).

A. Weber vermutet, dass *tābuva* für *tāthuva* stehen könnte, abgeleitet von der Verbwurzel *sthā* (*stu*) (gestoppt), aber auch das bleibt zweifelhaft. Einige Manuskripte lesen hier *tasrúvam* (Bloomfield 1897: 428; Whitney 1905: 244).

³⁸ Die entsprechenden Verse in der Paippālada-Saṃhitā 8.2.9 und 8.2.10 sind identisch bis auf die umgekehrte Stellung von *asi* und *tvam* in 8.2.9b und 8.2.10b (Bhattacharya 1997: 529; Griffiths u.a. 1999-2003: 157-158).

8.2.11 aus der Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā

In der Paippalāda-Saṃhitā folgt in dieser Hymne noch folgender Vers (Bhattacharya 1997: 529; Griffiths u.a. 1999-2003: 158):

+arasaṃ te (')he viṣam
iyaṃ kṛṇotv oṣadhīḥ |
trāyamāṇā³⁹ sahamānā sahasvatī⁴⁰
sahātā id gor aśvāt puruṣād viṣam⁴¹ || 11 ||

O Schlange, dieses Heilkraut möge
Dein Gift wirkungslos machen,
das behütende, das überwältigende, das mächtige [Heilkraut]
möge das Gift in der Tat von der Kuh, vom Pferd und vom Menschen wegnehmen!

³⁹ Vgl. Vers 8.7.5a der Paippalāda-Saṃhitā.

⁴⁰ Vgl. Vers 8.7.7 der Paippalāda-Saṃhitā: Hier wird *saha*, m. (der Siegreiche, Gewaltige) erwähnt, der Schlangengift bezwingt. Mit *sahá*, m. wird im Atharvaveda eine Pflanzenart bezeichnet, unter *sahā*, f. verstehen die Lexikographen später u.a. die Aloe perfoliata (Böhlingk u.a. 1875, Bd. 7: 859-860; Grassmann 1999: 1497).

⁴¹ Vgl. Vers 9.9.2c,d der Paippalāda-Saṃhitā.

10.4 An Paidva und Indra, gegen Schlangengift

Die Verse 10.4.1 bis 10.4.26 der Atharvaveda-Śaunakīya-Saṃhitā entsprechen ungefähr den Versen 16.15.1 bis 16.17.7 der Orissa-Überlieferung der Atharvaveda-Paipalāda-Saṃhitā. Im Folgenden die Konkordanz:

AVŚ	AVP	AVŚ	AVP
10.4.1	16.15.1	10.4.13	16.16.3
10.4.2	16.15.2ab(c)	10.4.14	16.16.4
10.4.3	16.15.3	10.4.15	16.16.5
10.4.3(c)d	16.15.2(c)d	10.4.16	16.16.6
10.4.3d-4d	3.9.1e (ungefähr)	10.4.17	16.16.7
10.4.4	16.15.4	10.4.18	16.16.8
10.4.5	16.15.5	10.4.19	16.16.9
10.4.6	16.15.6	10.4.19ad	1.111.3bd
10.4.6ab	20.25.7ab	10.4.20	16.16.10
10.4.7	16.15.7	10.4.21	16.17.1
10.4.7ab	13.3.9ab	10.4.22	16.17.2
10.4.8	16.15.8	10.4.23	16.17.5
10.4.9	16.15.9	10.4.23d	2.57.1d
10.4.10	16.15.10	10.4.24	16.17.6
10.4.10b	13.3.8b	10.4.25	16.17.3
10.4.11	16.16.1	10.4.25b	20.64.8a
10.4.12	16.16.2	10.4.26	16.17.7

(angelehnt an Zehnder 1999: 230; erweitert um Bhattacharya 2008: 874-879).

īndrasya prathamó rátho devānām áparo rátho váruṇasya tṛtīya ít |

áhīnām apamā⁴² rátha⁴³ sthāṇúm ārad áthārṣat⁴⁴ || 1 ||

⁴² Dieser Sandhi ist ungewöhnlich, so würde er eintreten, wenn der Visarga für *r* stehen würde, zu erwarten wäre hier *apamó* (Macdonell 1999: 35-36). M. Bloomfield sieht hier eine unregelmäßige Umwandlung von schließendem *as* in *ā* vor *r* (Bloomfield 1897: 606).

Der erste Wagen ist Indras, der folgende der der Götter, der dritte der des Varuṇa, der letzte Wagen ist der der Schlangen, [dieser] traf den Baumstumpf und stieß ihn an⁴⁵.

*darbhāḥ śocis tarūṇakam āśvasya vāraḥ paruśasya vāraḥ rāthasya
bāndhūram*⁴⁶ || 2 ||

Der frische Schössling des *darbha*-Grases⁴⁷ ist [wie] ein Licht,

W. D. Whitney vermutet, dass *apamā* adverbiell verwendet sein könnte (wie *upamā*, das zweimal adverbiell im Ṛgveda gebraucht wird) (Whitney 1905: 575).

⁴³ Richtig wäre hier *rāthas* oder *rāthaḥ* (Macdonell 1999: 34).

⁴⁴ Pāda e in der Paippalāda-Saṃhitā lautet: *sthāṇum ārad athā riṣat* („[dieser] traf den Baumstumpf und beschädigte ihn“) (Vers 16.15.1e; Bhattacharya 2008: 874). Auch einige Śaunakīya-Saṃhitā-Manuskripte lesen die Variante *āthā riṣat* (Whitney 1905: 575).

⁴⁵ R. Griffith sieht in diesem bildlichen Wagenrennen eine Darstellung der Schwäche der Schlangen im Vergleich zur Stärke der Götter, die in den folgenden Versen angerufen werden, um die Schlangen zu zerstören (Griffith 1985, Vol. 2: 14).

⁴⁶ In der Paippalāda-Saṃhitā (16.15.2) ist der Vers erweitert:

darbhāḥ śocis tarūṇakam āśvasya

vāraḥ puruśasya vāraḥ

rathasya bandhūm ahīnām

arasaṃ viṣaṃ vār id ugram || 2 || (Bhattacharya 2008: 874).

„Der frische Schössling des *darbha*-Grases ist wie ein Licht, er ist wie das Schweifhaar des Rosses, wie das Haar des Menschen, wie der Sitz (?) des Wagens. Das Gift der Schlangen ist wirkungslos, es ist in der Tat wie ein mächtiges Wasser“ (vgl. Vers 3.9.1-6 der Paippalāda-Saṃhitā). Anstelle des problematischen *paruśasya* liest die Paippalāda-Saṃhitā hier *puruśasya*, was leichter zu übersetzen ist („des Menschen“; wobei sich *vāra*, m. n. eigentlich auf Tierhaar bezieht; Monier-Williams 2002: 943), aber schwer zu deuten ist. *puruśas* liest auch die Kaschmir-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā im vergleichbaren Vers 9.10.6a (siehe Kapitel 12.2.5., Anm. 75; Raghu Vira 1979: 127).

bandhūm steht vermutlich für *bandhūram*.

⁴⁷ In den Brāhmaṇas findet sich *darbhatarūṇakā*, n. (ein frischer Schössling des *darbha*-Grases) (Monier-Williams 2002: 470).

er ist [wie] das Schweifhaar des Rosses⁴⁸, [wie] das Schweifhaar des Fleckigen⁴⁹, [wie] der Sitz⁵⁰ des Wagens⁵¹.

M. Bloomfield führt an, dass nach Aitareya Brāhmaṇa VII.33.1, Śatapatha Brāhmaṇa III.1.2.7 und Āśvalāyana Gṛhyasūtra IV.6.11 die *darbha*-Grasschösslinge im Ritual verwendet werden. Möglicherweise könnte auch hier ihre reinigende Kraft gegen die Schlangen eingesetzt werden, in Form einer Flamme (*śocís*, n.), die sie verbrennt. Oder das junge *darbha*-Gras, in dem die Schlangen lauern (vgl. Vers 10.4.13), wird hier zur Bekämpfung der Schlangen angerufen (Bloomfield 1897: 152, 606-607).

Die Vermutung, dass das *darbha*-Gras in irgendeiner Form gegen die Schlangen eingesetzt wird, liegt auf jeden Fall nahe. Schlangen schädigende Wirkung hat es auch im Mahābhārata (Ādiparvan xxv-xxxiv) und im Kathāsaritsāgara (xxii.16-53 und 168-256), indem es die Zungen der Schlangen spaltet, nachdem sie es abgeleckt haben. Es wird hier mit *kuśa*-Gras gleichgesetzt (siehe Kapitel 12.4.2.; Vogel 1926: 51-53, 179-181). Dies könnte eine verbrennende Wirkung des Grases bestätigen.

⁴⁸ Dies erinnert an eine Stelle im Ṛgveda (1.32): Hier erschlägt Indra den Schlangendämon Ahi (Vṛtra) mit seiner Keule. Als die Schlange die Spitzen ihrer Giftzähne gegen ihn richtet, verwandelt er sich in einen Pferdeschweif (siehe Kapitel 4.2.2.).

Hier wird vermutlich auf Paidva, das weiße, Schlangen tötende Pferd des Pedu, Bezug genommen, das in dieser Hymne angerufen wird (Grassmann 1999: 861-862).

Auch M. Bloomfield vermutet, dass hier das Ross des Pedu gemeint ist. Ebenso wie das *darbha*-Gras könnte auch der Schwanz des Pferdes die Schlangen verbrennen (Bloomfield 1897: 152, 606-607).

⁴⁹ M. Bloomfield neigt dazu, das unverständliche *paruśāsya* durch *aruśāsya* zu substituieren, sich beziehend auf die weiße Farbe (*śvetá*) des Pedu-Pferdes (Bloomfield 1897: 607). Allerdings ist dieser Vorschlag zunächst schwer nachzuvollziehen, da *aruśá* in der Regel als „rot, feuerfarben“ übersetzt wird (Grassmann 1999: 108). Es sei denn, er denkt hier an ein rotes Pferd Agnis (Böhtlingk u.a. 1855, Bd. 1: 417).

Äußerst interessant ist *paruśá* (knotig, fleckig, grau) hier in Bezug auf Vers 9.10.6ab der Orissa-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā: „Der Fleckige (?), dessen Ohren recht sind, verzehrte Dich zuerst, o Gift“. Wird hier das Pferd des Pedu als „fleckig“ oder „grau“ bezeichnet? In der Regel wird es als „weiß“ beschrieben (Grassmann 1999: 861). Oder könnte es sich bei *paruśá* um ein Stachelschwein handeln, da auch dessen Ohren hervorgehoben werden in Vers 5.13.9 der Śaunakīya-Saṃhitā? Eine passendere Übersetzung für *paruśá*

*áva śveta padā jahi pūrveṇa cāpareṇa ca*⁵² |

*udaplutām iva dāro āhīnām arasāṃ viśāṃ vār*⁵³ *ugrām*⁵⁴ || 3 ||

O Weißer⁵⁵, vernichte mit Deinem Fuß, dem vorderen und dem hinteren [das Gift der Schlangen]!

wäre dann etwa „der Knorrige, Struppige“ (Mayrhofer 1992, Bd. 2: 95). Auf jeden Fall ist der stachelige „Schweif“ eines Stachelschweins beeindruckend und könnte mit Gras verglichen werden. Ziemlich sicher handelt es sich bei *paraṣā* hier um einen Feind oder Vernichter der Schlangen.

⁵⁰ *bāndhuram* ist schwierig, eigentlich bedeutet es „Wagensitz, oder Vorrichtung zum Stehen im Wagen“ (Grassmann 1999: 1211), bzw. „Wagenkorb“ (Mayrhofer 1992, Bd. 2: 503), in späteren Quellen auch „Schmuck“, was hier eher einen Sinn ergeben könnte (Monier-Williams 2002: 721, 919). Oder ist der aus *darbha*-Gras geflochtene Wagenkorb gemeint (nach M. Mayrhofer ist das äquivalente *vandhūra*, n. wohl von einer verlorenen Verbwurzel **vandh* „flechten, winden“ abgeleitet; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 503)? Oder bedeutet es „am Sitz des Wagens“ oder „zum Sitz des Wagens hin“? Der Sitz kann vorne am Wagen angebracht sein, wo man dem Pferdeschweif sehr nahe ist.

⁵¹ R. Griffith übersetzt den Vers sehr frei, aber nicht uninteressant: „Ihre Leuchte ist das *darbha*-Gras, seine jungen Schösslinge sind ihr Pferdeschwanz, die Fahne aus Schilfrohr ist ihr Wagensitz“. „Ihre“ bezieht er auf die Schlangen. Er interpretiert den Vers als eine Gleichsetzung des Wagens und der Pferde der Schlangen mit dem Gras und dem Schilfrohr, in dem sie leben (Griffith 1985, Vol. 2: 12, 14).

⁵² W.D. Whitney erwähnt, dass die erste Vershälfte in verschiedenen Gṛhyasūtras vorkommt, als Teil eines Verses zur Schlangenabwehr. Allerdings beginnt sie dort stets mit *apa* anstelle von *ava* (Whitney 1905: 576).

⁵³ M. Bloomfield führt an, dass viele Manuskripte *vār* enklitisch lesen. Nach R. Pischel ist dies die richtige Lesart und es handelt sich hier um den Injunktiv des S-Aoristes der Verbwurzel *vṛ* (hemmen, zurückhalten) (Pischel 1897: 74ff). M. Bloomfield hält dies allerdings für unwahrscheinlich, da in diesem Vers die zweite Person Singular und im folgenden Vers die dritte Person Singular verwendet sein müsste (Bloomfield 1897: 607).

⁵⁴ Die Paippalāda-Saṃhitā unterscheidet sich nur in einer Kleinigkeit. Pāda 16.15.3d lautet: *arasāṃ viśāṃ vār id ugram* (Bhattacharya 2008: 874).

Das Gift der Schlangen ist wirkungslos, es ist wie ein mächtiges Wasser,
wie ein im Wasser schwimmendes Stück Holz⁵⁶.

araṃghuṣó⁵⁷ nimájyonmájya púnar abravīt |
udaplutám iva dāro áhīnām arasáṃ viṣám vār ugrám⁵⁸ || 4 ||

Der laut Ertönende⁵⁹ sprach wiederum, nachdem er ein- und aufgetaucht war:
„Das Gift der Schlangen ist wirkungslos, es ist wie ein mächtiges Wasser,
wie ein im Wasser schwimmendes Stück Holz“.

⁵⁵ Gemeint ist hiermit Paidva, das weiße, Schlangen tötende Pferd des Pedu, das ihm von den Ásvins geschenkt wurde (Grassmann 1999: 861-862). Nach A. Bergaigne symbolisiert dieses Pferd die Sonne und den Soma, vgl. Ṛgveda 9.88.4: „So wie Pedus Pferd, das die Brut der Schlangen tötete, mögest Du, o Soma, jeden Dasyu töten“ (Bergaigne 1883: 452; Griffith 1985, Vol. 2: 14).

⁵⁶ Das wirkungslose Gift wird hier mit einem aufgeweichten Stück Holz verglichen, ebenso wie das Gift ist das Holz „saftlos“ (*arasám*). Hier bietet sich ein Vergleich an mit Jyōtsnikā, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Vers 36: „Das hochsteigende Gift einer Schlange, die ins Wasser gefallen ist, wird schwinden“ (siehe Kapitel 12.4.2.). Wasser neutralisiert das Gift und wird zu einem Synonym für „ungiftig“. Das Gift ist wie ein „mächtiges Wasser“, d.h. so stark verdünnt, dass es nicht mehr wirken kann (vgl. Vers 3.9.1-6 der Paippalāda-Saṃhitā).

⁵⁷ Die Orissa-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā liest hier *araṃghaso* („genug fressend“) (Vers 16.15.4a; Bhattacharya 2008: 874; Böhlingk u.a. 1855, 1858, Bd. 1: 407, Bd. 2: 885). Die Kaschmir-Überlieferung verzeichnet *udāṅghako*, vgl. *udakaghāta* („das Wasser schlagend“) (Monier-Williams 2002: 183; Raghu Vira 1979: 187).

⁵⁸ Pāda 16.15.4d der Paippalāda-Saṃhitā lautet wieder: *arasáṃ viṣám vār id ugram* (Bhattacharya 2008: 874).

⁵⁹ Der „laut Ertönende“ (Grassmann 1999: 422; Böhlingk u.a. 1855, Bd. 1: 404) wird auch als „laut Wiehernder“ oder als Name des Pferdes (*araṃghuṣó*) verstanden (Griffith 1985, Vol. 2: 14). M. Bloomfield vermutet, dass es sich um die Bezeichnung eines Schlangen tötenden Vogels handeln könnte (Bloomfield 1897: 607).

paidvo hanti kasarṇīlaṃ⁶⁰ paidvāḥ śvitram utāsītām |
paidvo ratharvayāḥ śīraḥ saṃ bibheda pṛdākvāḥ⁶¹ || 5 ||

Paidva vernichtet die Kasarṇīla, Paidva [vernichtet] die weiße und die schwarze Schlange,

Paidva hat den Kopf der Ratharvī⁶² [und] der Pṛdākū⁶³ völlig zerspalten.

paidva prēhi prathamó 'nu tvā vayám émasi |
āhīn vy asyatāt⁶⁴ pathó yéna smā vayám emási || 6 ||

Geh Du als Erster voran, o Paidva, wir folgen Dir nach,
zerspreng die Schlangen von dem Weg, auf (mittels) dem wir gerade kommen.

idāṃ paidvo ajāyatedām asya parāyaṇam |
imāny ārvataḥ padā 'highnyó vājīnīvataḥ || 7 ||

⁶⁰ M. Bloomfield merkt an, dass in der Taittirīya Saṃhitā I.5.4.1 *kasarṇīrā* als Name eines personifizierten Schlangen-Weisen vorkommt (Bloomfield 1897: 607). Auch bietet sich ein Vergleich an mit „der unter den Vipern, die einen blauen Hals hat“ (*yaḥ svajānāṃ nīlagrīvo*) in Vers 8.7.9a der Paippalāda-Saṃhitā.

⁶¹ In der Paippalāda-Saṃhitā (16.15.5) lautet der Vers folgendermaßen:

paidvo hanti +kasarṇīlaṃ
paidvās citram upāsītām |
paidvo ratharvayāḥ śīraḥ
saṃ bibheda pṛdākvāḥ || 5 || (Bhattacharya 2008: 875).

citram steht vermutlich für *śvitram*, könnte aber auch „die Glänzende“ bedeuten (Grassmann 1999: 451).

⁶² Diese erinnert an die Schlange *ratharvayāḥ*, n. („das, dessen Übermacht an Streitwägen ist“) in Vers 8.7.7d der Paippalāda-Saṃhitā. R. Griffith deutet die *ratharvī* als „die sich schnell Bewegende“ (Griffith 1985, Vol. 2: 14).

⁶³ In der Regel ist die *pṛdāku* Maskulinum (Grassmann 1999: 859).

⁶⁴ Die Paippalāda-Saṃhitā (16.15.6c) liest hier *ahīn aviśvadāt* (Bhattacharya 2008: 875).

Hier wurde Paidva geboren, hier ging er fort (ist sein Weggehen),
dies sind die Spuren des tapferen Rosses, das die Schlangen vernichtet.

sāṅgyataṃ ná ví sparad vyāttaṃ ná sāṅ yamat⁶⁵ |
asmín kṣétre dvāv āhī strī ca púmāṅś ca tāv⁶⁶ ubhāv arasā || 8 ||

Das Verbundene möge man nicht trennen, das Geöffnete möge man nicht ver-
binden⁶⁷,

auf diesem Grundstück befinden sich zwei Schlangen, eine Frau und ein Mann
(ein Weibchen und ein Männchen), diese sind beide wirkungslos.

arasāsa ihāhayo yé ánti yé ca dūraké |
ghanéna hanmi vṛścikam āhiṃ daṇḍénāgatam || 9 ||

Wirkungslos sind die Schlangen hier, die welche in der Nähe sind und die, welche
in der Ferne sind,

ich vernichte den Skorpion mit der Keule, die Schlange, die herkam, mit dem
Stock.

aghāśvāsyaedāṃ bheṣajām ubhāyoḥ svajāsya⁶⁸ ca |
índro méhim⁶⁹ aghāyántam āhiṃ paidvó arandhayat⁷⁰ || 10 ||

⁶⁵ Die erste Vershälfte bildet auch Vers 6.56.1cd der Śaunakīya-Saṃhitā (Whitney 1905: 576).

⁶⁶ In der Paippalāda-Saṃhitā findet sich der richtige Sandhi *tā ubhā* (Vers 16.15.8d; Bhattacharya 2008: 875; Macdonell 1999: 24).

⁶⁷ M. Bloomfield und R. Griffith verstehen unter dem „Geschlossenen“ und dem „Geöffneten“ das Schlangenmaul, das nicht geöffnet oder geschlossen werden soll (Bloomfield 1897: 153; Griffith 1985, Vol. 2: 12).

⁶⁸ Die Paippalāda-Saṃhitā (16.15.10b) verzeichnet hier *sajāsya* (Bhattacharya 2008: 876).

⁶⁹ Die Paippalāda-Saṃhitā liest *mahyam* (Vers 16.15.10c; Bhattacharya 2008: 876).

⁷⁰ In der Paippalāda-Saṃhitā steht wohl fälschlicherweise *arundhayat* (Vers 16.15.10d; Bhattacharya 2008: 876).

Dieses Heilmittel ist für beide, für die Aghāśva⁷¹ und für die Viper,
Indra lieferte mir die Schlange aus, die Schaden zufügen möchte,
Paidva lieferte mir die Schlange aus.

*paidvāsya manmahe vayāṃ sthirāsya sthirādhāmnah |
imé paścā⁷² pṛdākavaḥ pradīdhyata āsate || 11 ||*

Wir rühmen Paidva, den Starken, die feste Stätte.
Die Pṛdākus sitzen hinten und halten Ausschau.

*naṣṭāsavo naṣṭāviṣā hatā indreṇa vajrīnā |
jaghānéndro jaghnimā vayām || 12 ||*

Geschlagen durch Indra, der den Donnerkeil hält, sind die, deren Leben zugrunde
gegangen ist, die, deren Gift zugrunde gegangen ist,
Indra hat sie vernichtet, wir haben sie vernichtet.

*hatās tīraścirājayo nīpiṣṭāsaḥ pṛdākavaḥ |
dārvi⁷³ kārīkrataṃ⁷⁴ śvitṛaṃ darbhēṣv asitāṃ jahi || 13 ||*

⁷¹ *aghāśva*, m. (der ein schlimmes Pferd hat) lässt sich auch in Ṛgveda 1.116.6 nachweisen (im Gegensatz zu hier mit der Akzentuierung eines Bahuvrīhi-Kompositums) und scheint ein Name für Pedu, den Besitzer des Schlangen tötenden Pferdes, zu sein (Bloomfield 1897: 608; Griffith 1985, Vol. 2: 14).

⁷² Die Paippalāda-Saṃhitā liest hier *paścāt* (von hinten): „Die Pṛdākus sitzen da und lauern von hinten“. Die beiden folgenden Wörter sind wohl falsch geschrieben: *pradākavaḥ pratīdhyata* (Vers 16.16.1c,d; Bhattacharya 2008: 876).

⁷³ Vgl. Vers 9.10.4b der Paippalāda-Saṃhitā, hier wird die *dārvoja*-Schlange erwähnt und im Āyurveda wird die Kobra als *darvīkara* (Haubenschlange) bezeichnet (siehe Kapitel 7.1.3.).

Die Paippalāda-Saṃhitā (16.16.3c) liest *darviṃ +kārīkrataṃ ścītram* (Bhattacharya 2008: 876).

Geschlagen sind die Quergestreiften, zermalmt die Pṛdākus,
vernichte die, die eine Haube macht, die weiße [und] die schwarze Schlange in
den *darbha*-Gräsern.

*kairātikā kumārikā sakā*⁷⁵ *khanati bheṣajām* |

hiranyāyībhir ābhribhir girīṇām úpa sānuṣu || 14 ||

Dieses kleine Mädchen der Kirātas⁷⁶ gräbt auf den Gipfeln der Berge⁷⁷

⁷⁴ Die Kaschmir-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhita zeigt hier eine erstaunliche Variante: *dravyaṃ kanikradam* („das kreischende Ding“) (Bhattacharya 2008: 876, Anm. 3). *kānikradat* ist das Partizip des Intensivums der Verbwurzel *krand* (wiehern, brüllen, kreischen) (Grassmann 1999: 355-356), vielleicht könnte man es hier mit „die laut Zischende“ übersetzen. Immerhin ist es nicht das erste Mal, dass eine sich auf ein Pferd beziehende Bezeichnung für eine Schlange verwendet wird (vgl. Vers 10.4.10 der Śaunakīya-Saṃhitā: *aghāśvā*, m. „das schlimme Pferd“ und Vers 8.7.2 der Paippalāda-Saṃhitā: *aśvakranda*, m. „der wie ein Pferd Wiehernde“).

⁷⁵ Der vergleichbare Vers 16.16.4b der Paippalāda-Saṃhita verzeichnet an dieser Stelle *sakhā*, evtl. „die Freundin/Gefährtin“ (Bhattacharya 2008: 877).

⁷⁶ Die Kirātas sind in den Bergen lebende Jäger, die nicht zu den Āryas zählen und als minderwertig angesehen werden (Griffith 1985, Vol. 2: 14).

A. Bhattacharya erwähnt, dass die Meinung vertreten werde, dass diese Jägerstochter identisch sein könnte mit der Schlangengöttin Jāṅgulī, die in der tantrisch buddhistischen Tradition Ostindiens verehrt wurde und die später in „Manasā“ umbenannt wurde (siehe Abb. 74-78). Allerdings ist diese Annahme rein hypothetisch (Bhattacharya 1977: 135-139; Bhattasali 1929: 222).

Michael Slouber, der über „Gāruḍa Medicine“ promoviert, vermutet, dass es sich hier um eine Ritualpraktik handelt, bei der Jungfrauen, die mit Reinheit assoziiert werden, wichtige medizinische Pflanzen sammeln. Er nimmt hierbei Bezug auf eine Stelle in der Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā (6.35.26cd-27ab): *kanyopavāsini snātā śukla-vāsā madhu-drutaiḥ* ||26|| *dvi-jān abhyarcya taiḥ puṣye kalpayed a-gadottamam* | „...ein Mädchen, das fastet, gebadet hat und in ein weisses Gewand gekleidet ist, bereite mit diesen mit Honig angerührten Blüten nach Verehrung von Brāhmaṇen, während [der Konjunktion des Mondes mit dem Stern-

mit goldenen Schaufeln ein Heilmittel aus.

*āyám agan yúvā bhiṣák⁷⁸ pṛśnihāparājitaḥ |
sá vaí svajásya jámbhana ubháyor vṛścikasya ca || 15 ||*

Dieser junge Arzt ist hergekommen, der unbesiegte, der Vernichter der Gefleckten,
er ist in der Tat der Zermalmer der Viper und des Skorpions, dieser beiden.

índro méhim arandhayan⁷⁹ mitrás ca váruṇas ca vātāparjanyaóbhā || 16 ||

Indra lieferte mir die Schlange aus, ebenso Mitra und Varuṇa, [und] Vāta und Parjanya⁸⁰, diese beiden.

*índro méhim arandhayat pṛdākuṃ ca pṛdākoám |
svajāṃ tíraściraṇiṃ kasarṇīlam dásonasim⁸¹ || 17 ||*

bild] Puṣya das beste Gegengift“ (Das u.a. 1998: 324; Hilgenberg u.a. 1941: 686; Slouber 2011: 21).

⁷⁷ Hier bietet sich ein Vergleich an mit Vers 5.13.9 der Śaunakīya-Saṃhitā, Anm. 33: Ein Stachelschwein, das gerade vom Berg herabkommt, könnte Heilpflanzen ausgegraben haben. Heilpflanzen gegen Schlangengift scheinen auf den Bergen zu wachsen, was auch die Episoden im Rāmāyaṇa zeigen, in denen Heilkräuter gegen die Schlangenpfeile Indrajits empfohlen werden (siehe Kapitel 4.2.2.).

⁷⁸ Vgl. Vers 9.10.10c,d der Paippalāda-Saṃhitā: *jaradviṣaṃ yuvābhiṣag vāyam it sāsahāmahai* („Wir mögen das alte Gift bewältigen, o junges Heilmittel/o junger Arzt!“).

⁷⁹ Die Paippalāda-Saṃhitā liest in Pāda 16.16.6a *índro mehīn ajambhayan* („Indra zermalmte die Schlangen für mich“) (Bhattacharya 2008: 877).

⁸⁰ *parjanya*, m. ist der „Regen- oder Donnergott“ (Grassmann 1999: 789).

⁸¹ Der entsprechende Vers 16.16.7 der Paippalāda-Saṃhitā unterscheidet sich folgendermaßen:

*paidvo mehīn ajambhayat
pradāmkūṃś ca pradākoah |*

Indra lieferte mir die Schlange aus, die Pṛdāku und die weibliche Pṛdākū⁸²,
die Viper, die Quergestreifte, die Kasarṇīla [und] die Daśonasi.

īndro jaghāna prathamām⁸³ janitāram ahe tāva |
tēsām u⁸⁴ tṛhyāmāṇānām kāḥ svit⁸⁵ tēsām asad rāsaḥ || 18 ||

Indra hat zunächst Deinen Erzeuger vernichtet, o Schlange,
unter diesen, die zermalmt werden, was wohl könnte die Essenz (das Gift) dieser
sein?

sām hi śīrśāṇy āgrabham pauñjiṣṭhā⁸⁶ iva kārvaram⁸⁷ |
sīndhor mādhyam parētya vy anijam āher viṣām⁸⁸ || 19 ||

svajān tiraściraṇin+

kaśarṇīlān daśodaśīn || 7 || (Bhattacharya 2008: 877).

„Paidva zermalmt die Schlangen für mich, die Pradāṃkus und die weiblichen Pradākūs,
die Vipern, die Quergestreiften, die Kaśarṇīlas [und] die Daśodaśīs“.

⁸² Vgl. Vers 10.4.5 der Śaunakīya-Saṃhitā.

⁸³ Die Paippalāda-Saṃhitā (16.16.8a) verzeichnet hier *prathamam* (Bhattacharya 2008: 877).

⁸⁴ In der Paippalāda-Saṃhitā wird *u* durch *vas* ersetzt („... unter diesen, unter Euch, die
zermalmt werden...“) (Vers 16.16.8c; Bhattacharya 2008: 877).

⁸⁵ In der Paippalāda-Saṃhitā (16.16.8d) steht wohl fälschlicherweise *kaśyū* (Bhattacharya
2008: 877).

⁸⁶ Die Paippalāda-Saṃhitā (16.16.9b) verzeichnet *pauñjiṣṭha* (Bhattacharya 2008: 878).

⁸⁷ Nach M. Mayrhofer bezeichnet *kārvara*, n. hier eine Fischart (Mayrhofer 1992, Bd. 1:
318). Auch M. Bloomfield schlägt als Übersetzung für *kārvaram* „Fisch“ vor, R. Griffith die
„gefleckte Beute“. Er bezieht sich hierbei auf das unakzentuierte *karvara*, was in späteren
Quellen „gefleckt“ bedeutet (Bloomfield 1897: 154; Griffith 1985, Vol. 2: 13; Monier-
Williams 2002: 259).

⁸⁸ Eine ähnliche Version des Verses findet sich in der Paippalāda-Saṃhitā (1.111.3):

ahīnām ahikānām
saṃ hi śīrśāṇy āgrabham |
hr̥daṃ sahasrabāhuḥ paretya

Ich ergriff [ihre] Köpfe zusammen, wie ein Fischer den Karvara-Fisch,
nachdem ich in die Mitte des Flusses gegangen war, wusch ich das Gift der
Schlange weg⁸⁹.

*áhīnāṃ sárveṣāṃ viṣāṃ párá vahantu síndhavaḥ |
hatās tíraścírājayo nípiṣṭāsaḥ pṛdākavaḥ⁹⁰ || 20 ||*

Die Flüsse mögen das Gift aller Schlangen hinwegführen,
vernichtet sind die Quergestreiften, zermalmt die Pṛdākus.

*óṣadhīnām ahāṃ vṛṇa urvárīr iva sādhuṃyá |
náyāmy árvatīr ivāhe nir áitu te viṣām || 21 ||*

Ich erwähle gleichsam nur die Fasern der Heilpflanzen,
ich führe [sie] wie die Stuten, Dein Gift möge herauskommen, o Schlange!

*yád agnaú sūrye viṣāṃ pṛthivyām óṣadhīṣu yát |
kāndāviṣāṃ kanáknakaṃ⁹¹ nir áitv aitu te viṣām⁹² || 22 ||*

vyanijam aher viṣam || 3 ||

„Der Schlangen, der Schlängelchen Köpfe habe ich nämlich ergriffen; nachdem ich tausendarmiger um den See (Konjektur: *hradam*) gegangen bin, habe ich das Gift der Schlange abgewaschen“ (Bhattacharya 1997: 117; Griffiths u.a. 1999-2003: 35; Zehnder 1993: 192).

⁸⁹ Und auch hier wird, wie im folgenden Vers, Wasser eingesetzt, um das Gift zu neutralisieren (vgl. Vers 10.4.3-4 der Śaunakīya-Saṃhitā und Vers 3.9.1-6 der Paippalāda-Saṃhitā).

⁹⁰ In der Paippalāda-Saṃhitā (16.16.10d) findet sich auch hier wieder *pradākavaḥ* (Bhattacharya 2008: 878).

⁹¹ In der Paippalāda-Saṃhitā (16.17.2c) wird das Gift als *kaniklaka* bezeichnet (Bhattacharya 2008: 878).

⁹² Die Paippalāda-Saṃhitā (16.17.2d) verzeichnet an dieser Stelle *vahiḥ* (Bhattacharya 2008: 878).

Das Gift, welches im Feuer ist, in der Sonne, in der Erde⁹³ [und] welches in den Pflanzen ist,
das Kāndā-Gift und das Kanaknaka⁹⁴, das Gift möge für Dich herauskommen, es möge herkommen.

*yé agnijā oṣadhijā āhīnāṃ yé apsuajā⁹⁵ vidyūta ābabhūvūḥ |
yéṣāṃ jātāni bahudhā mahānti⁹⁶ tébhyaḥ sarpébhyo⁹⁷ nāmasā vidhema || 23 ||*

Die unter den Schlangen, welche im Feuer geboren wurden, welche in den Pflanzen geboren wurden, welche in den Wassern geboren wurden, welche aus dem Blitz entstanden sind,
unter welchen es vielfach große Geschöpfe gibt, diesen Schlangen mögen wir durch Verehrung huldigen⁹⁸.

*taūdī nāmāsi kanyā gḥrtācī nāma vā asi |
adhaspadéna te padām⁹⁹ ā dade viṣadúṣaṇam || 24 ||*

⁹³ Vgl. Vers 9.10.2 der Paippalāda-Saṃhitā.

⁹⁴ M. Bloomfield erwähnt die Möglichkeit, dass es sich bei *kanáknakaṃ* nicht um ein eigenes Gift handeln könnte, sondern um ein Adjektiv, das *kāndāviṣāṃ* qualifiziert. Er legt nahe, dass es sich um ein Intensivum der Verbwurzel *kan* (befriedigt, erfreut sein) handeln könnte. Der Stamm des Intensivums ist jedoch *cākán* oder *cakán* (Bloomfield 1897: 608; Grassmann 1999: 312).

⁹⁵ Die Paippalāda-Saṃhitā liest hier *abhrajā* („die, welche in den (Gewitter-)Wolken geboren wurden“) (Vers 16.17.5b; Bhattacharya 2008: 879; Grassmann 1999: 88).

⁹⁶ Die Paippalāda-Saṃhitā verzeichnet hier *bahūni* (viel, zahlreich) (Vers 16.17.5c; Bhattacharya 2008: 879).

⁹⁷ Die Paippalāda-Saṃhitā liest hier *sarvebhyo* („allen“) (Vers 16.17.5d; Bhattacharya 2008: 879).

⁹⁸ Dies erinnert an die Bezeichnung *devajanā* (göttliche Wesen), mit der die Schlangen in der Śaunakīya-Saṃhitā (6.56.1 und 2) angesprochen werden (siehe Kapitel 5.2.6.).

Du bist das Mädchen¹⁰⁰ namens Taudī¹⁰¹, in der Tat bist Du [das Mädchen] namens Ghṛtācī¹⁰²,
durch Deinen Tritt nach unten empfing er den Gift zerstörenden Tritt.

āṅgādaṅgāt¹⁰³ prā cyāvaya hṛdayaṃ pári varjaya |
ádhā viśásya yát téjo 'vācīnaṃ tād etu te || 25 ||

⁹⁹ Die Paippalāda-Saṃhitā ersetzt *padám* durch *pador* („er empfing das Gift Zerstörende Deiner beiden Füße“ oder „er empfing den Gift zerstörenden [Tritt] Deiner beiden Füße“; Vers 16.17.6c; Bhattacharya 2008: 879).

¹⁰⁰ Auch hier findet sich, wie in Vers 10.4.14 der Śaunakīya-Saṃhitā, das jungfräuliche Mädchen, das bei der Giftheilung eingesetzt wird und das vermutlich Reinheit symbolisiert. N. K. Bhattasali hält es für wahrscheinlich, dass es sich um dasselbe Mädchen wie in Vers 10.4.14 handelt. Da *ghṛtācī* ein anderer Name für Sarasvatī sei und Sarasvatī bei der Giftheilung im Atharvaveda erwähnt werde (Śaunakīya-Saṃhitā, Vers 6.100.1) und Sarasvatī wiederum dieselben ikonographischen Merkmale wie Jāṅgulī aufweise, könne der Schluss gefolgert werden, dass hier bereits die Schlangengöttin Jāṅgulī auftrete, so seine These (siehe Anm. 76; Bhattacharya 1977: 139; Bhattasali 1929: 222).

¹⁰¹ M. Bloomfield vermutet, dass es sich hier um eine Pflanze („die Durchstoßende“, abgeleitet von der Verbwurzel *tud*) handelt (Bloomfield 1897: 608; Grassmann 1999: 540). Ein „mit dem Fuß stoßendes Mädchen“ ist hier wahrscheinlicher.

¹⁰² Die *ghṛtācī*, f. ist die „Butterreiche“ oder „der mit Schmelzbutter gefüllte Löffel (*juhū*, f.)“ (Grassmann 1999: 425). Dies legt einen Vergleich nahe mit Vers 9.9.4a der Paippalāda-Saṃhitā: Hier wird der Gift heilende Unsterblichkeitstrank (*amṛta*) mit der ins Feuer gegossenen Schmelzbutter (*ghṛta*) in Verbindung gebracht.

Es wird auch angenommen, dass es sich bei *ghṛtācī* hier um eine Schlange handelt. O. Böhtlingk und R. Roth ziehen eine Schlangenart in Betracht, die wie Fett glänzt (Griffith 1985, Vol. 2: 14; Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 895), was aber unwahrscheinlich ist, wenn man die oben erwähnten Vergleichsverse (Anm. 100, 102) in Betracht zieht.

M. Bloomfield erwähnt, dass *ghṛtācī* auch als „Nacht“ oder „Sarasvatī“ interpretiert wird und *ghṛtāpadī* als Epitheton für *Idā* verwendet wird. Er vermutet, ebenso wie V. W. Karambelkar, dass es sich bei *taidī* und *ghṛtācī* um Pflanzennamen handelt (Bloomfield 1897: 608; Karambelkar 1961: 44).

¹⁰³ Vgl. Vers 9.9.1 der Paippalāda-Saṃhitā.

Vertreibe [es] Glied um Glied, lass es das Herz meiden,
dann möge das, was die Hitze des Giftes¹⁰⁴ ist, für Dich nach unten gehen¹⁰⁵!

ārē abhūd viṣām araud viṣe viṣām aprāg āpi |
agnīr viṣām āher nīr adhāt sómo nīr aṇayīt |
daṁṣṭrāram ānv agād¹⁰⁶ viṣām āhir amṛta || 26 ||

Er (die Schlange?) war weit weg¹⁰⁷, er zerschmetterte das Gift, auch füllte er Gift in Gift¹⁰⁸,

¹⁰⁴ Gift enthält Hitze (*téjas*) und wird mit Feuer verglichen (siehe Kapitel 4.2.6. und 8.3. und Abb. 81).

¹⁰⁵ Das sich im Körper ausbreitende Gift wird als „hochsteigend“ empfunden (vgl. *Jyōtsnikā*, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Vers 35 und 36 und *Sāratthappakāsini* III 7.10; siehe Kapitel 12.3.2. und 12.4.2.).

Auch in den Versen 1.111.1 und 1.111.2 der *Paippalāda-Saṁhitā* wird das Gift nach unten abgeleitet:

nyag vāto vāti
nyak tapati sūryaḥ |
nīcīnam aghnyā duhe
nyag bhavatu te viṣam || 1 ||

„Nach unten weht der Wind, nach unten brennt die Sonne, nach unten gibt die Kuh Milch; nach unten weg soll Dir das Gift sein.“

nī gāvo goṣṭhe asadan
nī vatsā adhi tantyām+|
ny ūrmayo nadīnāṇi*
nī śuṣmā arasānām || 2 ||

„Die Kühe haben sich im Stall (zur Ruhe) niedergesetzt, nieder die Kälber am Strick, nieder die Wellen der Flüsse, nieder der Andrang der Wirkungslosen“ (Bhattacharya 1997: 116-117; Griffiths u.a. 1999-2003: 35; Zehnder 1993: 192).

¹⁰⁶ Die Abweichungen in Vers 16.17.7 der *Paippalāda-Saṁhitā* lauten folgendermaßen: ...*agnīr āher nīr adhāg viṣam+ somo nīr aṇait | daṁṣṭrāram anagād...* (Bhattacharya 2008: 879).

¹⁰⁷ Thomas Zehnder erwähnt ein anderes Beispiel (*Śaunakīya-Saṁhitā* 19.47.7 und 8) einer Schlange (*datvātī rājjuḥ*: „das mit Zähnen versehene Seil“), die auf fernem Pfade in

Agni schaffte das Gift der Schlange heraus, Soma¹⁰⁹ führte es heraus,
das Gift folgte dem Beißer, die Schlange starb¹¹⁰.

Bewegung ist (*pāreṇa (pathā)... arṣatu*), um sogleich geköpft zu werden (*aśīrṣāṇam āhiṇi kṛṇu*). Dazu schreibt er Folgendes: „Es entspricht der Denkweise der Magie, für alle Fälle vorzusorgen, also die unerwünschten Besucher erst einmal auf Distanz zu halten und dann, falls sie dennoch kommen, unschädlich zu machen“ (Zehnder 2004: 384-385; vgl. Kapitel 5.2.5.)

¹⁰⁸ Eine ähnliche Stelle findet sich in Vers 7.88.1 der Śaunakīya-Saṃhitā: *āpehy ārir asy ārir vā asi | viṣe viṣām aprkthā viṣām id vā aprkthāḥ | āhim evābhyāpehi tāṃ jahi || 1 ||*

„Geh weg, Du bist ein Feind, ein Feind wahrlich bist Du! Du hast Gift in Gift gemischt, Gift wahrlich hast Du gemischt! Geh weg, hin zur Schlange, vernichte diese!“

Laut dem Kommentator Sāyaṇa wird hier mit dem Vokativ das Gift angesprochen. W. D. Whitney vermutet dies ebenso oder dass ein Grasbüschel gemeint sei, das das Gift weg- wische (vgl. Kauśikasūtra 29.6; Bahulkar 1994: 169-170). *viṣe* erklärt der Kommentator mit *viṣavati sarpe*: „Du hast Gift in die mit Gift versehene Schlange gemischt“ (Whitney 1905: 453; Vishva Bandhu 1993: 1021-1022).

¹⁰⁹ Vgl. Vers 9.8.7 und 9.11.14 der Paippalāda-Saṃhitā.

¹¹⁰ Vgl. Vers 5.13.4, Anm. 18: Auch hiermit kann die Vorstellung in Verbindung gebracht werden, dass die Schlange ihr eigenes Gift wieder aussaugen kann (vgl. Kapitel 6.2.).

12.2.5. Übersetzung ausgewählter Hymnen aus der Orissa-Überlieferung der Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā

3.9 An verschiedene Götter, Vergleich des wirkungslosen Giftes mit Wasser

ambāḥ¹ sumukhāḥ² sṛjata
padvat sṛjata satyajñeyam |
sṛjāmy ahaṃ dūtān
asmai viṣāya hantave |
vār ugram arasaṃ viṣam
āheyam arasaṃ viṣaṃ nirviṣam || 1 ||

Diese, die die Wahrheit kennt, möge mütterlich gesinnte *sumukha*-Pflanzen (?)
senden,

sie möge „ein mit Füßen versehenes (Tier)“ senden,

ich sende Boten,

um dieses Gift zu vernichten.

Ein mächtiges Wasser³, ein wirkungsloses Gift

¹ Entweder sind hiermit Göttinnen gemeint, so wird z.B. Sarasvatī als „Mutter“ (*amba*) angesprochen (Grassmann 1999: 96) oder es handelt sich um Pflanzen (*ambā*, f.), wie es die Lexikographen später verzeichnen (Böhtlingk u.a. 1855, Bd. 1: 385).

² Auch mit *sumukha*, m. (einen schönen Mund habend) werden später im Āyurveda Pflanzen benannt, die Lexikographen bezeichnen u.a. „*Ocimum basilicum pilosum*“ damit (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1100). Basilikum gehört zur Familie der „Lippenblütler“ und seine Blüte sieht sehr schön aus, wie ein „sich öffnender Mund“ (Wurzer 1994: 398- 399). Vermutlich wurde dieser Pflanzennamen bereits im Atharvaveda verwendet. So könnte es sich hier um die „mütterlich gesinnten *sumukha*-Pflanzen“ handeln.

Im Mahābhārata wird ein Sohn Garuḍas *sumukha* genannt (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1101).

³ Vgl. Jyōtsnikā, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Vers 36: „Das Gift einer Schlange, die ins Wasser gefallen ist, wird schwinden“ (siehe Kapitel 12.4.2.).

nannte diese das wirkungslose, ungiftige Gift.

*indram aham iha huve
somapām ubhayāvinam
asmai viṣāya hantave |
vār ugram arasaṃ viṣam
āheyam arasaṃ viṣaṃ nirviṣam || 2 ||*

Ich rufe Indra hierher, den Somatrinker,
der beiden Seiten (Göttern und Menschen) zugewandt ist,
um dieses Gift zu vernichten.

Ein mächtiges Wasser, ein wirkungsloses Gift
nannte diese das wirkungslose, ungiftige Gift.

*varuṇam aham iha huva
ugraṃ rājanyaiḥ saha-
-asmai viṣāya hantave |
vār ugram arasaṃ viṣam
āheyam arasaṃ viṣaṃ nirviṣam || 3 ||*

Ich rufe Varuṇa hierher, den mächtigen,
zusammen mit Kriegeren,
um dieses Gift zu vernichten.

Ein mächtiges Wasser, ein wirkungsloses Gift
nannte diese das wirkungslose, ungiftige Gift.

*aditim aham iha huve
sūraputrāṃ kanīnikām
asmai viṣāya hantave |
vār ugram arasaṃ viṣam
āheyam arasaṃ viṣaṃ nirviṣam || 4 ||*

Ich rufe Aditi hierher, die Jungfrau,
deren Sohn die Sonne ist⁴,
um dieses Gift zu vernichten.
Ein mächtiges Wasser, ein wirkungsloses Gift
nannte diese das wirkungslose, ungiftige Gift.

*bṛhaspatim aham iha huve
yo devānāṃ purohito
'smai viśāya hantave |
vār ugram arasaṃ viśam
āheyam arasaṃ viśaṃ nirviśam || 5 ||*

Ich rufe Bṛhaspati hierher,
welcher der Hauspriester der Götter ist,
um dieses Gift zu vernichten.
Ein mächtiges Wasser, ein wirkungsloses Gift
nannte diese das wirkungslose, ungiftige Gift.

āṅāścāṅāś⁵ caṇḍāmarkā⁶

⁴ Dies ist zwar richtig, Aditi ist die Mutter der Ādityas (Varuṇa, Mitra, Indra etc.), wozu auch der Sonnengott Sūrya (Sūria) zählt, vermutlich ist hier aber eher *śūraputrāṃ* („die einen Helden zum Sohne hat“, vgl. Vers 9.10.9e) gemeint, ein Beiname Aditis (Grassmann 1999: 36, 176; Monier-Williams 2002: 1086). Zumal auch die Kaschmir-Version *śūraputrāṃ* liest (Raghu Vira 1979: 50).

⁵ *āṅāścāṅāś* ist unklar. *āṅa* lässt sich nicht finden, es könnte fälschlicherweise für *prāṅa*, m. (Atem, eingeatmete Luft) stehen, hat vermutlich mit der Verbwurzel *an* (atmen) zu tun. *ānā*, m. bedeutet im Ṛgveda „Mund, Gesicht, Nase“, die Lexikographen verzeichnen „Atmen, Einatmen“, evtl. bedeutet es auch im Ṛgveda „Hauch, Blasen“. Auch *anā*, m. bedeutet „Atmung“ oder „Atem“ (Böhtlingk u.a. 1855-1865, Bd. 1: 164, 166, 640, Bd. 4: 1129; Grassmann 1999: 178; Mayrhofer 1992, Bd. 1: 69; Monier-Williams 2002: 24, 139).

⁶ Auch *caṇḍāmarkā* ist schwierig. In Analogie zu den anderen Versen handelt es sich vermutlich auch um Göttinnen, die gerufen werden, um das Gift zu zerstören. *markā*, m. ist

asmai viṣāya hantave |
vār ugram arasaṃ viṣam
āheyam arasaṃ viṣaṃ nirviṣam || 6 ||

[Ich rufe hierher]
die Dämoninnen, die Ein- und Ausatmen sind (?),
um dieses Gift zu vernichten.
Ein mächtiges Wasser, ein wirkungsloses Gift
nannte diese das wirkungslose, ungiftige Gift.

navānāṃ navatīnāṃ
viśasya ropuṣīṇām⁷ |

im Ṛgveda die „Versehrung, bzw. Verfinsterung der Sonne“ oder „Vernichtung, Tod“, *cand* steht für „glänzen, schimmern“ (Grassmann 1999: 436, 1008; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 323). In späteren Quellen finden sich für *marka* Bedeutungen wie „Affe, Wind, der Windgott Vāyu“. Unter *mārka*, m. wird ein Yakṣa verzeichnet oder in Pāraskaras Ḡṛyasūtra ein „Dämon bestimmter Kinderkrankheiten“. Die Lexikographen verstehen darunter den „Lebensatem, der den Körper durchdringt“, was „die Dämoninnen, die Ein- und Ausatmen sind“ rechtfertigen würde (Böhtlingk u.a. 1868, Bd. 5: 574; Monier-Williams 2002: 791). *cāṇḍa* ist wohl von *candrá* abgeleitet, bedeutet in späteren Quellen „glühend vor Leidenschaft, heftig, ungestüm, zornig, grausam, böse“. Im Atharvaveda (2.14.1) ist dies die Bezeichnung eines mythischen Wesens, des Vaters von Unholdinnen, evtl. auch „der Zornige“, im Harivaṃśa wird ein Krankheitsdämon so benannt (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 923; Mayrhofer 1992, Bd. 1: 525; Monier-Williams 2002: 383).

⁷ *ropuṣī*, f. scheint die Bezeichnung einer Pflanze oder Arznei zu sein, die die Wirkung des Giftes (*viśasya*) zerbricht oder vernichtet (*rup*: „brechen“) (vgl. Vers 9.10.11c; Grassmann 1999: 1186). Eine Parallelstelle findet sich im Ṛgveda (1.191.13):

navānāṃ navatīnāṃ viśasya ropuṣīṇām |
sārvāsām agrahaṃ nāmāré asya yójanam hariṣṭhā mādhu tvā madhulā cakāra || 13 ||

„Von den neunundneunzig Zerstörerinnen (?) des Giftes, von allen habe ich die Namen genannt. Der Falbenlenker hat seine Verwendung beseitigt. Die süße (Pflanze) hat dich zu

*sarvāsām agrabhaṃ nāma
vītāpetārasaṃ viṣam || 7 ||*

Ich nannte den Namen
aller 99⁸ Giftzerstörerinnen,
wirkungslos ist das Gift,
weggegangen, fortgegangen.

8.7 Gegen Schlangengift

*mokṣejāṃs⁹ todāṃs tumalān
pathiṣṭhāṃ uta pārṣatān+ |
ahīnāṃ sarveṣāṃ viṣam
arasaṃ kṛṇv oṣadhe || 1 ||*

O Heilkraut, mache wirkungslos
das Gift aller Schlangen,
das [Gift] der Mokṣejas¹⁰, der Todas¹¹, der Tumalas¹²,

Honig gemacht“, so übersetzt K. F. Geldner (Geldner 1951, Bd. 1: 273; Müller 1966, Vol. 1: 793).

⁸ Nach Macdonell „neun mal neunzig = 810“ (Macdonell 1999: 98, 101).

⁹ In Analogie zum folgenden Vers (8.7.2) handelt es sich hier wohl auch um das Gift verschiedener Schlangenarten und so sind die Akkusative vermutlich als Akkusative der Beziehung aufzufassen (Rubenbauer u.a. 1975: 132).

¹⁰ *mokṣeja* bedeutet „der aus der Befreiung Geborene“. Könnte hiermit gemeint sein, dass die Schlange, die sich häutet, d.h. sich „von der Haut befreit“, „neu geboren“ wird? Ähnlich wie bei der *svaja*, m. (aus sich selbst geboren) gemeint sein könnte, dass sie nach der Häutung neu geboren wird (vgl. Vers 8.7.4 und 8.7.9)?

¹¹ *todā*, m. ist der „Stachler, Antreiber“, die Verbwurzel *tud* bedeutet „stossen, anstacheln“, *ā-tud* „stossen, mit einem Stosse herniederfahren auf (von Raubvögeln)“ (Grassmann 1999: 540, 551), *ā-todīn* „stoßend, stechend“ (Mayrhofer 1992, Bd. 1: 671). In der

der Pathiṣṭhas¹³ und der Pārṣatas¹⁴.

*aśvakrandasya vaṇḍasya
pṛdākor gonaser uta |
śvitṛāṇāṃ sarveṣāṃ viṣam
arasaṃ kṛṇv oṣadhe || 2 ||*

O Heilkraut, mache wirkungslos
das Gift aller weißen Schlangen¹⁵,
das [Gift] der Aśvakranda¹⁶, der Vaṇḍa¹⁷,

Suśrutasaṃhitā steht *toda* später für „Stich“ oder „die Empfindung des Stechens“ (Böhtlingk u.a. 1861, Bd. 3: 401).

¹² *tumala* bzw. *tumula* wird im Mahābhārata mit „geräuschvoll, lärmend“ übersetzt und hängt wohl mit dem lateinischen *tumultus* „Lärm, Getöse“ zusammen (Böhtlingk u.a. 1861, Bd. 3: 359; Mayrhofer 1992, Bd. 1: 654). Nach M. Monier-Williams kann es auch „Ge-klapper, Gerassel“ bedeuten und somit könnte hier z.B. die Sandrasselotter gemeint sein (vgl. Kapitel 3.2.; Monier-Williams 2002: 450). Auf jeden Fall handelt es sich wohl um eine Schlange, die laute Geräusche von sich gibt.

¹³ *pathiṣṭhā*, m. ist „ein auf dem Weg Befindlicher“ (Grassmann 1999: 768).

¹⁴ *pārṣata* (zur gefleckten Antilope/Gazelle gehörend) ist von *pṛṣata* (gesprenkelt, weiße Flecken habend, gefleckte Antilope/Gazelle) abgeleitet (Böhtlingk u.a. 1865, Bd. 4: 686, 867; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 164; Monier-Williams 2002: 622, 647).

¹⁵ Die weiße Schlangenart *śvitṛā*, m. wird häufig im Atharvaveda erwähnt (vgl. Kapitel 5.2.2.).

¹⁶ *aśvakranda*, m. bedeutet „der wie ein Pferd Wiehernde“, vgl. Vers 16.16.3c der Kaschmir-Überlieferung der Paippalāda-Saṃhitā: *dravyaṃ kanikradaṃ* („das wiehernde/kreisende Ding“). Im Mahābhārata wird ein Vogel so benannt, ebenda und im Su-paraṇādhyaḃya wird ein mythologisches Wesen, nach dem Kommentar ein Yakṣa, so bezeichnet (Böhtlingk u.a. 1855, Bd. 1: 521; Monier-Williams 2002: 115). Es scheint sich aber auch hier um eine Schlange zu handeln, die in einer Reihe von Schlangen (im Su-paraṇādhyaḃya zusammen mit *paruṣa*, siehe Vers 9.10.6) genannt wird (Charpentier 1920: 257-259).

der Pṛdāku¹⁸ und der Gonasi¹⁹.

dyāmpātasya gavaḥkasya
godhāpṛṣṭher aher uta |
asitānām etaj jātam
ariṣṭe 'rasaṃ kṛdhi || 3 ||

O Ariṣṭi²⁰, mache dieses Geschlecht
der schwarzen Schlangen²¹ wirkungslos,
das der Dyāmpāta²², der Gavaka²³

¹⁷ *vaṇḍá* (gestutzt) steht in Verbindung mit *baṇḍá* (verstümmelt [am Schwanz], verkrüppelt). *á-vaṇḍa* wird im Śatapatha Brāhmaṇa als „nicht schwanzlos“ übersetzt, was M. Mayrhofer mit dieser Stelle in Verbindung bringt (Böhtlingk u.a. 1868, Bd. 5: 2; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 206, 494). Ebenso wird *vaṇṭa* in Gautamas Dharmasāstra als „schwanzlos“ erwähnt (Monier-Williams 2002: 915).

¹⁸ Die Schlangenart *pṛdāku* wird häufig im Atharvaveda erwähnt und wird als „Natter, Otter, Viper“ übersetzt (Böhtlingk u.a. 1865, Bd. 4: 866; Grassmann 1999: 859; Monier-Williams 2002: 647).

¹⁹ Mit *gonasa*, m. („mit der Nase einer Kuh“) wird im Āyurveda (Suśrutasaṃhitā V.4.34.2) eine *maṇḍalin*-Schlange, d.h. eine Viper, bezeichnet (Monier-Williams 2002: 365; Singhal u.a. 1976: 81).

²⁰ *áriṣṭi*, f. bedeutet „Unversehrtheit“, *áriṣṭa* „unverletzlich, ungefährdet“ (Grassmann 1999: 106-107). Die Lexikographen verzeichnen später unter *ariṣṭā*, f. eine Heilpflanze (Böhtlingk u.a. 1855, Bd. 1: 413; Monier-Williams 2002: 88). In Analogie zu den Versen 8.7.1, 8.7.2 und 8.7.4 handelt es sich hier wohl auch um eine Heilpflanze oder ein Heilmittel.

²¹ Die schwarze Schlangenart *ásita*, m. taucht häufig im Atharvaveda auf (vgl. Kapitel 5.2.2.).

²² *dyāmpāta* ist schwierig, es kann sich dabei um den Namen eines Mannes handeln. Wörtlich bedeutet es „der zum Himmel Fliegende“ oder auch „der sich zum Himmel Ausrichtende“ (Monier-Williams 2002: 499, 616). Könnte damit evtl. eine Schlange gemeint sein, die sich aufrichtet?

und der Schlange Godhāpr̥ṣṭhi²⁴.

etaḥ jātaḥ svajānāḥ

tad babhro²⁵ arasaḥ kṛdhi |

sarvasya babhror bheṣajy

asī hi viṣadūṣaṇī || 4 ||

Mache dieses Geschlecht der Vipern²⁶ wirkungslos

[und] das der Braunen²⁷,

²³ *gavaka* könnte man übersetzen mit „kuh-ig“ oder „kuhartig“. Ist damit wieder „die mit der Nase einer Kuh“ (vgl. Vers 8.7.2b) gemeint? Oder handelt es sich um eine Schlange, die Flecken wie eine Kuh hat?

²⁴ *godhāpr̥ṣṭhi* könnte eine Schlange sein, „deren Rücken wie der einer Eidechse ist“. Auch dies könnte auf die Musterung der Schlange hindeuten. *godhā*, f. kommt in der Vājasaneyi Saṃhitā (Yajurveda) als „große Eidechse, Alligator“ vor (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 800; Monier-Williams 2002: 368).

Es könnte sich auch um eine Hybride handeln. Im Āyurveda wird der *gaudhera(y)aka* erwähnt, der Nachkömmling einer männlichen Schlange und einer weiblichen Eidechse (*godhā*). Er hat vier Füße und sein Gift soll dem der Haubenschlangen, bzw. dem der schwarzen Schlangen (*kṛṣṇa-sarpa*), gleichkommen (Carakasamhitā VI.23.134, Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 358; Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā VI.36.7, Hilgenberg u.a. 1941: 691, Paradkar 2000: 908).

²⁵ *babhro* wäre eigentlich Vokativ, inhaltlich würde der Genitiv *babhror* hier jedoch mehr Sinn machen, vermutlich fehlt das *r*. Die Kaschmir-Version liest zweimal *babhro* in Vers 8.7.4b und 8.7.4c (Raghu Vira 1979: 115).

²⁶ *svajā* bedeutet „aus sich selbst geboren“, es wird im Atharvaveda als „Viper“ übersetzt. Sāyaṇa vermutet darunter „eine Schlange, die an beiden Enden Köpfe hat“ (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1419; Grassmann 1999: 1622; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 788). Mit der „Geburt aus sich selbst“ könnte die Häutung der Schlange gemeint sein, diese könnte als neue Geburt angesehen werden. Die *svajā* wird aber auch in Verbindung gebracht mit der Verbwurzel *svaj* (umschlingen) (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1418-1419; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 788).

²⁷ Die Schlangenart der „Braunen“ (*babhrū*) wird häufig im Atharvaveda erwähnt (vgl. Kapitel 5.2.2.). Bei den Lexikographen und im Mahābhārata wird darunter auch ein Ich-

denn Du bist das Gift zerstörende Heilmittel
aller braunen Schlangen.

trāyamāṇā pra bravītu
sarvāṅ rājño ahīnām |
tiraścīrājin asitān
atho upāśayās ca ye || 5 ||

Die Behütende²⁸ möge zu allen
Schlangenfürsten sprechen
und die, welche lindern²⁹, [mögen]
zu den quergestreiften³⁰ [und den] schwarzen Schlangen [sprechen].

sahasāhaṃ yātudhānān
sahasā yātudhānyaḥ |
saho vaḥ sarvān sāsāha
tasyāhaṃ nāma jagrabha || 6 ||

Der Mächtige hat Euch alle bezwungen,
mit Gewalt die Dämonen,
mit Gewalt die Dämoninnen,
ich habe den Namen dieses genannt.

neumon (Mungo) verzeichnet (Böhtlingk u.a. 1868, Bd. 5: 23; Monier-Williams 2002: 721).
Wenn es sich hier um einen Mungo handeln würde, wäre der Vokativ passend, da er ein
Feind der Schlangen ist (vgl. Kapitel 5.2.5.).

²⁸ Vermutlich handelt es sich hier um eine Heilpflanze.

²⁹ In der Carakasamhitā (Āyurveda) bedeutet *upāśaya* das „Lindern von Krankheiten
durch geeignete Heilmittel“, im Śatapatha Brāhmaṇa „das, was nahe oder bereit liegt“
(Monier-Williams 2002: 208).

³⁰ Die quergestreiften Schlangen (*tiraścīrāji*, m.) kommen im Atharvaveda häufig vor (vgl.
Kapitel 5.2.2.).

sahaḥ³¹ sākam paidvena-
-ugreṇa vacasā mama |
andhāhīṃś ca sṛjayāś ca
śaphakāṃś ca rathavrayaḥ |
sahasā saha utpatya
tān sarvāṃś arasāṃś akaḥ || 7 ||

Der Mächtige machte alle diese wirkungslos,
 die Andhāhis³² und die Sṛjayas³³,
 die Śaphakas³⁴ und die Rathavrayas³⁵,
 nachdem sich der Mächtige erhoben hatte mit Gewalt,
 durch meinen mächtigen Spruch,

³¹ Mit *sahá*, m. (der Siegreiche, Gewaltige) wird im Atharvaveda eine Pflanzenart bezeichnet. Unter *sahā*, f. verstehen die Lexikographen später u.a. die Aloe perfoliata (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 859-860; Grassmann 1999: 1497).

³² Die *andhāhi*, m. ist eine „blinde“, ungiftige Schlange. Man könnte dabei an eine Blindschleiche denken (Böhtlingk u.a. 1855, Bd. 1: 258). Eine Blindschleiche ist aber gar keine Schlange, sondern eine Echse und sie ist auch nicht blind. Ihr Name wird auf das alt-hochdeutsche *plintslichō* zurückgeführt, was soviel wie „blendender Schleicher“ bedeutet und sich wohl auf das Glänzen der glatten Schuppenhaut sowie auf die Art der Fortbewegung bezieht (Petzold 1995: 7, 20).

³³ *sṛjaya* ist von der Verbwurzel *sṛj* (entsenden, schießen, in rasche Bewegung setzen) abgeleitet (Grassmann 1999: 1572). In der Vājasaneyi Saṃhitā (Śukla Yajurveda) wird mit *sṛjayá*, m. ein Vogel bezeichnet, in der Taittirīya Saṃhitā (Kṛṣṇa Yajurveda) wird *sṛjayā*, f. als „weiße Schlange“ (*śukla-sarpa*) erwähnt (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1180-1181).

³⁴ *śaphá*, m. bedeutet „Huf, Klaue“, *śaphávat*, n. das „behufte oder mit Klauen versehene Tier“ (Grassmann 1999: 1378). Handelt es sich hier um eine Schlange „mit Klauen“ oder ist eine „klauenförmige“ Musterung der Schlange gemeint?

³⁵ *rathavrayas*, n. ist „das, dessen Übermacht an Streitwägen ist“ (Grassmann 1999: 1363). Die Lexikographen bezeichnen mit *ratha*, m. später den „Körper“ oder ein „Glied“, in dieser Annahme könnte eine Schlange mit einem übermächtigen Körper gemeint sein (Böhtlingk u.a. 1871, Bd. 6: 254).

zusammen mit Paidva³⁶.

asitasya vidradhasya

*harito yaś ca vidradhaḥ*³⁷ |

*nimañkṣī*³⁸ *vidradhānāṃ yo*

mṛjantī tāñ ajījabhat || 8 ||

Versenke [die], welche die glänzend Gelbe
der schwarzen nackten [Schlangenart] ist³⁹ (?),
und [die], welche die Nackte unter den Nackten ist (?),
die Wegwischende⁴⁰ zermalmte diese.

yaḥ svajānāṃ nīlagrīvo

yaḥ svajānāṃ harir uta |

*kalmāṣapuccham*⁴¹ *oṣadhe*

³⁶ *paidvā*, m. ist das Schlangen tötende weiße Pferd des Pedu, das ihm von den Aśvins geschenkt wurde (Grassmann 1999: 861-862).

³⁷ Die Bedeutung von *vidradhá* ist unsicher, es könnte „entkleidet, nackt“ gemeint sein (von *vī* und *drádhā*, n.: „Gewand“) (Grassmann 1999: 1280). Im Atharvaveda wird damit auch eine Krankheit bezeichnet (Böhtlingk u.a. 1871, Bd. 6: 1067; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 555).

³⁸ In Anlehnung an Vers 8.7.9 soll hier wohl auch eine Heilpflanze aufgefördert werden, das Schlangengift zu bekämpfen, so könnte *nimañkṣī* als Injunktiv des Aorists der Verbwurzel *majj* (sinken, untergehen) gedeutet werden, auch wenn dieser eigentlich auf *-īs* bzw. *-īr* enden müsste (vermutlich fehlt das *r*; vgl. Anm. 25) und es liegt nahe, einen transitiven Gebrauch von *ni-majj* anzunehmen. Und in Analogie zu Vers 8.7.9 werden hier vermutlich auch Unterarten von Schlangenarten genannt.

³⁹ Hier könnte es sich um einen Bänderkrait (*Bungarus fasciatus*) handeln. Dieser zeichnet sich aus durch eine weißliche oder gelbe Färbung mit breiten schwarzen Querbinden. Die Schlange ist glatt und glänzend beschuppt (siehe Kapitel 3.2.).

⁴⁰ Mit „der Wegwischenden“ (*mṛjantī*) ist vermutlich wieder eine Heilpflanze gemeint. Evtl. könnte dies bedeuten, dass die Bissstelle mit einer Heilpflanze eingerieben wird (siehe Kapitel 5.2.5.).

jambhayāsy arundhati || 9 ||

O Heilkraut Arundhatī ,

Du mögest die, deren Schwanz schwarz gefleckt ist, zermalmen,
die unter den Vipern, die einen schwarzblauen Hals hat⁴²
und die unter den Vipern, die glänzend gelb ist.

māyaṇi maraḍ ahidaṣṭaḥ

pitur asmā asad viṣam |

imā⁴³ hy asmā oṣadhim

ā harāmy arundhatīm || 10 ||

Nicht möge dieser sterben, der von einer Schlange gebissen wurde,
das Gift sei für diesen ein Saft,
denn ich hole für diesen
das Heilkraut Arundhatī herbei.

etaḥ jātaṇṇ pṛḍākūnām

arasaṇṇ jīvale kṛdhi |

indrasya bhadrīkā vīrud

asī hi viṣadūṣaṇī⁴⁴ || 11 ||

Mache dieses Geschlecht der Pṛḍākus wirkungslos,

o Jīvalā⁴⁵,

⁴¹ Im Mahābhārata wird ein Nāga mit *kalmāṣa*, m. (der schwarz Gefleckte) benannt (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 177; Monier-Williams 2002: 263).

⁴² Offensichtlich kann sich Gift in einem blauen Hals äußern, vgl. Śiva als *nīlakaṇṭha* (siehe Kapitel 4.2.2.).

⁴³ Vermutlich fehlt hier der Anusvāra und es müsste *imāṇi* heißen.

⁴⁴ Richtig müsste es *viṣadūṣaṇī* heißen.

denn Du bist die Giftzerstörerin,
der tapfere Haken Indras⁴⁶.

9.8 An die Aśvins, die durch Pflügen und Herbeibringen eines süßen Trankes (*madhu*) ein Getreide produzieren, das Gift heilend ist

akṣaṇvatā lāṅgalena
padvatā patayiṣṇunā |
lāṅgūlagr̥hya+ carkr̥ṣur
vṛkeṇa+ yavam aśvinā || 1 ||

Nachdem die Aśvins⁴⁷ das Ende des Pfluges⁴⁸ (?) ergriffen hatten,
pflügten sie das Getreide mit dem Pflug,
mit dem nicht verletzenden,
dem mit Füßen versehenen, dem eilenden⁴⁹ Pflug.

devā⁵⁰ etaṃ madhunā⁵¹ saṃyutaṃ yavaṃ

⁴⁵ Mit *jīvalā*, f. (die Belebende) wird im Atharvaveda die indische Esche „Odina wodier“ (Lansea coromandelica) bezeichnet (Anonymous: Indian Ash Tree; Jain 1999: 64; Monier-Williams 2002: 423).

⁴⁶ Gemeint ist hier vermutlich der Elefantenstachelstock (*aṅkuśa*, m. n.), ein Attribut Indras (Liebert 1976: 107). *vīrudh*, f. wird in Pāraskaras Gryasūtra als „Schlinge oder Haken Indras“ erwähnt (Monier-Williams 2002: 1007).

⁴⁷ Die beiden Aśvins gelten als göttliche Ärzte (siehe Kapitel 5.1.; Grassmann 1999: 143).

⁴⁸ *lāṅgūla*, n. wird im Śāṅkhāyana Śrautasūtra und im Mahābhārata etc. als „(haariger) Schwanz“ erwähnt (Böhtlingk u.a. 1871, Bd. 6: 528; Monier-Williams 2002: 900). M. Mayrhofer übersetzt *lāṅgūla-gr̥hya* als „seizing by the tail“ (Mayrhofer 1992, Bd. 2: 477). Könnte hier evtl. „das Ende des Pfluges“ gemeint sein?

⁴⁹ *patayiṣṇú* bedeutet eigentlich „fliegend“ (Grassmann 1999: 764).

⁵⁰ Der Sandhi nach *ā* vor *e* bleibt häufig aus (vgl. Vers 9.21.6e und 11.16.1b; Bhattacharya 1997: 621, 706; Griffiths u.a. 1999-2003: 187, 213).

sarasvatyām adhi vaṇāv⁵² acarkṛṣuḥ+ |
indra āsīt +sīrapatiḥ śatakratuḥ
kināśā āsan marutaḥ sudānavaḥ || 2 ||

Die beiden Götter, die Eilenden (?), pflügten dieses Getreide,
das mit süßem Trank zusammengebracht wurde, vor Sarasvatī,
Indra, der mit 100 Kräften versehen ist, war der Herr des Pfluges,
die Maruts, die reichlich geben, waren die Pflüger.

⁵¹ Die Grundbedeutung von *mādhu* ist „süß“, woraus dann „Süßigkeit, süßer Trank, Honig, der berauschende Somasaft, die in den gepressten Somasaft gegossene Milch und die ins Feuer gegossene süße Schmelzbutter“ abgeleitet werden (Grassmann 1999: 983-984).

⁵² *vaṇāv* ist unklar. Die einzige Bedeutung, die sich für *vaṇa*, m. auffinden lässt, ist „sound, noise“ (Monier-Williams 2002: 915), was hier aber keinen Sinn machen würde. Auf der Suche nach Parallelstellen in der Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā stößt man des Öfteren auf *arvaṇī* im Nominativ / Akkusativ Dual Femininum, vermutlich eine Form von *árvaṇ* (rennend, eilend, schnell, Ross, Rosselenker), da es in Verbindung mit Kühen verwendet wird (Vers 1.52.1c und 20.23.8c; Bhattacharya 1997: 52; Griffiths u.a. 1999-2003: 17, 497). Könnte *vaṇāv* hier fälschlicherweise für *arvaṇāv* stehen und die beiden Götter, die im vorherigen Vers als die Aśvins benannt werden, hier als „rennend, eilend“ oder „Rosseleker“ (womit die Aśvins auch bezeichnet werden) spezifiziert werden? Zumal das *a* im starken Stamm bei *an-arváṇam* auch kurz bleiben kann (Macdonell 1999: 69) und noch weitere Formen von *árvat* in den folgenden Versen 9.8.5a und 9.8.8c auftauchen.

Die Kaschmir-Version liest an dieser Stelle *maṇāv* („beim Edelstein“), was aber auch keinen Sinn ergibt (Raghu Vira 1979: 126).

Dieser Vers findet sich fast identisch auch in der Śaunakīya-Saṃhitā (6.30.1). Auch hier verzeichnen einige Manuskripte *maṇāv*, so übersetzt R. Griffith „over a magic stone“, einige Manuskripte lesen *manāv*, weswegen W. D. Whitney die Übersetzung „in behalf of Manu“ vorschlägt. Im Mantra Brāhmaṇa steht *vanāva* geschrieben. In Sāyaṇas Kommentar wird *maṇau* durch *manuṣyajātau* („beim Menschengeschlecht“) erklärt (Griffith 1985, Vol. 1: 213; Vishva Bandhu 1961: 684; Whitney 1905: 302).

*hiraṇyayaṃ kalaśaṃ sudānavao
divyayā saraghayā kṛtam |
ava bhṛtam aśvinā yavaṃ
tad yuvaṃ madhu cakrathuḥ || 3 ||*

Der in einen goldenen Topf getan wurde, Ihr Freigebigen,
der von einer göttlichen Biene heruntergebracht wurde,
diesen süßen Trank habt Ihr zwei Aśvins
zum Getreide getan.

*kriśāv⁵³ etad ajayatam
aśvinā sāragnaṃ madhu |
tato yavo vy arohat
so (')bhavad viśadūṣaṇaḥ || 4 ||*

Die beiden pflügenden Aśvins gewannen diesen süßen,
von der Biene kommenden Trank,
aus diesem wuchs das Getreide hervor,
dieses war Gift zerstörend.

*yuvārvān⁵⁴ +saraghāyāḥ
prakhidya madhv ābharat |*

⁵³ *kriśa* lässt sich nicht nachweisen. *kṛśā* (mager) würde hier keinen Sinn ergeben, vermutlich handelt es sich richtigerweise um eine Ableitung der Verbwurzel *kṛṣ* (ziehen, pflügen), da auch in den Versen 9.8.1 und 9.8.2 vom Pflügen die Rede ist. Dies bestätigt auch Vers 9.10.11d (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 409; Monier-Williams 2002: 305-306). Die Schreibung von *ri* statt *r* und die Verwechslung der Sibilanten zählen zu den häufigsten orthographischen Fehlern in den Orissa-Manuskripten der Paippalāda-Saṃhitā (Zehnder 1999: 15).

⁵⁴ Hier findet sich eine Form von *ārvat*, was die Vermutung aus Vers 9.8.2b bestätigt. Ist hier einer der beiden Aśvins gemeint oder ein Wagenlenker der Aśvins oder ein Ross (Grassmann 1999: 116-117)?

tato yavo vy arohat
so (')bhavad viṣadūṣaṇaḥ || 5 ||

Ein Eilender von Euch beiden brachte den süßen Trank herbei,
nachdem er ihn der Biene entrissen hatte,
aus diesem wuchs das Getreide hervor,
dieses war Gift zerstörend.

yad vṛkaṃ madhupāvānam
avāmayatam aśvinā |
tato yavo vy arohat
so (')bhavad viṣadūṣaṇaḥ || 6 ||

Aus diesem Pflug, der die Süßigkeit trank,
den die Aśvins ausspeien ließen⁵⁵,
wuchs das Getreide hervor,
dieses war Gift zerstörend.

kairaṇḍā nāma saraso
vṛkasya vamyā adhi |
tato yavo vy arohat
so (')bhavad viṣadūṣaṇaḥ || 7 ||

Aufgrund dessen, dass der Pflug den süßen Trank (Soma)
mit Namen Kairaṇḍā⁵⁶ ausspie („vom Ausspeien des Pfluges her“),
wuchs das Getreide hervor,

⁵⁵ Ist damit gemeint, dass während des Pflügens der süße Trank in die Erde gegossen wird und durch das Wenden der Erde mit ihr vermischt wird und daraus dann das Getreide wächst?

⁵⁶ *kairaṇḍā* könnte von der Verbwurzel *kir* (ausgießen) abgeleitet sein (Grassmann 1999: 326).

dieses war Gift zerstörend.

*yad asya bharatho madhu
saraghā sathv⁵⁷ acchinat+ |
sadyas tad arvato yuvaṃ
punar ā dattam aśvinā || 8 ||*

Den süßen Trank, welchen die Biene
stäubend (?) für diesen abtrennte,
der wiederum sogleich vom Eilenden empfangen wurde,
diesen tragt Ihr zwei Aśvins.

*yo yavaṃ digdhaviddho
ahidaṣṭa upāsarat |
tīrthe radhram iva majjantam
ut taṃ bharatam aśvinā || 9 ||*

Wer von einem giftigen Pfeil getroffen wurde
oder von einer Schlange gebissen wurde und sich dem Getreide nähert,
diesen möget Ihr zwei Aśvins emporheben
wie einen Ermatteten, der in eine Furt eintaucht!

*yaṃ vahanty aṣṭāyogāḥ
ṣaḍyogā yaṃ caturgavāḥ |
sa te viṣaṃ vi bādhatām
ugro madhyamaśīr iva || 10 ||*

⁵⁷ *sathv* ist unklar. *sa-thūtkāra*, n. bedeutet „the act of sputtering“: „die Handlung des Spritzens, Sprudeln, Sprühens, Stäubens“ (Monier-Williams 2002: 1138). Könnte hiermit die Bestäubung der Bienen gemeint sein?

Zu welchem die Gespanne mit acht Zugtieren,
die mit sechs Zugtieren und die mit vier Ochsen hinfahren,
dieser⁵⁸ möge Dein Gift vertreiben,
wie ein mächtiger Heerführer.

9.9 An Getreide und andere Giftheilpflanzen

*yasya yava prasarpasy
āṅgamaṅgaṃ paruṣparuḥ |
tasmād yakṣaṃ⁵⁹ vi bādhasva-
-ugro madhyamaśīr⁶⁰ iva || 1 ||*

⁵⁸ Vermutlich ist mit „diesem“ das Getreide (*yava*, m.) gemeint (vgl. Vers 9.9.1).

⁵⁹ Hier könnte statt *yakṣa*, n. auch *yákṣma*, m. gemeint sein: „Eine Krankheit, die von einem Körperteile zum anderen dringt (*yakṣ*) und die daraus durch allerlei Zaubermittel ausgetrieben wird“ (Grassman 1999: 1069-1070). K. G. Zysk bezeichnet *yákṣma* als „inneren Krankheitsdämon“, der Fieber, Schwindsucht und Tuberkulose verursacht (Zysk 1998: 12).

In einer Parallelstelle der Śaunakiya-Saṃhitā (4.9.4) findet sich *yákṣma: yāsya añjana prasárpasy āṅgamaṅgaṃ páruṣparuḥ | táto yákṣmaṃ ví bādhasa ugró madhyamaśīr iva || 4 ||* „Über welchen, o Salbe, Du Glied um Glied, Gelenk um Gelenk, gleitest, von dort vertreibst Du den *yákṣma* wie ein gewaltiger ‚in der Mitte Liegender‘ (*madhyamaśī*)“ (Joshi 2000: 264-265; Whitney 1905: 159-160).

Ebenso in Vers 10.97.12 des Ṛgveda: *yásyauśadhīḥ prasárpatha āṅgamaṅgaṃ páruṣparuḥ | táto yákṣaṃ ví bādhadhva ugró madhyamaśīr iva || 12 ||* „Über welchen, o Heilkräuter, Ihr Glied um Glied, Gelenk um Gelenk, gleitet, von dort vertreibt Ihr den *yákṣma*...“ (Geldner 2003: 307; Müller 1966, Vol. 4: 321).

⁶⁰ *madhyamaśī* interpretiert W. D. Whitney als „Anführer“, der Kommentator Sāyaṇa setzt *madhyamaśī* mit „Vāyu, dem Wind in der Mitte der Luft“ gleich oder mit „dem König, umgeben von Feinden, die wiederum von ihren Feinden (den Freunden des Königs) umgeben sind“ (Joshi 2000: 264-265; Whitney 1905: 159-160). H. Grassmann schlägt als

O Getreide, über wen Du Glied um Glied,
Gelenk um Gelenk gleitest,
von diesem vertreibe die Verfolgung,
wie ein mächtiger Heerführer!

+śakalaṃ ca na te yava-
-anyā ruhanty oṣadhīḥ |
yava id yāvayād gor
aśvāt puruṣād viṣam⁶¹ || 2 ||

Sowohl Śakala⁶² als auch andere Getreidesorten
wachsen für Dich als Heilpflanzen.
Das Getreide möge das Gift von der Kuh,
vom Pferd und vom Menschen vertreiben.

yavo rājā yavo bhiṣag
yavasya mahimā mahān |
yavasya manthaṃ papivān
indraś cakāra vīryam || 3 ||

Das Getreide ist ein Herrscher, das Getreide ist ein Arzt,
die Macht des Getreides ist groß,
Indra, als einer, der einen Rührtrank aus Getreide getrunken hat,
hat Heldentaten vollbracht.

Übersetzung für *madhyamaśī*, m. den „Heerführer“ vor als „der sich in der Mitte Lagern-
de“ (Grassmann 1999: 989-990).

⁶¹ Vgl. Vers 8.2.11d der Paippalāda-Saṃhitā (siehe Kapitel 12.2.4.).

⁶² *śakala*, m. n. (eigentlich „Span, Splitter, Stückchen“, in späterer Literatur [Divyāvadāna und Lexikographen] auch „Rinde, Zimt, schwarzes Pigment“) scheint hier eine Heilpflanze zu sein (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 11; Monier-Williams 2002: 1046).

*ā bharāmṛtaṃ ghṛtasya
puṣpam ā bhara |
anabhrikhāta oṣadhe
idaṃ dūṣaya yad viṣam || 4 ||*

Bringe den Unsterblichkeitstrank, der aus Schmelzbuttermilch besteht⁶³, herbei,
bringe die Blüte⁶⁴ herbei,
o Heilpflanze, die noch nicht mit einem Spaten ausgegraben wurde⁶⁵,
zerstöre dieses, welches Gift ist!

*ya āyanti digdhaviddhāḥ
śūdrā rājanyā uta |
cakṣur me sarva ādrśya
te yanty agadāḥ punaḥ || 5 ||*

Die Śūdras und die Krieger,
welche herkommen als solche, die von einem giftigen Pfeil getroffen wurden,
sahen mich und nachdem sie mich gesehen haben,
gehen sie alle wieder als Gesunde.

⁶³ Der Unsterblichkeitstrank (*amṛta*) wird häufig auf die ins Feuer gegossene Opferbuttermilch (*havīś*) oder den Somatrank bezogen, oft mit dem Beiwort *mādhu* (süß) (Grassmann 1999: 94).

Im Āyurveda wird ein Giftheilmittel erwähnt, das als *amṛtaghṛta* bezeichnet wird. Es soll äußerst effektiv sein und sogar Vergiftete, die dem Tode nahe sind, wieder zum Leben erwecken. Es besteht aus einem Sud aus Schmelzbuttermilch und verschiedenen Pflanzen und soll wie Nektar wirken (Carakasaṃhitā VI.23.242-249; Sharma u.a. 2004, Vol. 4: 382-383).

⁶⁴ Blüte heißt auch *pūṣia* (*pūṣya*), n., was auch den Schaum oder Seim einer Flüssigkeit bezeichnet. Somit könnte hier mit *puṣpa* auch der Fettschaum gemeint sein (Grassmann 1999: 838).

⁶⁵ Vgl. Vers 9.11.9.

9.10 An verschiedene Götter, gegen Schlangengift und Gift in der Erde

*jīvātave na martave
śiras ta ā rabhāmahe |
rasaṃ viśasya nāvidam
udnaḥ phenam adann iva⁶⁶ || 1 ||*

Um zu leben, nicht um zu sterben,
ergreifen wir Deinen Kopf,
ich erfuhr die Wirkung des Giftes nicht,
wie einer, der den Schaum des Wassers isst.

*bhūmyā madhyād divo madhyād
bhūmyā antād atho divaḥ |
madhye pṛthivyā yad viśaṃ
tad vācā dūṣayāmasi || 2 ||*

Das Gift von der Mitte der Erde, von der Mitte des Himmels,
vom Ende der Erde und auch des Himmels,
welches Gift in der Mitte der Erde ist,
dieses zerstören wir mit dem Spruch.

*aśvatthe nihitaṃ viśaṃ
kapāle nihitaṃ viśam |*

⁶⁶ Pāda 9.10.1c und d finden sich ebenso in Vers 2.2.3c,d der Paippalāda-Saṃhitā. Der ganze Vers 2.2.3 lautet:

*mā bibher na mariṣyasi ' pari tvā pāmi viśvataḥ
rasaṃ viśasya nāvidam ' udnaḥ phenam adann iva*

„Fürchte dich nicht mehr, du wirst nicht sterben, ich beschütze dich allseitig; eine Wirkung des Gifts habe ich nicht gefunden, (so wenig) wie einer, der den Schaum des Wassers isst“ (Zehnder 1999: 25).

śilāyā jajñe taimātaḥ
*prathamo viṣadūṣaṇī*⁶⁷ || 3 ||

Das Gift wurde in ein Somagefäß aus Feigenholz hineingetan,
das Gift wurde in eine Schädelschale hineingetan⁶⁸,
die Fels-Taimāta (die Taimāta des Felsens)⁶⁹ hat es erkannt,
sie war die Erste, deren Gift zerstört wurde.

viṣasyāhaṃ vāindakasya
viṣasya dārvyasya ca |
atho viṣasya svaitnasya
samānīṃ vācam agrabham || 4 ||

Für das Gift der Vaindaka⁷⁰
und das Gift der Dārvya⁷¹

⁶⁷ *viṣadūṣaṇī* ist der Nominativ Singular Maskulinum von *viṣadūṣaṇin* („versehen mit der Zerstörung des Giftes“). Die Kaschmir-Version lautet an dieser Stelle *śilāyāṃ jajñe taimātaḥ* *prathamo viṣadūṣaṇaḥ* || (Raghu Vira 1979: 127). Eine mögliche Übersetzung wäre: „Die Taimāta im Felsen hat dies erkannt, sie war die Erste, deren Gift zerstört wurde (deren Zerstören des Giftes war)“. Oder: „...sie war die Erste, die das Gift zerstörte (und somit selbst zerstört wurde)“.

Hier wird die Schlange vermutlich mit einem Gegengift getötet, ebenso wie in Vers 5.13.4 der Śaunakīya-Saṃhitā: *viṣéṇa hanmi te viṣám* („mit Gift bekämpfe ich Dein Gift“). In Vers 5.13.4 wird die Schlange auch aufgefordert, ihr eigenes Gift wieder auszusaugen: *pratyág abhy étu tvā viṣám* („das Gift möge wieder zu Dir zurückkehren“). In den Versen 10.4.26 und 7.88.1 der Śaunakīya-Saṃhitā wird Gift in Gift (laut Kommentar in das Gift der Schlange) gemischt, woran diese dann stirbt.

⁶⁸ Auch der Buddha bannt Schlangen in seine Bettelschale (siehe Abb. 58) (Museum Rietberg 2009: 39; Schlingloff 2000: 381-382, 385).

⁶⁹ Hier könnte eine Schlange gemeint sein, die sich bevorzugt in Felsen aufhält.

⁷⁰ Könnte *vaindaka* von *bindú/vindu* (Fleck, Punkt) abgeleitet sein und „die Fleckige“ bedeuten (vgl. Vers 2 in *sarppalakṣaṇādyadhikāram* in Jyōtsnikā, Kapitel 12.4.2.)?

und das Gift der Svaitna⁷²
ergriff ich denselben Spruch.

tad id vadanty arthina
*uta śūdrā utāryāḥ*⁷³ |
viṣāṇāṃ viṣvagarthānāṃ
sarvathaiṅvārasaṃ viṣam || 5 ||

Diejenigen, die [vom Gift] Gebrauch machen,
sowohl die Śūdras als auch die Āryas,
bezeichnen eben dieses Gift unter den Giften, die [die Schlangen] in alle Rich-
tungen (überall) einsetzen wollen,
als absolut vollständig wirkungslos⁷⁴.

⁷¹ *dārova* bedeutet wohl „die mit einer Schlangenhaube (*dārvī*) Versehene“ (vgl. *darvīkara*, Kapitel 7.1.3.).

⁷² *svaitna* könnte mit *śvetā* oder *śvitṛā* (weiß) zu tun haben. Mit *śveta* wird in den Gṛhya-sūtras und in den Purāṇas ein Schlangendämon bezeichnet (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 422-423), die weiße Schlange *śvitṛā* kommt häufig im Atharvaveda vor (vgl. Vers 8.7.2 und Kapitel 5.2.2.).

⁷³ In der Vājasaneyi-Saṃhitā (Yajurveda) wird *ārya* als „Vaiśya“ erwähnt (Monier-Williams 2002: 93). Zu überlegen wäre deshalb, hier „Śūdras“ und „Vaiśyas“ zu übersetzen. In der Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā kommt diese Verbindung jedoch häufig vor, z.B. im Buch 2 zweimal in Vers 2.31.2 *śūdrāc ca na +āryāc ca* und in Vers 2.35.5 *uta śūdra utārye*, was Thomas Zehnder jeweils als „Śūdra“ und „Āriya“ übersetzt (Zehnder 1999: 87, 92).

⁷⁴ Die Übersetzung dieses Verses ist schwierig. Er könnte mit den Versen 5.13.4, 7.88.1 und 10.4.26 der Śaunakīya-Śaṃhitā in Verbindung gebracht werden, in welchen die Schlange durch Gift vernichtet wird (siehe Kapitel 12.2.4., Anm. 108 und 110). Denkbar wäre hier auch die Übersetzung: „Diejenigen, die [danach] streben [, das Gift unschädlich zu machen], sowohl die Śūdras als auch die Āryas, bezeichnen eben dieses Gift unter den Giften, die in alle Richtungen wirken (deren Bestreben es ist, sich in alle Richtungen auszubreiten), als absolut vollständig wirkungslos“.

*paruṣas*⁷⁵ *tvām ṛtakarṇo*⁷⁶
viṣa prathamam āvayat+ |
*yathā ha taṃ nāropayas*⁷⁷

⁷⁵ *paruṣá* bedeutet eigentlich „knotig, fleckig, grau, struppig“, im Suparṇādhyāya (einer spätvedischen Dichtung über Garuḍas Somaraub, vgl. Kapitel 4.3.1.) wird damit vermutlich ein Schlangendämon bezeichnet, der den Soma bewacht. Dieser wird in einer Reihe von Schlangennamen (u.a. *aśvakraṇḍa*, siehe Vers 8.7.2) erwähnt (Suparṇādhyāya 12.23.5, Charpentier 1920: 257-259; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 95; Monier-Williams 2002: 605-606; Vogel 1926: 53-55). In einer Parallelstelle der Paippalāda-Saṃhitā (5.8.2ab) heißt es *suparṇas tvā garutmān viṣa prathamam āvayat*, ebenso in der Śaunakīya-Saṃhitā 4.6.3: „Der schöngeflügelte Garutmān verzehrte Dich zuerst, o Gift“ (Bhattacharya 1997: 378; Griffiths u.a. 1999-2003: 110; Joshi 2000: 255; Vishva Bandhu 1960: 424). Könnte hier mit *paruṣa* ebenso Garutmān gemeint sein? Er könnte „mit rechten Ohren“ versehen sein. Im Gegensatz zu einer Schlange, die ja keine Ohren hat, sondern „mit den Augen hört“, so wird sie auch *ḍṛṣkarṇa* oder *caḥṣuḥ-śravas* (die, deren Ohren die Augen sind) genannt (vgl. Kapitel 4.2.1.). Interessant ist hier auch der Vergleich mit Vers 5.13.9 der Śaunakīya-Saṃhitā, in dem „das mit Ohren versehene Stachelschwein (*karṇā śvāvīt*)“ als Giftbezwinger auftritt. Könnte es sich hier auch um ein Stachelschwein handeln? Man könnte *paruṣa* dann etwa mit „der Knorrige, Struppige“ übersetzen (vgl. Vers 10.4.2 der Śaunakīya-Saṃhitā, Anm. 49; Mayrhofer 1992, Bd. 2: 95). In Vers 10.4.2 der Śaunakīya-Saṃhitā wird *paruṣá* als „mit Schweifhaar versehen“ (*paruṣásya vārah*) beschrieben, was ebenfalls nicht auf eine Schlange hindeutet.

Für eine Schlange könnten, neben der Erwähnung im Suparṇādhyāya, die Flecken sprechen und die Tatsache, dass sie ihr eigenes Gift wieder aussaugt (vgl. Kapitel 5.2.6. und 6.2.). M. Bloomfield neigt hinsichtlich Vers 10.4.2 der Śaunakīya-Saṃhitā dazu, *paruṣá* durch *aruṣá* zu ersetzen (Bloomfield 1897: 607). *aruṣá* „rot, feuerfarben“ würde die Übersetzung hier jedoch auch nicht erleichtern, allerdings könnte es eine Verbindung herstellen zu *arūṣa*, m., womit die Lexikographen eine Schlange bezeichnen (Böhtlingk u.a. 1855, Bd. 1: 418).

Die Kaschmir-Version liest an dieser Stelle schlicht *puruṣas* („Mensch“) (Raghu Vira 1979: 127).

⁷⁶ Der Begriff *ṛtakarṇa* bleibt fraglich. Ist ein Wesen gemeint, „dessen Ohren recht sind“ oder „das Ohren für das *ṛtá* (die göttlichen Gesetze) hat“ (Grassmann 1999: 282)?

tathāsy arasaṃ viṣam || 6 ||

Der Fleckige (?), dessen Ohren recht sind (?),
verzehrte Dich zuerst (sogleich), o Gift,
so wie Du ihm keine starken Schmerzen (Gliederreißen) verursachst,
so bist Du Gift wirkungslos.

yad vo devā upajikā⁷⁸

uddehaṃ śuṣiraṃ⁷⁹ daduḥ ||

tatrāmṛtasyāsiktaṃ

tac cakārārasaṃ viṣam || 7 ||

⁷⁷ Auch hier finden sich Parallelen in Vers 5.8.2 der Paippalāda-Saṃhitā und in Vers 4.6.3 der Śaunakīya-Śaṃhitā: *nāropayo nāmādaya/nāmīmado nārūrupa* (Bhattacharya 1997: 378; Griffiths u.a. 1999-2003: 110; Joshi 2000: 255; Vishva Bandhu 1960: 424; vgl. Anm. 83).

⁷⁸ Dieser Pāda hat eine Entsprechung in der Śaunakīya-Saṃhitā (6.100.2a). Alle hinzugezogenen Übersetzer trennen hier *devā* und *upajikā*. Aufgrund der Akzentuierung wird *devā* als Nominativ und *upajikā* als Vokativ angesehen (Bloomfield 1897: 27; Griffith 1985: 246-247; Whitney 1905: 354): *yād vo devā upajikā āsiñcan dhānvany udakām | téna devāprasūtenedāṃ dūṣayatā viṣām ||* „Mit diesem Wasser, welches die Götter für Euch auf trockenes Land vergossen, o Upajikas, welches von den Göttern ausgesandt wurde, [mit diesem Wasser] mögest Du dieses Gift zerstören“. W. D. Whitney verweist auf Sāyaṇas Kommentar, in dem *upajika*, m. mit *upadika*, m. gleichgesetzt wird, „einer Ameisenart, die auf Wasser stößt, wo immer sie gräbt“, zitiert nach Taittirīya Āraṇyaka 5.1.4 (Vishva Bandhu 1961: 797-798; Whitney 1905: 354). Auch R. Griffith und M. Bloomfield übersetzen *upajika* mit „Ameise“ (Bloomfield 1897: 27; Griffith 1985: 246-247).

⁷⁹ *śuṣira* steht für *suṣirā*: „gutes Gerinne (*sirā*) habend, hohl (von Röhren)“ (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1140; Grassmann 1999: 1556). *sirā*, f. bedeutet „Strom, Wasser, Rinnsal“, mit *sirā*, f. wird später „ein Flüssigkeiten führendes Gefäß des menschlichen Körpers“, bzw. eine „Ader“ bezeichnet (Mayrhofer 1992, Bd. 2: 731).

Weil die Götter, o Upajikas⁸⁰,
Euch einen Körper (aus)gegeben haben, der „ein gutes Gerinne hat“,
der dort mit dem Unsterblichkeitstrank begossen wurde,
deshalb habe ich das Gift wirkungslos gemacht.

*śakuntikā⁸¹ me abravīd
viṣapuṣpaṃ⁸² dhayantikā |
na ropayati na mādayaty⁸³
arasaṃ śārvīyaṃ⁸⁴ viṣam || 8 ||*

Dieses weibliche Vögelchen, das mit Rudra in Verbindung steht,
das an einer giftigen Blume nippte, sprach zu mir:
„Das Gift verursacht keine starken Schmerzen (kein Gliederreißen),
es berauscht nicht, es ist wirkungslos“.

*aty apaptāma durgāṇi
śārīḥ śakunayo yathā |
ihendrāṇīm varuṇānīm
sinīvālīm krakoḍhyām |
grāhām śūraputrām devīm
yācāmo viṣadūṣaṇam || 9 ||*

⁸⁰ Hier findet sich wie in den Versen 9.11.5, 9.11.8, 9.11.10 und 9.11.14 die Verbindung zu den „himmlischen Wassern“ (siehe Anm. 103) und zum Unsterblichkeitstrank bzw. Soma, die als Gift zerstörend gelten.

⁸¹ Vgl. Ṛgveda 1.191.11 (siehe Kapitel 5.2.5.).

⁸² Vgl. Ṛgveda 1.191.12: *viṣásya píṣyam*: „die Blüte des Giftes“ (Müller 1966, Vol. 1: 792).

⁸³ Auch hier ist noch einmal die bereits erwähnte Parallelstelle in Vers 5.8.2 der Paippalāda-Saṃhitā und in Vers 4.6.3 der Śaunakiya-Saṃhitā zu nennen: *nāropayo nāmādaya/nāmimado nārūrupa* (Bhattacharya 1997: 378; Griffiths u.a. 1999-2003: 110; Joshi 2000: 255; Vishva Bandhu 1960: 424).

⁸⁴ *śārva,-ī* bezieht sich auf *śarvā*, m., einen Gott, der mit Pfeilen (*śāru*, f.) tötet, u.a. wird Rudra so genannt (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 100, 104, 154; vgl. auch Zehnder 1999: 77).

So, wie wir die Pfeile wie Raubvögel⁸⁵
über die Burgen fliegen ließen,
so bitten wir hier die Göttin um die Zerstörung des Giftes,
die Indrāṇī, die Varuṇānī, die Sinīvālī⁸⁶, die Krakodhyā,
„die ergreifende Krankheitsgöttin⁸⁷“ und
„die, die einen Helden zum Sohne hat“ (Aditi).

*ālakaṃ⁸⁸ vyālakaṃ⁸⁹ vy āvaṃ
jālma jīgīmahe |
jaradviṣaṃ yuvābhiṣag
vayam it sāsahāmahai || 10 ||*

Wir zwei haben das böartige Gift
besiegt, o Grausames,
wir mögen das alte Gift⁹⁰ bewältigen,
o junges⁹¹ Heilmittel!

⁸⁵ Thomas Zehnder übersetzt *śakuni*, m. mit „Raubvogel“ (Zehnder 1999: 182).

⁸⁶ Die Sinīvālī ist eine Göttin, die als „breithüftig, vielgebärend“ und als „die Hausgebieterin“ beschrieben wird. Sie wird besonders um Gewährung von Nachkommenschaft angerufen (Grassmann 1999: 1518).

⁸⁷ H. Grassmann beschreibt die *grāhi*, f. als „Unholdin, die als Krankheitsgeist den Menschen ergreift“ (Grassmann 1999: 419).

⁸⁸ Eigentlich *āla*, n. (Gift), nur vorkommend in *ālākta*: „mit Gift bestrichen“ (Grassmann 1999: 186).

⁸⁹ Im Mahābhārata wird *vyālaka*, m. als „Schlange“ erwähnt (Böhtlingk u.a. 1871, Bd. 6: 1476). Wenn es hier auch schon so gebraucht werden sollte, wäre als Übersetzung auch denkbar: „Wir zwei haben das Gift, die Schlange besiegt, o Grausame“.

⁹⁰ Im Āyurveda wird „altes Gift“, d.h. Gift, das sich schon lange im Körper befindet, *dūṣīviṣa* (Gift, das schädigt) genannt (siehe Kapitel 7.1.2.; Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā VI.35.33-37, Hilgenberg u.a. 1941: 687; Suśrutasaṃhitā V.2.25-33, Singhal u.a. 1976: 40-43).

⁹¹ *yuvā* steht im Kompositum für das Personalpronomen der zweiten Person Dual, die korrekte Übersetzung von *yuvābhiṣag* würde also lauten: „O Heilmittel von Euch Beiden“.

asthād dyaur asthāt pṛthivy
*asthād viśvam idaṃ jagat*⁹² |
*asthur viśasyāropayo*⁹³
['Inaḍvāhaḥ kriśā⁹⁴ iva || 11 ||

Der Himmel stand da, die Erde stand da,
die ganze Welt stand da,
die Heilpflanzen für das Gift standen da
wie die pflügenden (?) Stiere.

yāvāt sūryo vitapati
yāvoc cābhivipaśyati |
tenāham indradattena
kṛṇomy arasaṃ viṣam |
tad viṣam arasaṃ viṣam
*adhobhāg*⁹⁵ *arasaṃ+ viṣam* || 12 ||

Es erscheint sinnvoller, hier *yuva*, das für *yúvan* (jung) im Kompositum steht, anzunehmen, zumal es im Nominativ Singular Maskulinum *yúvā* lautet.

Es könnte hier auch der „junge Arzt“ angesprochen sein oder *yuvābhiṣag* steht fälschlicherweise für *yuvabhiṣajaḥ*: „Wir jungen Ärzte mögen das alte Gift bewältigen“ (vgl. Vers 10.4.15 der Śaunakīya-Saṃhitā).

⁹² Pāda 9.10.11a und b finden sich ebenso in Vers 6.44.1a,b der Śaunakīya-Saṃhitā (Joshi 2000: 518; Zehnder 1999: 233).

⁹³ H. Grassmann erwähnt *rōpuṣī*, f. als Bezeichnung einer Pflanze oder Arznei, die die Wirkung des Giftes (*viśásya*) zerbricht oder vernichtet (*rup*: „brechen“) (Grassmann 1999: 1186).

⁹⁴ *kriśa* lässt sich nicht nachweisen. *kṛśá* (mager) wäre hier nicht sehr sinnvoll, vermutlich handelt es sich richtigerweise um eine Ableitung der Verbwurzel *kṛṣ* (ziehen, pflügen), wie auch aus Vers 9.8.4a hervorgeht (siehe Anm. 53; Monier-Williams 2002: 305-306).

⁹⁵ Hier fehlt wohl die Lokativendung *-e*, in der Kaschmir-Version ist an dieser Stelle *adhobhāge* zu lesen (Raghu Vira 1979: 127).

Wie weit die Sonne strahlt
und wie weit sie blickt⁹⁶,
durch dieses, was [mir] von Indra gegeben wurde,
mache ich das Gift wirkungslos,
dieses Gift, das Gift [mache ich] wirkungslos,
das Gift [mache ich] wirkungslos im unteren Teil [des Körpers].

9.11 Über die Göttin Arundhatī, den Unsterblichkeitstrank und Getreidesorten, die als Giftheilmittel wirken

mātariśvā sam abharad
dhātā sam adadhāt paruḥ |
indrāgnī abhy arakṣatām
tvaṣṭā nābhim akalpayat || 1 ||

Mātariśva bereitete [das Opfer] vor⁹⁷,
der Priester fügte die Abschnitte [der Opferhandlung] zusammen,
Indra und Agni beschützten,
Tvaṣṭṛ⁹⁸ brachte den Mittelpunkt [des Opfers] in Einklang.

⁹⁶ Vgl. Śaunakīya-Saṃhitā (4.6.2): *yāvati dyāvāpṛthivī varimṇā yāvāt saptā sindhavo vitaṣṭhiré | vācaṃ viśásya dūṣaṇīm tām itó nír avādiṣam || 2 ||* „So groß Himmel und Erde durch ihre Ausdehnung [sind], soweit sich die sieben Flüsse ausgebreitet haben, [soweit] habe ich diesen Gift zerstörenden Spruch von hier ausgesprochen“ (Vishva Bandhu 1960: 423; Whitney 1905: 153).

⁹⁷ Er erzeugt Feuer durch Reiben und bringt dadurch den zuvor den Menschen verborgenen Agni vom Himmel herab (Grassmann 1999: 1029).

⁹⁸ Der Gott Tvaṣṭṛ ist der „Schöpfer von Himmel und Erde und aller Wesen“ (Grassmann 1999: 564-565).

bhavas tvā abhy arukṣad
rudras te aṁsum⁹⁹ ābharat |
rātrī tvābhy agopāyat
sā tvam bhūte ajāyathāḥ || 2 ||

Die Geburt (Rudra?) bemächtigte sich Dir („stieg zu Dir empor“),
Rudra brachte Dir das Leben,
die Nacht(-Göttin) behütete Dich,
diese bist Du, Du wurdest geboren in der Welt.

dyaus ṭa āyur gopāyad
antarikṣam asuṁ tava |
mātā bhūtasya bhavyasya
pr̥thivī tvābhi rakṣatu || 3 ||

Dyaus¹⁰⁰ (der Himmel) möge Dein Leben behüten,
Dein Leben, das zwischen Himmel und Erde ist,
Pr̥thivī (die Erde) möge Dich behüten,
die Mutter (Erde) der Vergangenheit und der Zukunft.

yāṁ tvā devāḥ samadadhuh
sahasrapuruṣāṁ¹⁰¹ satīm |
sā devī tvam asyedam

⁹⁹ Richtig wäre *asum*, die Kaschmir-Handschrift liest an dieser Stelle *asum* (Raghu Vira 1979: 127). Auch an anderen Stellen der Orissa-Überlieferung der Atharvaveda-Paippalāda-Saṁhitā wird *asum* verwendet (z.B. in 9.11.3b oder 10.9.10d) (Bhattacharya 1997: 597, 663; Griffiths u.a. 1999-2003: 179, 200), *aṁsum* kommt nur an dieser Stelle vor.

¹⁰⁰ Der Himmel (Dyaus) wird auch als Vater angesehen, meist neben der Erde als Mutter (Grassmann 1999: 601).

¹⁰¹ In der Kaschmir-Handschrift steht an dieser Stelle *sahasrapuruṣāṁ* (Raghu Vira 1979: 127), was zu übersetzen ist als „die Frau, deren Männer tausend sind“.

apāja vy ajā viṣam || 4 ||

Mit welcher Frau Dich die Götter vereinigten,
Dich, dessen Männer tausend sind,
diese Göttin ist die Vertreiberin dieses [Giftes],
vertreibe Du dieses Gift.

yāḥ purastāt prasyandante¹⁰²

divā naktam ca yoṣitaḥ |

āpaḥ puru sravantī

tā u te viṣadūṣaṇīḥ || 5 ||

Welche bei Tag und bei Nacht im Osten
von der Morgenröte hervorströmen,
diese schnell fließenden Wasser¹⁰³
sind wiederum Gift zerstörend für Dich.

ātapas te varṣam āsīd

agnīś chāyābhavat tapaḥ¹⁰⁴ |

ulbam te abhram āsīt

sā tvam bhūte ajāyathāḥ || 6 ||

¹⁰² Die Verbwurzel *syand* (fließen, strömen) wird besonders in Verbindung mit „Soma“ verwendet (Grassmann 1999: 1615).

¹⁰³ Hier sind die himmlischen Wasser gemeint. Vgl. Paippalāda-Saṃhitā, Vers 1.2.2a,b: **amūryā upa sūrye yābhir vā sūryaḥ saha* | „Jene (Wasser), welche bei der Sonne sind, oder mit welchen zusammen die Sonne ist“ (Bhattacharya 1997: 2; Griffiths u.a. 1999-2003: 3; Zehnder 1993: 12-13).

¹⁰⁴ Die Kaschmir-Handschrift liest an dieser Stelle *agnīś chāyābhavat tava*: „Agni war Dein Schatten“ (Raghu Vira 1979: 127).

Der Sonnenschein war Dein Regen,
Agni, die Hitze, war [Dein] Schatten,
Deine Embryo-Hülle war die Wolke,
diese bist Du, Du wurdest geboren in der Welt.

gandharvas te mūlam āsīc
chākhā+ apsarāṣas tava |
marīcīr āsan pariṇāni
sinīvālī kulaṃ tava || 7 ||

Der Gandharva¹⁰⁵ war Deine Wurzel,
die Apsaras Deine Zweige,
die Marīcis (Lichtstrahlen) waren [Dein] Laub,
die Sinīvālī¹⁰⁶ Dein Nest (Deine Familie/Dein Haus).

ajarā devā adadhur
amṛtaṃ¹⁰⁷ martyeṣv ā |

¹⁰⁵ Der Gandharva steht in nächster Beziehung zur Sonne oder wird mit dieser gleichgesetzt, ebenso mit dem Soma, wenn dieser mit der Sonne verglichen wird, und auch zum Teil mit Agni. Häufig wird er umgeben von rinnenden himmlischen Gewässern, womit vermutlich der Soma gemeint ist, als dessen Beschützer und Spender er gilt. Und die Gandharvas scheinen die himmlischen Somakräfte in die Somapflanze hineinzulegen. Seine Gattin ist die Apsaras (Grassmann 1999: 376-377). In diesem Vers, ebenso wie im vorangehenden und immer wieder in dieser Hymne, wird wohl auf die Geburt bzw. das Wachstum einer Heilpflanze(ngöttin) Bezug genommen, evtl. Arundhatī (?), die in Verbindung gebracht wird mit der Sonne, dem Soma bzw. Unsterblichkeitstrank und den himmlischen Gewässern, welche Gift zerstörend sind.

¹⁰⁶ Die Sinīvālī ist eine Göttin, die als „Schwester der Götter“, als „breithüftig, schönarmig, schönfingrig, schöngebärend, vielgebärend“ und als „die Hausgebieterin“ beschrieben wird. Sie wird besonders um Gewährung von Nachkommenschaft angerufen (Grassmann 1999: 1518).

tasyai tad agram ā dade
tad u te viṣadūṣaṇam || 8 ||

Die nicht alternden Götter haben
den Unsterblichkeitstrank zu den Menschen gebracht.
Ich habe für diese (Göttin?) das Vorzüglichste [davon] erhalten,
das wiederum ist Gift zerstörend für Dich.

anabhrau khanamānaṃ
vipraṃ gambhīre apasam |
bhiṣak cakṣur bhiṣak khane
tad u te viṣadūṣaṇam || 9 ||

Sie sahen den Erregten¹⁰⁸, den Tätigen, den in der Tiefe Grabenden
bei dem, das noch nicht mit einem Spaten ausgegraben wurde,
sie sahen das Heilmittel, das Heilmittel in der Grube (beim Grabenden),
dieses wiederum ist Gift zerstörend für Dich.

yāḥ purastād vitiṣṭhante¹⁰⁹
gāvaḥ pravrajinīr¹¹⁰ iva¹¹¹ |

¹⁰⁷ Der *amṛta*, n. (Unsterblichkeitstrank) wird häufig auf die ins Feuer gegossene Opferbutter (*havīs*) oder den Somatrank bezogen, mit den Beiwörtern *cāru* und *mādhu* (Grassmann 1999: 94).

¹⁰⁸ Der Heiler (*bhiṣaj*) ist ähnlich wie ein Schamane in der Lage, in einen Trancezustand zu fallen, in dem er tanzt und zittert, weswegen er auch *vīpra* (Erregter) genannt wird (siehe Kapitel 5.1.; Zysk 1998: 8).

¹⁰⁹ Vgl. Vers 9.11.5a.

¹¹⁰ *pravrajinīr* ist hier Nominativ Plural, vgl. *devīs*, Nom. Pl. (Grassmann 1999: 638).

¹¹¹ Die gleiche Vershälftete findet sich in der Paippalāda-Saṃhitā in Vers 19.31.11: *yāḥ purastād vitiṣṭhante gāvaḥ pravrajinīr iva | vātīkṛtasya bheṣajīḥ pippalaiḥ pārayiṣṇavaḥ ||* (Griffiths u.a. 1999-2003: 455; Raghu Vira 1979: 308). Eine mögliche Übersetzung hierfür wäre: „Die, welche sich von Osten verbreiten, sind wie die stark strömenden Kühe, sie

*amṛtasyeva vā asy
atho hāsy arundhatī || 10 ||*

Die, welche sich von Osten verbreiten,
sind wie die stark strömenden Kühe¹¹²,
wahrlich wirst Du gleichsam dem Unsterblichkeitstrank zuteil
und Du bist Arundhatī.

*yo mayaḥ saraghāyāḥ
prakhāya madhv ābharat |
tato yavaḥ +prājāyata [emendation Arlo Griffiths]
so 'bhavad viṣadūṣaṇaḥ || 11 ||*

sind heilend für die *vātīkṛta*-Krankheit (eine Augenkrankheit; Monier-Williams 2002: 935),
rettend durch Beeren (besonders den *Ficus religiosa*; Grassmann 1999: 817)“. Auch hier
wird vermutlich von himmlischen Strömen gesprochen, die heilend wirken.

Vgl. auch Vers 10.97.8 des Ṛgveda: *uc chuṣmā oṣadhīnāṃ gāvo goṣṭhād iverate* („Die Kräfte
der Heilkräuter strömen aus wie die Kühe aus dem Kuhstand“) (Geldner 2003: 307;
Müller 1966, Vol. 4: 320).

An einer anderen Stelle (Vers 2.2.4 der Paippalāda-Saṃhitā) werden Kühe mit Gift zerstö-
renden Worten verglichen:

*apāvocad +apavaktā ' prathamō daivyo bhiṣak
samakṣam indra gā iva ' yā vāco viṣadūṣaṇīḥ*

„Der Wegsprecher hat weggesprochen, der erste göttliche Arzt; sichtbar, Indra, (hat er)
gleichsam wie Kühe die Reden (losgelassen), welche Gift vernichtend sind“ (Zehnder
1999: 25).

¹¹² Vgl. Vers 1.2.3a,b der Paippalāda-Saṃhitā: *āpo devīr upa bruve yatra gāvaḥ pibanti naḥ |*
„Die göttlichen Wasser rufe ich herbei, wo unsere Kühe trinken“ (Bhattacharya 1997: 2;
Griffiths u.a. 1999-2003: 3; Zehnder 1993: 12-13).

Vgl. auch die Somapflanze (*aṃśú*, m.), die häufig mit der Kuh verglichen wird, aus der
der Somasaft herausgemolken wird (Grassmann 1999: 1).

Welcher von der Biene den süßen Trank, die Labsal herbeibrachte,
nachdem er ihn hervorgegraben hatte¹¹³,
von dem her entstand das Getreide,
dieses war Gift zerstörend.

*yavasyaitat palālino
godhūmasya tilasya ca |
vrīther yavasya daivoyena
kṛṇomy arasaṃ viṣam || 12 ||*

Ich mache das Gift wirkungslos
durch die göttliche Kraft des Getreides,
mit „[durch die göttliche Kraft] des Getreides“ ist Folgendes gemeint: [durch die
göttliche Kraft] der Hirse, des Weizens, des Sesams¹¹⁴ und des Reises.

*mahīṃ yoniṃ samudrasya-
-anvavindan ṛtāyavaḥ |
tāṃ devā guhyām āsīnāṃ
samudrāc cid ud ābharan || 13 ||*

¹¹³ Dieser Vers bezieht sich auf die Verse 9.8.4 bis 9.8.8 der Paippalāda-Saṃhitā. Bedeutet „hervorgraben“ hier, dass er den süßen Trank der Biene entrissen hat (vgl. Vers 9.8.5: *saraghāyāḥ prakhidya madhv ābharat*), steht *prakhāya* hier fälschlicherweise für *prakhidya*? Oder müsste die Handlung des Grabens nicht der des Bringens folgen (vgl. 9.8.6: Der Pflug trinkt die Süßigkeit und speit sie wieder aus) und der Vers richtig lauten: „Welcher von der Biene den süßen Trank, die Labsal herbeibrachte und ihn eingrub, von dem her entstand das Getreide, dieses war Gift zerstörend“?

¹¹⁴ *tilā*, m. steht für „*Sesamum indicum*“ (Böhtlingk u.a. 1861, Bd. 3: 336). Auch im Kauśikasūtra (29.8) wird Sesam bei der Schlangenbissheilung eingesetzt (vgl. Kapitel 5.3.2.; Bahulkar 1994: 171).

Die, die das heilige Gesetz befolgen,
erlangten einen großen Bottich¹¹⁵ an Soma¹¹⁶,
die Götter brachten diese im Verborgenen Sitzende
aus dem Soma heraus hervor.

samudrāc cid udābhr̥tya
tām u puṣkara ā dadhuḥ |
asyāḥ pṛthivyā devyāś cakṣur
ākāśyam asi viṣadūsaṇam¹¹⁷ || 14 ||

Nachdem sie diese aus dem Soma heraus hervorgebracht hatten,
haben sie diese sogleich in eine blaue Lotusblüte gesetzt.
Du im Luftraum befindliches Auge¹¹⁸ dieser Göttin Pṛthivī
bist Gift zerstörend.

¹¹⁵ *yóni* bedeutet auch „Kufe (Bottich) für den Soma, der er zuströmt“ (Grassmann 1999: 1126).

¹¹⁶ Die Somakufe und der Soma, sowohl der strömende als auch der sich in der Kufe sammelnde, werden als ein „Meer“ (*samudrā*) bezeichnet (Grassmann 1999: 1483).

¹¹⁷ Richtig müsste es *viṣadūsaṇam* heißen.

¹¹⁸ Als „Auge“ (*cākṣus*, n.) der Götter wird u.a. die strahlende Sonne betrachtet (Grassmann 1999: 432). Vermutlich wird das „Auge“ der Göttin hier mit dem Soma gleichgesetzt. Auch der Mond gilt als Sitz des Unsterblichkeitstrankes oder Somas (Winternitz 1909: 53). Vgl. Jyōtsnikā, *pārampariyādhikāraḥ*, Vers 7: Hier erhofft man sich Giftheilung durch die Nektar(*amṛta*)-Worte des Lehrers. Und in Vers 12 wird sein Mitgefühl mit „Nektarlicht“, bzw. Mondlicht (*sudhābhānu*, m.) verglichen (siehe Kapitel 12.4.2.).

12.3. Übersetzung toxikologischer Klassifikationen aus der Sāratthappakāsinī

12.3.1. Die Sāratthappakāsinī

Bei der Sāratthappakāsinī handelt es sich um den Kommentar zum Saṃyuttanikāya („der in Gruppen zusammengefassten Sammlung“). Dieser wiederum ist ein Bestandteil des Sutta-Piṭaka, des „Korbes (*piṭaka*) der Lehrreden Buddhas“, welcher den zweiten Teil des Pāli-Kanons bildet. Der Pāli-Kanon der Theravādin („der Anhänger der Lehre der Älteren“) wird auch „Tipiṭaka“ („Dreikorb“) genannt, da er aus den drei Hauptteilen Vinaya-Piṭaka, Sutta-Piṭaka und Abhidhamma-Piṭaka besteht.

Der Theravāda-Buddhismus wurde im dritten Jahrhundert v. Chr. durch Aśokas Sohn Mahinda nach Sri Lanka gebracht. Hier wurden im fünften und sechsten Jahrhundert n. Chr. die Kommentare (*aṭṭhakathā*) zum Pāli-Kanon verfasst. Diese Werke stellen den Standpunkt der Mahāvihāra-Schule dar und beruhen auf alt-singhalesischen Kommentaren, zeigen aber auch Einflüsse des weiterentwickelten indischen Buddhismus. Der berühmteste Kommentator war Buddhaghosa, ihm ist auch die Sāratthappakāsinī zuzuschreiben (Bechert 1993: 69-71, 75-76, 120; Geiger 1916: 6, 11-12, 19).

Als Textgrundlage diente mir die Edition F. Woodward's der Pali Text Society (1977, London).

12.3.2. Übersetzung von Sāratthappakāsinī III 6.17 – 7.28 (III.I.iv. Āsīvisa-vagga)

„Seyyathāpi, bhikkhave’ ti imaṃ Āsīvisa¹-suttaṃ ārabhi.

¹ T. W. Rhys Davids u.a. schreiben, dass die Herleitung von *āsīvisa* („eine Schlange“) unklar sei. Die Vermutung, es könnte von *ahi* und *visa* („Schlangengift“) abgeleitet sein, würde zu einer falschen Bedeutung führen und die Umwandlung von *ahi* zu *āsī* unerklärt lassen (Rhys Davids u.a. 1995: 116). Es lässt sich jedoch leicht aus den Sanskrit-Wörtern *āsī*, f. („Schlangenzahn“, bzw. „Giftzahn“) und *viṣa*, n. (Gift) ableiten, z.B. als „die, deren Gift in den Zähnen ist“, bzw. „die, die Gift in den Zähnen hat“. Auch *āsīviṣa*, m. kommt als

Mit den Worten „So Ihr Mönche“ begann das Sūtra über die Giftschlangen.

Tattha cattāro āsīvisā ti, kaṭṭha-mukho pūti-mukho aggi-mukho sattha-mukho ti ime cattāro.

Dort gibt es vier Giftschlangen(arten): Die Kaṭṭhamukha², die Pūtimukha³, die Aggimukha⁴ und die Satthamukha⁵, diese vier.

Tesu kaṭṭha-mukhena ḍaṭṭhassa sakala-sarīraṃ, sukka-kaṭṭhaṃ viya, thaddhaṃ hoti: sandhi-pabbesu adhimattaṃ aya-sūla-samappitaṃ viya tiṭṭhati.

Unter diesen ist der ganze Körper dessen, der durch die Kaṭṭhamukha gebissen wurde, hart wie ein trockenes Stück Holz⁶: Unter den aufgelisteten Arten ist er

„Giftschlange“ im Sanskrit im Bhāgavata-Purāṇam vor und auch im Āyurveda in der Carakasamhitā und als eine Unterart der „Haubenschlangen“ (*darvīkara*) in der Suśrutasamhitā (Carakasamhitā VI.23.160-161, Sharma 1983: 381; Suśrutasamhitā V.4.34.1, Singhal u.a. 1976: 80-81; Böhlingk u.a. 1855, Bd. 1: 719; Monier-Williams 2002: 157).

² „Die mit dem schlimmen/verletzenden Maul“ oder wörtlich „die mit dem Holz-Maul“ (siehe folgender Satz) (Rhys Davids u.a. 1995: 177).

³ „Die mit dem fauligen Maul“. Im Atharvaveda, Śaunakīya-Samhitā 8.8.2, wird auch eine Schlange als *pūtirajju*, f. („das faulige Seil“) bezeichnet (Vogel 1926: 12).

⁴ „Die mit dem Feuer-Maul“.

⁵ „Die mit dem Schwert-Maul“. Die *pūti-mukha* und die *sattha-mukha* werden auch im Kommentar zum Suttanipāta (458) erwähnt (Rhys Davids u.a. 1995: 471, 674).

⁶ In medizinischen Berichten wird erwähnt, dass die betroffenen Glieder nach Vipernbissen hart und gespannt sind (David 1998: 206-207). Nach einem Biss der *Echis carinatus* z.B. tritt der Tod durch periphere Minderdurchblutung ein (siehe Kapitel 3.3.2.).

Interessant ist auch der Vergleich mit den Versen 10.4.3 und 10.4.4 der Śaunakīya-Samhitā des Atharvaveda: Hier wird das wirkungslose Gift mit einem aufgeweichten, im Wasser schwimmenden Stück Holz verglichen (siehe Kapitel 12.2.4.).

Vgl. auch Āyurveda, Carakasamhitā VI.23.236: Hier sieht ein Vergifteter ausgetrocknete Flüsse und Bäume (Sharma 1983: 388).

[der Körper dessen, der durch die Kaṭṭhamukha gebissen wurde] gleichsam wie durch einen spitzen Eisenpfahl äußerst stark angegriffen⁷.

Pūti-mukhena ḍaṭṭhassa pakka-pūti-panasaṃ viya vipubbaka-bhāvāṃ āpajjitvā paggharati; cangavāre ṭhita-udakaṃ viya hoti.

[Der Körper] dessen, der durch die Pūtimukha gebissen wurde, läuft aus, nachdem er in einen eiternden Zustand gekommen ist, wie eine überreife, faulige Jackfrucht⁸; er ist vergleichbar mit stehendem Wasser in einem Gefäß⁹.

Aggi-mukhena ḍaṭṭhassa sakala-sarīraṃ jhāyitvā añjana-muṭṭhi¹⁰ viya vippakiriyati.

Der ganze Körper dessen, der von der Aggimukha gebissen wurde, wird zerstreut wie eine Handvoll *añjana*¹¹, nachdem er verbrannt ist¹².

⁷ Auch dies deutet auf Vipern hin, die aufgrund ihrer solenoglyphen Bezahnung die Giftzähne wie Dolche in ihre Beutetiere schlagen können und somit tiefe Bisswunden verursachen (siehe Kapitel 3.3.1.) (David 1998: 206; Mehrrens 1993: 242).

⁸ Nach einem Schlangenbiss kann es zum Austritt von Lymphflüssigkeit kommen und zur Bildung einer Nekrose, d.h. einer Zerstörung des oberen und tiefer gelegenen Gewebes, das sich bräunlich verfärbt und einen eitrigen Geruch verströmt (z.B. bei Bissen der Kobra und der Russell's Viper) (David 1998: 207-208; Jena u.a. 1993: 120-126, 134-141).

⁹ Hiermit ist vermutlich ein sich an der Bissstelle bildendes Ödem gemeint, d.h. eine Schwellung des Gewebes durch Eindringen von Körperflüssigkeit oder ein Phlyktän, d.h. eine große, mit Serum und Blut gefüllte Hautblase (David 1998: 206, 208).

¹⁰ Andere Manuskripte lesen *bhasma-muṭṭhi viya* („wie eine Handvoll Asche“) (Woodward 1977: 6).

¹¹ *añjana*, m. ist schwarzes Pigment oder eine Augensalbe aus Antimon (Jolly 1901: 28; Monier-Williams 2002: 11). Diese wird auch im Āyurveda nach Schlangenbissen aufgetragen, z.B. bei einer Schwellung der Augen (Suśrutasamhitā V.5.41, Singhal u.a. 1976: 107; Sundar 1996: 26). Hier wird *añjana* vermutlich erwähnt, weil es an Asche erinnert (siehe Anm. 10).

Sattha-mukhena daṭṭhassa sakala-sarīraṃ bhijjati; asanipāta-ṭṭhānaṃ viya mahā-nikhādanena khata-sandhi-mukhaṃ viya ca hoti.

Der ganze Körper dessen, der von der Satthamukha gebissen wurde, wird aufgespalten; er ist in einem Zustand, wie wenn ein Donnerkeil auf ihn gefallen wäre, er ist vergleichbar mit einer klaffenden Spalte, die durch ein großes spitzes Instrument aufgeschlitzt wurde¹³.

Evaṃ visesa-vibhattā cattāro āsīvisā.

¹² Hier wird das Schlangengift mit dem alles zerstörenden Feuer verglichen (siehe Kapitel 4.2.6.). Ebenso in der Erzählung vom König Parīkṣit im Mahābhārata (Ādiparvan 40-43): Hier tragen der Weise Kāśyapa und der Nāgakönig Takṣaka einen Wettkampf in der Giftheilkunst aus. Takṣaka beißt in einen Baum, der daraufhin aufflammt und durch die Wirkung des Giftes zu Asche verbrennt. Worauf Kāśyapa die ganze Asche zusammenkehrt und den Baum wieder neu wachsen lässt. Später verbrennt Takṣaka den König Parīkṣit mitsamt seinem Palast durch sein feurgleiches Gift (Müller 1958: 38-39; Vogel 1926: 66-68).

Ebenso wird in medizinischen Berichten erwähnt, dass Schlangenbisswunden brennen, die betroffenen Glieder heiß werden und Fieber als Begleiterscheinung auftritt. Mit dem „zu Asche verbrennen und zerstreut werden“ ist hier wohl die dunkle Verfärbung und Zerstörung des Gewebes durch trockene Nekrosen gemeint (David 1998: 206-208).

¹³ Auch hier wieder, wie bei der *kaṭṭha-mukha*, liegt der Vergleich mit einer Viper nahe. Bei den Vipern ist der gesamte Oberkiefer auf zwei meist stark vergrößerte Giftzähne reduziert, die bei geschlossenem Maul nach hinten geklappt und beim Biss nach vorne aufgestellt und wie Dolche in die Beutetiere geschlagen werden können (solenoglyphe Bezahnung) und somit tiefe Bisswunden verursachen (siehe Kapitel 3.3.1.) (David 1998: 206; Mehrrens 1993: 242).

Auch im Āyurveda wird die schnelle Wirkung des Schlangengiftes mit einem scharfen Schwert oder einem Donnerkeil verglichen (Suśrutasaṃhitā V.4.36, Singhal u.a. 1976: 83). Und in der Atharvaveda-Paippalāda-Saṃhitā (1.44.2) werden die Giftzähne mit Pfeilspitzen verglichen (siehe Kapitel 5.2.6.).

So sind die vier Giftschlangen(arten) nach ihren Besonderheiten unterteilt.

Viṣa-vega¹⁴-vikārena pana te soḷasa honti.

Dies wiederum sind die 16 [Zustände], die aufgrund der Beeinträchtigung durch die „Giftstöße“ [hervorgerufen werden].

Kaṭṭha-mukho hi daṭṭha-viso diṭṭha-viso phuṭṭha-viso vāta-viso ti catubbidho hoti.

Die Kaṭṭhamukha wahrlich ist eine, deren Zustände vierfach sind: Sie ist eine, deren Gift durch Biss, Blick¹⁵, Berührung¹⁶ oder Wind¹⁷ übertragen wird („eine, deren Gift gebissen wurde“ etc.).

¹⁴ Mit *vega*, m. (Ruck, Stoß) werden auch im Āyurveda die verschiedenen Stadien der Giftausbreitung bezeichnet, diese zeigen verschiedene Symptome (siehe Kapitel 7.1.3.).

¹⁵ Hier findet sich die Vorstellung, dass die Schlange allein durch ihren Anblick töten kann. Sie wird auch *dr̥ṣṭivīṣa* (die, die Gift im Blick hat) genannt (siehe Kapitel 4.2.6.).

Auch im Āyurveda wird gelehrt, dass die „himmlischen Schlangen“ Gift in ihrem Blick haben und die „irdischen“ Gift in ihren Zähnen (*daṃṣṭrāvīṣa*) (Suśrutasamhitā V.3.5, Singhal u.a. 1976: 55).

¹⁶ Dies erinnert an das „anhaftende Gift“ (*saktām*) des Atharvaveda (Śaunakīya-Samhitā 5.13.1, siehe Kapitel 12.2.4.), was nach der Meinung V. W. Karambelkars nicht in den Körper eingedrungen ist, da die Schlange das Opfer nur berührte (Karambelkar 1961: 45).

Auch im Āyurveda wird die Berührung durch eine Schlange erwähnt, dies wird als *sarpāṅgābhihata* (vom Schlangenkörper getroffen) bezeichnet. Bei besonders ängstlichen Personen kann dabei *vāta* (Wind) erregt werden und es kann zu einer Schwellung kommen (siehe Kapitel 7.1.3.; Suśrutasamhitā V.4.19, Singhal u.a. 1976: 76-77).

¹⁷ Vermutlich ist hiermit das Motiv des giftigen Schlangentems gemeint, das auch sehr häufig in den Jātakas zu finden ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die „Schlangen-Wind-Krankheit“ (*ahi-vātaka-roga*). J. Ph. Vogel erwähnt, dass es sich dabei um die Malaria handeln könnte, von der in manchen Regionen angenommen wird, dass sie durch Schlangentem verursacht wird (siehe Kapitel 4.2.6.; Vogel 1926: 16).

*Tena hi ḍaṭṭham pi diṭṭham pi phuṭṭham pi visavātena pahaṭam pi sarīraṃ vutta-
ppakārena thaddhaṃ hoti.*

Der Körper, der durch diese nämlich gebissen und angeschaut und berührt und durch den Gift-Wind getroffen wurde, ist hart, wie bereits gesagt wurde.

Sesesu pi es' eva nayo.

Auch unter den noch Verbleibenden verhält sich dies so.

Evaṃ visa-vega-vikāra-vasena soḷasa honti.

So sind die 16 [Zustände], die aufgrund der Beeinträchtigung durch die „Giftstöße“ [hervorgerufen werden].

Puna puggala-paññatti-vasena catusaṭṭhi honti.

Des Weiteren gibt es 64 [Zustände] aufgrund der Klassifikation der einzelnen Schlangen.

Kathaṃ? Kaṭṭha-mukhesu tāva ḍaṭṭha-viso.

Auch im Āyurveda wird erwähnt, dass das Gift der „himmlischen Schlangen“ in ihrem Atem (oder auch „Zischen“: *niḥśvāsaviṣa*) lokalisiert sei (Monier-Williams 2002: 544; Suśrutasamhitā V.3.5, Singhal u.a. 1976: 55). In der Carakasamhitā wird dargelegt, dass all jene, die durch *āśīviṣa*-Schlangen vergiftet wurden, sei es durch deren Blick, Atem, Exkremente, Berührung oder Biss, bald sterben werden (Carakasamhitā VI.23.160-161, Sharma 1983: 381).

Warum ist das so? Unter den Kaṭṭhamukha-Schlangen zunächst die, deren Gift durch einen Biss übertragen wurde:

Āgata-viso no ghora-viso, ghora-viso no āgata-viso; āgata-viso c' eva ghora-viso ca, n' ev' āgata-viso no ghora-viso ti catubbidho hoti.

Sie ist eine, deren Zustände vierfach sind: Es gibt die, deren Gift angekommen ist, aber deren Gift nicht heftig ist; die, deren Gift heftig ist, aber deren Gift nicht angekommen ist; die, deren Gift angekommen ist und deren Gift in der Tat auch heftig ist und die, deren Gift nicht angekommen ist und deren Gift auch nicht heftig ist.

Tattha yassa visaṃ pajjalita-tiṇukkāya aggi viya sīghaṃ abhirūhitvā aṭṭhīni gahetvā, khandhaṃ gahetvā, sīsaṃ gahetvā ṭhitan ti vattabbatam āpajjati, maṇi-sappādīnaṃ visaṃ viya; mantāṃ pana parivattetvā, kaṇṇa-vātaṃ datvā, daṇḍakena pahaṭa-matte otaritvā daṭṭha-ṭṭhāne yeva tiṭṭhati, - ayaṃ āgata-viso no ghora-viso nāma.

Die, deren Gift angekommen ist, deren Gift aber nicht heftig ist und deren Gift durch einen Biss übertragen wurde, ist eine, deren Gift sich verbreitet wie das Gift der Juwelen-Schlangen¹⁸ usw., es steigt schnell hoch¹⁹ wie ein Feuer durch lodern-
de Flammen²⁰, ergreift die Knochen, die Schultern und den Kopf und „geht

¹⁸ Hiermit sind vermutlich Schlangen gemeint, die einen Edelstein in ihrer Haube tragen. Diese Vorstellung existiert von den Nāgas, in deren Haube ein wertvoller magischer Edelstein (*maṇi*) verborgen sein soll, der Wünsche erfüllen und Schlangengift heilen kann. Die Nāgas gelten auch als Hüter vergrabener Schätze (siehe Kapitel 4.1.3.; mündliche Aussage Prakash Belagallu Veeranna).

¹⁹ Das sich im Körper ausbreitende Gift wird als „hochsteigend“ empfunden (vgl. Jyōtsnikā, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Vers 35 und 36; siehe Kapitel 12.4.2.).

²⁰ Auch im Āyurveda wird die schnelle Wirkung des Schlangengiftes mit Feuer verglichen (Suśrutasaṃhitā V.4.36, Singhal u.a. 1976: 83).

herunter“²¹ durch das sanfte Schlagen mit einem Stöckchen²², nachdem ihm „Wind ins Ohr gegeben wurde“²³ und nachdem es wiederholt mit Mantras besprochen wurde.

Yassa pana visaṃ saṅikaṃ abhirūhati āruḥhā-ḍaṭṭha-tṭhāne pana āsitta-udakaṃ viya hoti, udaka-sappādīnaṃ visaṃ viya. Dvādasa-vass’ accayenā pi kaṇṇa-piṭṭhi-khandha-piṭṭhikādīsu gaṇḍa-pilakādi²⁴-vasena paññāyati; manta-parivattanādīsu ca kayiramānāsu sīghaṃ na otarati, - ayaṃ ghora-viso no āgata-viso nāma.

²¹ Vgl. die Atharvaveda-Verse 10.4.25 in der Śaunakīya-Saṃhitā und 1.111.1 und 1.111.2 in der Paippalāda-Saṃhitā (siehe Kapitel 12.2.4.).

²² Vgl. Kauśikasūtra 29.6: Hier wird das Gift mit einem Grasbüschel weggewischt (Bahulkar 1994: 169-170; Whitney 1905: 453).

²³ Dies erinnert an eine ungewöhnliche Behandlungsmethode bei Schlangenbiss, die der *viśavaidya* Śaṅkaran Namboodiri aus Kerala beschreibt und die nicht in den klassischen Āyurveda-Texten vorkommt. Sie heißt *oothu*, hierbei wird ein Heilmittel in den Mund des Patienten gegeben und anschließend blasen drei Personen in seinen Mund und in seine Ohren (siehe Kapitel 7.2.1.; Manohar u.a. 2001: Unveröffentlichtes Filmmaterial).

Da die Kommentare zum Tipiṭaka (wie die *Sāratthappakāsini*) von Buddhaghosa im fünften Jahrhundert n. Chr. in Sri Lanka verfasst wurden und auf der altsinghalesischen *Aṭṭhakathā* beruhen, fällt die räumliche Nähe dieser beiden vergleichbaren Behandlungsmethoden auf (Geiger 1916: 19).

In „The Lancet“ wird eine Behandlungsmethode beschrieben, bei der die „Ichneumon-Wurzel“ pulverisiert und durch die Nase aufgesogen wird, um zu verhindern, dass das Gift das Gehirn erreicht (Anonymous 1911: 892). Und auch im *Khagendramaṇidarpaṇam* wird eine Heilmethode geschildert, bei der im Falle von Bewusstlosigkeit der Schädel des Bissopfers aufgeritzt wird, um ein Heilmittel aus Pflanzen und Mineralien hineinzugeben. Diese Methode soll heute immer noch angewandt werden (Bhat 2009: 34-40). All diese Praktiken scheinen darauf ausgerichtet zu sein, Bewusstlosigkeit und Lähmungen zu verhindern, bzw. zu behandeln.

²⁴ Auch in der *Suśrutasaṃhitā* werden *gaṇḍa*, m. (Knoten, Pustel, Beule) und *piḍaka*, m. (Beule, Bläschen, Pustel) erwähnt (Böhlingk u.a. 1858, 1865, Bd. 2: 642, Bd. 4: 708).

Die, deren Gift heftig ist, deren Gift aber nicht angekommen ist und deren Gift durch einen Biss übertragen wurde, ist wiederum eine, deren Gift langsam hochsteigt, es ist gleichsam, wie wenn es mit Wasser begossen worden wäre²⁵, wie das Gift der Wasserschlangen²⁶ usw. Selbst nachdem zwölf Jahre vergangen sind, ist es noch zu erkennen aufgrund von Pusteln, Bläschen usw. am oberen Teil des Ohres, an Schultern, Rücken usw. und es „geht“ nicht schnell „herunter“, nachdem es mit Mantras besprochen wurde usw.²⁷

*Yassa pana visaṃ sīghaṃ abhirūhati, na sīghaṃ otarati, aneḷaka-sappādīnaṃ visaṃ viya, -
ayaṃ āgata-viso c' eva ghora-viso ca.*

²⁵ Vgl. Atharvaveda, Śaunakīya-Saṃhitā, 6.100.2a: *yád vo devā úpajikā ásiñcan dhánvany udakám | téna deváprasūtenedám dūṣayatā viṣám* || „Mit diesem Wasser, welches die Götter für Euch auf trockenes Land vergossen, o Upajikas, welches von den Göttern ausgesandt wurde, [mit diesem Wasser] mögest Du dieses Gift zerstören“ (siehe Kapitel 12.2.5., Anm. 78; Vishva Bandhu 1961: 797-798; Whitney 1905: 354).

²⁶ Diese Stelle ist äußerst interessant, erinnert sie doch sehr an den Atharvaveda, an die Vergleiche von wirkungslosem Gift mit Wasser (Paippalāda-Saṃhitā, 3.9.1-6) oder mit einem Holzstück, das im Wasser aufgeweicht wurde (Śaunakīya-Saṃhitā, 10.4.3-4) oder an das „Abwaschen“ des Schlangengiftes im Fluss (Śaunakīya-Saṃhitā, 10.4.19-20, Anm. 88; Paippalāda-Saṃhitā 1.111.3). Vgl. auch Jyōtsnikā, *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Vers 36: „Das hochsteigende Gift einer Schlange, die ins Wasser gefallen ist, wird schwinden“ (siehe Kapitel 12.4.2.). Und auch im Āyurveda wird erwähnt, dass eine Schlange, die vom Wasser getroffen wurde, weniger Gift enthält (Suśrutasaṃhitā V.4.33, Singhal u.a. 1976: 80).

²⁷ Diese Beschreibung erinnert an das „alte Gift“ im Āyurveda, d.h. Gift, das sich schon lange im Körper befindet, es wird *dūṣiṣa* (Gift, das schädigt) genannt (siehe Kapitel 7.1.2.; Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā VI.35.33-37, Hilgenberg u.a. 1941: 687; Suśrutasaṃhitā V.2.25-33, Singhal u.a. 1976: 40-43). Auch *dūṣiṣa* kann Schwellungen der Füße, Hände und des Gesichtes bewirken, zu einem Nesselsucht-Ausschlag führen und sogar Lepra hervorrufen (Suśrutasaṃhitā V.2.30-32, Singhal u.a. 1976: 42-43).

Die, deren Gift angekommen ist und deren Gift in der Tat auch heftig ist, ist wiederum eine, deren Gift schnell hochsteigt und nicht schnell „heruntergeht“, wie das Gift der „reinen“²⁸ Schlangen usw.

Yassa viṣaṃ mandaṃ hoti otariyamānam pi sukhen' eva otarati, nīla-sappa-dhammani-sappādīnaṃ viṣaṃ viya, - ayaṃ n' eva āgata-viso no ghora-viso.

Die, deren Gift nicht angekommen ist und deren Gift auch nicht heftig ist, ist eine, deren Gift langsam ist und deren Gift, wenn es ausgeleitet wird, auch leicht „heruntergeht“, wie das Gift der schwarzen Schlangen²⁹, der Wald-Schlangen³⁰ usw.

Iminā upāyena kaṭṭha-mukhe ḍaṭṭha-ṽisādayo pūti-mukhādīsu ca ḍaṭṭha-ṽisādayo veditabbā ti.

Auf diese Weise sind unter den Kaṭṭhamukha-Schlangen die zu verstehen, deren Gift durch einen Biss übertragen wurde usw. und auch die unter den Pūtimukha-Schlangen usw., deren Gift durch einen Biss übertragen wurde usw.

²⁸ D.h. „ohne Fehler oder Schuld“ (*a-neḷaka*) (Rhys Davids u.a. 1995: 378).

²⁹ Vgl. auch die schwarzen Schlangen im Atharvaveda: *āsita* (die Schwarze) (Śaunakīya-Saṃhitā 5.13.5, 10.4.5, 10.4.13 usw.), *kalmāṣagrīva* (die mit dem schwarz gefleckten Hals) (Śaunakīya-Saṃhitā 3.27.5) und *kalmāṣapuccha* (die mit dem schwarz gefleckten Schwanz) (Paippalāda-Saṃhitā 8.7.9) (siehe Kapitel 5.2.2.).

³⁰ *dhammani* ist nur einmal belegt im Saṃyuttanikāya (1.103). Der Kommentar interpretiert es hier als Lokativ und setzt es gleich mit „in einem Wald auf trockenem Land“ (*araññe thale*) (Rhys Davids u.a. 1995: 339).

12.4. Übersetzung der toxikologischen Handschrift Jyōtsnikā

12.4.1. Jyōtsnikā

Jyōtsnikā bildet eine Grundlage für die lebendige Tradition des Āyurveda in Kerala (Manohar u.a. 2001: Unveröffentlichtes Filmmaterial). Dr. Madhu aus Kerala vermutet, dass der Text aus dem 14. Jahrhundert stammt, da er sich des poetischen *maṇipravāḷam*-Stiles bedient (Mündliche Aussage Dr. Madhu, 2012). Dr. Senu Kurien George, der zurzeit Jyōtsnikā ins Englische übersetzt, ist derselben Meinung. Einmal, weil dies im Vorwort zu einer gedruckten Version des Textes vermerkt ist, die Mitte des 20. Jahrhunderts von der Regierung von Cochin herausgegeben wurde. Und zum anderen, weil die Sprache derjenigen des 14. Jahrhunderts entspricht. Die Sprache, in der Jyōtsnikā verfasst wurde, sei nicht so alt wie die, die durch Inschriften aus dem 12. oder 13. Jahrhundert belegt sei, so Dr. George, und sie ähnele der einfachen Sprache des Rāmayaṇa von Ezhuttacchan aus dem 16. Jahrhundert. Dr. George ist der Meinung, dass der Text dazwischen anzusiedeln sei. Auch Deklinationen, wie sie in der Form *collunnēn*¹ zu finden seien, sprächen für das 14. Jahrhundert (Mündliche Aussage Dr. Senu Kurien George, 2012).

Die Ähnlichkeit des Textes hinsichtlich Aufbau und Inhalt mit der toxikologischen Handschrift Khagendramaṇidarpaṇam aus Karnataka, die sicher ins 14. Jahrhundert zu datieren ist, spricht ebenso für eine solche Datierung (Sannayya 2004: 2-5). Die Handschrift Jyōtsnikā wurde in einer Mischung aus Sanskrit und Malayalam verfasst. Es wird erwähnt, dass der Lehrer des Verfassers den Śiva von Thrissur verehrt habe². Nach Dr. George muss dies aber nicht dafür sprechen, dass der Text auch in der Gegend von Thrissur entstanden ist, da der Vaṭakkunāthan-Tempel in

¹ Jyōtsnikā, *abhivandanādhikāram*, Vers 32.

² Jyōtsnikā, *pāramparyādhikāraḥ*, Vers 6. Thrissur heißt eigentlich richtig „Trṣśivapērūr“ (Tiru Shiva Perur: „Stadt mit dem heiligen Namen Shivas“). Der Haupttempel ist Vaṭakkunāthan, dem „Herrn des Nordens“ (Śiva) geweiht (Diese Hinweise gab mir freundlicherweise Dr. Heike Oberlin).

Thrissur Gläubigen aus dem ganzen Land offen steht (Mündliche Aussage Dr. Senu Kurien George, 2012).

Dieser Lehrer des Verfassers, ein Brahmane namens Vāsudēva aus dem Geschlecht der Kāśyapa, unterwies den Autor Nārāyaṇa in der indischen Giftheilkunde. Durch das Mitgefühl seines Lehrers, wie er sagt, schuf Nārāyaṇa das Werk „Jyōtsnikā“, das er nach dem „Mondlicht“ (*sudhābhānu*)³ benannte, einer bildlichen Umschreibung für das Mitgefühl und die „Nektarworte“ seines Lehrers⁴.

Als Textgrundlage verwendete ich einen elektronischen Text, den mir Dr. Ram Manohar zur Verfügung stellte. Es handelt sich dabei um die Abschrift eines Palmblatt-Manuskriptes.

12.4.2. Übersetzung ausgewählter Kapitel aus Jyōtsnikā

Die Verwendung von Anusvāra und *-m* im Auslaut wurde wie im Sanskrit gehandhabt. Die Ligatur *mpa* wurde stets, wie im Malayalam üblich, als *mpa* (und nicht wie im Sanskrit als *ṃpa*) wiedergegeben.

Die Ligatur *ṭṭa* steht für den alveolaren *t*-Laut, der im Malayalam kein eigenes Schriftzeichen hat und mit demselben Schriftsymbol wie alveolares *r* (*r*) wiedergegeben wird (Moser 2008: 204).

³ *jyotis*, n.: „Mondlicht“; *jyotsnī*, f. und *jyautsnikā*, f.: „eine mondhelle Nacht“. Nach O. Böhtlingk und R. Roth handelt es sich bei *jyautsnikā* wohl um eine falsche Form für *jyotsnikā* (Böhtlingk u.a. 1861, Bd. 3: 163, 165-166).

sudhābhānu steht hier für „Mondlicht“, vgl. *sudhāṃśu*, m. (Mond; „der, dessen Strahlen Nektar sind“), der Mond wird als Nektar-Behälter angesehen (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1065-1066; Monier-Williams 2002: 1225). Vgl. Vers 7 in *pārampariyādhikārah*: „Durch die Nektar(*amṛta*)-Worte des Lehrers möge der an Gift Leidende gesund werden“. Auch im Atharvaveda hat Nektar (*amṛta*, *amśu*) eine Gift heilende Wirkung (siehe Kapitel 5.2.5.).

⁴ Jyōtsnikā, *pārampariyādhikārah*, Verse 6-12.

jyōtsnikā
Mondlicht⁵

viṣavaidyam
Giftheilkunde

abhivandanādhikāram
Der Abschnitt des ehrerbietigen Grüßens

hariḥ śrīgaṇapataye namaḥ
Verehrung sei dem ehrwürdigen Gaṇeśa

Avighnam astu
Alle Hindernisse seien beseitigt!

vandē varadam ācāryam antarāyōpaśāntayē
gaṇanāthaṃ ca gōvindaṃ kumārakamalōtbhavau⁶ (1)

Ich verehere den Wunsch erfüllenden geistlichen Lehrer, damit die Hemmnisse nachlassen mögen
und ich verehere Gaṇeśa, Viṣṇu, Skanda und den, der aus der Lotusblüte entstanden ist (Brahmā).

muṭiyil tiṅkaḷuṃ pāmpuṃ maṭiyil gauriyuṃ sadā
kuṭikonṭoru dēvantannaṭiyāṃ paṅkajaṃ bhajē (2)

Ich verehere die Lotusblüten-Füße der Gottheit,

⁵ Übersetzung von Dr. Ram Manohar (*jyotis*, n.: „Mondlicht“; *jyotsnī*, f. und *jyautsnikā*, f.: „eine mondhelle Nacht“, *jyotsnikā*, f.: „die Pflanze *kośātakī*“; Böhtlingk u.a. 1861, Bd. 3: 163, 165-166).

⁶ In einer verbesserten Version steht *kumārakamalōdbhavau*.

die stets die Gemahlin Gauri⁷ auf dem Schoß und Schlange und Mond im Haar trägt (Śiva).

gatvā svarggam atandritassuravaram

jitvā sudham⁸ bāhubhir

ddhṛtvā mātaram ētya vidrutataram

datvāśu tasyai tataḥ

hṛtvā dāsyam anēkakadrutanayān

hatvā muhur mmātaram

natvā yastu virājatē tam aniśam

vandē khagādhiśvaram (3)⁹

⁷ Göttinnen werden im Malayalam mit kurzem Vokal am Ende geschrieben.

⁸ In einer verbesserten Version steht *sudhām*. Nektar spielt des Öfteren eine Rolle bei der Bekämpfung von Gift, vgl. Vers 7 in *pāraṃparyādhikāraḥ* und Anm. 78. Auch der Feind der Schlangen, Garuḍa, wird hier mit Nektar in Verbindung gebracht.

⁹ Dieser Vers bezieht sich auf die in Kapitel 4.3.1. beschriebene Begebenheit aus dem Mahābhārata (Ādiparvan xx-xxxiv). Eine ähnliche Version der Geschichte findet sich im Kathāsaritsāgara (xxii.16-53 und 168-256): Vor langer Zeit hatten die zwei Frauen Kaśyapa, Kadrū und Vinatā, einen Streit. Kadrū behauptete, dass die Sonnenrosse schwarz seien, Vinatā behauptete, dass sie weiß seien. Und sie beschlossen, dass diejenige, die im Unrecht sei, zur Strafe in Knechtschaft leben müsse. Kadrū war darauf erpicht, zu gewinnen und instruierte ihre Söhne, die Nāgas, die Sonnenrosse mit giftigem Atem zu beschmutzen. So besiegte sie Vinatā durch einen Schwindel und machte sie zu ihrer Sklavin. Daraufhin erbat der Sohn der Vinatā, Garuḍa, seine Mutter wieder freizulassen. Kadrūs Söhne, die Nāgas, wollten jedoch eine Gegenleistung: Garuḍa sollte den Nektar rauben, den die Götter bei der Quirlung des Milchmeeres gewannen. So machte sich Garuḍa auf zum Milchmeer, um den Nektar zu erbeuten. Viṣṇu, beeindruckt von seiner Tapferkeit, gewährte ihm einen Wunsch. Und Garuḍa wünschte sich, dass die Nāgas fortan seine Beute sein sollten. Er raubte den Nektar und daraufhin bat ihn Indra, ihm zu helfen, den Nektar wieder zurückzugewinnen. Garuḍa versprach es ihm und brachte ein Gefäß mit Nektar zu den Nāgas. Diese hatten Angst vor der Macht Garuḍas, die er durch den gewährten Wunsch erhalten hatte. So sprach er zu ihnen aus der Ferne: „Hier ist der Nektar.

Ich verehere den obersten Herrn der Vögel (Garuḍa),
welcher ununterbrochen herrscht,
nachdem er zum Himmel gegangen war,
nachdem er den besten der unermüdlichen Götter (Indra) besiegt hatte,
nachdem er den Nektar mit den Armen getragen hatte,
nachdem er zur Mutter gekommen war,
nachdem er ihn (den Nektar) schnell den sehr Bestürzten (Nāgas) gegeben hatte,
nachdem er die Knechtschaft dieser¹⁰ von dort (von den Nāgas) beseitigt hatte,
nachdem er die vielen Söhne der Kadru geschlagen hatte,
nachdem er sich wiederholt vor seiner Mutter verneigt hat.

*yēna viṣṇōr dāhvaḥ saḁśād rājatē paramātmanah
tasmai namōstu satataḥ garuḍāya mahātmanē (4)*

Verehrung sei stets dem Garuḍa, dessen Seele groß ist,
dem Glänzenden, durch welchen das Banner Viṣṇus, der höchsten Seele, verkörpert wird.

Lasst meine Mutter frei und nehmt ihn an Euch. Wenn Ihr Angst vor mir habt, dann stelle ich ihn hier auf ein Bett aus *darbha*-Gras. Wenn Ihr meine Mutter freigelassen habt, dann könnt Ihr ihn Euch holen“. So geschah es und sie ließen seine Mutter frei. Garuḍa nahm seine Mutter zu sich und die Nāgas wollten sich dem Nektar nähern. Da schoss Indra herab und riss den Nektar an sich. In ihrer Verblüffung leckten die Nāgas das *darbha*-Grass, in der Hoffnung, dass ein paar Tropfen heruntergefallen sein könnten. So spalteten sich ihre Zungen und seitdem sind die Nāgas doppelzünftig (Vogel 1926: 51-53, 179-181).

¹⁰ Gemeint ist „die Knechtschaft der Mutter“, der Dativ wird in Jyōtsnikā meist als Genitiv verwendet.

pratijñā

Gelübde

*viṣapīḍatarāyullā*¹¹ *narāṇāṃ hatasiddhayē*¹²
*tac cikitsāṃ pravakṣyārmī*¹³ *prasannāstu sarasvatī* (5)

Nun werde ich die Therapie darlegen, durch die das Wohl der Menschen, die durch Gift gepeinigt werden, erreicht werden soll („zum Zwecke des erreichten Wohles“), Sarasvati möge günstig gestimmt sein!

*gurudēvadvojātīnaṃ*¹⁴ *bhaktāḥ śuddhodayāparaḥ*¹⁵
*svakarmmābhirataḥ karyāl*¹⁶ *garapīḍitarakṣaṇam* (6)

Der Rechtschaffene, der voller Mitgefühl ist, der den Lehrern, Göttern und Zweimalgeborenen ergeben ist,
der sich an der eigenen Tat erfreut, möge die durch Gift Gepeinigten schützen.

[...]

gurudvijamahīpālabandhupānthavipaścītāṃ
*rakṣaṇaṃ yatnataḥ kuryāl*¹⁷ *gavāṃ cāpi mahīyasām* (11)

¹¹ In einer verbesserten Version steht *viṣapīḍitarāyullā*.

¹² In einer verbesserten Version steht *hitasiddhayē*.

¹³ In einer verbesserten Version steht *pravakṣyāmi*.

¹⁴ In einer verbesserten Version steht *gurudēvadvojātīnāṃ*.

¹⁵ In einer verbesserten Version steht *śuddhō dayāparaḥ*.

¹⁶ In einer verbesserten Version steht *kuryāt*.

¹⁷ In einer verbesserten Version steht *kuryāt*.

Durch seine Bemühungen möge er Lehrer, Zweimalgeborene, Könige, Verwandte, Wanderer, Gelehrte und auch sehr edle Kühe schützen.

*dānayaḡādikarmmaṇṇaḡ palatuṇi ceykiluṇi tathā
viṣārttarakṣaṇattōṭu samamallennu kēḡppit̃ (12)*

Ebenso möge er verschiedene Handlungen, Gaben, Opfer usw. ausführen und so die an Gift Leidenden schützen, so lehre ich.

*tasmād ārabhatāṇi cēti manuṣyāṇāṇi viśēṣataḡ
aviḡnam astu vikhyātakīrttiś ca bhuvanēṣv iha (13)*

Und deswegen möge er beginnen, insbesondere für die Menschen [zu handeln], es möge kein Hindernis geben und sein Ruhm möge in der Welt bedeutend sein.

*sthāvaram jaṅgamaṇi cēti viṣaṇi raṇṭuprakāramāṇi
sthāvaram lataṅṛkṣādisaṇbhavaṇi viṣaṇi ucyatē (14)*

Es gibt zwei Arten von Gift, pflanzliches und tierisches, als pflanzlich wird das Gift bezeichnet, das seinen Ursprung in Ranken, Bäumen¹⁸ usw. hat.

*jaṅgamaṇi sarppakīṭākhulutādi janitaṇi viduḡ
viṣamuḡḡōru jantukkaḡ palatuṇṭiḡa bhūmiyil (15)*

Unter tierischem Gift versteht man [das Gift], das in der Schlange, dem Wurm¹⁹, der Ratte²⁰, der Spinne usw. entstanden ist.

¹⁸ *latāṅṛkṣa*, m. als Kompositum bedeutet „*Shorea robusta*“ (Sälbaum) oder „Kokosnussbaum“ (Böhtlingk u.a. 1871, Bd. 6: 494).

¹⁹ Eine andere Übersetzungsmöglichkeit für *kīṭa* ist „Insekt“ (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 296). Laut Dr. Senu Kurien George ist es schwierig zu sagen, welches Tier der Autor

Es gibt viele giftige Tiere hier auf der Erde.

*pāmpuṃ mūṣikanuṃ tēluṃ cilanti kīri²¹ pūccayūṃ²²
maṇḍūkamaṃkaṭāśvaṇṇaḥ! viśvakadrukaḥ puṇaḥ (16)*

Die Schlange, die Ratte, der Skorpion, die Spinne, der Mungo und die Katze
und außerdem alle, die rotbraun sind: der Frosch, der Affe und das Pferd;

*naranmāraṇā²³ gauḷi²⁴ kṛkalāsaṃ kaṭannaluṃ
aṭṭa tēraṭṭayūṃ totṭāloṭṭi vēṭṭāliyan jhaṣam (17)*

der Tokeh, das Chamäleon²⁵ und die Wespe²⁶, der Blutegel, der Tausendfüßler,
eine Ohren-Schlange²⁷, die Hornisse²⁸ und ein großer Fisch sind solche, die Men-
schen töten.

wirklich meinte, da es im Malayalam häufig keine Bezeichnungen für die einzelnen
Tierarten gibt. So wird mit *kīṭa* allgemein ein „kleines Tier“ oder „ein kleines Tier, das
fliegen kann“ bezeichnet (Mündliche Aussage Dr. Senu Kurien George, 2012).

²⁰ Eine weitere Übersetzung für *ākhu* könnte „Maus“ oder „Maulwurf“ sein (Böhlingk u.a.
1855, Bd. 1: 594; Monier-Williams 2002: 129; mündliche Aussage Dr. Senu Kurien George,
2012).

²¹ *kīri* bedeutet „Mongoose, Viverra or Herpestes Ind.“ (Gundert 1999: 252).

²² Als Arten von *pūcca* werden aufgeführt *kaṭa(l)ppū* (Seeschnecke) und *tīrppū* (Otter)
(Gundert 1999: 690).

²³ In einer verbesserten Version steht *māraṇā*.

²⁴ Rev. H. Gundert übersetzt *gauḷi* als „Lizard, esp. Lacerta gecko“ (heute wird er als
„Tokeh“ bezeichnet) (Gundert 1999: 336; Rogner 2005: 130-131).

²⁵ Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit für *kṛkalāsa* ist „Eidechse“ (Böhlingk u.a. 1858,
Bd. 2: 388).

²⁶ *kaṭannal* kann auch „die Hornisse“ bedeuten (Gundert 1999: 192).

²⁷ *totṭāloṭṭi* wird mit „an ear-snake“ übersetzt (Gundert 1999: 488).

²⁸ *vēṭṭālan* kann auch „die Wespe“ sein (Gundert 1999: 988).

*matṭum palatumuṅṭēvaṃ viṣamuḷlatu bhūtalē
tattaccihnaṃ cikitsāṃ ca jñātvā kuryāl²⁹ bhiṣagvaraḥ (18)*

Und ebenso gibt es auf dem Erdboden vieles Andere, das giftig ist.
Der beste Arzt möge handeln, nachdem er dessen Symptome und Therapien
erkannt hat.

*atīl pradhānaṃ pāmpinṭe viṣattinnatukoṅṭu nīn
mumpinālatinuḷḷōru lakṣaṇaṇṇaḥ cikitsayum (19)*

Weil darunter das Wichtigste das Schlangengift ist,
werde ich zunächst die Symptome und Behandlung dieses [nennen].

[...]

sarppōlppatti

Die Entstehung der Schlangen

*praṇamya dantirājasya vadanaṃ sadanaṃ śriyaḥ
vakṣyē sarppānvayōlppattiṃ bhāṣayā kēraḷākhyayā (1)*

Nachdem ich mich vor dem Gesicht des Königs der Elefanten (Gaṇeśa), der Stätte
des Glücks, verneigt habe,
werde ich über die Entstehung der Schlangengeschlechter sprechen, in der
Sprache, die man in Kerala spricht,

*anantō guḷikaś caiva vāsukī śarīkhapālakaḥ
takṣakaś ca mahāpatmaḥ patmaḥ kākkōṭakas³⁰ tathā (2)*

²⁹ In einer verbesserten Version steht *kuryāt*.

³⁰ Hier ist wohl *kārkkōṭaka* gemeint.

nämlich über Ananta und Guḷika, Vāsukī, Śaṅkhapālaka und Takṣaka, Mahāpatma, Patma und Kārkkōṭaka.

*nālu vaṁśattilum kūṭeyeṭṭu nāgaṅṅaḷiṅṅine
saṁbhaviccitu pōl paṅṭē bhīmakāmaśarīkaḷ (3)*

In alten Zeiten sind in vier Geschlechtern acht Schlangenfamilien entstanden, deren Verlangen und Körperlichkeit furchtbar war, so wird es gesagt.

*viprasarppaṅṅaḷākunnu śēṣanum guḷikāhiyum
vaiśvānaraṅṅe putranmār varṇṇavum vahnipōleyām (4)*

Die Schlangen Śēṣa und Guḷika sind Brahmanen-Schlangen, sie sind die Kinder von Vaiśvānara³¹ und ihre Farbe ähnelt der des Feuers.

*sahasraṅṅ kurayātuṅṅu phaṅṅamicconnavarkkiha
phaṅṅaṅṅaḷkkokkeyum pārttāl cakraṅṅ pōl aṭayālavum (5)*

Es wird gesagt, dass sie mindestens („klein-seiend“) 1000 Hauben haben und man auf allen Hauben das Zeichen eines Rades wahrnehmen kann.

*indrātmajanmār ākunnū vāsukīśaṅkhapālakai
varṇṇavum pītamāyulḷū rājasarppaṅṅaḷām avar (6)*

Vāsukī und Śaṅkhapālaka sind aus Indra geboren und ihre Farbe ist gelb, sie sind Kṣatriya-Schlangen.

*mastakaṅṅaḷum eṅṅūrītunṅu pōl aṭayālavum
lāṅgalaṅṅ pōleyākunnu phaṅṅaṅṅaḷkkennu kēḷppitu (7)*

³¹ Vermutlich Agni Vaiśvānara (Böhtlingk u.a. 1871, Bd. 6: 1420).

Und es wird gesagt, dass sie um die 800 Hauben (Köpfe) haben und das Zeichen ihrer Hauben einem Pflug ähnelt, so lehre ich.

*takṣakaśca mahāpatmastatō vāyusutāvubhau
vaiśyajātikaḷākunnu dēhavuṃ śyāmarṇṇamām (8)*

Dann Takṣaka und Mahāpatma, sie sind beide Söhne des Vāyu,
ihre Kaste ist die der Vaiśya und ihr Körper hat eine dunkle Farbe.

*aññūru phaṇavuṃ tēṣāṃ chatraṃ pōl aṭayālavuṃ
śūdrajātikaḷāyīṭuṃ patmakārkkōṭakāhikaḷ (9)*

Und es wird gesagt, dass sie 500 Hauben haben und das Zeichen dieser ein Schirm ist.

Die Schlangen Patma und Kārkkōṭaka sind aus der Kaste der Śūdra.

*avarkku³² tātan varuṇan dēhavarṇṇaṃ veḷuttamāṃ
tayōḷ phaṇañṇaḷ munnūrī, tavatṭil svastikāṅkavum (10)*

Ihr Vater ist Varuṇa, die Farbe ihres Körpers ist weiß,
die beiden haben 300 Hauben und auf diesen ist ein Svastika-Zeichen.

*eṭṭupērkkum sutanmāraṅṇaññūrītuḷavāyi pōl
ajarāmarañṇasarvō tātatulyā bhajaṅgamāḷ³³ (11)*

Es wird gesagt, dass diesen acht Schlangenfamilien („acht Namen“) 500 Kinder geboren wurden,

alle Schlangen alterten nicht und starben nicht und waren von gleicher Bedeutung wie ihre Väter.

³² Der Dativ wird häufig als Genitiv verwendet.

³³ Gemeint ist wohl *bhujāṅgama*.

*avarkkuṃ makkaḷuṅṭāyi saṅkhyā kūṭāte pāmpukaḷ
mikkatuṃ konnu bhakṣiccān vainatēyan mahābalan (12)*

Diese haben unzählige Kinder bekommen („diesen sind Kinder ohne Summe geworden“),
der sehr mächtige Garuḍa³⁴ ergriff viele Schlangen, um sie zu fressen.

*anantan viṣṇuve ccennu sēviccān kṣīrasāgarē
tathā vāsuki cenniṭṭu śaṅkaraṃ śaraṇaṃ yayau (13)*

Ananta ging, um bei Viṣṇu³⁵ im Milchmeer zu wohnen,
ebenso ging Vāsuki³⁶ und hat bei Śiva³⁷ Zuflucht gesucht.

*indrane ccennu sēviccān takṣakan tānumaṅṅine
śēṣiccavar bhayappeṭṭu nānādēśāntaraṅṅaḷil (14)*

Takṣaka ging, um bei Indra zu wohnen,
ungeachtet dessen gerieten die Verbleibenden in Angst und liefen in verschiedene
andere Gegenden.

*pukkoḷiccu vasiccīṭunnuṅṭu pōl innu, maṅṅine
pārāvārōdarē śailakandarē balimandirē (15)*

Wie zu Beginn so leben diese noch immer in Meereshöhlen, Felsenhöhlen und
mächtigen Palästen, so wird es gesagt.

indrālayē ca bhūmau ca vasiccīṭunnu bhōgikaḷ

³⁴ Siehe Kapitel 4.3.1.

³⁵ Siehe Kapitel 4.1.3.

³⁶ Hier, wie sonst im Sanskrit üblich, mit *i* endend, sonst Vāsukī.

³⁷ Siehe Kapitel 4.1.3.

*mūrkhān*³⁸, *maṇḍali*, *rājīla*³⁹, *miṅvar bhūmau vasiṅcavar* (16)

Die Schlangen leben in der Wohnstätte Indras und in der Erde,
unter diesen lebten die *mūrkhān*⁴⁰, die *maṇḍali*⁴¹ und die *rājīla*⁴² auf der Erde.

vēntiranmāruṅṅāyi tavattīl ssaṅkaraṅṅalāy
mūrkhānmārirupattāru jāti maṇḍali ṣōḍaṣa (17)

Unter diesen sind die *vēntiran*-Schlangen Hybriden.
Es gibt [Vers 18] 26 Gattungen der *mūrkhān*-Schlangen und 16 der *maṇḍali*,

*rājīlaṅṅ patimūṅṅnuṅṅtu mūvēlu, ṅṅṅa*⁴³, *ṅṅṅu*⁴⁴, *vēntiran*
karkkaṅṅāḍitrīmāsattilunṅṅāṅṅ sarppikku garbhavum (18)

13 der *rājīlam* und 21 der *vēntiran*.

Und in den drei Monaten, beginnend mit *karkkaṅṅam*⁴⁵, beginnt die Embryonal-
entwicklung der Schlange.

[...]

³⁸ Gemeint ist wohl *mūrkhān*, im Malayalam eine „giftige Schlange“ (Gundert 1999: 851).

³⁹ Hier wurde vermutlich das Komma falsch gesetzt und das *m* abgetrennt.

⁴⁰ Hier handelt es sich um die *darvīkara*, bzw. Kobra, die im Āyurveda erwähnt wird (siehe Kapitel 7.1.3.). Dies wird aus Vers 31 in *sarppōlppati* ersichtlich.

⁴¹ Im Āyurveda wird sie als *maṇḍalin* bezeichnet, es handelt sich um die „Schlange mit runden Flecken“, bzw. die Viper (siehe Kapitel 7.1.3.).

⁴² Und hier findet sich die *rājīmat*, die „gestreifte Schlange“, bzw. Krait, aus dem Āyurveda (siehe Kapitel 7.1.3.).

⁴³ *ṅṅṅa* steht für *unṅṅ* „geben“ (Mündliche Aussage Dr. Senu Kurien George, 2012).

⁴⁴ *ṅṅṅu* bedeutet *anṅṅ* „da“ (Mündliche Aussage Dr. Senu Kurien George, 2012).

⁴⁵ Rev. H. Gundert beschreibt *karkkaṅṅam* als „the 4th month, proverbial as the worst season through famine, disease and demoniac influences“ (Gundert 1999: 213).

*ēvaṃ viṃśatināḥ cennāl pallu muppatturaṇṭu, lāṃ
nālunṭatil viṣappallu vāmadakṣiṇapārśvagaḥ (26)*

So entwickeln sich innerhalb von 20 Tagen 32 Zähne,
vier von diesen sind Giftzähne, die sich auf der linken und rechten Seite befinden.

*‚karālī‘ ‚makarī‘ ‚kālarātrī‘ ca ‚yamadūtikā‘
icconna nālupallinnuṃ viṣavṛddhi yathākramam (27)*

Sie werden ‚karālī‘⁴⁶, ‚makarī‘⁴⁷, ‚kālarātrī‘⁴⁸ und ‚yamadūtikā‘⁴⁹ genannt,
und in dieser Reihenfolge nimmt bei diesen vier Zähnen das Gift zu.

[...]

*icconna kālattallāte janikkunṃ vēntirāhikaḥ
mukrkhādīmūnnu pāmpinnuṃ vātapittakaphaṃ kramam (30)*

Es wird gesagt, dass die vēntiran-Schlangen zu einer anderen Zeit geboren werden
[als die anderen Schlangen].

Die drei Schlangen, mūrkhān usw., [vermehren] in dieser Reihenfolge vāta, pitta
und kapha⁵⁰.

⁴⁶ karāla, -ā steht für „weit offen stehend, klaffend“, in Bezug auf Zähne bedeutet es „her-
vorstehend“ (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 113).

⁴⁷ Mit makarī, f. wird „das Weibchen eines Seeungeheuers“ bezeichnet (Böhtlingk u.a. 1868,
Bd. 5: 418).

⁴⁸ kālarātrī, f. ist „die Nacht der alles zerstörenden Zeit, die Nacht der Zerstörung am Ende
der Welt“ (Böhtlingk u.a. 1858, Bd. 2: 257; Monier-Williams 2002: 278).

⁴⁹ yamadūtikā, f. kann man übersetzen als „die Botin Yamas, die Verstorbene zu Yamas
Richterstuhl bringt“ (Monier-Williams 2002: 846).

⁵⁰ Siehe Kapitel 7.1.3.

*dōṣaṃ miśrimatāyīṭuṃ vēntirahikka, tokkavē
phaṇāvouṃ vēgavouṃ pāramuṇṭāṃ darvōikarāhinām*⁵¹ (31)

Die *vēntiran*-Schlange erregt verschiedene *doṣas*.

Die Haut der *darvōikaran*-Schlangen hat eine Haube⁵² und die *darvōikaran*-Schlangen bewegen sich schnell woandershin⁵³ („Es ist die Haube der Haut und die Schnelligkeit woandershin der *darvōikaran*-Schlangen“).

*nīlaṃ curuṇṇi mēlellāṃ maṇḍalākārarēkhayūṃ
śīghraṃ gamiccukūṭāte kāṇāṃ maṇḍalijātiye* (32)

Die Gattung der *maṇḍali* ist nicht sehr lang⁵⁴ und die Zeichnungen auf ihrem Körper haben alle das Aussehen von Kreisen⁵⁵ und man kann beobachten, dass sie sich nicht schnell bewegt⁵⁶.

*nīlattilūṃ vilāṇṇattūṃ bahurēkhakaḷ pūṇṭuṭaṇ
snēhaṃ piraṇṭapōlākūṃ rājilaṇṇalatokkeyum* (33)

Die *rājila*-Schlangen haben viele Linien, längs und quer⁵⁷

⁵¹ Hier wird ersichtlich, dass die *mūrkhān*-Schlange aus Vers 16 in *sarppōlppati* mit der *darvōikara* („Haubenschlange“; *darvōi*: „Schlangenhaube“), bzw. Kobra aus dem Āyurveda gleichgesetzt werden kann (siehe Kapitel 7.1.3.).

⁵² Hier wird sehr schön umschrieben, was Kobras auszeichnet: Mit Hilfe von verlängerten Halsrippen und besonders lockerer und flexibler Haut im Halsbereich können sie ihre Nackenhaut zu einer Haube ausbreiten (siehe Kapitel 3.2.; Daniel 2002: 137).

⁵³ *pāram* steht hier für Sanskrit *para*.

⁵⁴ Dies widerspricht der Aussage im klassischen Āyurveda. Hier wird die *maṇḍalin*-Schlange als lang (*prāṃśu*) bezeichnet (Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā VI.36.6, Hilgenberg u.a. 1941: 691; Paradkar 2000: 908).

⁵⁵ Diese Beschreibung deutet auf die Musterung der Viper hin, die aus dunkel umrandeten Flecken besteht (siehe Abb. 3 und Kapitel 3.2.).

⁵⁶ Die Viper bewegt sich langsamer als die Kobra (siehe Kapitel 3.2.).

und es scheint, als sei ihre Haut mit Öl eingerieben⁵⁸.

*pāmpinnirupuraṃ kūṭi ppādamuṅṭi, rupattunāl
atyantaṃ cerutāyulla kāṇuvān paṇiyēṭṭavum (34)*

Die Schlange hat 24 Füße auf beiden Seiten,
es bereitet größte Schwierigkeiten, sie zu sehen, da sie überaus klein sind.

*nētraññalkoṅṭuśabdattegrahikkuṃ karṇṇamilla pōl
jihvāgraṃ raṅṭatāṃ pāmpinnokkeyuṃ kōpavum bahu (35)*

Man sagt, sie haben keine Ohren und nehmen Geräusche mit den Augen wahr,
ihre Zungenspitze ist gespalten und alle Schlangen werden sehr leicht zornig.

*iṭiyuṃ mayilum pūcca panni cennāya kīriyuṃ
tathā śyēna, cakōrā, bhionnumṃ konnilla yeṅkilō (36)*

Wenn sie nicht als Junge vernichtet werden durch Blitz,
Pfau, Katze, Schwein, Hund⁵⁹, Mungo, sowie Adler und Rebhuhn⁶⁰,

nūṭṭeṭṭuvatsaram pinneyorupantraṅṭu varṣavum

⁵⁷ Hiermit ist die Beschuppung des Krait gemeint, die aussieht, als ob sich Linien kreuzen würden (siehe Abb. 2).

⁵⁸ Die sehr glatte Beschuppung verleiht dem Krait einen stählernen Glanz (siehe Kapitel 3.2.; Daniel 2002: 134).

⁵⁹ Rev. H. Gundert übersetzt *cennāyi* mit „wolf or rather Canis primaevus“ (Gundert 1999: 381). Der *Canis primaevus* ist ein rotbrauner, wolfsähnlicher indischer Wildhund (Brehm 1883: 522-523).

⁶⁰ Das Sanskrit-Wort *cakora* steht für das griechische Rebhuhn (*Perdix rufa*), das sich der Sage nach von Mondstrahlen ernährt. Außerdem wird gesagt, dass sich die Augen des *cakora* rot färben, wenn es vergiftetes Essen erblickt. Aufgrund dessen wird es auch *viṣa-sūcaka* („Gift-Anzeiger“) genannt (Monier-Williams 2002: 380, 996).

jīviccirikkum sarppaññal okkeyum dharaññitalē (37)

dann leben alle Schlangen 108 Jahre
und dann noch einmal zwölf Jahre auf dem Erdboden.

iti jyōtsnikā cikitsāyāṇi nāgōlpattikramādhikāraḥ

So lautete der Abschnitt über die Entstehung der Schlangen in der medizinischen
Abhandlung Jyōtsnikā.

sarppalakṣaṇādyadhikāram

Der Abschnitt über die Merkmale der Schlangen usw.

*śeṣādyasṭabhujamgānāṃ pravakṣyē dēhalakṣaṇaṃ
sañcārasamayaṃ caiṣāṇi nivāsasthalam apyathā (1)*

Ich werde nun über die körperlichen Merkmale der acht Schlangen, Śeṣa usw.,
sprechen
und über ihre Zeit des Fortbewegens sowie über ihren Wohnort.

*anantannu śirassiṅkal⁶¹ kaṇṇīlum vinduvuṅṭṭiḥa
stabdhaññalākum nētraññalīvaṇṇaṃ lakṣaṇaññalām (2)*

Dies sind die Merkmale der Ananta:
Flecken am Kopf und auf den Augen und starre Augen.

*vāsukikkuttamāṅgattil svastikaṃ pōle rēkhayum
iṭattē bhāgamē kūṭe vīkṣaṇaññalumāyvarum (3)*

⁶¹ *in*kal ist eine Lokativ-Endung.

Es wird gesagt, dass auf Vāsukis Kopf eine Svastika-Zeichnung⁶² ist und seine Blicke von der linken Seite kommen.

*takṣakāhi valattūṭe kaṭākṣikkum̐ muhur̥muhur̥
avannu vēgavum̐ pāraṇi mūrddhāvil pañcabinduṣum (4)*

Die Schlange Takṣaka blickt immer wieder auf die rechte Seite, sie ist äußerst schnell und auf ihrem Kopf befinden sich fünf Flecken⁶³.

*śūlarēkha śirasiṅkal urasy arddhēndurēkhayum̐
kaṅṭhē rēkha sadā yānam̐ api karkkōṭakanniha (5)*

Auf Karkkōṭakas Kopf befindet sich die Zeichnung eines Wurfspießes⁶⁴, auf seiner Brust die Zeichnung eines Halbmondes und auf seinem Hals eine Linie und er ist immer in Bewegung.

*pucchamēṭṭamilakkīṭum̐ patmanāṃ phaṇināyakan
avannu mastakattiṅkal patmaṃ pōluḷḷa rēkhayum (6)*

Der Schlangenfürst Patma wackelt stark mit dem Schwanz und auf dem Kopf dieses befindet sich eine Zeichnung, die einer Lotusblüte ähnelt⁶⁵.

⁶² Dies widerspricht der Aussage in *sarppōlppati*, Vers 6 und 7, wonach die Hauben Vāsukis und Śāṅkhapālakas ein pflugähnliches Zeichen zeigen. Laut Vers 9 und 10 in *sarppōlppati* ist auf den Hauben Patmas und Kārkkōṭakas ein Svastika-Zeichen zu sehen.

⁶³ Laut Vers 8 und 9 in *sarppōlppati* trägt Takṣaka das Zeichen eines Schirmes auf der Haube.

⁶⁴ Wie bereits erwähnt findet sich nach Vers 9 und 10 in *sarppōlppati* auf der Haube Kārkkōṭakas ein Svastika-Zeichen.

⁶⁵ Im Gegensatz zu Vers 9 und 10 in *sarppōlppati*: Hier wird gesagt, dass auf der Haube Patmas ein Svastika-Zeichen zu sehen ist.

*nimēṣavum sadākālam kaṅṭhattil mūnnu rēkhayum
indīvarāṅkavum mūrddhni mahāpatmannu lakṣaṇam (7)*

Die Merkmale des Mahāpatma: Er blinzelt die ganze Zeit und hat am Hals drei Linien und das Zeichen auf seinem Kopf ist eine blaue Lotusblüte⁶⁶.

*śaṅkhapālannu mūrddhāvīl śaṅkhupōluḷḷa rēkhayum
bhīṣaṅākāramāyuḷḷa nōkkumuṅṭām punaḥ punaḥ (8)*

Und auf dem Kopf Śaṅkhapālas befindet sich eine Zeichnung, die einem Schneckenhorn⁶⁷ ähnelt und sein Blick ist immer wieder Furcht einflößend.

*niśvāsōcchvāsaśabdaṅṅaḷ pāramāṅ guḷikanniha
tattajjātiyilulḷōrkumīvaṅṅaṅ tanne lakṣaṇam (9)*

Guḷika gibt beim Ein- und Ausatmen sehr laute Töne von sich. Dies sind nun also die dargelegten Merkmale hinsichtlich der Gattungen dieser [Schlangen].

*pūrvvāhnē saṅcariccīṭum viprasarppaṅṅaḷ okkeyum
bhakṣikkum vāyuvettanne collāṅ vāḷunna dēśavum (10)*

Die Brahmanen-Schlangen bewegen sich alle am Vormittag fort und sie essen in der Tat den Wind, wie man sagt.

⁶⁶ Und auch Mahāpatma trägt in *sarppōlppati*, Vers 8 und 9, ein anderes Zeichen auf der Haube, nämlich einen Schirm.

⁶⁷ Und Śaṅkhapālaka wird in Vers 6 und 7 in *sarppōlppati* durch ein pflugähnliches Zeichen auf seiner Haube identifiziert.

*nidhnikṣēpadhānyādi saṅgrahikkunna śālayil
parvatēṣu vanēṣv ēva santataṃ ca vasanti tē (11)*

Ich fasse ihren Wohnort [Vers 10] zusammen als „Aufbewahrungsort von Schätzen, Getreidespeicher usw.“
und sie leben stetig in Bäumen, Bergen und ebenso Wäldern.

*rājasarppaññaḥ maddhyāhnē sañcarikkunḥ bhayaṃ vinā
avarḍakku bhakṣaṇattinnu mūṣikanmārumāyavarum (12)*

Die Kṣatriya-Schlangen bewegen sich zur Mittagszeit fort ohne Angst
und Ratten dienen ihnen als Nahrung.

*prākāraññaḥ tadval puṇyavṛkṣaññaḥ tannilunḥ
vasikkunḥ rājasarppaññaḥ patmaṣaṇḍādiyīṅkalum⁶⁸ (13)*

Die Kṣatriya-Schlangen leben in Erdwällen und ebenso in heiligen Bäumen
und in Lotusgruppen usw.

*tathā sāyāhṇakālattu carikkunḥ vaiśyajātikaḥ
bhakṣaṇattinnu maṇḍūkamāmicconnavarkkiha (14)*

Ebenso bewegen sich die Vaiśya-Schlangenfamilien zur Abendzeit fort
und es wird gesagt, dass ihnen Frösche als Nahrung dienen.

⁶⁸ Dr. Ram Manohar führt an, dass in der mündlichen Tradition ein Begriff wie „Lotusgruppe“ durch den Lehrer erweitert werden kann. In diesem Fall wurde ihm mitgeteilt, dass „Lotus, Pandanus tectorius etc.“ gemeint seien. Unter „Lotusgruppe“ werden auch andere Pflanzen verstanden, in denen sich Schlangen bevorzugt aufhalten, wie z.B. die *kētaki*-Pflanze („Pandanus“, Gundert 1999: 294; *ketaka*,-ī, m.f. „Pandanus odoratissimus“, Monier-Williams 2002: 308-309).

*teruvōthiyilum nānā bhūruhañṇaḷilum punaḥ
puramuttattattuttētam kūṭe vālum sadaiva tē (15)*

Diese leben auf den Straßen und außerdem in verschiedenartigen Bäumen und ebenso stets in Häusern, Vorhöfen und Dachböden.

*śūdrādikalkku sañcāraṃ rātriyiṅkalatāyvaruṃ
labhiccatellāṃ bhakṣikkum vāñṭuṃ jalasannidhau (16)*

Die Śūdra-Schlangen usw. bewegen sich in der Nacht fort (kommen heraus, um sich fortzubewegen)

und sie essen alles, was sie bekommen können und leben in Wasserbehältern.

*yajñālayē paśugrḥē jirṇakūpē catuṣpathē
kaṇṭakādhyadrumēṣv ēva dvīpēsu ca vasanti tē (17)*

Diese leben in Opferstätten, Ställen, alten Brunnen, an Kreuzungen, ebenso in Bäumen, die reich an Dornen sind und auf Inseln.

*maṇavuṃ mārdḍavaṃ pāramuḷḷa puṣpañṇaḷ okkeyuṃ
bhakṣikkum brāhmaṇanmārāṃ sarppajātikaḷ okkavē (18)*

Alle Schlangenfamilien der Brahmanen essen alle Blumen, die sehr weich sind und gut riechen.

*tathā bhūpālanāgañṇaḷ bhujikkunnava colluvan
kṣīraṃ tuṣāratōyādi svādudravayāñṇalām iva (19)*

Ebenso sagt man, dass die Kṣatriya-Schlangen Milch, Schnee und Wasser usw. sowie süße Dinge essen.

*ūravyōragamellāmē⁶⁹ bhakṣikkum lavaṇāmiṣam
bhēkādi mumpē conuḷḷataṅvayum kaṇṭukolḷuka (20)*

Man kann stets beobachten, dass alle Vaiśya-Schlangen salziges Fleisch essen und Frösche usw., wie bereits gesagt wurde⁷⁰.

*śūdrajātikalāyīṭum pannaganmārkkorikkalum
bhakṣaṇadraṅvyaḥṛtyaṇṇaḥ illa pōl colluvāniha (21)*

Es wird gesagt, dass die Śūdra-Schlangenfamilien keine besonderen Dinge zu essen haben.

[...]

*puttanmaḷa varum kālam mṛdgandhānubhavāśayā
saṅcarikkum sadākālam sarvō sarvatra bhōginah (26)*

Zu der Zeit, wenn der erste Regen kommt, sind alle Schlangen jederzeit überall unterwegs, in der Hoffnung, den Duft der Erde wahrzunehmen.

*ūrdhvalōkattu nōkkīṭum viprasarppaṇṇaḥ okkeyum
nērē nōkkum rājasarppam raṅṭubhāgattu vaiśyanum (27)*

Alle Brahmanen-Schlangen schauen zum Himmel hoch, die Kṣatriya-Schlange schaut gerade aus und die Vaiśya-Schlange schaut auf zwei Seiten.

⁶⁹ Der Vaiśya (*ūravya*, *ūruja*, m.) wurde aus Brahmās Schenkel (*ūru*, m.) geboren (Ṛgveda 10.90.12; Monier-Williams 2002: 221).

⁷⁰ Siehe *sarppalakṣaṇādyadhikāram*, Vers 14.

*kīlpōṭṭu bhūmiyē nōkkiyāṭṭuṃ śūdrajātika!
tañña! tañña! vasikkunna dēsattiñkannatokkeyum (28)*

Die Śūdra-Schlangenfamilien schauen hinunter zur Erde und tanzen⁷¹.
Alle diese Schlangen beißen [Vers 29], wenn sie an ihren Orten leben

*sañcarikkunna nēratuṃ kaṭiccīṭuṃ bhujamgamam
kāladēsāñña! cinticcu jātiyē niścayikkaṇam (29)*

und auch wenn sie sich fortbewegen.

Man muss die Schlangenart feststellen, in dem man Zeit und Ort [des Bisses]
berücksichtigt.

*pannagañña! kaṭiccīṭān kāraṇam palatuṅṭiha
bhītikoṅṭuṃ kaṭiccīṭuṃ madam koṅṭuṃ tathaiva ca (30)*

Die Schlangen haben viele Gründe, um zu beißen,
sie beißen aus Angst und ebenso im Rausch.

*viśappuṃ dāhavuṃ pāram peruttāluṃ kaṭiccīṭuṃ
putranāsaṃ varuttīṭumennōrttuṃ muṭṭayitṭanā! (31)*

Sie beißen aus sehr großem Hunger und Durst,
weil sie berührt werden und weil sie denken: „Mein Junges wird getötet“.

*kaṭikkum pinnatallāte sparśiccāluṃ kaṭiccīṭuṃ
bhakṣaṇadrayamennōrttu daṃśiccīṭuṃ bhujamgamam (32)*

Die Schlange beißt, weil sie spürt, dass sie von hinten gebissen werden wird

⁷¹ Gemeint ist wohl: Sie tanzen zur Musik eines Schlangenbeschwörers. Vgl. *āṭikka pāmpine*: „to make a snake to dance“ (Gundert 1999: 77).

und sie beißt, weil sie etwas für ihre Beute hält (weil sie denkt: „Das ist etwas zu essen“).

*viṣaṃ vaddhiccu sahiyātirikkuṃ nēraṃvūṃ tathā
janmāntaraññalī dvēṣamuḷla pāmpuṃ kaṭiccīṭṭum (33)*

Die Schlange beißt, wenn sie überschüssiges⁷² (zunehmendes) Gift plagt und ebenso wenn Hass bezüglich früherer Leben besteht.

*vairamuḷlatu daṃsiccāl varuṃ maraṇam añjasā
madaṃ koṇṭu kaṭiccāluṃ tathā tekkōṭṭu pōṃ dṛḍham (34)*

Wenn die Schlange aus Rache (Feindschaft) beißt, erfolgt der Tod sofort und wenn sie im Rausch beißt, „wird man sicher ebenso nach Süden gehen“⁷³,

*kōpiccīṭṭākīluṃ tadval pinne kṣuttuḷlateñkilō
viṣamēṭṭamatunṭākūṃ nirvviṣaṃ bhītasarppajam (35)*

ebenso wenn sie aus Zorn beißt und aus Hunger.

Wenn Gift hochsteigt, das von einer Schlange injiziert wurde, die sich fürchtete, ist es nicht giftig.

*maṭṭuḷla hētuvāleñkil kṣipraṃ nīkkīṭalāṃ viṣaṃ
vellattil vīṇapāmpinn viṣamēṭṭaṃ kṣayiccu pōm (36)*

⁷² Siehe Kapitel 7.1.3.

⁷³ D.h. man wird sterben *tekkē pōka* bedeutet „to go to Yama, to die“ (Gundert 1999: 478). Der Todesgott Yama ist einer der acht Welthüter (*lokapāla*) und regiert im Süden (Glase-napp 1922: 114, 116).

Wenn es andere Ursachen gibt, kann das Gift leicht entfernt werden.

Das hochsteigende Gift einer Schlange, die ins Wasser gefallen ist, wird schwinden („wird zum Verfall gehen“).

*pēṭiccatinnu kākōḷaṃ nitarāṃ svalpamāyvaruṃ
krīḍakoṇṭu taḷarnnulla pāmpinuṃ punarañṇine (37)*

Das schwarze Gift einer sich fürchtenden Schlange verliert an Intensität („kommt sehr gering“)

und bei einer Schlange, die sich nach dem Liebesspiel entspannt, ist es wiederum genauso.

*pāññupāññanyadēsattu cennatinnuṃ kṛśaṃ viṣaṃ
kīriyōṭṭu tōṭṭiṭṭu pāñña pāmpatinuṃ tathā (38)*

Das Gift einer Schlange, die lange (rennend) unterwegs war, um einen anderen Ort zu erreichen, ist schwach,

ebenso das Gift einer Schlange, die wild (sich schnell bewegend) mit einem Mungo gekämpft hat⁷⁴.

*maṇḍūkādikaḷettinna nēravuṃ svalpamāṃ viṣaṃ
viṣāśāntivaruttunnōrauśadhattinṭe kīḷile (39)*

Ebenso ist das Gift einer Schlange, die Frösche⁷⁵ usw. gegessen hat, schwach.

⁷⁴ Diese Aussagen finden sich auch im Āyurveda: Eine Schlange, die mit einem Mungo gekämpft hat, eine Schlange, die vom Wasser getroffen wurde und eine ängstliche Schlange enthalten weniger Gift (Suśrutasaṃhitā V.4.33, Singhal u.a. 1976: 80).

Im Kampf mit der Schlange lässt der Mungo die Schlange immer wieder zuschlagen und weicht dann blitzschnell aus, so dass die Schlange ermüdet (Brehm 1875: 260-261; Lopez 2000: 227-228).

Das Gift einer Schlange, die lange Zeit [Vers 40] unter einem Heilkraut gelebt hat,

*cirakālaṃ kiṭannōru pāmpinuṃ viṣamalpamāṃ
tēṣāṃ balābalattinnu takkavaṇṇaṃ cikitsakaḷ (40)*

das Gift neutralisieren kann [Vers 39], ist schwach.

Die angemessenen Behandlungen dieser richten sich nach der Intensität [des Giftes]

*ceyvū mantrauṣadhādyaiś ca guruvākyakramāl bhiṣak
anuvartticciraḷkēṇaṃ viprarājāhikaḷ viṣam (41)*

und der Arzt soll sie ausführen durch Rezitationen, Heilkräuter usw., sich richtend nach der Rede des Lehrers,
soll er das Gift der Brahmanen- und Kṣatriya-Schlangen behandeln.

*anyasarppaviṣaṃ vidvān balālkārēṇa saṃharēḷ
icconnatellāṃ cinticcu rakṣikka viṣadaṣṭane (42)*

Das Gift der anderen Schlangen möge der Gelehrte wirkungsvoll vernichten.
Indem man all das Gesagte bedenkt, soll man giftige Bisse abwehren.

*varddhikkuṃ kīrttiyāyussuṃ labhikkuṃ maṅgalaṅṅaḷuṃ
iti jyōtsnikācikitsāyāṃ sarppalakṣaṇādyadhikāraḷ*

So werden Ruhm und Lebensdauer zunehmen und man wird viel Glück erlangen.
So lautete der Abschnitt über die Merkmale der Schlangen usw. in der medizinischen Abhandlung Jyōtsnikā.

⁷⁵ In „The Lancet“ wird auch ein Schlangenstein aus einem sehr großen gelben Frosch erwähnt, der Gift neutralisieren kann (Anonymous 1909: 892).

pāraparyādhikārah

Der Abschnitt über die Abstammung

[...]

*tatra kāśyapagōtrattil saṁbhaviccū gurur mmama
śrīgīrīśapurīśasya pūjāyāṁ talparaḥ sa vai (6)*

Dort wurde mein Lehrer im Geschlecht der Kāśyapa⁷⁶ geboren,
dieser gab sich ganz der Verehrung des Ehrwürdigen Śiva in Thrissur⁷⁷ hin.

*yasya vāgamṛtēnaiiva viśāviṣṭaḥ sukhī bhavēt
tādṛśasya gurōr āsīd ātmajaḥ svātmasannibhaḥ (7)*

Durch seine Nektar-Worte möge der an Gift Leidende („der in Gift Geratene“) wahrlich gesund werden.

Gleich wie er selbst war der Sohn dieses Lehrers.

*tāv ubhau vāsudēvākhyaū vāsudēvaśivapriyaū
svakarmmaṇā ca tapasā dyōtamānau dvijōttamaū (8)*

Diese beiden trugen den Namen Vāsudēva, beide waren Vāsudēva und Śiva ergeben,

beide waren beste Zweimalgeborene (Brahmanen) und glänzten durch ihre Taten und Askese.

⁷⁶ „Kāśyapa“ ist ein Name, der sehr häufig in Verbindung mit Schlangengift vorkommt. In der Erzählung vom König Parīkṣit im Mahābhārata tritt der Weise Kāśyapa auf, der vom Gott Brahmā selbst in der Giftheilkunst unterwiesen worden war (siehe Kapitel 4.2.5.). Er ist auch der Vater der Nāgas (siehe Anm. 9).

⁷⁷ Eigentlich „des Ehrwürdigen Śiva des Landes (*purīśasya*)“. Dr. Ram Manohar bringt hiermit Thrissur in Verbindung (Übersetzung Dr. Ram Manohar, 2011).

*kāśyapānvayavīryāc ca sampradāyabalēna ca
viśasaṃharaṇē dakṣāv ētau bhūsurasattamau (9)*

Durch die Kraft ihrer Tradition und des Geschlechtes der Kāśyapa waren diese beiden sehr ehrwürdige Brahmanen [und] kompetent in der Giftbehandlung.

*tābhyāṃ gurubhyām ājñaptaḥ kṛpayā vaidyakarmaṇi
viśēśān mātulēnāpi niyuktō haṃsayōginā (10)*

Durch diese beiden Lehrer und durch ihr Mitgefühl wurde ich eingewiesen in die Medizin und im Besonderen wurde ich eingesetzt durch meinen Onkel, der ein heiliger Mann war.

*tēṣāṃ kṛpābalād āptavaidyālēsēna nirmmitā
nārāyaṇēna bhāṣēyaṃ cikitsā jyōtsnikābhidhā (11)*

Durch das Mitgefühl dieser wurde durch mich kleinen Arzt namens Nārāyaṇa diese medizinische Abhandlung, die „Jyōtsnikā“ genannt wird, geschaffen.

*ācāryakarūṇāpūrṇasudhābhānuvat eppolunḥ
ādihāramāy bhavikkēṇaṃ maduktajyōtsnikaykkihā (12)*

Das durch meine Lehrer gespendete Mitgefühl, das wie Mondlicht⁷⁸ ist,

⁷⁸ *sudhābhānu* steht hier für „Mondlicht“, vgl. *sudhāṃśu*, m. (Mond; „der, dessen Strahlen Nektar sind“), der Mond wird als Nektar-Behälter angesehen (Böhtlingk u.a. 1875, Bd. 7: 1065-1066; Monier-Williams 2002: 1225). M. Winternitz schreibt dazu: „In der altindischen Mythologie wird der Somatrunk mit dem Unsterblichkeitstrank der Götter gleichgesetzt, und der Sitz dieses Göttertrankes ist der Mond, der goldglänzende ‚Tropfen‘ (*indu*) am Himmel“ (Winternitz 1909: 53). Vgl. Vers 7 in *pārampariyādhikārah*: „Durch die

möge stets eine Stütze sein für „Jyōtsnikā“, das durch mich ebenso benannt wurde.

[...]

*tasmāl gurūṇāṃ dēvānāṃ satāṃ ca viduṣāṃ api
astu samyak sadā mōdas tēbhyaḥ pratidinaṃ namaḥ (15)*

Deswegen möge die Verehrung dieser täglich stattfinden und es möge auch immer vollkommene Freude der Gelehrten, der Rechtschaffenen, der Götter und der Lehrer herrschen.

*īyaṃ lōkōpakārārthāṃ cikitsā jyōtsnikāniśaṃ
gurōr adbhutakāruṇyād vilasato avanītalē (16)*

Möge diese medizinische Abhandlung „Jyōtsnikā“ ununterbrochen zum Wohle der Welt durch das wunderbare Mitgefühl meines Lehrers auf dem Erdboden glänzen.

iti jyōtsnikācikitsāyāṃ vaidyapāramparyādhikāraḥ

So lautete der Abschnitt über die Abstammung der Ärzte in der medizinischen Abhandlung Jyōtsnikā.

Nektar(*amṛta*)-Worte des Lehrers möge der an Gift Leidende gesund werden“. Auch im Atharvaveda hat Nektar (*amṛta*, *amśu*) eine Gift heilende Wirkung (siehe Kapitel 5.2.5. und 12.2.5.).

13. Abbildungen

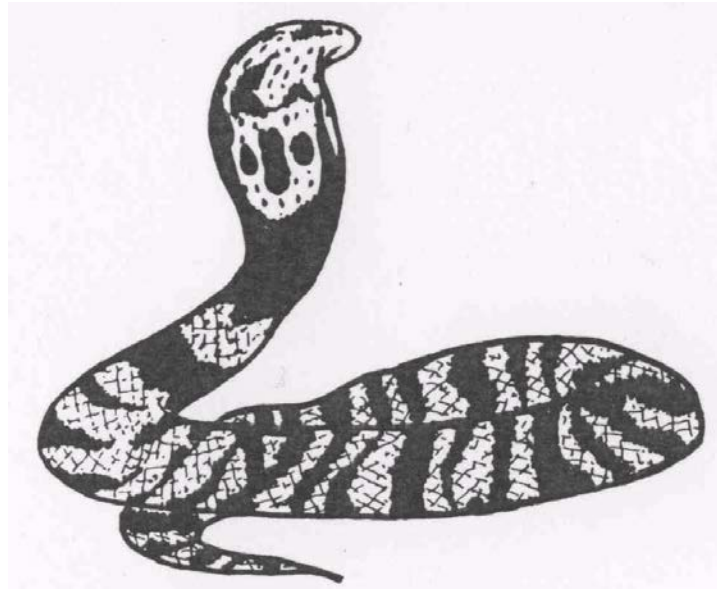


Abb. 1: *Naja naja naja*: Brillenschlange – gewöhnliche indische Kobra. © Centre for Indian Knowledge Systems, Chennai (Sundar 1996: 59).

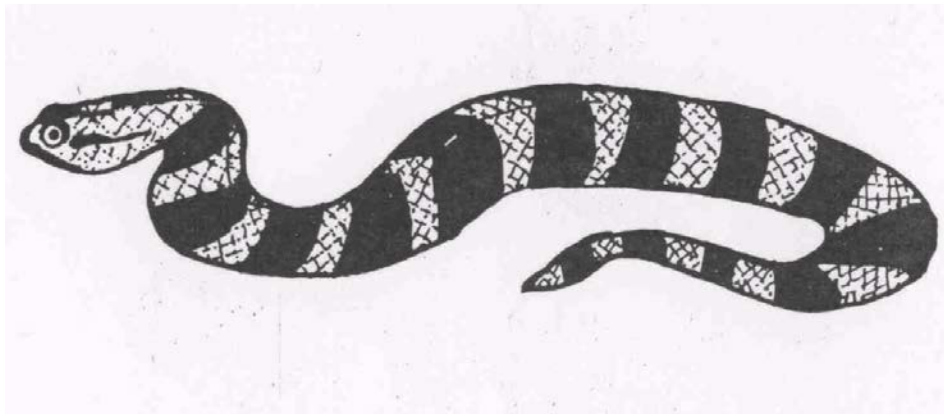


Abb. 2: *Bungarus caeruleus*: Indischer Krait. © CIKS, Chennai (Sundar 1996: 60).

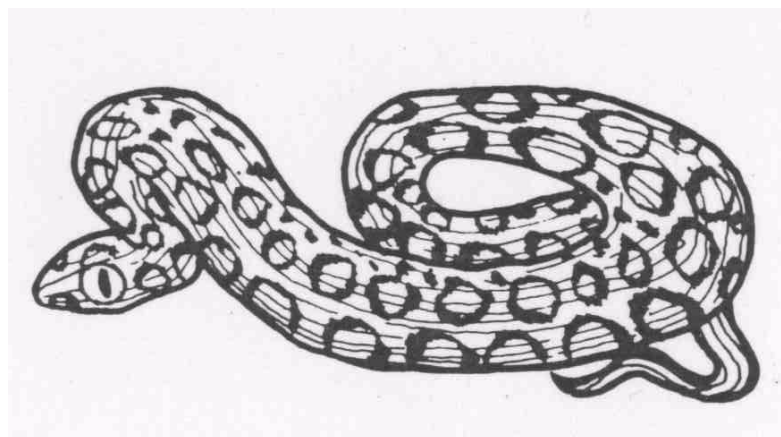


Abb. 3: *Daboia russellii*: Kettenviper – Russell's Viper. © CIKS, Chennai (Sundar 1996: 61).



Abb. 4: Jyōtsnikā, Palmblatt-Manuskript über āyurvedische Toxikologie. © University of Calicut.



Abb. 5: Śaṅkaran Namboodiri, Viśavaidya. © P. Ram Manohar.



Abb. 6: Schlangenbiss-Patientin von Vater Antonius. Bei ernsthaften Vergiftungen werden mehrere Schlangensteine verwendet. © P. Ram Manohar.



Abb. 7: Schlangensteine, hergestellt von Vater Antonius. © P. Ram Manohar.



Abb. 8: Der Gott Śiva, seine Gemahlin Pārvatī und ihr Sohn Gaṇeśa. Śiva trägt die Kobra um den Hals geschlungen und auch Gaṇeśa hält eine Kobra in der Hand (Reed, W. L., Bae, J. H. and Sharma, I.: In a World of Gods and Goddesses. The Mystic Art of Indra Sharma, © Mandala Publishing, 2005, page 79).



Abb. 9: Śiva als Verkörperung des Mount Kailāsa. Die Schlangen kriechen zu seinem Liṅgam in der Felsenhöhle (Reed, W. L., Bae, J. H. and Sharma, I.: In a World of Gods and Goddesses. The Mystic Art of Indra Sharma, © Mandala Publishing, 2003, page 83).



Abb. 10: Die Kobra überdacht das Śivaliṅgam, das anikonische Zeichen Śivas. Schattenspielfigur, Südindien, 19./20. Jh., Ziegenleder, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 11: Die Schlange als Symbol für uranfängliche Energie und Unendlichkeit (*ananta*) über dem Yonilīṅgam. Besonders schön ist der magische Edelstein in ihrer Haube (*nāga-maṇi*) zu sehen. Karnataka oder Maharashtra, 18./19. Jh., Gelbguss, © Ethnologisches Museum zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Inv. Nr. IC 48777. Fotograf: Dietrich Graf (Mallebrein 1998: 22-24).



Abb. 12: Śiva als kosmischer Tänzer Naṭarāja - von Schlangen geschmückt (Reed, W. L., Bae, J. H. and Sharma, I.: In a World of Gods and Goddesses. The Mystic Art of Indra Sharma, © Mandala Publishing, 2003, page 13).



Abb. 13: Śiva mit vier Schlangen. Baua Devi, Madhubani Painting, New Delhi, 2005, © Albrecht Frenz (Frenz 2005: 88).



Abb. 14: Die Götter und Dämonen quirlen das Milchmeer, um den Unsterblichkeitstrank zu gewinnen (*amṛtamanthana*). Als Quirlstock dient der Berg Mandara, um den die Schlange Vāsuki geschlungen wird (Liebert 1976: 147). Buchillustration, Kashmir, um 1830, Gouachemalerei auf Papier, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 15: Śiva trinkt das Gift, das bei der Quirlung des Milchmeeres entsteht. Manaku von Guler zugeschrieben, Pahari-Gebiet, um 1740/60, lavierte Pinselzeichnung, © Museum Rietberg Zürich (Holm u.a. 2006: Abb. 8).



Abb. 16: Śiva hält das feurige Gift in der Hand, bereit, es auszutrinken. Im Hintergrund ist sehr anschaulich dargestellt, wie die Schlange Vāsuki Feuer bzw. Gift ausspeit (Reed, W. L., Bae, J. H. and Sharma, I.: *In a World of Gods and Goddesses. The Mystic Art of Indra Sharma*, © Mandala Publishing, 2003, page 73).



Abb. 17: Śiva als Tripurāntaka, als Zerstörer der drei Festungen, seine Bogensehne zierte ein fünfköpfiger Nāga. Die Darstellung erinnert an die Abbildung Satyā Bhamās, deren Bogen ebenso durch einen Nāga und dessen tödliches Gift verstärkt wird (sh. Abb. 65). Company Painting, Südindien, 19. Jh., © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Abb. 18: Prasād an den Gott Śiva anlässlich des Śivrātri-Festes. Die grüne stachlige *dhatūrā*-Pflanze ist giftig und nur Śiva kann sie verdauen. Weitere Bestandteile sind: *ber* (grüne ovale Frucht), *madār* (weiße Blüten und große Blätter), *gannā* (Zuckerrohr), *bilva-patrā*/*bel-patrā* (drei kleine Blätter, schützen vor Hitzschlag), *sindūr* (rotes Pulver), *jau* (Gerste), *gulāb* (Rosenblätter), *gendā* (orange Blüten) (Hinweise Neeti, Satyendra und Vinay Singh, 2011; Majupuria 2009: 168, © Susanne Faller).

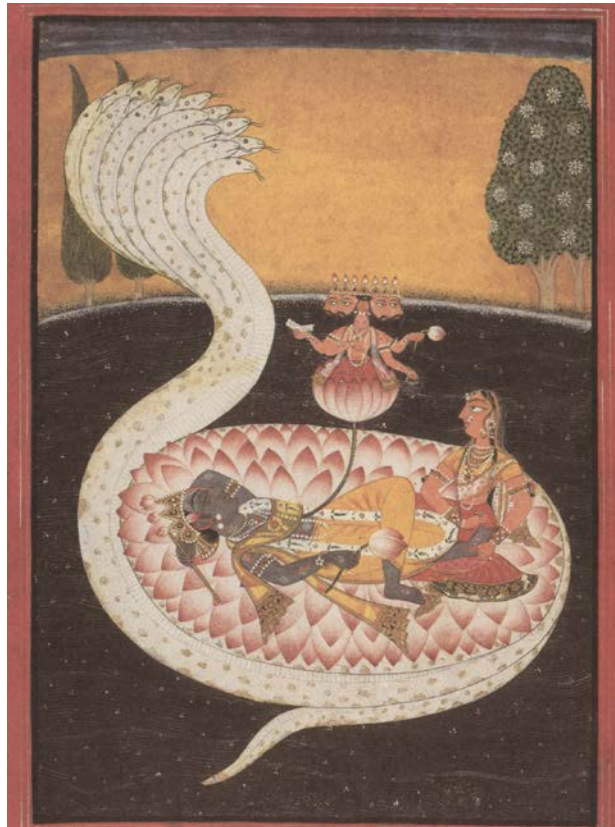


Abb. 19: Viṣṇu ruht auf der tausendköpfigen Weltschlange Śeṣa. Meister von Mankot, Pahari-Region, um 1700/1725, © Museum Rietberg Zürich (Holm u.a. 2006: Abb. 1 in Farbe).



Abb. 20: Viṣṇu erholt sich im kosmischen Ozean zwischen zwei Schöpfungszyklen, der Schöpfergott Brahmā wächst aus seinem Nabel. Werkstatt in Kangra oder Mandi, Pahari-Gebiet, um 1825/50, Pigmentmalerei auf Papier, © Museum Rietberg Zürich (Fischer u.a. 2005: 75).



Abb. 21: Garuda, Reittier Viṣṇus und Feind der Schlangen, raubt eine Nāginī. Gandhara-Gebiet, Pakistan, 5. Jh., Schiefer, © Museum Rietberg Zürich.

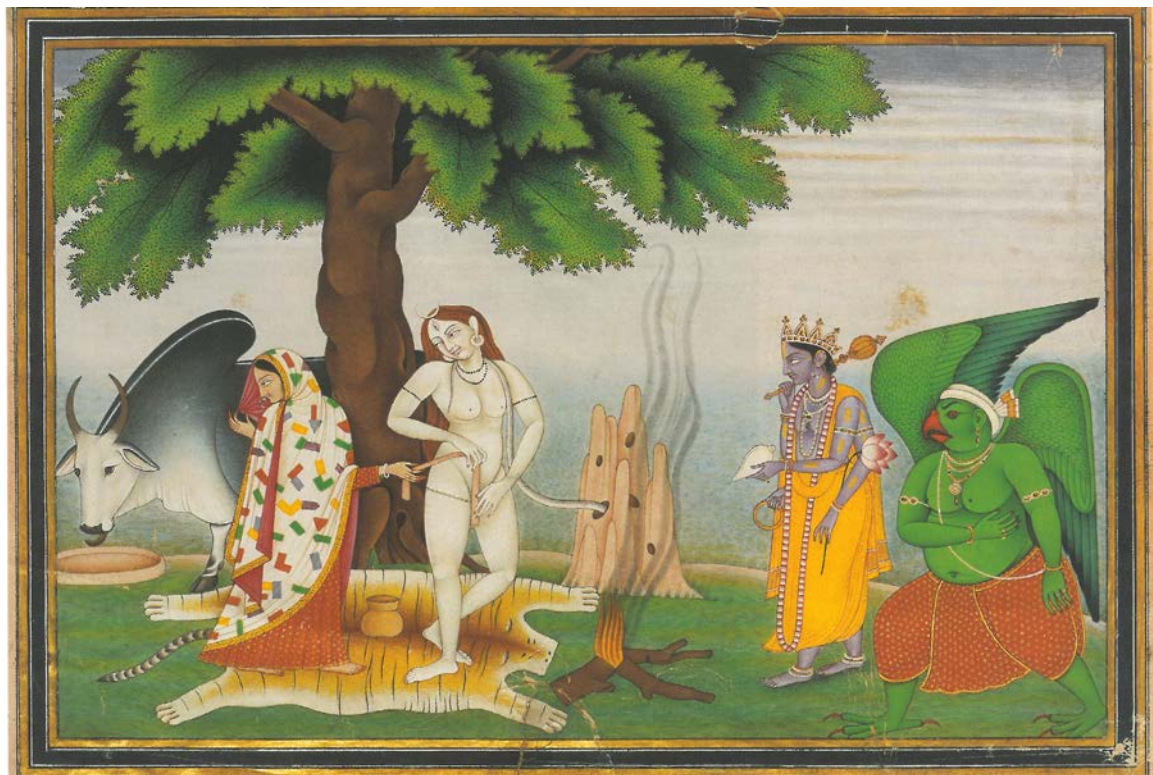


Abb. 22: Viṣṇu besucht mit seinem Reittier Garuda Śiva und Pārvatī. Die Schlange, die Śiva bedeckte, sucht sofort Zuflucht in einem Termitenhügel, da sie sich vor Garuda fürchtet. Pārvatī geniert sich wegen der Nacktheit ihres Gatten und reicht ihm einen Streifen ihres Gewandes, um seine Blöße zu bedecken. Meister der dritten Generation nach Nainsukh von Guler, Pahari-Gebiet oder Panjab, um 1850/75, Pigmentmalerei mit Gold auf Papier, © Museum Rietberg Zürich (Fischer u.a. 2005: 44).

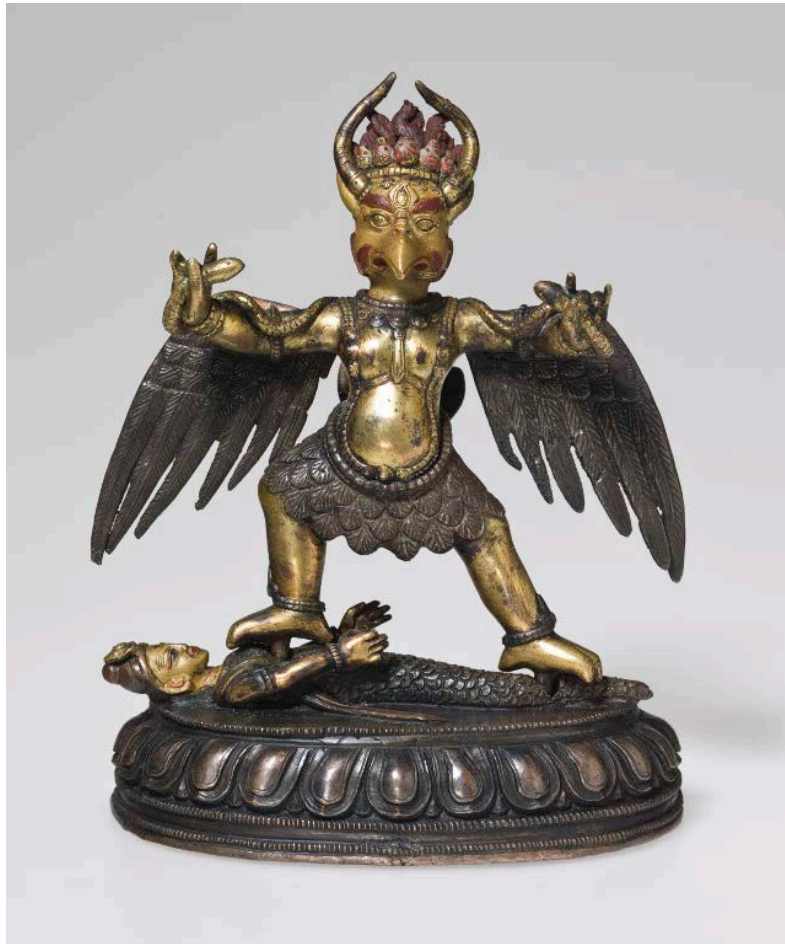


Abb. 23: Garuda besiegt die Schlangen. Tibet, 20. Jh., Gelbguss, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.

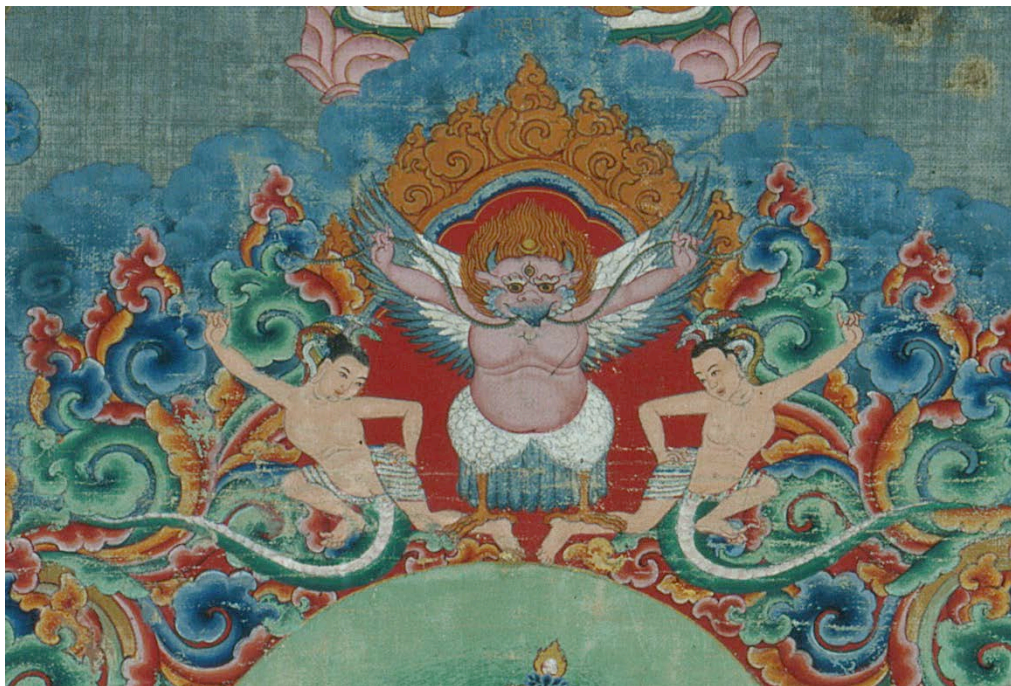


Abb. 24: Garuda, der Schlangen-Verzehrer. Ausschnitt aus einer Thangka-Malerei mit Vajradhara im Zentrum. Tibet, 18. Jh., © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 25: Szene aus dem Yuddhakāṇḍa des Rāmāyaṇa: Rāma und Lakṣmaṇa werden von den Schlangenpfeilen Indrajits gefesselt. Westliche Pahari-Region, Himachal Pradesh oder Jammu und Kashmir, um 1700/10, © Museum Rietberg Zürich (Britschgi u.a. 2008: 183).



Abb. 26: Es kommt heftiger Wind auf, Blitze durchziehen die Wolken und Garuḍa landet auf dem Schlachtfeld. Die Schlangen verkriechen sich sofort. Garuḍa verehrt Rāma und Lakṣmaṇa und berührt ihre Wunden, die augenblicklich heilen. Pahari-Region, erste Hälfte 18. Jh., © Sammlung Reichart (Bautze 1991: 206-209).

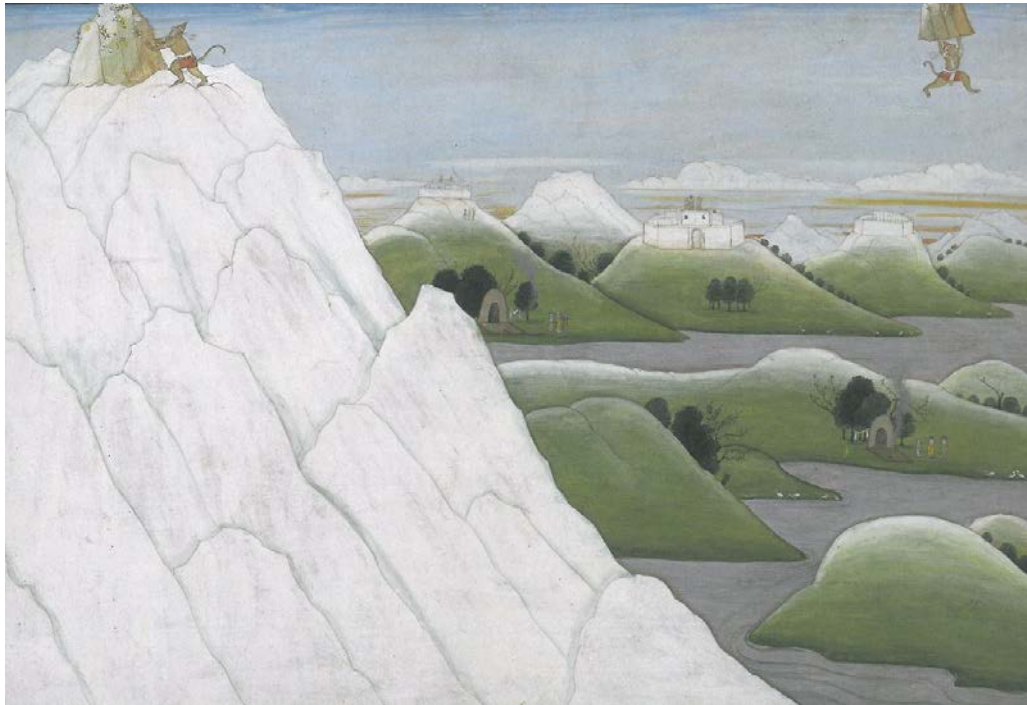


Abb. 27: Nach kurzer Zeit werden Rāma und Lakṣmaṇa erneut durch die Pfeile Indrajits schwer verwundet. Hanumān wird angewiesen, Heilkräuter im Himālaya zu holen. So fliegt er in den Himālaya, kann aber die Kräuter nicht finden, obwohl der Berg von ihrer Strahlkraft hell erleuchtet ist. So reißt er kurzerhand den ganzen Berg aus und fliegt mit ihm zurück. Meister der ersten Generation nach Nainsukh von Guler, westliche Pahari-Region, Himachal Pradesh, ca. 1790, © Museum Rietberg Zürich (Britschgi u.a. 2008: 193).



Abb. 28: Hanumān mit dem rettenden Berg voller Heilpflanzen. Parayil, Śiva Temple, Kuttipuram, Kozhikode District, Kerala, 19. Jh., Wandmalerei, © Albrecht Frenz (Frenz u.a. 2004: 170).



Abb. 29: Hanumān mit dem *drona*-Heilkraut in der Hand (Horstmann 1993: 99-100). Maharashtra, 19./20. Jh., Gelbguss, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 30: Auch der Berggipfel, den Hanumān zu Rāma und Lakṣmaṇa trägt, wird *drona* genannt. Im Rāmāyaṇa erhebt er sich aus dem Milchmeer und die Götter pflanzten Heilkräuter gegen giftige Pfeilwunden darauf (Goldman u.a. 2009: 228; Mündliche Aussage Prakash B. V., 2012). Rajasthan, Marmor, Ende 19. Jh., © Linden-Museum. Foto: A. Dreyer.



Abb. 31: Zwei Affen stützen den von Pfeilen getroffenen Lakṣmaṇa. Schattenspielfigur, Karnataka, 20. Jh., Ziegenleder, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 32: Hanumān nimmt fürchterliche Kräfte an, die denen Garuḍas gleichen und sein Schwanz sieht aus wie eine Schlange, die in diesem Fall den ganzen Berg umschlingt, auf dem ebenfalls Schlangen mit großen Giftzähnen und Skorpione herumkriechen. Schattenspielfigur, Karnataka, 19./20. Jh., Ziegenleder, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 33: Da die Heilpflanzen sich unsichtbar machen, muss Hanumān den ganzen Berg ausreißen, was ihm mühelos gelingt (© B. Sivas, Jothi 3174).



Abb. 34: Hanumān überbringt die rettenden Kräuter *mṛtasaṃjīvanī* („die Tote wieder belebt“) und *viśalyakaraṇī* („die Pfeilwunden heilt“) (Reed, W. L., Bae, J. H. and Sharma, I.: In a World of Gods and Goddesses. The Mystic Art of Indra Sharma, © Mandala Publishing, 2005, page 129).

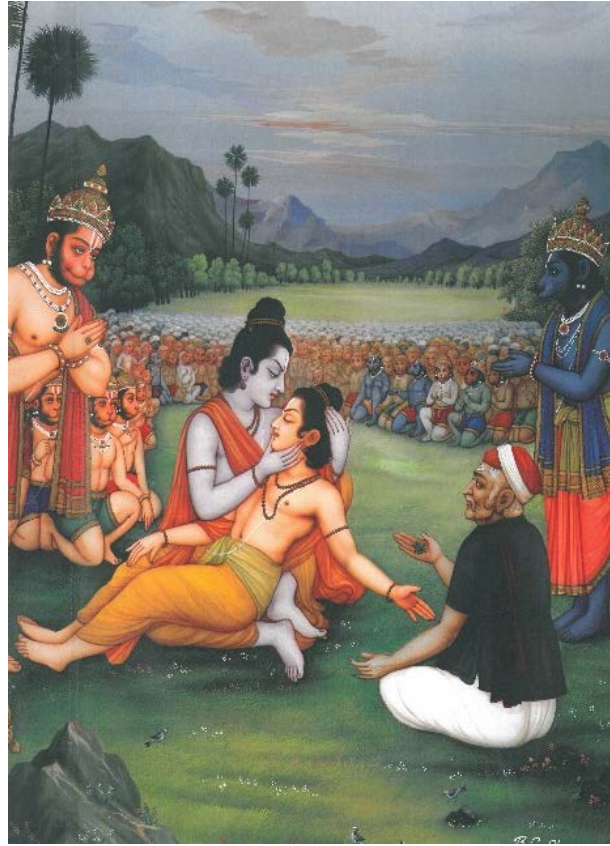


Abb. 35: Die von Hanumān zur Verfügung gestellten Heilkräuter werden Lakṣmaṇa verabreicht (Prime, Ranchor and Sharma, B. G.: Ramayana. A Tale of Gods and Demons, © Mandala Publishing, 2001, page 123).



Abb. 36: Szene aus dem Araṇyakāṇḍa des Rāmāyaṇa, regionale Variante aus Karnataka: Bevor Lakṣmaṇa Sītā verlässt, um nach Rāma zu schauen, der die goldene Gazelle fangen wollte, zieht er sieben Linien vor der Einsiedelei. Als Rāvaṇa Sītā rauben möchte, verwandeln sich diese Linien in sieben Schlangen und versuchen, Rāvaṇa zu beißen. Rāvaṇa lockt Sītā aber dennoch über die Linien hinweg (Schattenspieler: Hanumantha Belagallu Veeranna; © Sri Ramanjaneya Togalu Gombe Mela, Bellary, Karnataka).



Abb. 37: Vasudeva trägt den neugeborenen Kṛṣṇa über die Yamunā. Die Schlange Śeṣa folgt ihm und hält mit ihrer gewaltigen Haube den Gewitterregen von ihm fern. Dem Meister am Hofe von Mankot zugeschrieben, ca. 1700, © Government Museum and Art Gallery, Chandigarh (Goswamy u.a. 1990: 112).



Abb. 38: Vasudeva bringt Kṛṣṇa in Sicherheit, von Śeṣa geschützt. Rajasthan, um 1800, Gouachemalerei auf Papier, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Abb. 39: Vasudeva trägt Kṛṣṇa durch den Fluss Yamunā, von Schlangen überdacht. Unsigniert, Madhubani Painting, New Delhi, nach 1970, © Albrecht Frenz (Frenz 2005: 74).



Abb. 40: Bālakṛṣṇa auf der fünfköpfigen Schlange Śeṣa. Company Painting, Südindien, 19. Jh., © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative [Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Abb. 41: Bālakṛṣṇa mit Butterkugeln in beiden Händen. Er wird von einer Schlange geschützt, die sich um seinen Körper schlingt. Peralam-Puthur, Śiva Temple, Kannur District, Kerala, 17./18. Jh., Wandmalerei, © Albrecht Frenz (Frenz u.a. 2004: 123).



Abb. 42: Eine Schlange hat den schlafenden Nanda gebissen. Kṛṣṇa kann seinen Pflegevater jedoch retten und tötet die Schlange. Malerei auf einem Klappaltar, Südindien, Ende 18. Jh., Holz, Leinen, Pappe, © Museum Fünf Kontinente, München (Mallebrein 1984: 209, 213, 215).

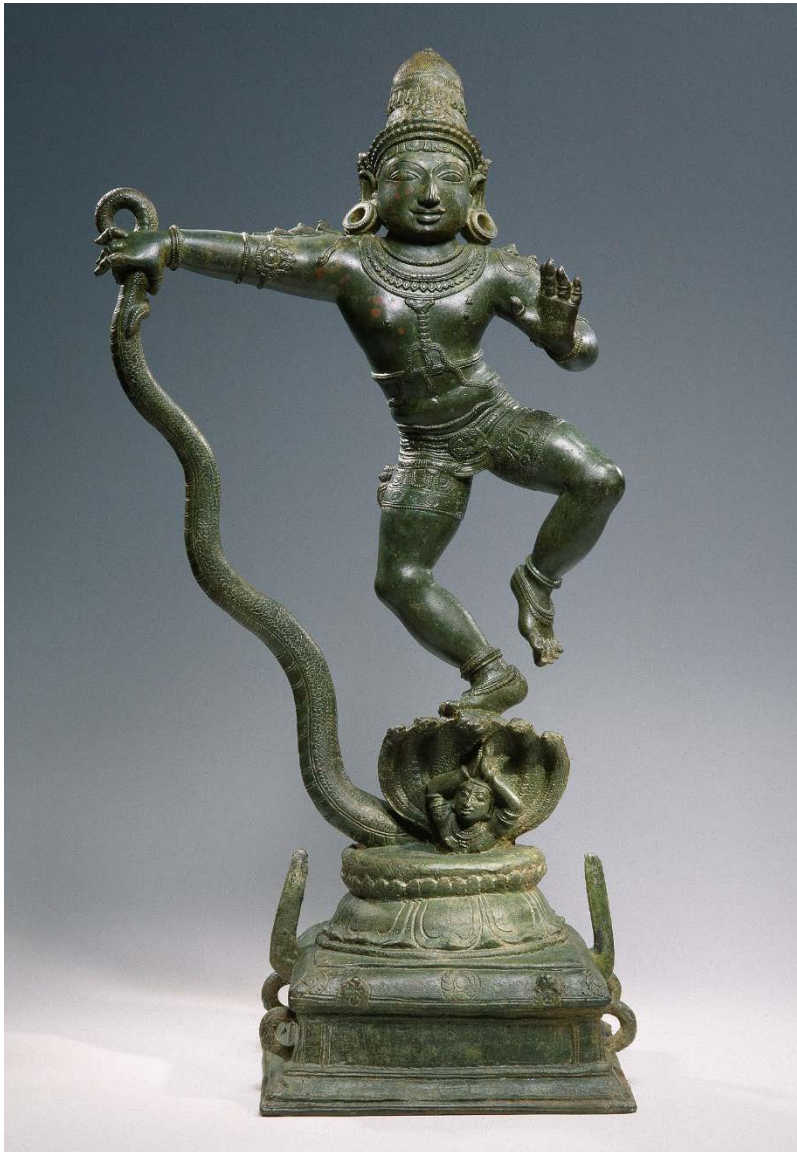


Abb. 43: Kṛṣṇa im Siegestanz auf der Schlange Kāliya. Südindien, später Cola-Stil, 14. Jh., Bronze, © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst / Fotografin: Iris Papadopoulos (Härtel u.a. 1978: 15).



Abb. 44: Kṛṣṇa bändigt die giftigen Schlangemäuler des Nāga Kāliya. Rajasthan, um 1800, Gouachemalerei auf Papier, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Abb. 45: Kṛṣṇa hält die Giftzungen des Kāliya im Zaum. Nabita Jha, Madhubani Painting, New Delhi, 2004, © Albrecht Frenz (Frenz 2005: 70).



Abb. 46: Die Familienmitglieder des Nāga Kāliya beißen Kṛṣṇa mit ihren scharfen Giftzähnen, doch Kṛṣṇa geschieht nichts. Schattenspielfigur, Karnataka, 20. Jh., Ziegenleder, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 47: Kṛṣṇa kämpft sich aus den Windungen des Nāga Kāliya und seiner Gemahlin. Schattenspielfigur, Karnataka, 20. Jh., Ziegenleder, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 48: Auch wenn das Gift aus den Schlangenmäulern des Nāga Kāliya tropft und seine Windungen Kṛṣṇa umklammern, kann er den Nāga bezwingen und sein Gift ersticken (Reed, W. L., Bae, J. H. and Sharma, I.: In a World of Gods and Goddesses. The Mystic Art of Indra Sharma, © Mandala Publishing, 2003, page 169).



Abb. 49: Kṛṣṇa befreit sich und die Hirtenjungen aus dem Schlund des Schlangendämons Agha-Asura und tötet den Dämon, „dessen rote heiße Augen wie ein Waldbrand waren“. Orissa, um 1790/1795, © Museum Rietberg Zürich (Bautze 1991: 52, 54).

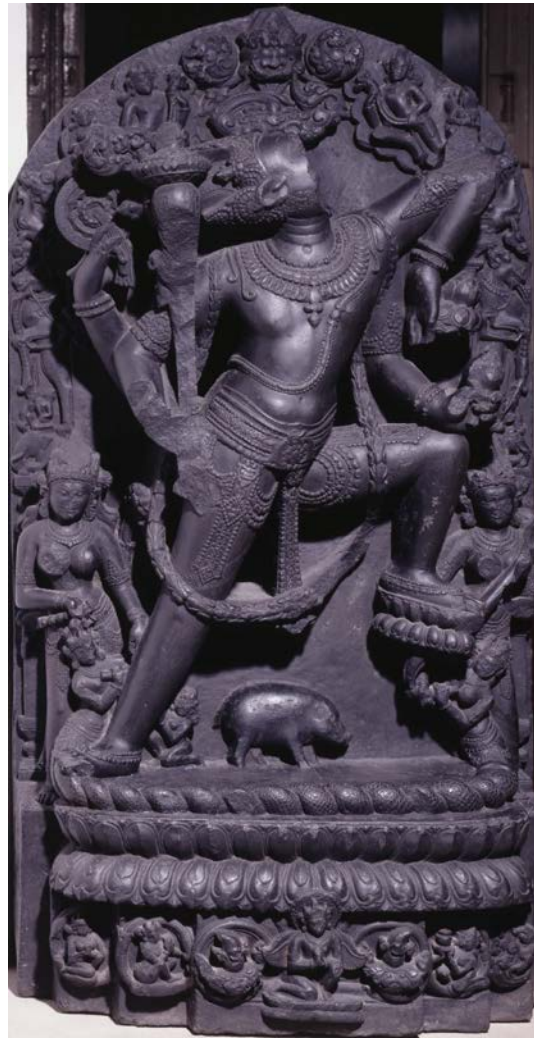


Abb. 50: Viṣṇu tritt in seiner Eber-Inkarnation (*varāha*) auf einen Nāga. Er besiegte diesen, als er die Erdgöttin aus dem Ozean rettete. Ostindien, Pāla-Dynastie, 11. Jh., Basalt, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Abb. 51: Frühe Darstellung Balarāmas mit einer Schlangenhaube. Balarāma symbolisiert den Ackerbau. In seiner späteren Entwicklung wird er als älterer Bruder Kṛṣṇas und als Viṣṇu-Inkarnation angesehen und er verkörpert die Weltenschlange Ananta. Mathura, 3. Jh., Sandstein, © Government Museum Mathura (Asthana u.a. 1992: 138, 181).



Abb. 52: Auch der Verfasser des Yogasūtra, Patañjali, wird mit einer Kobrahaube abgebildet. Man sagt, dass er eine Inkarnation von Ādiśeṣa sei und von Viṣṇu auf die Erde geschickt wurde, um Yoga zu unterrichten (mündliche Aussage R. Sriram, 2011). Auch wird ihm die Redaktion der Carakasamhitā zugeschrieben. Zeichnung von Śilpi nach einer Skulptur im Tempel von Chidambaram (Rao 1985: „Galaxy of Indian Men of Medicine“; Smith 1996: 34).

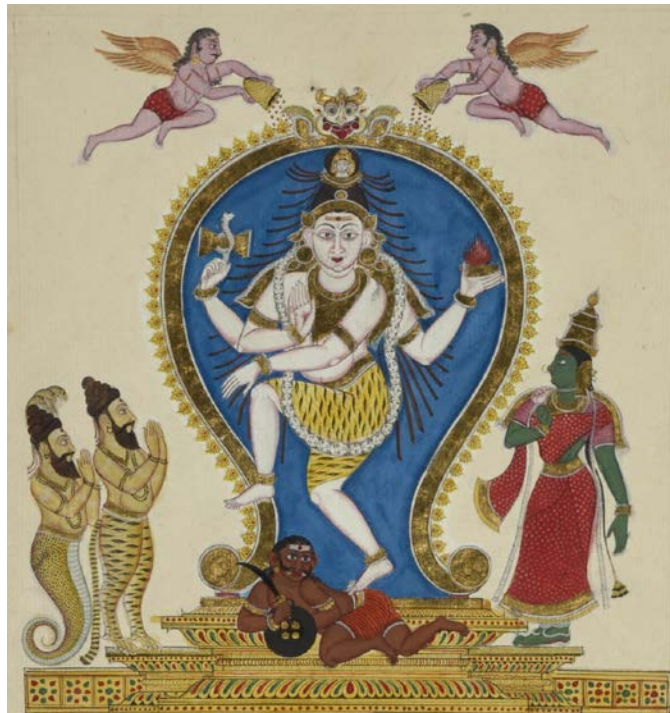


Abb. 53: Der Nāga Ananta kommt in der Form des Patañjali - als Mensch mit Schlangenleib - nach Chidambaram, um dem kosmischen Tanz des Śiva Natarāja zuzusehen. Company Painting, Südindien, um 1820, © The Trustees of the British Museum. Shared under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International \(CC BY-NC-SA 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) licence (Younger 1995: 171).



Abb. 54: Das Reittier Skandas oder Kärttikeyas ist ein Pfau. Dieser gilt als Schlangenfeind und Schlangenverzehrer. Lithografie, 20. Jh., © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 55: Subrahmanyas Pfau bändigt eine Schlange mit seinen Krallen und hält eine kleine Schlange im Schnabel. Company Painting, Südindien, um 1830, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.

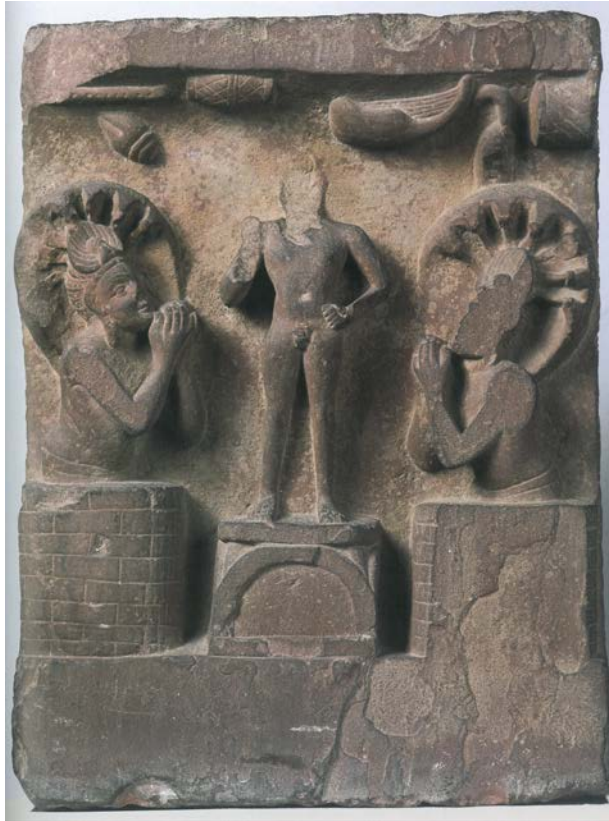


Abb. 56: Diese Steinplatte zeigt eine frühe Episode aus dem Leben des Prinzen Siddhārtha: Das unbekleidete Neugeborene (in der Größe eines Erwachsenen) wird von den beiden Nāga-Königen Nanda und Upananda mit warmem und kaltem Wasser übergossen. Mathura, 2. Jh., Sandstein, © Government Museum Mathura (Yaldiz 2003: 44-46).

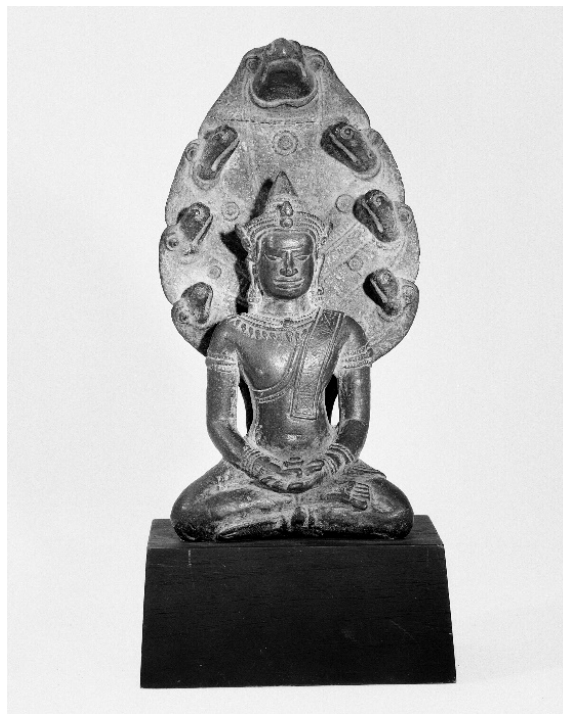


Abb. 57: Der Nāga Mucilinda beschützt den Buddha vor einem Unwetter, indem er seine Haube über ihm ausbreitet. Angkor, Kambodscha, Bayon-Epoche, 12./13. Jh., Bronze, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: U. Didoni.



Abb. 58: Der Buddha bannt die schwarze Schlange von Rājagrha, die den Park des Königs Bimbisāra unsicher macht, durch Zauberkraft in seine Bettelschale. Und er entlässt sie in einen Lotusteich, während der König Bimbisāra in Bewunderung zusieht. Ranigat, Pakistan, 3. Jh., grauer Schiefer, © Courtesy of Lahore Museum, Lahore, Pakistan (Luczanits 2008: 229; Museum Rietberg 2009: 39; Schlingloff 2000: 381-382, 385).



Abb. 59: Auch der Tirthankara Pārśva wird durch eine Schlangenhaube charakterisiert. Seine Mutter Vāmādevī soll während der Schwangerschaft an ihrer Seite (*pārśva*) eine Schlange gesehen haben. Nach einer anderen Legende rettete Pārśva in seinem früheren Leben eine Schlange, die im Opferfeuer eines Brahmanen verbrannt werden sollte. In seiner Wiedergeburt als 23. Tirthankara wurde Pārśva von demselben Brahmanen angegriffen, während er meditierte. Die Schlange, die auch wiedergeboren wurde als mächtiger Kobra-Prinz Dharaṇendra, schützte ihn vor diesem Angriff, indem sie ihre Kobrahaube über ihm ausbreitete.

Pārśva wird auch in toxikologischen Texten um Beistand gebeten, wie in der mittelalterlichen jainistischen Handschrift Khagendramaṇidarpaṇam oder dem tantrischen Śrī Bhairavapadmāvatīkalpa.

Jaina-Altar, Tirthankara Pārśva, westliches Indien, 16. Jh., Bronze, Sammlung Lamarepicquot, © Museum Fünf Kontinente, München (Bhat 2012: Vers 1.1; Dundas 1992: 29; Jhavery 1944: 298; Mallebrein 1984: 152-155).



Abb. 60: Der Jina Pārśvanātha, von einer Kobra umwunden. Gujarat, 8. Jh., Gelbguss, © Staatliche Museen zu Berlin, Museum für Asiatische Kunst / Fotografin: Iris Papadopoulos.



Abb. 61: Mahāvīra wird als Kind von einer Schlangengottheit eingeschüchtert. Doch er kann die Schlange unter Kontrolle bringen und reitet auf den Schultern der Gottheit - nun in menschlicher Form. Ausschnitt aus einem Kalpasūtra-Manuskript, westliches Indien, ca. 16. Jh., © Museum Rietberg Zürich (Jain u.a. 1978: 24, Plate XIII a).



Abb. 62: Jotibā ist eine beliebte Familiengottheit in Maharashtra. Angehörige aller Kasten verehren ihn, ebenso Muslime und Jaina. Er ist ein *kṣetrapāla*, ein „Schützer der Felder“ und steht in enger Beziehung zur Erde und zu den Schlangen. So erhebt sich hinter seinem Körper ein gewaltiger Schlangenleib. Er hat die Kraft, das Gift von Schlangen unwirksam zu machen (*sarpaviṣārek*). Steinrelief im Jotibā-Tempel von Vadi Ratnagiri, Kolhapur-Distrikt, Maharashtra, © Cornelia Mallebrein (Mallebrein 1993: 285-291).



Abb. 63: In Rajasthan gibt es verschiedene Gottheiten in Schlangengestalt, eine von ihnen ist Tejaji. Die Hindus erhoffen sich von den Schlangenfiguren Schutz vor Schlangenbissen, von den *ādivāsī* (Bhil und Garasiya) werden sie als Ahnen verehrt (Kreisel 1989: 52; Kreisel 1995: 250). Rajasthan, 20. Jh., Schieferkonglomerat, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.



Abb. 64: Der Reichtumsgott Kubera wird mit unterirdischen Schätzen assoziiert. Da diese von Schlangen bewacht werden, hat Kubera einen Mungo in der Hand, der Schlangen tötet. Uttar Pradesh, ca. 9. Jh., Sandstein, © State Museum Lucknow (Asthana u.a. 1992: 200).



Abb. 65: Satyā Bhamā ist die Gemahlin Kṛṣṇas. Sie wehrt sich hier gegen den Dämonenkönig Narakāsura. Die Vogelköpfe (Gandāderunda¹) neben ihrer Pfeilspitze unterstützen sie bei ihrer Verteidigung, indem sie gegnerische Pfeile schlucken. Der dreiköpfige Nāga repräsentiert eine ihrer Waffen: tödliches Gift (Mündliche Aussage Manasvi Paul, 2011). Schattenspielfigur, Andhra Pradesh, 20. Jh., Ziegenleder, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Dreyer.

¹ Es ist zu vermuten, dass damit Garuḍa gemeint ist und es sich um gegnerische Giftpfeile handelt.



Abb. 66: Die Göttin Manasā Devī im gleichnamigen Tempel von Haridwar, Uttarakhand, © Manasā Devī Temple, Haridwar. Foto: Susanne Fallner.



Abb. 67: Die Schlangengöttin Manasā wird häufig als Krug mit einem Gesicht dargestellt. Von alters her ist der Krug Symbol für Fülle, Fruchtbarkeit und den weiblichen Schoß. Die Schlangengöttin Manasā ist aber auch gefährlich, weil ihr Gift töten kann. In kleinen Dosen verabreicht kann es aber auch heilende Wirkung haben. Bengalen/Orissa, 18./19. Jh., Gelbguss, © Ethnologisches Museum zu Berlin – Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Inv. Nr. IC 48790. Fotograf: Dietrich Graf (Mallebrein 1998: 19).



Abb. 68: Eine der ältesten Bronzeskulpturen der Schlangengöttin: Von einer fünfköpfigen Kobrahaube bekrönt, trägt Manasā hier ihren Sohn Āstika auf dem Schenkel. Dieser rettete das Schlangengeschlecht, das durch das Schlangenopfer des Janamejaya ausgerottet werden sollte. Ostindien, Pāla-Dynastie, 750 bis frühes 10. Jh., Bronze und Silber, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Abb. 69: Die Schlangengöttin Manasā ist reich mit Schlangen geschmückt. Am Fuße ihres Lotussockels findet sich erneut der Krug (*kalāsa*). Für Fruchtbarkeit stehen die Kobras, die daraus hervorkriechen. Ostindien, Pāla-Dynastie, 12. Jh., © Archaeological Survey of India (Mundkur 1983: 45).

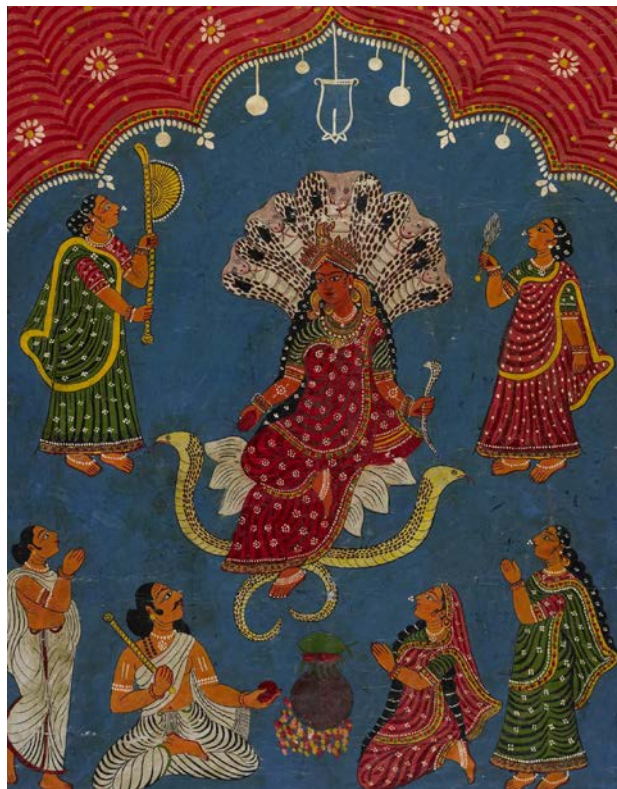


Abb. 70: Manasā auf einem Schlangen-Lotus-Thron. West Bengal, um 1980, Malerei auf Leinwand, © The Trustees of the British Museum. Shared under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International \(CC BY-NC-SA 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) licence.

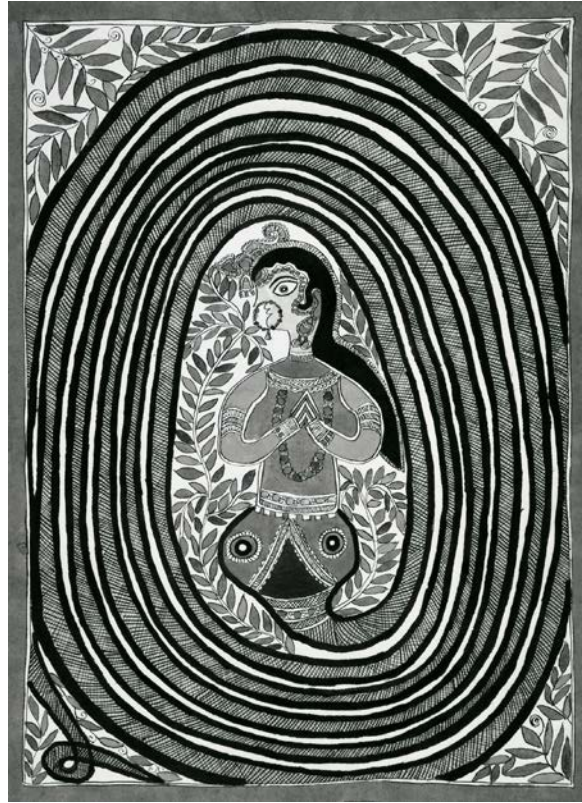


Abb. 71: Die Göttin Manasā erwächst aus einer Schlange, die sie kreisförmig umschlingt. Madhubani Painting, um 1970, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Abb. 72: Rollbild (*paṭa*) mit Manasā-Darstellung. West Bengal, 1980-1989, Aquarellfarbe auf Papier © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.

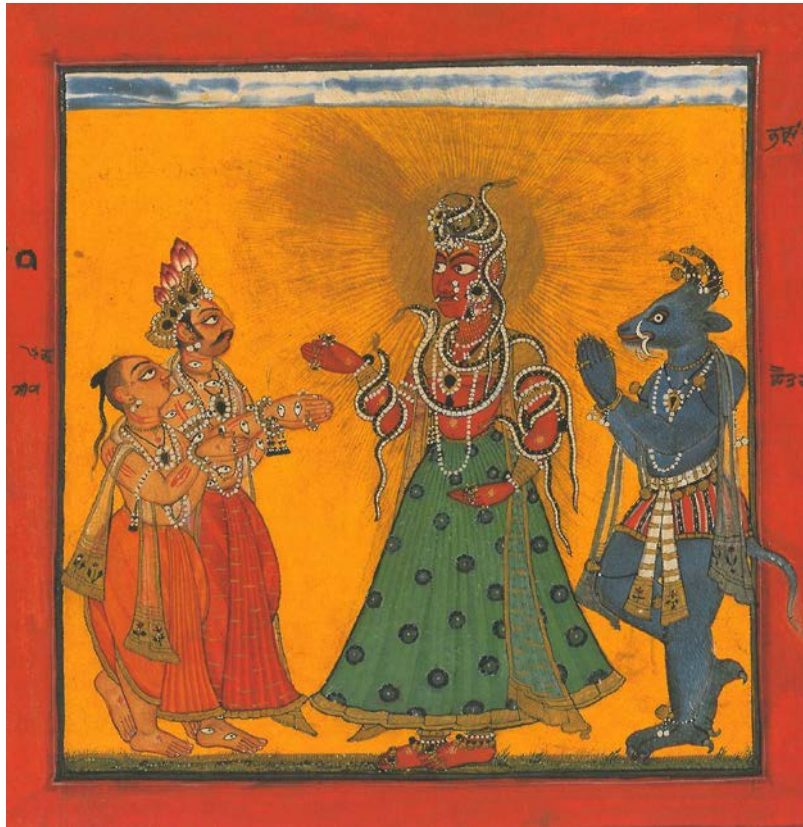


Abb. 73: Die von Schlangen umwundene Göttin Bhadrakālī (die glückverheißende Kālī), glühend wie flüssiges Gold, wird von Gott, Brahmane und Dämon verehrt. Kripal von Nurpur zugeschrieben, Pahari-Gebiet, um 1660/70, Pigmentmalerei auf Papier, © Museum Rietberg Zürich (Fischer u.a. 2005: 22-23).



Abb. 74: Die tantrisch-buddhistische Schlangengöttin Jāngulī, die Gift zerstörend wirkt und in Mantras und ausgefeilten Ritualen um Schlangengiftheilung angerufen wird (Sādhana-mālā 117-122). Sie weist Ähnlichkeiten mit der Schlangengöttin Manasā auf und im hinduistischen Tantrismus wird Manasā gelegentlich mit dem Epitheton „Jāngulī“ versehen. Nepalesische Zeichnung (Bhattacharyya 1968: 246-253; Bhattacharyya 1987: 191-193, 269).



Abb. 75: Thangka-Malerei mit der Göttin Ekajaṭi im Zentrum, links unten ist die grüne Form der Jāṅgulī zu sehen. Bhutan, 19. Jh., Pigmentmalerei auf Baumwolle, © Rubin Museum of Art, New York, Inv. Nr. C2006.42.10 (HAR 89181).



Abb. 76: Die grüne Jāṅgulī trägt Schlangenschmuck am Körper und im Haar und sie hält eine Pfauenfeder in der Hand, welche ihre Fähigkeit der Giftbekämpfung unterstreicht. Ausschnitt aus der oben gezeigten Thangka-Malerei, © Rubin Museum of Art, New York.



Abb. 77: Die weiße Jāngulī hält eine Schlange in der Hand und spielt die *vīṇā*. Ausschnitt aus einer Thangka-Malerei mit dem zweiten Abt des Ngor Klosters, dKon mchog rgyal mtshan, im Zentrum. Südtibet, um 1560, Farbe auf Leinwand, © Sammlung Barbara und Walter Frey, Zürich.



Abb. 78: Die gelbe Jāngulī ist dreiköpfig und trägt verschiedene Waffen. In der Sādhana-mālā wird sie als unter einer Kobrahaube sitzend dargestellt. Ausschnitt aus einer Thangka-Malerei mit dem zweiten Abt des Ngor Klosters im Zentrum. Südtibet, um 1560, Farbe auf Leinwand, © Sammlung Barbara und Walter Frey, Zürich (Bhattacharyya 1987: 192).



Abb. 79: Dieser Schlangenleib mit der Form einer weiblichen Hüfte unterstreicht den Fruchtbarkeitsaspekt, den sowohl Schlangen als auch Göttinnen symbolisieren. Kshatrapa- oder frühe Kushana-Epoche, 1./2. Jh., Terrakotta, © Linden-Museum Stuttgart (Kreisel 1989: 40).



Abb. 80: Schlangenstein (*nāgakal*) mit zwei ineinander verschlungenen Nāgas und einem Yonilīngam. Solche Stelen werden in Südindien häufig unter Bäumen aufgestellt und verehrt, um Fruchtbarkeit zu erbitten. Cola-Stil, 12. Jh., © Privatsammlung Schweiz (Russek 1986: 184).



Abb. 81: Stimmungsvolle Illustration zur Gītagovinda: Der aus Süden kommende, nach Sandelholz duftende und mit Schlangengift versetzte Wind weht in Richtung Himālaya, um sich dort im Schnee abzukühlen. Im übertragenen Sinn steht der Wind für die Liebessehnsucht der Hirtenmädchen, die wie Gift brennen kann. Sehr schön bildlich dargestellt ist hier die Vorstellung, dass Gift Hitze (*tejas*) enthält. Pahari-Region, Manaku, datiert 1730, © National Museum - New Delhi Collection, Acc no: 51.207-9 (Spalinger 2011: 92-93).



Abb. 82: Āsāvarī Rāginī: Eine über Schlangen gebietende Schöne mit Musikanten in einer stimmungsvollen, der Melodie angepassten Landschaft. Zentralindien, Rajput-Schule, erstes Viertel 18. Jh., Gouachemalerei auf Papier, © Linden-Museum Stuttgart (Kreisel 1987: 79, 81, 83). Foto: A. Dreyer.



Abb. 83: Schlangenbeschwörer. Katputli-Marionetten, Rajasthan, 20. Jh., Holz, farbig gefasst, Baumwolle, © Linden-Museum Stuttgart. Foto: A. Seeboth.



Abb. 84: Schlangenbeschwörer in Pushkar, Rajasthan. © Brigitte Brendler.



Abb. 85: Ein Schlangenbeschwörer mit seiner Frau. Company Painting, Südindien, um 1830, © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.



Abb. 86: Nāgpañcamī ist ein Fest der Frauen, das vor allem auf dem Land gefeiert wird. In Maharashtra werden mit roter Sandelholzpaste Malereien von Schlangen angefertigt und es werden Opfergaben für die Schlangen bereitgestellt. Illustration zu einer Nāgpañcamī-Kahānī von Ludmila Strauch, © N. Bhat-Sperling und L. Strauch (Bhat-Sperling 2008: 1).



Abb. 87: Am Nāgpañcamī-Tag werden vor allem in Brahmanenfamilien Schlangen mit Sandelholzpaste auf einer hölzernen Tafel skizziert. Anschließend werden die Schlangenkörper mit Gelbwurz und rotem *kuñkum* betupft und mit kleinen Bündeln von *dhūrvā*-Gras (Hirsegras, *Panicum dactylon*) belegt und mit *bhārījhat*-Blüten bestreut. Man entzündet Räucherstäbchen und stellt kleine Schalen mit Milch als Opfergaben davor. Im Hausschrein der Familie Shendye in Poona, Maharashtra, August 1991, © Cornelia Mallebrein (Mate 1993: 139).

Anmerkung zu den Bildnachweisen

Ich habe alles unternommen, um sämtliche Bildrechte zu klären. Sollten dennoch Bilder unrechtmäßig verwendet worden sein, bitte ich die betroffenen Rechteinhaber, sich bei mir zu melden.

I have made every effort to clarify all the image rights. In case your copyrighted material has been improperly used, please contact me at the Institute for Indology and Comparative Religion at the University of Tuebingen.

14. Bibliographie

A Board of Scholars (transl. and annot.)

1978 The Garuḍa Purāṇa. Delhi.

Ackerknecht, E. H.

1946 Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine. In: Bull. Hist. Med. 19: 467.

1971 Medicine and Ethnology. Selected Essays. Baltimore.

Anonymous

1909 An Eighteenth-Century Account of the “Snake-Stone”. In: The Lancet, Nov. 13: 1478-1479.

Anonymous

1911 Snake-Root and Snake-Stone. Annotations. In: The Lancet, April 1: 892.

Anonymous

o. J. Indian Ash Tree. In: <http://www.flowersofindia.net/catalog/slides/IndianAshTree.html>.

Antonius, Rev. Fr.

o. J. Snake Stone: A Precious Treasure that can save your Lives from the Attacks of Poisonous Creatures like Snakes in a Wonderful Manner. Calicut.

Aravaanan, K. P.

1988 The Serpent Cult. Madras.

Asthana, S. u.a.

- 1992 Palast der Götter. 1500 Jahre Kunst aus Indien. Haus der Kulturen der Welt, Berlin und Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz (Hg.). Berlin.

Bahulkar, S. S.

- 1994 Medical Ritual in the Atharvaveda Tradition. Pune.

Bakshi, S. A.

- 1999 Snake Bites in Rural Area of Maharashtra State, India. In: Tropical Doctor 29.2: 104-105.

Baldwin, M.

- 1995 The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate. In: Isis 86: 394-418.

Banerji, P.

- 1985 Handbook of Snakebite. New Delhi.

Bannerman, R. H.

- 1983 The Role of Traditional Medicine in Primary Health Care. In: R. H. Bannerman, J. Burton and Ch'en Wen-Chien (eds.): Traditional Medicine and Health Care Coverage, p. 318-327. WHO Geneva.

Basham, A. L.

- 1967 The Wonder that was India. Calcutta-Allahabad-Bombay-New Delhi (First Published London 1954).
- 1976 The Practice of Medicine in Ancient and Medieval India. In: C. Leslie (ed.): Asian Medical Systems: A Comparative Study, p. 18-43. Berkeley, Los Angeles, London.
- 1989 The Origins and Development of Classical Hinduism. Edited and annotated by K. G. Zysk. Boston.

Bastide, R.

1971 Anthropologie appliquée. Paris.

Bautze, J.

1991 Lotosmond und Löwenritt. Indische Miniaturmalerei. Linden-Museum Stuttgart. Stuttgart.

Bawaskar, H. S. and Bawaskar, P. H.

2001 Call for Global Snake-Bite Control and Procurement Funding. In: The Lancet 357: 1132-1133.

Bechert, H. und Simson, G. von (Hg.)

1993 Einführung in die Indologie. Darmstadt (1. Aufl. 1979).

Bergaigne, A.

1883 La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, Vol. 2. Paris.

Bhandary, M. J., Chandrashekar, K. M. and Kaveriappa, K. M.

1995 Medical Ethnobotany of the Siddis of Uttara Kannada District, Karnataka, India. In: Journal of Ethnopharmacology 47: 149-158.

Bhat, S.

2009 An Introduction to Khagendra Mani Darpana – World's First Toxicological Text. In: Abstract book: "Nirvisha 2009", National Seminar on Agada Tantra, 2th/3th November, KLE's University, Kankannavadi Ayurveda Mahavidyalaya, p. 34-40. Belgaum.

2012 Unpublished Translation of Khagendramaṇidarpaṇam (Under Print). Bangalore.

Bhat-Sperling, N.

2008 Kahani der Schlangengötter. Traditionelle Erzählungen aus dem indischen Bundesstaat Maharashtra. Ritterhude.

Bhattacharya, A.

1977 The Sun and the Serpent Lore of Bengal. Calcutta.

Bhattacharya, D.

1997 The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume One: Consisting of the First Fifteen Kāṇḍas. Calcutta.

2008 The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume Two: Consisting of the Sixteenth Kāṇḍa. Kolkata.

Bhattacharyya, B.

1968 Sādhanamālā, Vol. I (ed.). Baroda (First Published Baroda 1925).

1987 The Indian Buddhist Iconography. Mainly Based on the Sādhanamālā and Cognate Tāntric Texts of Rituals. Calcutta (First Published London 1924).

Bhattacharya, N. K.

1929 Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum. Dacca.

Bhishagratna, K. K. L. (transl. and ed.)

1963 Suśrutasaṃhitā, Vol. I-III. Varanasi.

Bichmann, W.

1995 Medizinische Systeme Afrikas. In: B. Pfeleiderer, K. Greifeld, W. Bichmann: Ritual und Heilung: Eine Einführung in die Ethnomedizin, S. 33-65. Berlin.

1995 Gesundheitssysteme im internationalen Kontext: Der Blick nach draußen. In: B. Pfeleiderer, K. Greifeld, W. Bichmann: Ritual und Heilung: Eine Einführung in die Ethnomedizin, S. 139-162. Berlin.

Bloomfield, M. (ed. and transl.)

- 1890 The Kauśika-Sūtra of the Atharva-Veda. With extracts from the commentaries of Dārila and Keśava. American Oriental Society. New Haven.
- 1897 Hymns of the Atharva-Veda. Together with extracts from the ritual books and the commentaries. The Sacred Books of the East, 42. Oxford.

Böhtlingk, O. von und Roth, R.

- 1855-75 Sanskrit-Wörterbuch. Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Erster bis siebenter Theil. St. Petersburg.

Böhtlingk, O. von

- 2003 Sanskrit-Wörterbuch. In kürzerer Fassung. Sieben Bände. Delhi (1. Ausgabe St. Petersburg 1879-1889).

Bon, C.

- 1998 Schlangengifte und Heilmittel. In: R. Bauchot (Hg.): Schlangen, S. 194-203. Augsburg.

Bose, D. M., Sen, S. N. and Subbarayappa, B. V. (eds.)

- 1971 A Concise History of Science in India. New Delhi.

Brehm, A. E.

- 1875 Brehm's illustriertes Thierleben. Für Volk und Schule. Bearbeitet von Friedrich Schödler. Erster Band: Die Säugethiere. Leipzig.
- 1883 Brehms Thierleben. Erster Band: Die Säugethiere; 1. Affen und Halbaffen, Flatterthiere, Raubthiere. Leipzig.

Britschgi, J. und Fischer, E.

- 2008 Rama und Sita. Das Ramayana in der Malerei Indiens. Museum Rietberg Zürich. Zürich.

Caland, W.

1900 Altindisches Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra. Amsterdam.

Carstairs, G. M.

1955 Medicine and Faith in Rural Rajasthan. In: B. D. Paul (ed.): Health, Culture and Community, p. 107-134. New York.

Chandramohan, P.

2008 Garuḍa in Medieval Art and Mythology. Delhi.

Charpentier, J.

1920 Die Suparṇasage. Untersuchungen zur altindischen Literatur- und Sagengeschichte. Uppsala.

Cheng, A. C. and Winkel, K.

2001 Call for Global Snake-Bite Control and Procurement Funding. In: The Lancet 357: 1132.

Chopra, R. N. and Chowhan, J. S.

1935 Snake Bites and their Treatment in India. In: The Calcutta Medical Journal, 29.9: 459-485.

Crooke, W.

1920 Serpent-Worship (Indian). In: J. Hastings (ed.): Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. XI, p. 411-419. Edinburgh.

1926 Religion and Folklore of Northern India. London.

Daniel, J. C.

2002 The Book of Indian Reptiles and Amphibians. Mumbai.

Daniélou, A. (transl.)

1989 Manimekhalai (The Dancer with the Magic Bowl) by Merchant-Prince Shattan. New York.

Das, R. P. and Emmerick, R. E. (eds.)

1998 Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā. In: H. T. Bakker (ed.): Groningen Oriental Studies, Vol. XIII. Groningen.

David, P.

1998 Ein Biß von Bothrops moojeni. In: R. Bauchot (Hg.): Schlangen, S. 206-207. Augsburg.

1998 Hauptsächliche Giftwirkungen und Symptome. In: R. Bauchot (Hg.): Schlangen, S. 208-209. Augsburg.

Desai, G. H.

1911 Census Report: Baroda. Bombay.

De Silva, A. and Uragoda, C. G.

1983 Traditional Methods of Snake-Bite Treatment in Sri Lanka. In: Ceylon Medical Journal 28: 170-174.

Deussen, P. (Hg.)

1963 Sechzig Upanishad's des Veda. Darmstadt.

Dornblüth, O.

1990 Pschyrembel Klinisches Wörterbuch (bearbeitet von C. Zink). Berlin (1. Aufl. 1894).

1998 Pschyrembel Klinisches Wörterbuch (bearbeitet von H. Hildebrandt). Berlin (1. Aufl. 1894).

Douglas, M.

1970 Natural Symbols. Explorations in Cosmology. London.

Dundas, P.

1992 The Jains. London.

Dutoit, J. (Übers.)

1908-21 Jātakam, Bd. I-VII. Leipzig.

Duvinage, F., Mallebrein, C. und Schmejkal, H.

1997 Götterwelt Indiens. Traditionelle Bronzekunst. Eine Ausstellung anlässlich des 50. Jahrestages der Indischen Unabhängigkeit. Roemer- und Pelizaeus-Museum. Hildesheim.

Dyurfeldt, G. and Lindberg, S.

1975 Pills Against Poverty. A Study of the Introduction of Western Medicine in a Tamil Village. Lund.

Elliot, R. H.

1934 The Myth of the Mystic East. London.

Evans-Pritchard E. E.

1937 Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford.

Fischer, E., Pathy, D. und Goswamy, B. N.

2005 Göttinnen – indische Bilder im Museum Rietberg Zürich. Zürich.

Forrest, C. E.

1932 Primitive Concepts of Disease. In: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 32: 185-252.

Foster, G. M. and Anderson, B.

1978 Medical Anthropology. New York.

Frake, C.

1961 The Diagnosis of Disease among the Subanum of Mindanao. In: *American Anthropologist* 63: 113-132.

Frenz, A. and Marar, K. K.

2004 Wall Paintings in North Kerala, India. 1000 Years of Temple Art. Stuttgart.

Frenz, A.

2005 Madhubani-Bilder 1880 – 2005. Hermann-Gundert-Gesellschaft. Stuttgart.

Freud, S.

1913 Totem und Tabu. *Gesammelte Werke*, Band IX. London.

Fuchs, S.

1991 The Aboriginal Tribes of India. New Delhi.

Gangadharan, N. (transl. and annot.)

1986 The Agni Purāṇa, Part III. In: J. L. Shastri (ed.): *Ancient Indian Tradition and Mythology*, Vol. 29. Delhi.

Geiger, W.

1916 Pāli: Literatur und Sprache. *Grundriß der Indoarischen Philologie und Altertumskunde*, Bd. I.7. Straßburg.

Geldner, K. F. (Übers.)

1951 Der Rig-Veda. Bd. 1: Erster bis Vierter Liederkreis; Bd. 2: Fünfter bis Achter Liederkreis. In: C. R. Lanman (ed.): *Harvard Oriental Series*, Vol. 33/34. Cambridge (Massachusetts).

2003 Der Rig-Veda. In: M. Witzel (ed.): *Harvard Oriental Series*, Vol. 63. Cambridge (Massachusetts).

George, K. J.

1999 Magic Stones for Snake Bites. In: The New Indian Express, Aug. 24.

Ghose, P. N.

1961 Treatment of Snake Bite. In: Indian Medical Journal, 55: 275-276.

Glaserapp, H. von

1922 Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien.
München.

Gold, A. G.

1988 Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasthan. In:
Contributions to Indian Sociology 22.1: 35-63.

Goldman, R., Sutherland Goldman, S. and Nooten, B. van (transl. and annot.)

2009 An Epic of Ancient India. The Rāmāyaṇa of Vālmīki. Vol. VI,
Yuddhakāṇḍa. Princeton.

Gonda, J.

1975 Vedic Literature. Saṃhitās and Brāhmaṇas, Fasc. 1. In: Gonda, J. (ed.): A
History of Indian Literature, Vol. 1: Veda and Upanishads. Wiesbaden.

1977 The Ritual Sūtras, Fasc. 1. In: Gonda, J. (ed.): A History of Indian
Literature, Vol. 1: Veda and Upanishads. Wiesbaden.

Goswamy, B. N. und Fischer, E.

1990 Pahari-Meister. Höfische Malerei aus den Bergen Nord-Indiens. Museum
Rietberg Zürich. Zürich.

Grassmann, H.

1999 Wörterbuch zum Rig-Veda. Delhi (1. Ausgabe Leipzig 1873).

Greifeld, K.

1995 Einführung in die Medizinethnologie. In: B. Pfeleiderer, K. Greifeld, W. Bichmann: Ritual und Heilung: Eine Einführung in die Ethnomedizin, S. 11-31. Berlin.

Griffith, R. T. H. (transl.)

1985 Hymns of the Atharvaveda. Complete in Two Volumes. New Delhi (First Published 1895/96).

Griffiths, A., Lubotsky, A. M., Witzel, M. and Zehnder, T. (ed.)

1999-2003 Electronic Text of the Paippalāda Saṃhitā of the Atharva-Veda.

Griffiths, A.

2009 The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda, Kāṇḍas 6 and 7. A New Edition with Translation and Commentary. In: H. T. Bakker (ed.): Groningen Oriental Studies, Volume XXII. Groningen.

Gundert, Rev. H.

1999 Malayalam-English Dictionary. New Delhi (First Published Mangalore 1872).

Härtel, H., Kutar, A., Moeller, V. und Yaldiz, M.

1978 museum. Museum für Indische Kunst Berlin.

Hati, A. K., Mandal, M., De, M. K., Mukherjee, H. and Hati, R. N.

1992 Epidemiology of Snake Bite in the District of Burdwan, West Bengal. In: Journal of the Indian Medical Association 90.6: 145-147.

Heller, G.

1977 Die Kulturspezifische Organisation körperlicher Störungen bei den Tamang Cautara/Nepal. In: G. Rudnitzki et al. (Hg.): Ethnomedizin, S. 37-52. Barmstedt.

Hilgenberg, L. und Kirfel, W. (Übers.)

1941 Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā: Ein altindisches Lehrbuch der Heilkunde. Leiden.

Hoernle, A. F. R. (transl. and ed.)

1987 The Bower Manuscript. New Delhi (First Published Calcutta 1893-1912).

Holm, C., Fischer B. und E.

2006 Vishnu. Ein indischer Gott in vielerlei Gestalt. Museum Rietberg Zürich.

Hornby, A. S., Cowie, A. P. and Gimson A. C.

1987 Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Oxford.

Horner, I. B. (transl.)

1952 The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka), Vol. V (Cullavagga). London.

1957 The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka), Vol. III (Suttavibhaṅga). London.

1982 The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka), Vol. IV (Mahāvagga). London (First Published 1951).

Horstmann, M.

1993 Die gestalthaften Manifestationen (*avatāra*) von Gott Viṣṇu. In: C. Mallebrein: Die anderen Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien. Köln.

Houghton, P. J. and Osibogun, I. M.

1993 Flowering Plants used against Snakebite. In: Journal of Ethnopharmacology 39: 1-29.

Hughes, C. C.

1968 Medical Care: Ethnomedicine. In: D. Sills: International Encyclopedia of the Social Sciences. New York.

Ishwaran, K.

1968 Shivapur: A South Indian Village. London.

Jacob, G. A. (ed.)

1891 Eleven Ātharvaṇa Upanishads. With Dīpikās. Bombay.

Jaggi, O. P.

1973 Folk Medicine. New Delhi. (History of Science and Technology in India, Vol. III).

Jain, J. and Fischer, E.

1978 Jaina Iconography. Vol. 1: The Tīrthaṅkara in Jaina Scriptures, Art and Rituals. Leiden.

Jain, P. and Sahu, T. R.

1993 An Ethnobotanical Study of Noradehi Sanctuary Park of Madhya Pradesh, India: Native Plant Remedies for Scorpion Sting and Snake Bite. In: Journal of Economic and Taxonomic Botany (Jodhpur) 17.2: 315-328.

Jain, S. K.

1999 Dictionary of Ethnoveterinary Plants of India. New Delhi.

Jena, I. and Sarangi, A.

1993 Snakes of Medical Importance and Snake-Bite Treatment. New Delhi.

Jhavery, M. B.

1944 Comparative and Critical Study of Mantrashastra. Being the Introduction to Sri Bhairava Padmavati Kalpa. Ahmedabad.

Jolly, J.

1901 Medicin. In: G. Bühler und F. Kielhorn: Grundriß der Indoarischen Philologie und Altertumskunde, Bd. III.10. Straßburg.

Joshi, K. L. (ed. and rev.)

2000 Atharva-Veda saṃhitā. Sanskrit text, English translation, notes & index of verses, according to the translation of W. D. Whitney and Bhāṣya of Sāyaṇācārya (including 20th kāṇḍa), Vol. 1: Kāṇḍas 1-6. Delhi.

Kakar, D. N.

1977 Folk and Modern Medicine: A North Indian Case Study. New Delhi.

Karambelkar, V. W.

1961 The Atharva-Veda and the Āyur-Veda. Nagpur.

Katewa, S. S., Guria, B. D. and Jain, A.

2001 Ethnomedicinal and Obnoxious Grasses of Rajasthan, India. In: Journal of Ethnopharmacology 76: 293-297.

Keilhauer, A. und P.

1983 Die Bildsprache des Hinduismus. Die indische Götterwelt und ihre Symbolik. Köln.

Kirde, S.

2007 Wieviele Wirkungen hat Schlangengift? Toxikologisches im Lustspiel *Bhagavadajjuka*. In: K. Klaus und J.-U. Hartmann (Hg.): Indica et Tibetica: Festschrift für Michael Hahn, zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht, S. 295-308. Wien (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 66).

Kleinman, A.

1980 Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry. Berkeley.

1993 Concepts and a Model for Comparison of Medical Systems as Cultural Systems. In: Curren and Stacey (ed.): Concepts of Health, Illness and Disease, p. 29-47. Oxford.

Kohnen, N. (Hg.)

1997 Kognition-Krankheit-Kultur, Bd. 1.1: Ethnomedizin. Berlin.

Kreisel, G.

1987 Linden-Museum Stuttgart. Südasien-Abteilung. Stuttgart.

1989 Sundari die Schöne. Terrakotta-Kunst aus Indien. Linden-Museum Stuttgart. Stuttgart.

1995 Rajasthan. Land der Könige. Linden-Museum Stuttgart. Gotha.

Kshirsagar, R. D. and Singh, N. P.

2001 Some less Known Ethnomedicinal Uses from Mysore and Coorg Districts, Karnataka State, India. In: Journal of Ethnopharmacology 75: 231-238.

Kulkarni, M. L. and Anees, S.

1994 Snake Venom Poisoning: Experience with 633 Cases. In: Indian Pediatrics 31.10: 1239-1243.

Landy, D. (ed.)

1976 Culture, Disease and Healing. Studies in Medical Anthropology. New York.

Leuenberger, H.

1972 Gesund durch Gift: Neue Wege zu langem Leben. Stuttgart.

Leslie, C. (ed.)

1976 Asian Medical Systems: A Comparative Study. Berkeley, Los Angeles, London.

1976 The Ambiguities of Medical Revivalism in Modern India. In: C. Leslie (ed.): Asian Medical Systems, p. 356-367. Berkeley, Los Angeles, London.

Liebert, G.

1976 Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Hinduism – Buddhism – Jainism. Leiden.

Lodrick, D. O.

1982 Man and Mongoose in Indian Culture. In: *Anthropos* 77: 191-214.

Lopez, C. A.

2000 The Paippalāda Saṃhitā of the Atharvaveda: A Critical Edition, Translation, and Study of Books 13 and 14. Doctoral thesis presented to the Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University. Cambridge (Massachusetts).

Lubotsky, A.

2002 Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍa Five. Text, translation, commentary. In: M. Witzel (ed.): *Harvard Oriental Series, Opera Minora, Vol. 4.* Cambridge (Massachusetts).

Luczanits, C. (Red.)

2008 Gandhara. Das buddhistische Erbe Pakistans. Legenden, Klöster und Paradiese. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn. Mainz.

Macdonell, A. A.

1999 A Vedic Grammar for Students. New Delhi.

Madhusudana, S. N. and Aggarwal, P.

1990 Snake Bites in India and Its Management. In: *Journal of the Indian Medical Association*, 88.8: 235-236.

Maier, B.

1988 Gesundheit für Alle und Kolonisierung für Wenige – Das Dilemma der traditionellen Medizin? In: Curare 11: 196-206.

Maity, P. K.

1966 Historical Studies in the Cult of the Goddess Manasā. A Socio-Cultural Study. Calcutta.

Majupuria, T. C.

2009 Religious & Useful Plants of Nepal & India. Medicinal Plants and Flowers as mentioned in Religious Myths and Legends of Hinduism and Buddhism. Revised by D. P. Joshi. Saharanpur.

Mallebrein, C.

1984 Skulpturen aus Indien. Bedeutung und Form. Sammlung Robert Gedon ergänzt durch Stücke aus Privatsammlungen und den Beständen des Staatlichen Museums für Völkerkunde, München. Staatliches Museum für Völkerkunde, München.

1993 Die anderen Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien. Köln.

1998 Darshan: Blickkontakte mit indischen Göttern. Die ländliche und tribale Tradition. Museum für Völkerkunde Berlin.

Manohar, P. R.

1997 Poison Healers of Kerala. In: The Armarc Newsletter, October: 4-5.

Manohar, P. R. and Yamashita, T.

2001 VM Śaṅkaran Namboodiri – Snake Poison Healer. Unveröffentlichtes Filmmaterial.

2002 Jyōtsnikā. Elektronischer Text.

Marriott, M.

1955 Western Medicine in a Village of Northern India. In: B. D. Paul (ed.):
Health, Culture and Community, p. 239-268. New York.

Mate, M. S.

1993 Zur Verehrung von Tieren in Indien. In: C. Mallebrein: Die anderen
Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien. Köln.

Mayrhofer, M.

1963 Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Bd. II.
Heidelberg.

1992 Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Bd. I und II.
Heidelberg.

Mead, M.

1947 The Concept of Culture and the Psychosomatic Approach. In: Psychiatry
10: 57-76.

Mehrtens, J. M.

1993 Schlangen der Welt: Lebensraum, Biologie, Haltung. Übersetzt und
bearbeitet von T. Romig. Stuttgart.

Meulenbeld, G. J.

1999-2002 A History of Indian Medical Literature, Vol. I A, I B, II A, II B, III.
In: H. T. Bakker (ed.): Groningen Oriental Studies, Vol. XV. Groningen.

Mitra, S.

1987 Snake Bite in India and Its Management. In: Journal of the Indian Medical
Association 85.5: 129-131.

Moag, R. F.

1994 Malayalam: A University Course and Reference Grammar, Vol. 1. Austin.

Monier-Williams, M.

2002 A Sanskrit-English Dictionary. New Delhi (First Published Oxford 1899).

Moser, H.

2008 Nañnyār-Kūttu: ein Teilaspekt des Sanskrittheaterkomplexes Kūtiyāttam. Historische Entwicklung und performative Textumsetzung. Wiesbaden.

Müller, F. M. (ed.)

1966 Rig-Veda-Samhitā. The Sacred Hymns of the Brāhmans; together with the Commentary of Sāyaṇāchārya. Vol. I, III and IV. Varanasi.

Müller, R. F. G.

1942 Grundlagen altindischer Medizin. In: E. Abderhalden (Hg.): Nova Acta Leopoldina, Bd. 11.74. Halle (Saale).

1958 Eigenwertungen in altindischer Medizin. In: K. Mothes (Hg.): Nova Acta Leopoldina, Bd. 20.138. Leipzig.

Mundkur, B.

1983 The Cult of the Serpent. New York.

Murthy, T. S. N.

1986 The Snake Book of India. Dehra Dun.

Museum Rietberg

2009 Buddhas Paradies – Schätze aus dem antiken Gandhara. Wegweiser durch die Ausstellung. Museum Rietberg Zürich.

Nagar, S.

2006 Garuḍa. The Chariot of Viṣṇu. Delhi.

Narayana, A.

1998 Therapeutic Concepts – Tribal Folk of Andhra Pradesh (India). In: Curare, Sonderband 14: 87-92.

Nārāyaṇ Rām Ācārya

1948 *īśādiviṃśottaraśatopaniṣadaḥ*. A compilation of well-known 120 Upaniṣads. Bombay.

Narby, J.

2001 Die kosmische Schlange. Auf den Pfaden der Schamanen zu den Ursprüngen modernen Wissens. Stuttgart.

Norman, K. R. (ed. and rev.)

1994 A Pāli Grammar by Wilhelm Geiger. Translated into English by Batakriṣṇa Ghosh. The Pali Text Society. Oxford.

Nyamwaya, D.

1987 A Case Study of the Interaction between Indigenous and Western Medicine among the Pokot of Kenya. In: Social Science and Medicine 25: 1277-1287.

Nyanaponika (Hg.)

1985 Milindapañha: Die Fragen des Königs Milinda. Interlaken.

Nyman, U., Joshi, P., Madsen, L., Pedersen, T., Pinstруп, M., Rajasekharan, S. u.a.

1998 Ethnomedical Information and In Vitro Screening for Angiotensin-converting Enzyme Inhibition of Plants Utilized as Traditional Medicines in Gujarat, Rajasthan and Kerala (India). In: Journal of Ethnopharmacology 60: 247-263.

Oldham, C. F.

1905 The Sun and the Serpent. London.

Paetz, B. und Benzinger-König, B.

1994 Chirurgie für Pflegeberufe. Stuttgart (1. Aufl. 1950).

Paradkar, B. H. (ed.)

2000 Aṣṭāṅgahṛdayam. Composed by Vāgbhata with the Commentaries Sarvāṅgasundarā of Aruṇadatta and Āyurvedarasāyana of Hemādri. Collated by Dr. Anna Moreswar Kunte and Krishna Ramchandra Shastri Navre. Varanasi.

Paul, B. D. (ed.)

1955 Health, Culture and Community. Case Studies of Public Reactions to Health Programs. New York.

Pearson, A. M.

1996 "Because it gives me Peace of Mind". Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women. New York.

Petzold, H.-G.

1995 Blindschleiche und Scheltopusik. Die Familie Anguidae. Magdeburg.

Pfleiderer-Becker, B.

1978 Einführung in die Ethnomedizin. In: B. Ludwig und B. Pfeleiderer-Becker: Materialien zur Ethnomedizin, S. 6-69. Bensheim.

Pfleiderer, B.

1981 Patterns of Traditional Therapeutic Drama in Northern India. Seventh European Conference of Modern South Asian Studies. London.

1995 Medizinische Systeme Südasiens. In: B. Pfeleiderer, K. Greifeld, W. Bichmann: Ritual und Heilung: Eine Einführung in die Ethnomedizin, S. 67-110. Berlin.

Pfleiderer, B. und Bichmann, W.

1985 Krankheit und Kultur: Eine Einführung in die Ethnomedizin. Berlin.

Pischel, R. und Geldner, K. F.

1897 Vedische Studien, Bd. 2. Stuttgart

Pradeep, K.

o. J. Priest who fights Venom with Snake Stone. In: Unknown Indian Journal.

Prater, S. H.

1971 The Book of Indian Animals. Bombay.

Prime, R. and Sharma, B. G. (illustrations)

2001 Ramayana: A Tale of Gods and Demons. San Rafael, USA.

Rage, J.-C.

1998 Artenvielfalt und Diversität. In: R. Bauchot (Hg.): Schlangen, S. 34-47.
Augsburg.

Raghu Vira

1979 Atharva-Veda of the Paippalādas. Conspectus of Śaunaka and
Paippalāda, Paippalāda Verse-Index. Delhi.

Rao, S. K. R. (ed.)

1985 Encyclopaedia of Indian Medicine. Vol. 1, Historical Perspective. Bombay.

1987 Encyclopaedia of Indian Medicine. Vol. 2, Basic Concepts. Bombay.

Rasquinha, D.

1996 Snake Stone for Snake Envenomization. In: American Journal of
Emergency Medicine 14.1: 112-113.

Ray, H. M.

1986 Savara, the Snake Charmer. Calcutta.

Reed, W. L., Bae, J. H. and Sharma, I.

2003 In a World of Gods and Goddesses. The Mystic Art of Indra Sharma.
Mandala Publishing, Novato, USA.

2005 In a World of Gods and Goddesses. The Mystic Art of Indra Sharma.
Mandala Publishing, San Rafael, USA.

Rhys Davids, T. W. and Stede, W. (ed.)

1995 The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Oxford (First Published
1921-25).

Rivers, W. H. R.

1924 Medicine, Magic and Religion. New York.

Robertson, M.

1998 Snake Charmers: The Jogi Nath Kalbelias of Rajasthan. Jaipur.

Roesler, U., Soni, J., Soni, L., Steiner, R. und Straube, M. (Übers.)

2006 Die Heiligen-Hetäre. Bhagavadajjukam. Eine indische Yoga-Komödie.
Sanskrit- und Prakrit-Text herausgegeben von Roland Steiner und Martin
Straube. München.

Rogner, M.

2005 Echsen. Verbreitung - Pflege - Zucht. Stuttgart.

Roth, R.

1875 Der Atharvaveda in Kaschmir. Tübinger Universitätsschriften, 1875.2.
Tübingen.

Rubenbauer, H. und Hofmann, J. B.

1975 Lateinische Grammatik. Bamberg, München.

Rüping, K.

1970 Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra. Wiesbaden.

Russeck, R.

1986 Hinduismus. Bilderkanon und Deutung. München

Saint Girons, M. C.

1998 Drohgebärden: Verteidigung oder Einschüchterung. In: R. Bauchot (Hg.):
Schlangen, S. 162-171. Augsburg.

Sampath, R.

1965 Kerala's Traditional Cures for Snake Bite. In: Bulletin of the Institute for
Traditional Cultures 9, p. 411-414. Madras.

Sannayya, B. S. (ed.)

2004 Khagendramanidarpanam. Bangalore.

Śastrī, H. (ed.)

1970 Nāmaliṅgānuśāsana or Amarakośa of Amarasiṃha. Varanasi.

Scarpa, A.

1987 The 'Serpent-Stone' or the 'Black-Stone'. In: Social Science and Medicine
25.3: 229-230.

Scharfe, H.

1999 The Doctrine of the Three Humors in Traditional Indian Medicine and
the Alleged Antiquity of Tamil Siddha Medicine. In: Journal of the
American Oriental Society 119.4: 609-629.

Schlingloff, D.

2000 Ajanta. Handbuch der Malereien, 1. Erzählende Wandmalereien. Vol. 1, Interpretation. Wiesbaden.

Sharma, P. V. (ed. and transl.)

1981-94 Caraka-Saṃhitā. Agniveśa's Treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dṛḍhabala, Vol. I-IV. Varanasi.

1992 History of Medicine in India (From Antiquity to 1000 A. D.). New Delhi.

2001 Suśruta-saṃhitā. With English Translation of Text and Ḍalhaṇa's Commentary along with Critical Notes. Volume III, Kalpasthāna and Uttarantra. Varanasi.

Sharma, R. K. and Dash, B.

2004 Agniveśa's Caraka saṃhitā. Text with English Translation and Critical Exposition based on Cakrapāṇi Datta's Āyurveda Dīpikā. Volume IV, Cikitsā sthāna, Chapter XV-XXVI. Varanasi.

Sigerist, H. E.

1951 A History of Medicine. Vol. I, Primitive and Archaic Medicine. New York.

Singhal, G. D. and Dwivedi, R. N.

1976 Toxicological Considerations in Ancient Indian Surgery. Based on Kalpasthāna of Suśruta Saṃhitā. Varanasi.

Slouber, M.

2011 PhD Thesis Draft "Gāruḍa Medicine". Berkeley.

2012 Unpublished Edition of Śrī Bhairavapadmāvatīkalpa. Berkeley.

2012 Unpublished Edition of Kriyākālaguṇottara. Berkeley.

Smith, D.

1996 The Dance of Śiva. Religion, Art and Poetry in South India. Cambridge.

Smith, W. L.

1976 The Myth of Manasā. A Study in the Popular Hinduism of Medieval Bengal. Stockholm.

1980 The One-Eyed Goddess. A Study of the Manasā Maṅgal. Stockholm.

Snow, R. W., Bronzan, R., Roques, T., Nyamawi, C., Murphy, S. and Marsh, K.

1994 The Prevalence and Morbidity of Snake Bite and Treatment-Seeking Behaviour among a Rural Kenyan Population. In: Annals of Tropical Medicine and Parasitology 88.6: 665-671.

Spalinger, I. (Red.)

2011 Die 40 grössten Meister der indischen Malerei (1100-1900). Museum Rietberg Zürich. Zürich.

Stein, O.

1985 Ein Yoga-Prahasana. In: O. Stein: Kleine Schriften (herausgegeben von F. Wilhelm), S. 138-162. Stuttgart.

Steiner, R.

1997 Untersuchungen zu Harṣadevas Nāgānanda und zum indischen Schauspiel. In: M. Hahn (Hg.): Indica et Tibetica, Bd. 31. Swisttal-Odendorf.

2010 Philologische Untersuchungen zum Bhagavadajjuka. In: K. Steiner und H. Brückner (Hg.): Indisches Theater: Text, Theorie, Praxis, S. 77-115. In: H. Brückner (Hg.): Drama und Theater in Südasien, Bd. 8. Wiesbaden.

Stenzler, A. F.

1980 Elementarbuch der Sanskrit-Sprache. Grammatik - Texte - Wörterbuch. Fortgeführt von Richard Pischel, umgearbeitet von Karl F. Geldner. Berlin (1. Ausgabe Breslau 1868).

Subbarayappa, B. V.

1997 Siddha Medicine: An Overview. In: The Lancet 350, Dec. 20/27: 1841-1844.

Sundar, K. M. S.

1996 Treatment for Poisons in Traditional Medicine. Madras.

Surya, G. W.

1913 Schlangenbiss und Tollwut. Eine Sammlung wenig bekannter aber äusserst wirksamer Heilmethoden dagegen. Leipzig.

Tawney, C. H. (transl.)

1984 The Ocean of Story. New Delhi (First Published 1923).

Thiel, J. F.

1981 Die Schlange als Ahnentier. In: I. Hofmann (Hg.): Festschrift zum 60. Geburtstag von P. Anton Vorbichler, S. 178-205. Wien (Beiträge zur Afrikanistik, 11-12).

1984 Religionsethnologie. Berlin.

Thieme, P. (Übers.)

1964 Gedichte aus dem R̥gveda. Stuttgart.

Thurston, E.

1975 Ethnographic Notes in Southern India. New Delhi.

Trikamji, J. (ed.)

1980 The Suśrutasaṃhitā of Suśruta with the Nibandhasaṅgraha Commentary of Śrī Ḍalhaṇāchārya and the Nyāyachandrikā Pañjikā of Śrī Gayadāsāchārya on Nidānasthāna. Delhi, Varanasi.

1981 The Carakasāṃhitā of Agniveśa. Revised by Charaka and Ḍridhabala with the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Cakrapāṇidatta. New Delhi.

Vaidya, P. L. (ed.)

1971 The Yuddhakāṇḍa. The sixth book of the Vālmīki-Rāmāyaṇa. The National Epic of India, critically edited. Baroda.

Vasse, Y.

1998 Tödliche Vergiftungen weltweit. In: R. Bauchot (Hg.): Schlangen, S. 202. Augsburg.

Vishva Bandhu (ed.)

1960 Atharvaveda (Śaunaka). With the Pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's commentary. Vol. 1, Kāṇḍas I–V. Hoshiarpur.

1961 Atharvaveda (Śaunaka). With the Pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's commentary. Vol. 2, Kāṇḍas VI–X. Hoshiarpur.

1990 Atharvaveda (Śaunaka). With the Pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's commentary. Vol. 1, Kāṇḍas I–V. Hoshiarpur.

1993 Atharvaveda (Śaunaka). With the Pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's commentary. Vol. 2, Kāṇḍas VI–X. Hoshiarpur.

Vogel, C. (ed. and transl.)

1965 Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā. The First Five Chapters of its Tibetan Version. In: Herbert Franke (Hg.), im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXXVII.2. Wiesbaden.

Vogel, J. Ph.

1926 Indian Serpent-Lore: The Nāgas in Hindu Legend and Art. London.

Wadley, S. S.

1976 The Spirit "Rides" or the Spirit "Comes": Possession in a North Indian Village. In: A. Bharati (ed.): The Realm of the Extra-Human: Agents and Audiences, p. 233-252. The Hague.

Waldschmidt, E.

- 1957 Das Upasenasūtra, ein Zauber gegen Schlangenbiß aus dem Samyuktāgama. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 1957.2, S. 27-44. Göttingen.

Walker, B.

- 1983 Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism, Vol. I. New Delhi.

Wallnhöfer, H.

- 1966 Der Arzt in der indischen Kultur. Stuttgart.

Waring, E. J.

- 1982 Remarks on the Uses of Some of the Bazaar Medicines and Common Medical Plants of India. Dehra Dun (First Published 1897).

Watkins-Pitchford, H. and Watkins-Pitchford, W.

- 1904 An Indian "Snake-Stone". In: The British Medical Journal, Feb. 20: 438-439.

Weber, A.

- 1858 Erstes Buch des Atharvaveda. In: Indische Studien 4, S. 393-430. Leipzig.

Werner, D.

- 1979 Where there is no Doctor - a Village Health Care Handbook. London.

Whitney, W. D. (transl.)

- 1905 Atharva-Veda Saṃhitā. Vol. 1: Introduction, Books I-VII; Vol. 2: Books VIII-XIX, Indexes. In: C. R. Lanman (ed.): Harvard Oriental Series, Vol. VII-VIII. Cambridge (Massachusetts).
- 2003 The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. Delhi (First Published Leipzig 1885).

WHO (ed.)

- 1980 The Primary Health Worker. Working Guide, Guidelines for Training, Guidelines for Adaption. Geneva.
- 1990 The Use of Traditional Medicine in Primary Health Care. A Manual for Health Workers in South-East Asia. Regional Office for South-East Asia, New Delhi.
- 2002 WHO Traditional Medicine Strategy 2002-2005. Geneva.

Winternitz, M.

- 1909 Geschichte der indischen Litteratur. Erster Band: Einleitung. Der Veda. Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas. In: Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, neunter Band. Leipzig.

Witzel, M.

- 1985 Die Atharvaveda-Tradition und die Paippalāda-Saṃhitā. In: W. Röllig (Hg.): Ausgewählte Vorträge. 22. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März 1983 in Tübingen. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement 6, S. 256-271.

Wolf, A. und Stürzer, M. (Hg.)

- 1996 Die gesellschaftliche Konstruktion von Befindlichkeit. Ein Sammelband zur Medizinethnologie. Berlin.

Wolfers, I.

- 1988 Illness Behaviour in Sri Lanka: Results of a Survey in two Sinhalese Communities. In: Social Science and Medicine 27.5: 545-552.

Woodward, F. L. (ed.)

- 1977 Sarattha-ppakāsinī. Buddhaghosa's Commentary on the Saṃyutta-nikāya. Vol. III, on Saḷāyatana-vagga (Second Part) and Mahā-vagga, with Index Vol. I-III. Published by the Pali Text Society. Pali Text Society, Series No. 120. London.

Wujastyk, D. (transl.)

2001 The Roots of Āyurveda. Selections from Sanskrit Medical Writings. New Delhi.

2003 The Roots of Āyurveda. Selections from Sanskrit Medical Writings. London (First Published New Delhi 1998).

Wurzer, W. (Übers.)

1994 Die große Enzyklopädie der Heilpflanzen. Ihre Anwendung und ihre natürliche Heilkraft. Klagenfurt.

Yaldiz, M. (Hg.)

2003 Anmut und Askese. Frühe Skulpturen aus Indien. Museum für Indische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin. Mainz.

Young, A.

1983 The Relevance of Traditional Medical Cultures to Modern Primary Health Care. In: Social Science and Medicine 17: 1205-1211.

Younger, P.

1995 The Home of Dancing Śivaṅ. The Traditions of the Hindu Temple in Citamparam. New York.

Zehnder, T.

1993 Vedische Studien: Textkritische und sprachhistorische Untersuchungen zur Paippalāda-Saṃhitā. Kāṇḍa 1. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit, Universität Zürich.

1999 Atharvaveda-Paippalāda, Buch 2, Text, Übersetzung, Kommentar. Eine Sammlung altindischer Zaubersprüche vom Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. Idstein. Zugleich: Dissertation, Universität Zürich.

2004 Rezension von "Rodríguez, Martín Sevilla: Conjuros mágicos del Atharvaveda. Estudio, transcripción del texto sánscrito, traducción y comentario, Oviedo, 2002". In: Indo-Iranian Journal 47: 375-386.

Zethelius, M.

- 1982 Modern Medicine and Shamanistic Ritual: A Case of Positive Synergistic Response in the Treatment of a Snakebite. In: *Journal of Ethnopharmacology* 5: 181-185.

Zysk, K. G.

- 1986 The Evolution of Anatomical Knowledge in Ancient India, with Special Reference to Cross-cultural Influences. In: *Journal of the American Oriental Society* 106.4: 687-705.
- 1991 *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*. New York.
- 1993 *Religious Medicine: The History and Evolution of Indian Medicine*. New Brunswick (Originally Published 1985: *Religious Healing in the Veda*. In: *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 75. 7. Philadelphia).
- 1998 *Medicine in the Veda: Religious Healing in the Veda*. Delhi.