

# **Electronic Journal of Vedic Studies**

**(EJVS)**

**Vol. 16, 2009, Issue 2, 15-44**

**(©) ISSN 1084 - 7561**

Rainer Stuhmann

## The roots of the interpretation of dreams in India and Greece – a comparative investigation

### Summary

In this paper, I will try to disentangle the origins of the interpretation of dreams by the ancient Indians and Greeks. I will try to reconstruct, in comparative fashion, the development about dreams from the first beginnings in the Ṛgveda and in Homeric beliefs to the oldest extant treatises on dreams and to the interpretation of dreams as a means for philosophical cognition in the early Upaniṣads.

In the oldest Indian and Greek sources it mostly is close relatives that appear in dreams; we read of sexual, pursuit, or transfixation dream experiences. It therefore appears that they do not fundamentally differ from our own. The differences are less the actual experiences but their interpretation, which – in the widest sense – is to be understood as the attempt to correlate dream consciousness with that of the waking state.

In the Vedic period, dreaming was, first of all, experienced as a world full of life and reality. In his dreams, the dreamer views himself as an acting person and accepts the consequences of 'dream transgressions' for his waking life. Such dream transgressions are the breaking of vows, haughty behavior, speaking the untruth, or erotic dreams including even incest. The peril deriving from this, the 'consequence of a bad dream' (*duṣvāpn̄ya*) that brings about actual damage, attaches itself to the dreamer and his household; one tries to avert it by defensive rituals.

But the dreamer also experiences himself as the passive object of divine or demonic dream beings, who during his dream visit or possess him from the outside. On the one hand, these are dreams conveying messages, in which the gods, appearing as relatives or friends, provide good – or deceiving – counsel, just as in the Homeric poems. On the other hand, dreams are afflictions by demonic beings in the form of close relatives. Erotic dreams were increasingly interpreted as factual approaches of such exogenous dream beings.

At first, the interpretation of dreams was, in India as well as in Greece, the fearful attempt to decipher the speech and the actions of exogenous dream beings and their various transformations.

The interpreters of dreams faced the problem of which dreams were actually to be regarded as significant. Therefore, the mantic interpretation of dreams, first of all, investigates the conditions for the production of a dream such as the medical state of the dreamer, his social

status, and his specific life situation – as to obtain, by an exclusion process, indications for important dreams. Important dreams preferably were those incubated in rituals and interpreted, in oracular fashion, with reference to questions put earlier.

In the course of time, an independent symbolic interpretation of dreams developed from this ritual practice, such as found in the 68<sup>th</sup> *Pariśiṣṭa* of the *Atharvaveda* and the *Oneirocriticon* of *Artemidos*, where for the first time the principles of dream interpretation were reflected upon in theoretical fashion. Their value for specific elements of dreams was derived from real life, and concrete predictions were hazarded through a *casuistic* and *combinatory* dream syntax.

The roots of dream mantic, however, are found in dreaming about the dead -- in so far as the dead, as exogenous dream beings, come from a world that lies in the future of the dreamer and therefore can reveal future occurrences to him, as for example the psyche of *Patroclus* does for *Achilles*. The belief about the dead did not develop from dreaming about the dead – as assumed by those adhering to the animistic dream hypothesis. On the contrary, the concept of exogenous dream beings developed following prevailing beliefs about the dead, as the comparison of Vedic and Homeric beliefs about dreams and the dead indicates.

Subsequently, this kind of otherworld dream etiology was gradually replaced by the investigation of the physiological and psychological conditions of dream products. The explanation of dreams as immanent to one's body and consciousness, regarded them, for medical diagnosis, as mirroring physiological processes – as for example by *Caraka* or *Aristotle* -- but also for the clarification of the driving forces of the soul. This "psychological" concept of dreams leads, in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, to the idea of the dream as an indicator of the karmic condition of the dreamer and for his prospect in his next reincarnation.

The main difference in the interpretation of dreams by Indians and Greeks seems to be the distance conceived between the states of waking and of dreaming. In Indian thought, it is much smaller: at first, the experience of dreams was perceived as more lively, drastic, and therefore also as more dangerous than in the Greek texts that admittedly set in later. Nevertheless, the Vedic people faced their dreams much more resolutely than the early Greeks: they even accepted the moral responsibility for their action in dreams.

This smaller distance was retained even after the explanation of dreams evolved that saw them as a product of the soul, immanent to consciousness. Reality was now also seen as a product of consciousness similar to dreaming, and the concept of the indication of one's future fate was philosophically regarded as the immanent clarification of the state of the soul that created its future existence by itself.

Early on, the Indians discovered the dream as a philosophical and psychological means for self-discovery and retained it for long. This is an idea that in Europe achieved a position in scientific consciousness only with Freud's interpretations of dreams – though in a completely different context.

Translated by Michael Witzel

## Die Wurzeln der Traumdeutung in Indien und Griechenland – Eine vergleichende Betrachtung

Von Rainer Stuhmann

1. Der Traum als Wirklichkeitserfahrung: Traumsünden und exogene Traumwesen	S. 21
Entwicklung der mantischen Traumdeutung	S. 26
3. Jenseitige und bewußtseinsimmanente Traumerklärung	S. 34
4. Literatur und Abkürzungen	S. 43

tád yát<sup>h</sup>ā mahāmatsyá ub<sup>h</sup>é kúle anusaṃcárati púrvaṃ cáparaṃ caivám evāyāṃ púruṣa etá ub<sup>h</sup>āv ántāv anusaṃcarati svapnāntám ca budd<sup>h</sup>āntám ca (BAU 4.3.18)

„So wie nun ein großer Fisch an beiden Ufern entlang gleitet, am diesseitigen und am jenseitigen, ebenso bewegt sich diese Seele durch die beiden Zustände, den Traumzustand und den Wachzustand“

Wenn in den ältesten indischen und griechischen Quellen vor allem nahe Angehörige in den Träumen auftauchen und wir von Beischlaf-, Verfolgungs- oder Lähmungsträumen<sup>1</sup> lesen, wird klar, daß sich die Traumerfahrung als solche nicht grundlegend von unserer unterscheidet, sondern vielmehr in noch entferntere Zeiten zurückweist, wo die Hominiden noch ganz konkret z.B. die Erfahrung als Beutetier gemacht haben. Abgesehen von den kulturell und umweltbedingten Traumelementen – Griechen träumen kaum von Elefanten, Inder nicht von Satyrn, beide nicht von Autos – unterscheiden sich die Traumerfahrungen weniger in den Traumgehalten als vielmehr in ihrer Deutung: einmal im weitesten Sinne als Versuch, die Traumerfahrung mit dem Wachbewußtsein zu vereinbaren, und dann im engeren, mantischen Sinne als der Versuch, aus bestimmten Träumen etwas Zukünftiges abzulesen. Das Interesse an der Bedeutung der eigenen Träume war im Altertum auf jeden Fall groß, wie die populären

---

<sup>1</sup> z.B. BAU 4.3.20 ... át<sup>h</sup>a yátrainaṃ g<sup>h</sup>nántīva jinántīva hastīva vic<sup>h</sup>āyáyati: „Wenn man ihn nun (im Träume) gleichsam schlägt, gleichsam antreibt, ein Elefant ihn gleichsam verfolgt.“ Der Verfolgungs- und der Lähmungstraum poetisch zusammengesetzt bei Homer, Il. 22,199f: „Wie es aber im Traum nicht gelingt einen Fliehenden (erfolgreich) zu verfolgen – nicht kann der eine entrinnen noch der andere ihn verfolgen – ...“ ὥς δ' ἐν ὄνειρῳ οὐ δύναται φεύγοντα διώκειν, οὔτ' ἄρ' ὁ τὸν δύναται ὑποφεύγειν οὔθ' ὁ διώκειν

Traumbücher und die Existenz professioneller Traumdeuter zeigen; ein Stand, der in der Neuzeit erst unter psychoanalytischen Vorzeichen wiedergeboren wurde. Heute wie damals dürfte das große Interesse an den eigenen Träumen weniger auf eine empirisch akzeptable Trefferquote der Traumdeuter als vielmehr auf das tiefverwurzelte Gefühl zurückzuführen sein, daß der Träumer den Traum als ein für ihn aufgeführtes Stück erlebt: tua res agitur.

Die folgende Arbeit versucht, die Wurzeln der Traumdeutung bei Indern und Griechen freizulegen und die Entwicklung von den ältesten indoeuropäischen Quellen ab etwa 2000 vor Chr. bis hin zu ältesten uns erhaltenen Traumbüchern vergleichend nachzuzeichnen. In Indien ist dies das etwa in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zu setzende 68. Atharva-Parīṣiṣṭa (AP),<sup>2</sup> in Griechenland das bekannte Oneirokritikon des Artemidor aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert.<sup>3</sup> Beide Autoren berufen sich auf eine Reihe von Vorgängern,<sup>4</sup> was sicherlich glaubhaft ist, da sich zahlreiche Belege für vereinzelte symbolische Traumdeutungen in den älteren Quellengruppen finden; allein, in diesen beiden Texten formulieren die Traumdeuter zum ersten Mal theoretisch reflektierte Prinzipien ihrer Kunst. Die Entwicklung der Traumdeutung läßt sich zunächst am besten durch die vedischen Quellengruppen verfolgen, weil sie am frühesten einsetzen und für die erste Zeit am reichhaltigsten sind; gleichwohl können wir eine ähnliche Traumdeutung auch für Griechenland annehmen; auch wenn die alten Vorstellungen bei Homer zu Literatur geworden sind, schimmert auch bei ihm der ursprüngliche Traumglaube noch durch.

Die ältesten Quellen sind die Gedichte des R̥gveda, deren Komposition am Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrtausends anzunehmen haben,<sup>5</sup> und die redaktionell zwar jüngeren, vom Material her z.T. aber auf noch älteren indogermanischen Vorstellungen basierenden Zaubersprüche des Atharvaveda.

---

<sup>2</sup> das große indische Traumbuch, Jagaddevas Traumschlüssel (Svapnacintāmaṇi), stammt erst aus dem 12. Jahrhundert n.Chr.

<sup>3</sup> Der Artikel beruht auf den Ergebnissen der Dissertation des Autors: „Der Traum in der Altindischen Literatur im Vergleich mit altiranischen, hethitischen und griechischen Vorstellungen.“ Dort werden alle wesentlichen Stellen zum Traum in der indogermanischen Literatur bis etwa zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends behandelt und Verbindungslinien zu charakteristischen späteren Traumtexten aufgezeigt. Die im Folgenden gegebenen Übersetzungen stammen vom Autor und beruhen auf den dort angestellten philologischen und textkritischen Untersuchungen der jeweiligen Traumpassagen. Dort sind sie mittels Wort- und Stellenindices bequem aufzufinden, weswegen hier auf philologische Erörterungen verzichtet werden kann.

<sup>4</sup> AP 68,1,1; Artemidor, Prooemium; vgl. Stuhmann, 1982, p.94f

<sup>5</sup> Zur Datierung vgl. Stuhmann, 2008, p.41. R̥gvedisch pūr.

### Der Traum als Wirklichkeitserfahrung: Traumsünden und exogene Traumwesen

In den Veden herrscht zunächst die Furcht vor bösen Träumen vor, und zwar als Furcht vor der bösen Wirkung, die sich nach dem Traum an den Träumer, seine Familie, sein Haus und seine Kühen heftet, z.B. RV 8,47,14:

*„Welche Wirkung bösen Traumes auf die Kühe, welche auf uns (sich richtet), o Tochter des Himmels, das, Erstrahlende, lenke fort, dem Trita Aptya zu; fehlerfrei sind eure Hilfen, guthelfend sind eure Hilfen.“<sup>6</sup>*

Die Wirkung bösen Traumes stellte man sich offensichtlich als eine Art magische Substanz von handfester Wirkung vor, wie die Zusammenstellung mit anderen Heimsuchungen zeigt, etwa AV 9.2.3: *„Wirkung bösen Traumes, o Kāma, Mißgeschick und, o Kāma, Kinderlosigkeit, Hauslosigkeit, Heruntergekommenheit, das lege du, der Gewaltige, der Herrschende, auf den, der für uns Bedrängnis zu entwerfen sucht.“<sup>7</sup>*

Daher versuchte man, diese Wirksubstanz nicht genau berechenbarer, aber auf jeden Fall realen Schaden bringender Wirkweise mittels Abwehrzauber auf andere zu übertragen, z.B. AV 19,57,5: *„Welche Wirkung bösen Traumes auf uns, welche auf die Kühe, welche auf unser Haus (sich richtet), die soll der, welcher nicht zu uns gehört, der Götterhöhner, der Spötter, sich wie eine Kette anlegen“.<sup>8</sup>*

Solche Abwehrrituale ziehen sich durch die gesamte mittel- und spätvedische Ritualliteratur.<sup>9</sup> Warum aber war der vedische Mensch von einer Wirkung bösen Traumes überzeugt, und was sind das für Träume, von denen er dies annahm? Der Grund wird in RV und AV klar angegeben, AV 6.96.3: *„Wenn wir mit dem Auge, mit dem Denken, wenn wir durch Rede, wachend, wenn träumend uns vergangen haben, dann soll Soma (diese Vergehen) für uns durch Eigenkraft reinigen.“<sup>10</sup>* Oder AV 6,115,2: *„Wenn ich Sünder wachend, wenn träumend Sünde beging, dann soll das, was war, und das, was sein soll, mich davon loslösen wie von einem Pflock.“<sup>11</sup>*

<sup>6</sup> yác ca góṣu duṣṡápnyam yác cāsmé duhitar divaḥ / tritáya tād vibhāvary āptyáya párá vahāneháso va ūtáyaḥ suūtáyo va ūtáyaḥ //

<sup>7</sup> duṣṡápnyam kāma duritām ca kamāprajástām asvagátām ávartim / ugrá íśānaḥ práti muñca tásmin yó asmábhyam aḡhūraṇá cíkitsāt //3//

<sup>8</sup> yád asmásu duṣṡápnyam yád góṣu yác ca no grhé / anāsmákás tād devapīyúḥ pīyārur niṣkám iva práti muñcatām//

<sup>9</sup> siehe Stuhmann, 1982, p. 24ff.

<sup>10</sup> yác cákṣuṣā mánasā yác ca vācópārimá jágrato yát svapántaḥ / sómas táni svadhāyā naḥ punātu //3//

<sup>11</sup> yádi jágrad yádi svápann éna enasyó 'karam / bhūtām mā tasmād bhāvyaḡ ca drupadád iva muñcatām //2// vgl. Il. 1..69f: Κάλχας Θεστοριδης οιωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, ὃς ἦδη τά τ' ἐόντα τά ἐσοόμενα προ τ' ἐόντα,...; „Kalchas, Thestors Sohn, von den Vogelflugdeutern der beste, der wußte was ist, und was sein wird und was vorher war,...“, also das in der Zeit Bestimmte, Schicksal.

Der Träumer erfährt sich im Traum als einheitliche Person und rechnet mit den gleichen Konsequenzen von Traumsünden, wie wenn er die entsprechenden Vergehen im Wachen begangen hätte; leider sind die Veder mit den Angaben zu den konkreten Traumsünden – vermutlich aus Tabugründen – recht sparsam. Einen ersten Hinweis gibt RV 8,97,3:

*„Wer, o Indra, schläft, indem er während des Traumes nicht sein Gelübde wahrte und nicht an den Göttern festhält, der läßt durch sein eigenes Verhalten den blühenden Reichtum verwelken“.*<sup>12</sup>

Aus weiteren Stellen geht hervor, daß verschiedene Arten von falscher Rede im Traum dazu gehören, denn auch im Traum kann man die Unwahrheit sagen, *„selbst der Traum ist nicht ein Abwehler der Unwahrheit“.*<sup>13</sup> In Betracht kommen offensichtlich auch erotische Träume, AVP 2,26,1:

*„Wenn du im Traum (in eine Frau) eingegangen bist oder (wenn du) die Unwahrheit geschworen hast, dann soll Agni dich von dieser Sünde, dann soll Brahma (dich) aus der Bedrängnis befreien.“*<sup>14</sup>

Ebenfalls auf dem Hintergrund der Traumsünde versteht sich RV 8.47.15:

*„Wenn man (im Traum) sich selbst eine Kette oder gar einen Kranz anlegt, o Tochter des Himmels, (dann) übergeben wir alle Wirkung bösen Traumes Trita Aptya; fehlerfrei sind eure Hilfen, guthelfend sind eure Hilfen...“*<sup>15</sup>

Nicht das Tragen von Ketten oder Kränzen ist an sich ein unglückbringendes Omen, wie man aus späteren Traumbüchern abzuleiten versucht hat<sup>16</sup>; vielmehr ist im R̥gveda ist das Anlegen und Tragen einer Kette oder eines Kranzes eine Auszeichnung, die man sich verdienen muß und die von Dritten vorgenommen wird. Das Vergehen besteht also in der Anmaßung, diese Auszeichnung sich selbst, unverdientermaßen, zu geben.<sup>17</sup>

Die Belegchronologie weist die Vorstellung von der subjektiven Traumauffassung, nach der sich der Träumer im Traum wie im Wachen für seine Traumtaten zu verantworten hat, als die älteste Vorstellung auf. Es ist auch natürlich, wenn sich mit der Traumwelt zunächst eine klare Vorstellung mit solchen Traumgehalten verknüpft, in denen sich der Träumer in einer der Tagwelt prinzipiell ähnlichen oder möglichen Weise erfährt; dabei springen natürlich die Tabubrüche besonders hervor. Wenn man das eigene Handeln im Traum mit den Kriterien des Wachens maß, so folgt zwangsläufig, auch das Verhalten anderer im Traum auftretender Personen kritisch zu betrachten, RV 2,28,10:

<sup>12</sup> yá indra sásty avratò `nuṣvāpam ádevayuh / svaiḥ śá évair mumurat pósyam rayim sanutár d<sup>h</sup>ehi tám tátah //

<sup>13</sup> RV 7,86,6d: ... svápnaś canéd ánr̥tasya prayotá //

<sup>14</sup> yát svapne ni jagantha yad vā śepiṣe `nr̥tam / agniṣ tvā tasmād enaso brahmā muñcatv aṇhasaḥ //

<sup>15</sup> niškām vā g<sup>h</sup>ā kṛṇāvate srājāṃ vā duhitar divaḥ / tritē duṣvāpnyam sárvam āptyé pári dadmasy aneháso va útáyaḥ suútáyo va útáyaḥ //

<sup>16</sup> Pischel, Vedica, p.112ff, In: ZDMG, Bd.40, 1886, p.11-127.

<sup>17</sup> vgl. Stuhmann, 1982, p. 30ff



*„Wenn mein König, ein Verbündeter oder ein Freund im Träume Furchtbares, mir, dem Furchtsamen, zuspricht, wenn ein Dieb oder ein Wolf uns tückisch Schaden tun will, vor dem beschütze uns du, Varuna.“* <sup>18</sup>

Die Zusammenstellung mit einem tückischen Dieb oder Wolf zeigt klar, daß hier auf den Freund durch den Traum der Verdacht des Verrates fällt; Freundschaft stellt nach rigvedischer Anschauung – genauso wie die Ehe – einen Vertrag und ein Gelübde dar, die folgenlos nicht gebrochen werden können. Der Träumer nimmt also den im Traum begangenen Bruch des Freundschaftsgelübdes durch einen Vertrauten genauso ernst wie den eigenen Bruch eines Gelübdes im Traum; auf den Freund fällt also zumindest ein starker mißtrauischer Verdacht. Im Gegensatz zu den selbst verantworteten Traumsünden sieht sich hier der Träumer als Objekt anderer handelnder Traumfiguren. Während beide Auffassungen den Traum im Sinne der Wachrealität gewissermaßen wörtlich nehmen und daher Traum und Wachen in einer durchgängig verbundenen Kausalkette sehen, stellt sich fast zwangsläufig die Frage, welchen „ontologischen“ Status die im Traum als Akteure auftretenden Personen haben.

Tatsächlich begegnet der Freund oder ein enger Verwandter im Traum auch häufig in den homerischen Gedichten, wo sie dem Träumer, psychologisch gut motiviert und kunstvoll in den Handlungsstrang eingebunden, entscheidende Hinweise auf den künftigen Gang der Ereignisse geben, so z.B. wenn Nestor Agamemnon im Traum II.2.28ff mitteilt:

*„Er (Zeus) trug dir auf zu rüsten die Achäer von langem Haupthaar mit Macht, denn nun könntest du nehmen die breitstraßige Stadt der Troer ... über die Troer sind Leiden verhängt von Zeus her.“* <sup>19</sup>

Das trifft ja auch zu, nur, 39f:

*„Aufzuerlegen beabsichtigte er (Zeus) noch Leiden und Stöhnen, sowohl den Troern als auch den Danäern durch gewaltige Kämpfe.“* <sup>20</sup>

Wengleich auch hier der Inhalt der Traumbotschaft des Freundes Agamemnon freundlich erscheinen musste, so handelt es sich bei dem Traum, den Zeus dem Heerführer schickt, um ein persönlich angeredetes, Verderben bringendes Traumwesen (οὐλε ὄνειρε 2.8), das sich in die Gestalt Nestors verwandelt und ihm zur Schlacht rät. Wir verstehen die Skepsis des rigvedischen

<sup>18</sup> yó me rājan yújyo vā sákḥā vā svāpne bhāyám bhīrāve máhyam áha / stenó vā yó dípsati no vṛko vā tvám tásmād varuṇa pāhy asmán //

<sup>19</sup> θωρηξαι σε κελυσε κρη κομδωντας Αχαιους  
πανσυδιη· νυν γαρ κεν ελοις πολιν ευρουαγυιαν  
Τρωων...

(32f) Τρωέσσι δὲ κήδε' ἐφήπται

ἐκ Διός·...

<sup>20</sup> θήσειν γὰρ ἔτ' ἐμελλεν ἐπ' ἄλγεά τε στοναχάς τε

Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι διὰ κρατεράς ὑσμίνας.

Dichters gegenüber der Traumbotschaft des „Verbündeten“ oder „Freundes“. In der Odyssee, 4,796ff ist es die freundlich gesonnene Athene, die der um ihren Sohn Telemachos bangenden Penelope ein Traumbild schafft<sup>21</sup>, das ihrer Schwester Iphthime gleicht und der besorgten Mutter im Traum, 4.805ff, die heile Rückkehr ihres Sohnes verheißt, während es in Od. 6.15ff Athene selbst ist, die sich in die Gestalt von Dymas, einer Freundin Nausikaas, verwandelt, um der Königstochter im Traum Ratschläge zum bevorstehenden Ende ihrer Jungfrauenschaft zu geben.<sup>22</sup>

Man hat nun diese Traumätiologie aufgrund ihrer kunstvollen dichterischen Verwendung häufig für eine rein literarische Erfindung Homers gehalten;<sup>23</sup> tatsächlich hat er einen aus indogermanischer Gemeinzeit und bis weit über seinen Tod hinaus verbreiteten Glauben an von außen kommende und sich dann in vertraute Personen verwandelnde Traumwesen literarisch verarbeitet. Od. 20.80ff klagt Penelope, anstatt einen Freier zu ehelichen, hätte sie lieber als Tote Odysseus vor Augen, *„auch wenn ich unter die grausige Erde gelangte, nicht aber irgendwelchen Sinn eines geringen Mannes erfreue“*,<sup>24</sup> darauf schildert sie einen von ihren „bösen“ (κακός) Beischlafträumen mit Odysseus, der den Kommentatoren und Übersetzern einiges grammatisches Kopfzerbrechen bereitet, wenn sie als Subjekt von *„er schlief wieder bei mir“* entweder irgend jemand oder Odysseus oder ein Traumwesen, von dem im Text aber nichts steht, annehmen.<sup>25</sup> Bei allen homerischen Traumpassagen wird aber das im Traum agierende Traumwesen ausdrücklich als Subjekt genannt, das sich der im Traum erscheinenden Person angleicht, so auch hier, es ist der Dämon selbst:

*„Gegen mich aber treibt noch ein Dämon böse Träume; in dieser Nacht nämlich schlief er (der Dämon) wieder bei mir, ihm (Odysseus) gleich, so wie er war, als er mit dem Heer ging; mein Herz aber freute sich, denn ich hielt es nicht für einen Traum, sondern eben noch für Wirklichkeit.“*<sup>26</sup>

<sup>21</sup> εἶδωλον ποίησε, δέμας δ' ἦικτο γυναικί,  
Ἴφθίμη, κόρυη μεγαλήτορος Ἰκαρίοιο,

<sup>22</sup> στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν,  
εἰδομένη κόρυη ναυσικλειτοῦ Δύμαντος,  
ἢ οἱ ὀμηλική μὲν ἔην, κεχάριστο δὲ θυμῷ.

τῇ μιν εἰσαμένη προσέφη γλαυκῶπις Ἀθήνη·

<sup>23</sup> vgl. Stuhmann, 1982, p.144f

<sup>24</sup> ἦέ μ' ἐυπλόκαμος βάλοι Ἄρτεμις, ὄφρ' Ὀδυσῆα  
ὄσσομένη καὶ γαῖαν ὕπο στυγερὴν ἀφικοίμην,  
μηδέ τι χεῖρονος ἀνδρὸς ἐυφραίνουμι νόημα.

<sup>25</sup> eine ausführliche Diskussion der Auffassungen der verschiedenen Kommentatoren zu dieser Stelle nebst Begründung der folgenden Übersetzung, Stuhmann, 1982, p.147ff

<sup>26</sup> Od.20, 87ff: αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ ὄνειρατ' ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων.

τῆδε γὰρ αὖ μοι νυκτὶ παρεδραθεν εἵκελος αὐτῷ,  
τοῖος ἔδν, οἷος ἦεν ἅμα στρατῷ· αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ  
χαῖρ', ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμμεναι, ἀλλ' ὕπαρ ἤδη."

Gerade der „Realitätsgehalt“ ihres Traumes steigert die verzweifelte Erkenntnis über den wahren Grund des Traumes und fördert die stetig wachsende Spannung bis zur Entdeckung des Odysseus. Die Auffassung nun, daß hier der erotische Traum auf die Annäherung eines sich verwandelnden Dämonen zurückgeführt wird, findet in einer – wenngleich krasserer – vedischen Parallele eine Stütze, RV 10.162,4,5,6:

*„Welcher deine Schenkel (d.i. der schwangeren Frau) auseinanderhält, zwischen den Gatten liegt, den Schoß innen beleckt, den treiben wir von hier fort. Welcher dich beschläft, indem er sich in den Bruder, in den Gatten verwandelt, in den Buhlen verwandelt, welcher (so) dein Kind zu töten sucht, den treiben wir von hier fort.“* <sup>27</sup>

Im nächsten Vers (6,s.n27) steht, welchen Mittels sich „der, dessen Name böse ist“ (durnāmā) dabei bedient

*„Welcher dich beschläft, indem er dich durch Traum und Betäubung verwirrt, welcher...“*

Während die vermutlich ebenso wie Penelope in Keuschheit lebende (Hoch)Schwangere von einem männlichen Dämon heimgesucht wird, ist es in AV 5,7,8 umgekehrt ein weibliches Wesen, Arāti, die Mißgünstige, mit nämlichen Ansinnen:

*„Und dich in eine Nackte verwandelnd verfolgst du durch den Traum die Leute, o Mißgünstige, den Verstand und die Absicht des Mannes wünschst du zu schädigen.“* <sup>28</sup>

Auf eine ähnliche Traumätiologie erotischer Träume läßt für den Avesta auch Vidēvdāt 18,46f schließen, wo die Dämonin „Trug“ als dritte der vier Untaten, mit denen man sich ihr ausliefert, nennt:

*„O Wahrhaftiger, schönaussehender Sraosa, der fürwahr ist von diesen Männern der dritte, wenn ein Mann schlafend Samen hervorfleßen läßt. 47. Der schwängert mich ebenso, wie wenn sonst Männer Samen in die Frauen hineinbergen.“* <sup>29</sup>

Dem Traum wird in den ältesten indogermanischen Quellen ein dem Wachen vergleichbarer Realitätsgehalt zuerkannt; im Traum begangenen Sünden haben die gleiche Wirkung wie entsprechende Vergehen im Wachen. Als „Traumsünden“ gelten Tabubrüche wie Selbstanmaßung, falsches Reden, das Brechen eines Gelübdes bis hin zu „unerlaubten“ erotischen Träumen, in RV 10.162.5 gar als Inzest.

Bei durchgängiger Neigung, solche Träume als realitätsgleich zu nehmen, sehen wir die aktive und passive Seite des erotischen Traumes einmal als subjektive „Traumsünde“, das andere Mal

<sup>27</sup> yás ta ūrú viháraty antará dámpatī śáye / yónim yó antár āré<sup>h</sup>i tám itó nāsáyāmasi // (5) yás tvā bhṛátā pátir bhūtvá járó bhūtvá nipádyate / prajám yás te jíg<sup>h</sup>āṃsati tám itó nāsáyāmasi // (6) yás tvā svápnena támasā mohayitvá nipádyate /...

<sup>28</sup> utá nagná bób<sup>h</sup>uvatī svapnayá sacase jánam / árāte cittám vírtsanty ákūtim púrušasya ca //8//

<sup>29</sup> (46) āaṭ. hē. hā. paiti.dauuata. yā. daēuui. druxš: sraoša. ašīia. huraoda. hō. bā. mē. aētaēšam. aršṇam. θritiio. yaṭ. nā. xvaptō. xšudrā. frāraodaieite (47) hō. maṃ. auuāða. vərənūiti. yaða. aniiāasciṭ. aršānō. auui. xšudrā. xšaθrišuu. haṃ.vərənauuaiṇti.

als die Verwandlungskünste eines von außen kommenden Dämonen „objektiv“ dargestellt, und dürfen die Delegation von Schuld als ein Motiv der Dämonisierung des Traumlebens annehmen.

Dämonen aber konnten sich nicht nur in verwandte Beischläfer verwandeln, auch in Tiergestalten lauern sie den Menschen auf, wie etwa RV 7.104.22 zeigt.

*„Den Dämonen in Eulengestalt, den in Käuzchengestalt erschlage, den Dämonen in Hundegestalt und den in Kuckucksgestalt, den in Adlergestalt und den in Geiergestalt, den Schädiger, zermalme wie mit einem Mahlstein, o Indra.“*<sup>30</sup>

Der Traum wird in eine Reihe mit anderen unglücksbringenden Zeichen gestellt, etwa AV 10.3.6: *„Wenn du schlafend einen bösen Traum sehen solltest; wenn ein wildes Tier einen ungünstigen Weg laufen sollte; vor dem Zuvielniesen, vor dem bösen Schrei des Vogels; dieses Amulett, das Varana, wird abschirmen.“*<sup>31</sup>

Es verwundert nicht, daß Tiere in den ersten Aufzählungen ominöser Traum Inhalte häufig genannt werden, etwa Aitareya Āraṇyaka 3.2.4.16-18 oder Mānava-Gr̥hya-Sūtra 2.14.1-3<sup>32</sup>, wo verschiedene Dämonenklassen, *Vināyakas*, wörtl. Hinwegführer benannt werden, die bei den Menschen, die von ihnen angegangen werden, im Traum u.a. Tiergestalten entstehen lassen. Traumdeutung war zunächst der furchtbefangene Versuch, das Agieren dieser von außen kommenden Traumwesen zu deuten.

### Die Entwicklung der mantischen Traumdeutung

Die Traumantik, wie sie in den späteren Traumdeutungsbüchern wie dem 68. *Parīṣiṣṭa* des Atharvaveda und bei Artemidor vorliegt, versucht, Träume mit der Wachwelt so zu korrelieren, daß ein späteres Ereignis durch den Traum vorweg angezeigt wird; damit wird im Vergleich zur älteren subjektiven Auffassung der Kausalnexus in der Zeit umgedreht; dort ist die eigene im Traum begangene Traumsünde die Ursache des später zu erwartenden Unheils, hier ist es das vorbestimmte Ereignis, das seinen Schatten in dem Traum vorauswirft. Eine Mittelstellung nimmt dabei die ebenfalls ältere Vorstellung ein, in der sich der Träumer als passives Objekt von außen kommender Mächte sieht; wenn Dämonen ihn in der Nacht heimsuchen, so ist zu vermuten, daß sie ihm auch bei Tage in böser Absicht nachstellen. Es liegt also nahe, das Geträumte als Anzeige möglichen zukünftigen Unheils zu untersuchen. Dabei hat die Traumdeutung nach zwei Seiten mit einer Unbekannten zu ringen: einmal stellt sich die Frage, welche Träume überhaupt als bedeutsam anzusehen sind, und dann, welche Ereignisse durch sie angezeigt werden. Tatsächlich versucht die Traumdeutung durch Ausschluss und Eingrenzung von bedeutsamen

<sup>30</sup> *úlūkayātum śusúlūkayātum jahí śváyātum utá kókayātum / suparṇáyātum utá gṛdḥrayātum dṛṣádeva prá mṛṇa rákṣa indra//*

<sup>31</sup> *svápnam suptvá yádi pásyāsi pāpām mṛgāḥ sṛtīm yāti dhāvād ájuṣṭām / parikṣavác cḥakúneḥ pāpavádád ayám mañír varaṇó vārayiṣyate //6//*

<sup>32</sup> *atḥāto vināyakān vyākḥyāsyāmaḥ \1\ śálakataṅkaṭas ca kūṣmāṇḍarājaputraś cosmitas ca devayajanaś ceti \2\ etair adḥigatānām imāni rūpāṇi bhavanti \3\*

Trauminhalten einerseits und folgenden Ereignissen andererseits die mantische Gleichung von beiden Seiten zu lösen.

Einen ersten – noch dem Traumvergehen verhafteten – tastenden Versuch kann man AV 7.101 sehen:

*„Wenn die Speise, die ich im Traume esse, nicht am Morgen gefunden wird: dann soll alles das mir günstig sein; denn am Tage wird dies(e) nicht gesehen.“*<sup>33</sup>

Nicht das Essen im Traume selbst ist, wie man angenommen hat, günstig oder ungünstig, sondern es hat die Differenz zwischen Traum und Wirklichkeit eine negative Bedeutung, ohne daß damit ein bestimmtes Ereignis angezeigt wird.<sup>34</sup> Man schützt sich zunächst mit Abwehr Ritualen gegen die zu erwartenden bösen Folgen. Umgekehrt impliziert dies natürlich auch eine mögliche positive Bedeutung von Träumen, die auch der Sänger in RV 1.120.12 im Sinne hat:

*„Von jeher will ich nichts wissen von einem Traum und von einem Reichen, die keinen Genuß (Speise) verschaffen; diese beiden (sollen) verschwinden am Morgen.“*<sup>35</sup>

Offensichtlich galt ein Traum zunächst als gut, wenn sich das „Erträumte“, z.B. die Speise auch am nächsten Morgen wiederfand, falls nicht, musste man mit einer umso schlechteren Wirkung rechnen.

Bei dieser Ungewißheit ist es ein naheliegender Schritt, den Traum – nun umgekehrt – im Voraus auf den Ausgang eines geplanten Vorhabens hin zu befragen, aktiv einen zukunftschwangeren Traum zu inkubieren und die träumerische Reaktion hierauf auszuwerten. Die Bedeutung des Traumes ergibt sich dabei schon allein dadurch, daß man sich die Umstände eines Rituals macht, ihn zu befragen: CHU, 5.2.7,8:

*„Nachdem man den Becher oder Napf ausgewaschen hat, legt man sich westlich des Feuers zum Schlafen auf ein Fell oder den bloßen Erdboden, sei schweigsam und nicht (von irgend etwas anderem) überwältigt; wenn man dann (im Traume) eine Frau sehen sollte, so wisse man sein*

---

<sup>33</sup> yát svápne ánnam aśnámi ná prátár adbhigamyáte / sárvaṃ tād astu me śivám nahí tād dr̥ṣyáte dívā  
//1//

<sup>34</sup> eine Parallele hierzu bei Art. 1.69 (Anfang): „Träumt man, die gewohnte Speise zu essen, ist das gut, die entsprechenden Speisen sind also für einen Armen die unreinen, für einen Begüterten jedoch die vollkommen reinen; Im umgekehrten Fall sind sie nicht nur nicht gut, sondern überdies auch unheilvoll.“ In ähnlicher Weise findet sich ein verbotener Nahrungstraum von Rindfleisch nach der sozialen Stellung des Träumers in Nirangistan 52,53 interpretiert; Text und Üb. s. Stuhmann, 1982 p.43ff

<sup>35</sup> ádhā svāpnasya nír vidé bhūñjataś ca revātaḥ / ubhá tá básri naśyataḥ //

*Werk erfolgreich. Darüber ist der Vers: Wenn man bei Wunschopfern eine Frau in Träumen sieht, dann wisse man den Erfolg bei diesem Traumgesicht, bei diesem Traumgesicht.“*<sup>36</sup>

Es läßt sich nun vermuten, daß durch die Konzentration des Inkubanten auf seine Absichten auch Träume entsprechenden Inhaltes erregt wurden, wie dies in vielen Fällen medizinischer Inkubation im Heiligtum des Äskulap zu Epidauros ab dem fünften Jahrh. v. Chr. der Fall war, etwa Tafel 42:

*„Nikesibule von Messene schlief wegen Kindersegens im Heilraum und sah einen Traum: es träumte ihr, der Gott sei mit einer Schlange, die ihm folge, zu ihr gekommen; mit dieser habe sie verkehrt. Und darauf bekam sie über Jahr zwei Buben.“*<sup>37</sup>

Drastischer ist hier ein hethitisches Ritual gegen Impotenz, bei dem nach dem Opfer dem Patienten ein Bett ausgebreitet wird, um dann im Traume mit der Gottheit, die zu ihm kommt, drei Nächte lang den Beischlaf zu vollziehen.<sup>38</sup>

Im Gegensatz zu dieser aufgrund einer speziellen Erwartung und durch entsprechende somatische Reize begünstigten Provokation von Träumen individuellen Inhaltes handelt es sich bei anderen mantischen Traumgehalten um bereits vorher kollektiv festgelegte, unspezifische Traumsymbole. Sie antworten ohne jede symbolische Verwandtschaft mit der Natur der Sache, auf die sie hin befragt werden, auf die vorgelegte Frage nur mit „positiv“ oder „negativ“; doch dürfte sich die symbolische Traumdeutung eben aus der vorherigen Konzentration des Träumers auf sein Anliegen ergeben haben. So werden im 68. Pariśiṣṭa des Atharvaveda (etwa um 500 v. Chr.) für den König, der sich wegen der Entscheidung über einen Feldzug einer Inkubation unterziehen soll (3.5-8), neben einigen auch sonst in allgemeiner Weise Glück oder Unglück verheißenden Träumen auch solche mit klaren symbolischen Bezug zur vorgelegten Frage aufgezählt, 68.4.3cd :

*„Wenn (im Traum) des Königs Elefant oder sein Pferd getötet wird, wenn sein Fahnenträger fällt, dann soll er nicht (auf einen Feldzug) gehen.“*<sup>39</sup>

Den Königstraum in einer für das ganze Volk wichtigen Frage finden wir auch Ilias 1.62f, als Achilleus nach dem Ausbruch der Pest vorschlägt:

<sup>36</sup> nirṇijya kaṃsaṃ camasaṃ vā paścād agneḥ saṃviśati carmaṇi vā st<sup>h</sup>aṇḍile vā vācaṃyamo’ prasāhaḥ. sa yadi striyaṃ paśyēt saṃṛdd<sup>h</sup>aṃ karmeti vidyāt/ 8. tad eṣa ślokaḥ: yadā karmasu kāmyeṣu \striyaṃ svapneṣu paśyati / saṃṛdd<sup>h</sup>iṃ tatra jānīyāt \tasmin svapnanidarśane tasmin svapnanidarśane

<sup>37</sup> Übers. und ergänzter Text nach Herzog, R.: Die Wunderheilungen von Epidauros. In : Philologus, Suppl. Bd. 32, Heft 3, Leipzig.

<sup>38</sup> Keilschrifturkunden aus Boghazköi VII 5 iv,1-10, Üb. A.Göetze, Ancient Near Eastern Texts, Ed. By J.B. Pritchard, Princeton, 1969<sup>3</sup>: “The sacrificer will lie down (to see), whether he will experience the bodily presence of the deity in his dream, coming to him and sleeping with him. (5) During the three days on which he is entreating the deity he tells all the dreams which he has, whether the deity appears to him and whether the deity (10) sleeps with him.”

<sup>39</sup> vinihataturagadvipo narendro yadi patitadvajavāṃs tato na yāyāt //

„Wohlan, laßt uns einen Seher fragen oder einen Priester oder auch einen Traumdeuter, denn auch der Traum ist von Zeus her, der wohl sage, wegen was Phoibon Apollon sich so sehr erzürnte; ...“<sup>40</sup>

Seit dem Altertum ist umstritten, ob es sich hier bei dem *oneiropólos* um einen Traumseher handelt, der seine eigenen Träume für andere auslegt, oder um einen Traumdeuter, der anderen ihre Träume deutet;<sup>41</sup> z.T. hat man die Existenz einer symbolischen Traumdeutung bei Homer überhaupt bestritten.<sup>42</sup> Doch während nun in der Tat die meisten Träume bei Homer Mitteilungsträume sind, in denen eine Gottheit sich in eine vertraute Person verwandelt und zu dem Träumer spricht, ist der Traum der Penelope in Od.19,536ff nun unzweifelhaft ein symbolischer Traum, auch wenn – oder besser, gerade weil – am Schluß des Traumes der Adler mit menschlicher Stimme im Traum selbst die Deutung vornimmt.<sup>43</sup> Eine genaue Textanalyse aller Traumpassagen bei Herodot und Homer<sup>44</sup> ergibt, daß wir unter den *oneiropólos* einen

---

<sup>40</sup> ἄλλ' ἄγε δὴ τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερεῖα

ἢ καὶ ὄνειροπόλον, καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διὸς ἐστίν,  
ὅς κ' εἶποι ὅ τι τόσσον ἐχώσατο Φοῖβος Ἀπόλλων,

<sup>41</sup> Eustathios gibt bereits beide Möglichkeiten, Ameis-Hentze, 1877 zunächst: „... ein Traumseher, ein Ausleger seiner eigenen Träume, die ihm durch incubatio als göttliche Verkündigung für Andere zu Theil wird.“; 1965 hingegen: „... Traumdeuter, der nach E 149f Traumgesichte, welche anderen ungesucht gekommen sind, auslegt.“; LSJ „interpreter of dreams“, Hundt, J., 1935, p.103, Kessels, 1978, p.25f, wiederum nehmen jeweils einen Traumseher an.

<sup>42</sup> Kessels, p.29ff, Else, ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ. In: Wiener Studien 72 (1959), p.75-101 gegen die Bedeutung Traumdeuter; eine ausführliche Widerlegung dieser Ansichten, Stuhmann, 1982, p.63-89.

<sup>43</sup> es ist im Altertum eine verbreitete Erkenntnis, daß sich Traumthemen in den verschiedenen Traumphasen mit sich steigender Deutlichkeit wiederholen, im Sanskrit „Traumkranz“ (svapnamala) genannt, siehe AP 68.1.52,53; 2,57ff; man wird Penelopes doppelten Traum so am besten als Traumkranz verstehen; so auch die Deutung der beiden Träume des Pharaos, Gen. 41, zwischen denen er aufwacht, V.4 und auf die Joseph antwortet, V.25f: „Pharaos Traum ist eins. Was Gott tun will, hat er Pharao gemeldet. (26) Die sieben guten Kühe sind sieben Jahre und die sieben Ähren sind sieben Jahre – Ein Traum ist's.“ Ein indisches Beispiel für einen solchen Traumkranz findet sich Divyāvanānā 27 überliefert, vgl. Stuhmann, 1982, p.120ff.

<sup>44</sup> etwa Herodot, 1.108, wo Astyages zur Deutung seiner Träume die Traumdeuter der Magier kommen läßt, die seinen Traum symbolisch deuten; zur viel diskutierten Frage, warum Il 5.148ff der *oneiropólos* Eurydamas seinen beiden Söhnen angeblich ihre Träume nicht deutete und den sich daraus ergebenden grammatischen Problemen, s. ausf. Stuhmann, 1982, p.82-88; die Stelle versteht sich einwandfrei, wenn man sich das hypothetische Verfahren der Traumdeutung vor Augen hält, daß der Traum nur eine Antwort für die Zukunft gibt, wenn er zur vorgelegten Frage überhaupt eine Aussage macht, und das οὐκ ἐρχομένους als hypothetisches part. Conj. übersetzt: „Der Greis deutete ihnen die Träume,

Traumdeuter zu verstehen haben, der die Träume anderer auslegt. Hierfür kommen in Ilias 1.62ff nur die Träume des Oberbefehlshabers in Frage, was Nestor, Ilias 2.79ff ausdrücklich feststellt: *„Freunde, ihr Fürsten und Berater der Argeier, wenn fürwahr irgendein anderer Achäer diesen Traum mitgeteilt hätte, Trug würden wir ihn nennen und lieber uns abwenden; nun aber, da ihn gesehen hat, der sich bei weitem der beste der Achäer zu sein rühmt: Auf denn! So laßt uns irgendwie rüsten zum Kampf die Söhne der Achäer.“* <sup>45</sup>

Die Praxis der Deutung von Königsträumen scheint alt zu sein. Während die homerischen Belege in die spätmykenische Zeit weisen, findet sich in den Pestgebeten des hethitischen Königs Muršiliš in einer vergleichbaren Situation die Königsinkubation für das vierzehnte Jahrhundert v.Chr. belegt, 2. Gebet, 10.9.

*„(Ferner aber), wenn auch aus irgendeinem anderen Grund das Sterben herrscht, so möchte ich ihn entweder im Traum schauen, oder er soll durch ein Orakel festgestellt werden, ...“* <sup>46</sup>

Doch nicht nur inkubierte Träume, sondern auch Träume, die ungerufen kommen, können bedeutsam sein und werden einer Deutung unterzogen. Dabei stellt sich als erstes die Frage, welche Träume man denn als bedeutsam ansehen konnte, so wie es Penelope nach ihrem symbolischen Traum formuliert, Od. 19, 560f:

*„Fremder, es gibt doch aber Träume, mit denen nichts zu machen ist, bei denen ein Sinn nicht auszusondern ist; und auch erfüllt sich gar nicht alles den Menschen.“* <sup>47</sup>

Der erste Prüfstein für eine anzunehmende mantische Bedeutung von Träumen ist die Realität am nächsten Morgen; so wie Penelope sich nach ihrem Traum am Morgen als erstes nach den Gänsen umschaute, um den möglichen „Wahrheitsgehalt“ ihres Traumes zu überprüfen, sahen wir im AV als Prüfstein für eine mögliche Traumwirkung nach dem Genuß von Speise im Traum, ob sie sich am nächsten Morgen findet oder nicht. Besteht ein Widerspruch zwischen Trauminhalt und der Realität, kommt eine mantische Bedeutung in Frage. Dies galt offensichtlich als allgemeines Prinzip. Im Mānava-Gṛhya-Sūtra heißt es nach der Beschreibung des Abwehrrituals gegen einige aufgezählte ominöse Trauminnhalte 2.15.2:

*„Ebenso (soll er verfahren) wenn er in einem erschienenen (Traum) die Unsinnigkeiten fürchtet.“* <sup>48</sup>

wenn sie nicht gehen.“ (τοῖς οὐκ ἐρχομένοις ὃ γέρων ἐκρίνατ' ὄνειρους, ) d.h. er konnte oder wollte zur Frage, ob sie am Kriege teilnehmen sollen, in ihren Träumen nichts Zukünftiges sehen, wenn sie gehen, sondern nur, wenn sie nicht gehen, was natürlich einem Rat gleichkommt, daß sie nicht gehen.

<sup>45</sup> φίλοι Ἀργείων ἠγήτορες ἠδὲ μέδοντες

εἰ μὲν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν ἄλλος ἐνισπε

ψεῦδος κεν φαίμεν καὶ νοσφιζοίμεθα μᾶλλον·

νῦν δ' ἴδεν ὃς μέγ' ἀριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι·

ἀλλ' ἄγετ' αἶ κέν πως θωρήξομεν υἱᾶς Ἀχαιῶν.

<sup>46</sup> Üb. A. Göetze: Die Pestgebete des Muršiliš. In: Kleinasiatische Forschungen. Bd. 1, Weimar 1930, p.218

<sup>47</sup> ξεῖν', ἧ̄ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι

γίνοντ', οὐδέ τι πάντα τελεῖται ἀνθρώποισι.



Träume hingegen, die nur die Wachwelt des Träumers reproduzieren, können keine mantische Bedeutung haben. Die allgemeine Vorgehensweise ist die der Subtraktion aller Träume, für die man durch Beobachtung sich natürliche Gründe erschließen konnte wie z.B. das Träumen vom gewohnten Speisezettel. Dann kommt der Ausschluß aller medizinisch begründbaren Träume in Frage; so greift das Atharvaparīśiṣṭa die Lehre von den drei Temperamenten Galle, Schleim und Wind auf und ordnet den cholischen, phlegmatischen und sanguinischen Charakteren jeweils typische Traumsymbole und Träume zu, die dann als bedeutungslos ausgeschieden werden.<sup>49</sup> Ähnlich, wenn auch nur auf den temporären medizinischen Zustand bezogen, scheidet Platon die von dem tierischen, durch Speisen oder Trunkenheit angefüllten Seelenteil hervorgerufenen Träume als bedeutungslos aus, während, wenn man, um den vernünftigen Seelenteil zur Geltung zu bringen, „... den *begehrenden weder dem Mangel noch der Übersättigung überläßt ... und sich so zur Ruhe begibt, weiß, daß man in diesem Zustand die Wahrheit am besten erfasst und dann am wenigsten die Gesichter der Träume erscheinen, welche frevelhaft sind.*“<sup>50</sup>

Ebenso scheidet Artemidor (1.1) alle Träume aus, die auf Hunger, Durst, Völlerei und Affekten beruhen; andererseits wurden Träume, die eine Abweichung von der normalen Konstitution anzeigen, von den indischen Ärzten als Diagnosemittel eingesetzt, so etwa von Caraka, der, Indriyasthānam 5.40-44, erklärt, „*weil die Kanäle, die zum Bewußtseinsorgan führen, mit den sehr starken, kranken Elementen der drei Temperamente angefüllt sind, sieht man zur schrecklichen Zeit (d.h. dem tödlichen Ende durch Krankheit) schreckliche Träume.*“ (41) Daher erklärt ein vernünftiger Arzt alle anderen Arten von Träumen, die auf Gesehenem, Gehörtem, Erfahrenem, Begehrtem oder Vorgestelltem beruhen, als bedeutungslos, (43, 44) während er die zuvor genannten zur Diagnose kommender Krankheit oder des nahenden Todes nimmt (40);<sup>51</sup> ganz

---

<sup>48</sup> evam̐ yasmim̐scotpanne 'nart<sup>h</sup>āñśāṅketa. Dresden (1941) übersetzt: „Likewise (he should worship the four quarters), when (on account of a bad dream) which has appeared (to him), he fears without reason.“, was ein 'nart<sup>h</sup>āñcchśāṅketa erfordern würde, einmal abgesehen von der Frage: warum sollte der Träumer, wenn er sich ohne Grund fürchtet, ein Abwehrritual unternehmen?

<sup>49</sup> AP 68.1.52ab: prakṛtyākṛtasamkalpasambhavā devatāsv api /... „(Träume), deren Entstehung nicht durch eine Willensvorstellung im Einklang mit dem Temperament verursacht ist, (haben ihren Ursprung) sicher bei den Göttern“. Die ganze Passage, 68.1.50-55, von Bolling u. Negelein als „confused“ erklärt, enthält tatsächlich den theoretischen Kern der Traumdeutung des AP, siehe Stuhmann, 1982, p.113ff

<sup>50</sup> Politeia 9.571e, 572a,b:..., τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μήτε ἐνδεία δούς μήτε πλῆσμονῆ,.... οὕτως ἀναπαύηται, οἷσθ' ὅτι τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα\* ἀπτεται καὶ ἥμισα παρὰ νόμοι\* τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων.

<sup>51</sup> (40) ity ete dāruṇāḥ svapnāḥ rogī yair yāti pañcatām/ arogaḥ saṁśayaṁ gatvā kaścīd eva pramucyate// (41) manovahānāṁ pūrṇatvād doṣair atibalais tribhir/ srotasāṁ dāruṇān svapnān kāle paśyati dāruṇe //

ähnlich Aristoteles, der einen Teil der sich bewahrheitenden Träume aus der nicht durch Wacheindrücke abgelenkten, verschärften Wahrnehmung der eigenen körperlichen Vorgänge in der Nacht erkärt, so daß sich im Traume selbst die winzigen Anfänge zukünftiger Krankheiten und anderer Affekte besser als im Wachen bemerken lassen.<sup>52</sup>

Als weiteres Deutungsprinzip wird die soziale Situation und Stellung des Träumers betont; so heißt es Mānava-Gṛhya-Sūtra nach der Aufzählung kollektiv ominöser Traum Inhalte 2.14.7-12 in 15ff:

15. „Mädchen, die einen Gatten wünschen, erhalten, auch wenn sie mit glücklichen Merkmalen versehen sind, keinen Ehemann. (16) Frauen, die Nachkommenchaft wünschen, erhalten, auch wenn sie mit glücklichen Merkmalen versehen sind, keine Nachkommenschaft. (17) Frauen, selbst wenn sie tugendhaft sind, sterben die Kinder. (18) Ein gelehrter Brahmane, selbst wenn er ein (guter) Lehrer ist, erhält nicht den Lehrerstatus. (19) Studenten entstehen beim Studieren große Hindernisse. (20) Kaufleuten zerstören sich die Handelswege. (21) Für Ackersmänner liefert die Feldarbeit nur einen geringen Ertrag.“<sup>53</sup>

Während hier also kollektive Traumsymbole einer sozialen Gruppendeutung zugeführt werden, bestand der nächste Schritt darin, eine Syntax der Sprache der Traumsymbole als solche zu entwickeln; dabei wird zunächst die „gegensinnige Bedeutung“ als allgemeine Regel formuliert, AP 68.2,56:

„Für welche Dinge (im Wachen) der Empfang ein Gewinn ist, bedeutet die Zerstörung (im Traum) ein Vorteil; für welche Dinge (im Wachen) der Empfang ein Verlust ist, bedeutet der Empfang (im Traum) ein Vorteil.“<sup>54</sup>

(43) dṛṣṭaṃ śrutānubhūtaṃ ca prārthitaṃ kalpitaṃ tathā/ bhāvikaṃ doṣajaṃ caiva svapnaṃ saptavidhaṃ viduḥ//

(44) tatra pañcavidhaṃ pūrvam aphaḷāṃ bhiṣag ādiśet/ divāsvapnaṃ atihrasvaṃ atidīrghaṃ ca budhimān//

Ein Beispiel für einen solchen Traum etwa: 5.15: ...padmāny urasi jāyante svapne kuṣṭhair mariṣyataḥ// „Wenn im Traume Lotusblumen aus der Brust wachsen, wird man an Lepra sterben.“

Eine ganze Liste ähnlicher Träume, jedoch ohne theoretische Begründung, gibt auch die Suśrutasaṃhitā, Sūtrasthānam, 29,54-81.

<sup>52</sup> Parva Nat. 463a, Z.4ff

<sup>53</sup> kanyāḥ patikāmā lakṣaṇavatyo bhārtiṇṇa labhante \15\ striyaḥ prajākāmā lakṣaṇavatyāḥ prajāṃ na labhante \16\ striṇām ācāravatīnām apatyāni mriyante \17\ śrotriyo 'dhyāpaka ācāryatvaṃ na prāpnoti \18\ adhyet ṛṇām adhyayane mahāvighnāni bhavanti \19\ vaṇijāṃ vaṇikpatḥo vinaśyati \20\ kṛṣikarāṇāṃ kṛṣir alpaphalā bhavati \21\

<sup>54</sup> yeṣāṃ lābhe bhaved vṛddhis teṣāṃ nāśe guṇo bhavet/ yeṣāṃ lābhe bhaved dhānis teṣāṃ lābhe guṇo bhavet//

Negelein sieht die Passage verderbt an, konjiziert völlig sinnlos „lābhe in Pāda d vielmehr nāśe zu lesen“, setzt in b einen Avagraha vor das guṇo, und übersetzt tautologisch: „bringt der Empfang von Dingen Gewinn, so bringt deren Verlust Schaden. Bringt aber der Empfang von Dingen Verlust, so

Dies bedeutet natürlich auch die Aufhebung der „Traumsünden“, genauer: ihre Auszeichnung, denn nun, AP 68.2.15ab, 17,18c:

15. *„Und sicher ist das Sehen von Nicht-Gestattetem, das Gehen zu verbotenen Frauen, sowie ... (17) Für Zweimalgeborene der Empfang von Sauermilch und Fleisch, beim Genuß von geschnittenem Fleisch und beim Genuß von verbotenen Speisen, das Einölen und (das Tragen) von weißen Kränzen, (18) ..., (alles dies) für den Gewinn von Reichtum zu kennen.“*<sup>55</sup>

Im weiteren wird versucht, aus den Verknüpfungen der Symbole in Traum Aussagen zu entwickeln, so wenn z.B. durch die negativ aufgeladenen Symbole „Kriechtier“, „Raubtier“ oder „rotbrauner Mann“ das Unglück näher lokalisiert wird, AP 68.2.53: *„Wessen Bett eine Eidechse, ein Wolf oder auch ein rotbrauner Mann besteigen, dessen Gattin erleidet Übles“*,<sup>56</sup> indem hier Bett offensichtlich ein Symbol für die Gattin ist. Zwar finden sich in der frühen indischen Traumdeutung vor allem bei Körperteilen ein ähnlich bestimmter und unmittelbar nachzuvollziehender Symbolwert wie in Griechenland, so etwa das Haupt für Glück, Blut für Geld, Ohren für Ruhm, Hand für Sohn, Arme für geschäftlichen Erfolg,<sup>57</sup> doch unterscheiden sie sich in der Auslegung dadurch, daß in Indien vor allem das Prinzip der gegensinnigen Deutung kollektiv angewandt wird, etwa AP 68.2.10: *„Das Abschneiden der Ohren bedeutet Ruhm und Wissen, beim Abschneiden der Hand erhält man einen Sohn, beim Abschneiden der Arme gelangt man zu Reichtum.“*<sup>58</sup>

Bei Artemidor hingegen besteht das Verfahren, wie er selbst 4,67, erläutert, vor allem in dem kasuistischen Auffinden von Analogien zwischen dem Traumsymbol und dem Leben des Träumers, etwa wenn ein Drache im Traum einer Schwangeren die Geburt eines Sohnes, der ein berühmter Redner wird, verkündet, da der Drache wie ein Redner eine zweiseidige Zunge besitzt; einer Priesterin hingegen einen Hierophant, da Drache wie Mysterien heilig sind; einer Hure

---

bringt deren Einbuße Gewinn.“, Negelein, p.160; damit bringt er sich um die Erklärung vieler gegensinnig gedeuteter Träume, vgl. Sturmann, 1982, p.115ff.

<sup>55</sup> (15) darśanaṃ cāpi adṛṣṭānāṃ agamyāgamaṇaṃ tathā/.

(17) dvījebhyo daddhimāṃsasya lābhaḥ piśitabhakṣaṇe/ abhakṣabhakṣaṇe cāpi śvetamālyānulepanam//

(18)....., arthalabhāya boddhavyaḥ...//

Das Prinzip solcher, den Mut stärkenden Träume wird beibehalten, etwa SCM 1.113: „Wer frei von Furcht den Gang zu verbotenen Frauen oder das Essen von verbotenen Speisen ausführt, der fürchtet wahrlich sich selbst vor einer Gottheit nicht.“

<sup>56</sup> kṛkalāso vṛko vāpi puruṣo vāpi piṅgalaḥ / śayyāṃ yasyādhirohanti bhāryā tasyāpi duṣyati//

<sup>57</sup> AP 68. 2,9-11, Artemidor: Kopf, 1.17, Blut 1.33, Ohren 1.24, Arme für Sohn und geschäftlichen Erfolg 1.42

<sup>58</sup> vibhūṣaṇaṃ ca vidyāṃ ca karṇachedam avāpnuyāt / hastachede labhet putraṃ bāhuchede dhanāgamam //

aber einen zügellosen Sohn, da der Drache krumme Wege geht usw. Während sich nun inmitten dieser spitzfindigen Kasuistik wiederum auch kollektiv festgelegte Symbole finden wie z.B. Wasser für das weibliche Element, das dann in verschiedenen Zusammenhängen als Meer, See, Fluß verschiedene Bedeutungen wie Mutter, Frau, Hetäre annehmen kann, wird das Irrationale des Symbols allerdings sofort wieder einer rationalen Erklärung unterworfen, wie z.B. 3,16: „... denn es gleicht auch das Meer einer Hetäre, weil es zuerst angenehme Phantasien hervorruft, dann aber die meisten übel zurechtet.“

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die indische Traumdeutung stärker mit der Traumerfahrung als solcher, mit den im Traum zu Tage tretenden Affekten arbeitet und dabei auf eine gegensinnige Deutung kollektiver Symbole und Tabubrechung ausgerichtet ist, während die griechische Traumdeutung versucht, den symbolischen Trauminhalt rational in Bezug auf den Träumer kasuistisch zu entziffern; so wie es nach Artemidor (4,24) bereits der erste sicher zu datierende griechische Traumdeuter, Aristandros aus Telmessos, Zeichendeuter Alexanders, vorgeführt hat, als er den Traum von einem auf dem Schild tanzenden Satyrn dem König durch die Trennung von „Satyros“ in „sa Tyros“ deutete, woraufhin dieser die Stadt einnahm.

### Die jenseitige und bewußtseinsimmanente Traumerklärung

Aber selbst wenn man alle Träume, die auf natürlichen Ursachen wie Temperamenten, Krankheiten, der Tagesform des Träumers usw. beruhen, als bedeutungslos ausscheidet, bleibt eine Fülle von Träumen, die als mantisch bedeutsam gelten; die Frage ist, wie sich die Traumdeuter das Ineinandergreifen von Traum und Zukunft erklären. Aristoteles will Träume nur als medizinische Indikation gelten lassen, meint aber, daß auch in Träumen sich ein Willensentschluß bilden könne, der dann zur Ausführung komme. Den Glauben an gottgesandte Träume lehnt er ab, *„da nämlich neben der anderen Unsinnigkeit, daß Gott diesen (mantischen Traum) schickt, es denn auch sonderbar wäre, daß er ihn (dann) nicht (nur) den Besten und Verständigsten, sondern (auch) den gewöhnlichen Leuten schickt.“*<sup>59</sup>

Dagegen erklärt Artemidor (1.6) pragmatisch, daß Träume, *„die das kommende Gute und Böse vorhersagen, gottgesandt heißen. Ich bin aber nicht auf die gleiche Weise wie Aristoteles in der Verlegenheit, ob die Ursache des Träumens außerhalb von uns ist und von einem Gott her entsteht oder ob es irgendeine innere Ursache gibt, die uns die Seele (in den Zustand des Träumens) versetzt und dann im Einklang mit ihrer Natur wirkt; vielmehr heißen wir schon in der Umgangssprache alles, was unerwartet kommt, gottgesandt.“*

Tatsächlich wird man aber den Glauben an die gottgesandten Träume als Begründung der Mantik anzunehmen haben; selbst Sokrates beruft sich in der Apologie darauf. *„Mir aber ward dies, wie gesagt, zu tun von Gott aufgetragen durch Orakel und durch Träume und ...“*<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Parva Nat. 462b Z.20ff

<sup>60</sup> Apol. 33c: ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων ...

Dabei spielt es keine Rolle, daß er dies wohl kaum selbst geglaubt haben wird; er konnte aber, ebenso wie Homer, auf diesen Glauben an die gottgesandten Träume zählen, wie einige Jahrhunderte zuvor auch Zarathustra, der Erfinder von Gut und Böse. Ihm offenbart sich im Traum die Idee vom ewigen Entscheidungskampf des Guten und Bösen in einer radikalen Schärfe und allumfassenden Gültigkeit, Yasna 30.3:

*„Und die beiden ersten Geister, die (von mir jüngst) durch einen Traum als Zwillinge (erscheinend) gehört wurden, sind nämlich im Denken, Reden und Handeln das Bessere und das Schlechte; zwischen diesen beiden entscheiden (immer) richtig die Guthandelnden, nicht die Schlechthandelnden.“*<sup>61</sup>

Da wir den Glauben an göttliche Offenbarung im Traum auch im Hethitischen sehen (s.o.S. 28), haben wir es sicher mit einer alten Vorstellung aus indogermanischer Gemeinzeit zu tun. Die Frage ist, wie diese Vorstellung entsteht? Oppenheim hat mit Verweis auf die altorientalische Literatur die – auch für die Griechenland Geltung beanspruchende – These aufgestellt, daß der Hintergrund aller Traumberichte, die eine Theophanie oder deren Substitute enthalten, in der Inkubationspraxis vor einem Götterbild liege.<sup>62</sup> Nur erklärt dies natürlich nicht, warum man überhaupt wie z.B. Bellerophon „... sich dann an den Altar der Göttin nachts zum Schlafen legte“.<sup>63</sup> Kurz, die Inkubation hat bereits den Glauben an die von außen kommenden Träume zur Voraussetzung und im Veda, wo es keine Götterbilder gibt, können diese auch nicht einmal der Anlaß für entsprechende Träume gewesen sein.

Bei Homer erscheinen in den göttlichen Mitteilungsträumen auch gar nicht die Götter selbst, sondern sie bilden (Trug-)Bilder, εἰδῶλα, die die Gestalt von Verwandten oder nahen Freunden

<sup>61</sup> aṭ tā mainiiū pouruiē yā yāmā xvafənā asruuātəm.

manahicā vacahicā śiiaoḍanōi hī vahiiō. akəmçā

âscā hudâḡhō ərəš viśiātā nōiṭ duždâḡhō

Gegen Humbachs Versuche (Methodologische Variationen zur arischen Religionsgeschichte. In: Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für Hermann Güntert. Innsbruck 1974, p.193-200), hier einen Inzest im Zusammenhang mit Yima zu sehen „welche durch Yima als die beiden Arten von (Beis)chlaf bekannt geworden sind“ (p. 200), ist ein Einwand schon in der Orthographie von yāmā zu sehen, sonst nämlich immer, auch Y 32.8, yima; im Vedischen, Griechischen und auch an allen anderen Belegstellen dringt idg. \*suep „(ein)schlafen, träumen“ nirgendwo in das durch andere Worte reichlich abgedeckte Bedeutungsfeld von Beischlaf ein; Inslers Ansatz (The Gāthās of Zarathustra, Acta Iranica 8. Leiden, 1975) eines neuen Stammes xvafni „rivalry“, ved. duṣvápnya, „ill rivalry“ ist ein reine adhoc Vermutung, die unetymologisch ist und an allen anderen Belegstellen scheitert; siehe hierzu ausführlich, Stuhmann, 1982, p.154-161, u. p.1-19; der von vielen Übersetzern vermißte Trauminhalt ist die Erscheinung der Zwillinge und ihr Reden, so wie etwa Y 45.2, vgl. Stuhmann, 1982 p.159ff.

<sup>62</sup> Oppenheim, A.L., 1956, p.190.

<sup>63</sup> Pindar O 13.75ff: ... (ὄς) τ' ἀνὰ βωμῶ θεᾶς κοιτάξατο νύκτ' ...

haben, ebenso im Rg- und Atharvaveda, auch wenn es sich hier um Dämonen handelt. Alle diese Träume lassen sich auf allgemeine Traumerfahrungen zurückführen; von Verwandten und Freunden wird sicher auch heute viel geträumt und auch die erotischen Träume sind nicht gerade selten zu nennen. An den vedischen und homerischen Trauminhalten ist also nur die Erklärung ungewöhnlich, daß hinter den im Traum erscheinenden Angehörigen Dämonen oder Götter stehen.

Woher rührt dieser Glaube? Man nahm die im Traum agierenden und redenden Personen – wie bereits für den Rgveda gezeigt wurde – als so lebendig an, daß aus dem eigenen Verhalten und dem der Verwandten und Freunde dieselben Konsequenzen erwachsen, als wenn dies im Wachen geschehen wäre. Solange man aber keine Erklärung des Traumes als kreativer Komposition reproduzierter Sinneseindrücke und Erinnerungen hatte, musste das Erscheinen von Toten im Traum einen großen Eindruck gemacht haben. Bereits hat hier einen Grund für den Glauben an das Weiterleben nach dem Tod vermutet;<sup>64</sup> dieser Gedanke wurde von der englischen Anthropologenschule aufgenommen<sup>65</sup> und dann auch in Deutschland von den Vertretern der animistischen Traumhypothese auf Homer angewandt, indem sie ihm allerhand ethnologisches Material unterschoben.<sup>66</sup> So hat man nicht nur den Glauben an die Psyche überhaupt aus dem Traum abzuleiten versucht<sup>67</sup>, sondern auch ihr flüchtiges, luftartiges und veränderliches Wesen aus der (Un-)Stofflichkeit der Traumerfahrung,<sup>68</sup> wogegen schon Otto eingewandt hat, daß „niemand, der nicht den homerischen Psycheglauben besitzt, träumt, daß der verstorbene Freund den Armen entschlüpfe und nebelgleich in die Erde versinke.“<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> Tusc. I. (XIII) 29: ... visis quibusdam saepe movebantur, iisque maxime nocturnis, ut vide rentur ei, qui vita excesserant, vivere. Ciceronis Tusculanae Disputationes. Recognovit M. Pohlenz, Stuttgart, 1965

<sup>65</sup> „If no man dreamed, it is possible that religion and philosophy might never have evolved the conception of spirit; ...“ Andrew Lang. Dreams and sleep. In Greek Literature. Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinburgh, Vol. 5. 1912, p.33

<sup>66</sup> eine kritische Würdigung der Argumente von Rohde, Otto, Bickel und Kessels s. Stuhmann, 1982, p.169-176

<sup>67</sup> etwa bei Rohde als dem bekanntesten deutschen Vertreter dieser These, p.6f: „Nicht aus den Erscheinungen des Empfindens, Wollens, Wahrnehmens und Denkens im wachen und bewussten Menschen, sondern aus den Erfahrungen eines scheinbaren Doppellebens im Traum, in der Ohnmacht und Ekstase ist der Schluss auf das Dasein eines zwiefachen Lebendigen im Menschen, auf die Existenz eines selbstständig ablösbaren `Zweiten Ichs´ im Innern des täglich sichtbaren gewonnen worden.“

<sup>68</sup> etwa Wundt: Mythos und Religion, Teil II, Leipzig, 1906, p.85; Bickel, E.: Homerischer Seelenglaube. Schriften der Königsberger gelehrten Gesell., 1. Jahr, Gesisteswissenschaftl. Kl., Heft 7, 1927, p.30; Kessels, A.H.M: Studies on the Dream in Greek Literature, Utrecht, 1978, p.156; zur Etymologie von Psyche und ihrer Vorstellung bei Homer siehe Stuhmann, 1982, p.166ff

<sup>69</sup> Otto, W.F.: Die Manen. Darmstadt, 1958. p.97.

In der Tat, in der frühvedischen Epoche entwickelt sich in Indien – nicht zuletzt durch die Einnahme einer halluzinogenen Droge bewirkt<sup>70</sup> – ein gänzlich anderer Totenglaube: dort erhalten die Verstorbenen nach ihrem Tod neue Leiber<sup>71</sup> und erfreuen sich bei voller Leibhaftigkeit eines angenehmen wonnevollen Lebens,<sup>72</sup> in dem sie unter einem schönbelaubten Baum zusammen mit Yama, dem Herrscher der Totenwelt, Soma trinken.<sup>73</sup> Entsprechend eng, doch auch bedrohlich gestaltet sich das Verhältnis zwischen den Lebenden in dieser und in jener Welt, wie schon die periodischen „Toten“-Speisungen<sup>74</sup> zeigen, zu denen die Väter aus Yamas Welt herbeikommen. Man ist dabei sehr um das Wohlwollen der Vorfahren bemüht:

*„... Verletzt uns nicht, ihr Väter, wegen irgendetwas, das wir als Sünde gegen euch nach Menschenweise begehen.“*<sup>75</sup>

Solche Sünden konnte man auch im Traum gegen die Väter begehen;<sup>76</sup> umgekehrt hatte man sich vor den *Pretas*, den Hingegangenen, zu fürchten, die noch nicht in Yamas Totenwelt aufgenommen waren, und vor Dämonen, die sich in Verwandlung in die Väterwelt eingeschlichen haben, AV 18.2.28:

*„Welche Dasyus unter die Väter gedrungen sind und mit Gesichtern von Verwandeten das (ihnen) nicht Geopferte essend umhergehen, welche einen Überkörper, einen Hineinkörper tragen, diese soll Agni von diesem Opfer fortblasen.“*<sup>77</sup>

<sup>70</sup> s. Stuhmann, 2006, p.87ff

<sup>71</sup> RV 10.164cd: *yás te síváś tanvò jātavedas tábhīr vahainaṃ sukṛtām ulokám // „... Welche deine glücklichen Leiber sind, Jātavedas, mit denen fahre ihn zur Welt der, die Gutes tun.“; RV 10.15.14d: *yatḥāvaśāṃ tanvāṃ kalpayasva // „... nimm nach Wunsch einen (neuen) Leib an.“**

<sup>72</sup> RV 9,113,11: *yātrānandās ca módās ca múdaḥ pramúda āsate / kāmasya yātrāptāḥ kāmās tātra mām amṛtaṃ kṛdhīndrāyendo pári srava // „Wo Wonnen und Lüste, Freuden und Vergnügungen weilen, wo des Wunsches Wünsche erlangt sind, dort mache mich unsterblich. Dem Indra fließe ringsum der Tropfen.“*

<sup>73</sup> RV 10,135,1 : *yásmin vṛkṣe supalāśe devaiḥ sampíbate yamáḥ / átrā no viśpátīḥ pitá purāṇám ánu venati // „Wo unter einem schön belaubten Baume Yama mit den Göttern zecht, dort schaut sich unser Vater, der Clanherr, nach seinen Altvorderen um.“*

<sup>74</sup> RV 10.15.5 *úpahūtāḥ pitāraḥ somyáso barhiṣyèṣu nidhīṣu priyèṣu / tá á gamantu tá ihá śrúvantv ádhī bruvantu tè ’vantv asmán // „Die somawürdigen Väter sind herbeigerufen zu den lieben auf die Opferstreu aufgetragenen Speisen. Die sollen herkommen, die sollen hier zuhören, zusprechen sollen sie uns und uns fördern.“*

<sup>75</sup> RV 10.156d: *má himsiṣṭa pitarāḥ kéna cin no yád va ágaḥ puruṣátā kárāma //*

<sup>76</sup> vgl. Śatapatha-Brāhmaṇa 12.9.2.2

<sup>77</sup> *yé dásyavaḥ pitṛṣu práviṣṭā jñātimukḥá ahutádaś cáranti / parāpúro nipúro yé bháranty agniṣ ṭán asmát prá dhamāti yajñát //28// zur überflüssigen Konjekturen Whitneys jñātimukḥā, vielmehr wie die meisten MSS in Einklang mit den bei Pāṇini 6.2.143 gelehrten Ausnahmen zur Akzentuierung in*

Wenn also derart unterschiedliche, wenngleich prinzipiell mit Traumerfahrungen kongruierende Vorstellungen über das Weiterleben der Toten herrschen, können diese nicht primär aus den Träumen von Toten abgeleitet sein, vielmehr verhält es sich umgekehrt so, daß die Auffassung der exogenen Traumwesen sich nach dem herrschenden Totenglauben richtet. Im frühen Veda treffen diese Traumwesen den Träumer gewissermaßen voll und können ihn ernstlich verletzen; bei Homer entziehen sie sich – dem Psycheglauben entsprechend – rauchartig dem Zugriff.<sup>78</sup> Wohl aber liegt in den Träumen von Toten der Keim der Mantik, da die Toten dem Träumer aus der auch für ihn zukünftigen Welt erscheinen, wie es Patroklos im Traum dem Achilleus deutlich sagt, Il. 23,80f:

*„Und auch dir selbst, du den Göttern ähnlicher Achilleus, ist das Schicksal (bestimmt), unter der Stadtmauer der wohlbegüterten Troer zugrunde zu gehen.“*<sup>79</sup>

Daher werden die Traumwesen sowohl in Griechenland als auch in Indien in oder nahe der Totenwelt angesiedelt, wie man den nicht genügend beachteten Versen der kleinen Nekyia entnehmen kann:

*„... Sie (die Psychen der getöten Freier) aber führte dann Hermes, der Helfer, über die modrigen Pfade hin; sie gingen bei den Strömen des Okeanos und am Leukadischen Felsen vorbei und auch bei den Toren Helios' und kamen zum Volk der Traumwesen; augenblicklich aber erreichten sie die Asphodeloswiese, wo die Psychen wohnen, die Bilder der Entschlafenen.“*<sup>80</sup>

In Indien fängt das erste an den Traum gerichtete Lied, AV 19.56, so an:

Bahuvrīhis, 6.2.167: mukhaṁ svāṅgam / „In mukha (in der Bedeutung) als wirklicher Körperteil (hat die letzte Silbe des Hintergliedes den Acut).“ Daher auch: aśrumukhī „Tränengesichtige“, vgl. Stuhmann, Traum, p.14f

<sup>78</sup> Als Achilleus im Traum die Hände nach dem toten Freund ausstreckt: „... wie Rauch entwich in die Erde hinab zirpend die Psyche. Staunend aber sprang Achilleus auf, schlug die Hände zusammen und sprach jammernd: Ach, also ist man doch in den Häusern des Hades irgendwie als Psyche und Bild, aber Zwerchfell ist ganz und gar nicht dabei.“

Il. 23.100ff ... ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἤϊτε καπνὸς  
ὄχετο τετριγυῖα· ταφῶν δ' ἀνόρουσεν Ἀχιλλεύς  
χερσὶ τε συμπλατάγησεν, ἔπος δ' ὀλοφυδνὸν ἔειπεν·  
ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι  
ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν·

<sup>79</sup> καὶ δὲ σοὶ αὐτῶ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,  
τείχει ὑπο Τρώων εὐηφενέων ἀπολέσθαι.

<sup>80</sup> Od. 24,9ff ... ἦρχε δ' ἄρα σφιν  
Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώεντα κέλευθα.  
πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,  
ἦδὲ παρ' Ἑλίοιο πύλας καὶ δῆμον Ὀνειρίων  
ἦσαν· αἶψα δ' ἴκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα,  
ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων.



*„Aus Yamas (d.i. der Totengott) Welt bist du hierher gekommen, (laszive) Frauen schirrst du an die Sterblichen an, du, der Verständige; mit dem Einsamen fährst du auf einem Wagen, du, der du ein Wissender bist; einen Traum bildest du auf dem Lager für den Dämonen.“* <sup>81</sup>

Zusammenfassend läßt sich die Entwicklung der Traumdeutung im engeren, mantischen Sinn wie folgt nachzeichnen: Zunächst werden alle Traumhalte, die prinzipiell mit dem normalen Leben vereinbar sind, so ernst genommen, daß sich aus ihnen Konsequenzen für den Wachenden ergeben; das heißt, es wurde vielleicht ein gradueller, aber kein prinzipieller Unterschied zwischen der Traum- und Wachwelt gemacht. Anlaß zu weiteren Spekulationen gaben aber Traumhalte, die dem normalen Wachleben scharf widersprachen; Inzestträume, Träume gegen die soziale Stellung, widersinnige Träume überhaupt und dann vor allem: Träume von Toten. An diesen Träumen entwickelte sich die Vorstellung der von außen kommenden Traumwesen, die zunächst in der Totenwelt angesiedelt waren, dann konnten sich aber Dämonen und Götter dieses Mittels bedienen, um in Verwandlungen naher Angehöriger dem Träumer entweder nachzustellen oder ihm (scheinbar) guten Rat zuteil werden zu lassen.

Traumdeutung war also zunächst furchtbefangene Deutung des Redens und Verhaltens dieser von außen kommenden Traumwesen. Dabei entwickelte sich im Laufe der Zeit eine umfangreiche Kasuistik und Syntax von Traumsymbolen, die eigentlich zugrunde liegende und begründende Traumätiologie aber verblasste immer mehr. Am Ende der vedischen Epoche wird nun, einige Jahrhunderte bevor Aristoteles die Göttlichkeit der Träume verwirft und sie im wesentlichen auf die nächtliche Wahrnehmung von krankhaften Körperreizen reduziert, zum ersten Mal versucht, den Traum und zwar auch die „abnormen“ Träume als eine bewußtseinsimmanente Produktion zu erklären. Dabei wird der Traum zunächst zum Gleichnis für die Welt überhaupt und in der Folge werden aus dem Vergleich von Traum und Wirklichkeit zwei zentrale indische Vorstellungen weiterentwickelt: die Reinkarnation und der Illusionismus.

In der Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (BAU), einer der ältesten philosophischen Prosatexte am Ende der vedischen Epoche,<sup>82</sup> heißt es – nach der Aufzählung einiger erfreulicher und einiger furchtbarer Traumhalte – über die begrifflich hier entwickelte individuelle Seele (puruṣa), in BAU 4.3.9,10 ( M; K nur 9):

*„Zwei Stätten hat diese Seele nun: diese und die Stätte der nächsten Welt; eine verbindende dritte ist der Zustand des Traumes. Wenn sie in diesem verbindenden Zustand sich befindet, sieht sie beide Stätten. 10. So wie nun der Zugang in die Stätte der nächsten Welt ist, sieht sie, indem*

<sup>81</sup> AV 19.56.1: yamásya lokád ádhya á babhūvit<sup>h</sup>a prámadā mártyaṅ prá yunakṣi dhīraḥ / ekākínā sarát<sup>h</sup>aṃ yāsi vidvánt svápnaṃ mímāno ásurasya yónau //1//

<sup>82</sup> zur relativen Chronologie der Traumpassagen in den Upaniṣaden, dem Verhältnis der Mādhyamīdina- und Kāṇva Rezension der BAU sowie der Komposition des Yajñavalkya-Dialoges BAU 4.3 u.4 s. Stuhmann, 1982, p.231ff, p.251ff, p.259ff

*sie sich diesem Zugang annähert (= träumt) beides, Übel und Wonnen. Wenn sie einschläft, nimmt sie das Material aus dieser alles enthaltenden Welt, schlägt es selbst auseinander, formt es selbst (aus den Bruchstücken) heraus, schläft so mit ihrem eigenen Glanz, mit ihrem eigenen Licht ein: dann wird sie sich selbst zum Licht.“<sup>83</sup>*

Mit der nächsten Stätte ist eindeutig die nächste Reinkarnation gemeint; dies verlangt neben dem zerschlagenen Material, das im Traum kreativ zusammengesetzt wird, nach einem weiteren Traumfaktor. Es ist die Begierde, aus der, wie im nächsten Abschnitt erklärt wird, die Seele besteht (s.u.); denn 4.3.20,21:

*„Wenn man eingeschlafen nicht irgendeinen Wunsch (kāma) mehr begehrt, nicht irgendeinen Traum mehr sieht, (21) dann ist das ihre Form, in der das Selbst die Begierde ist, in der (sonst) die Wünsche erfüllt sind, in der nicht ein Wunsch (mehr) ist“<sup>84</sup>*

Dies passt gut zu den zuvor angeführten erfreulichen Traumgehalten.<sup>85</sup> Doch wird hier nicht die Formel „Der Traum ist eine Wunscherfüllung“ aufgestellt, für deren Stützung Freud angesichts unangenehmer Traumhalte seine ganze Argumentationskunst aufzubieten hatte, sondern es geht um die Begierde, definiert als ethische Substanz der Seele: *„Aus Begierde nämlich besteht diese Seele. Wie die Begierde ist, so wird die Willenskraft. Wie die Willenskraft ist, entsprechenden Werkverdienst schafft sie sich. Was für einen Werkverdienst sie sich schafft, demnach verändert sie sich (bei der nächsten Geburt).“<sup>86</sup>*

Tatsächlich wird in dieser Passage in BAU 4.4.4-7 die karmisch bedingte Seelenwanderung zum ersten Mal auf ihren vollen Begriff gebracht. Wenn hier aber das Schaffen einer neuen Gestalt in der nächsten Reinkarnation mit den gleichen Worten beschrieben wird wie zuvor das Schaffen von Traumgestalten, nämlich durch das „Wegnehmen und Zerschlagen des Materials“ und eine anschließende neue Formung,<sup>87</sup> dann dürfen wir annehmen, daß die im Traume anschauliche

<sup>83</sup> (9) tāsya vā etāsya pūruṣasya dvé evā sthāne bhāvataḥ idaṃ ca paralokasthānaṃ ca sándhyaṃ tṛtīyaṃ svapnasthānaṃ; / tasmint sándhye sthāne tiṣṭhan ubhé sthāne paśyatídāṃ ca paralokasthānaṃ ca //

(10) átḥa yatḥākrāmo `yaṃ paralokasthāne bhāvati tám ākrāmam ākrāmyobhāyān pāpmāna ānandāś ca paśyati / sá yātrāyaṃ prāvāpity asyá lokāsya sarvāvato mátrām apādāya svayāṃ vihātya svayāṃ nirmāya svéna bhāsā svéna jyótiṣā prásvapity / átrāyaṃ pūruṣaḥ svayāṃjyotir bhāvati //

<sup>84</sup> (20)....`ṭḥa suptó ná kām caná kāmāṃ kāmāyate ná kām caná svāpnaṃ paśyati (21) tād vā asyaitād ātmākāmam āptākāmam akāmāṃ rūpāṃ.

<sup>85</sup> BAU 4.31.4: svapnāntā uccāvācām iyāmāno rūpāṇi devāḥ kurute bahúny / utēva strībhiḥ sahā módamāno jákṣad utēvāpi bhāyāni páśyan. // „Im Traumzustand auf und ab gehend schafft er als Gott sich vielerlei Gestalten, gleichsam mit Frauen sich erfreuend scherzt er, dann sieht er gleichsam Furchtbare.“

<sup>86</sup> BAU 4.4.7: átḥo khālv āhuḥ kāmamáya evāyaṃ pūruṣa iti / sá yāthākāmo bhāvati, tátḥākratur bhāvati / yāthākratur bhāvati tát kārma kuruté; yát kārma kuruté tād abhísāmpadyate //

<sup>87</sup> BAU 4.4.5: tād yāthā peśaskārī péśaso mátrām apādāyānyān nāvataṃ kalyāṇātaraṃ rūpāṃ tanuta, evām evāyaṃ pūruṣa idaṃ sārīraṃ nihātyāvidyāṃ gamayitvānyān nāvataṃ kalyāṇātaraṃ rūpāṃ tanute ...

Fähigkeit der Seele, sich neue Gestalten zu erschaffen, einen nicht unwesentlichen Einfluß auf die Ausbildung der Seelenwanderungslehre, so wie sie hier vorliegt, ausgeübt hat. So wie die Seele, entsprechend der Ausrichtung ihrer Begierde, im Traum sowohl Gutes als auch Böses sieht, häuft sie sich entsprechend der Ausrichtung der Begierde im Leben aber gutes oder schlechtes Karma an, das wiederum die Natur der nächsten Reinkarnation bestimmt (4.6,7). Wir sehen hier den Traum als bewußtseinsimmanente Erhellung der seelischen Antriebskräfte definiert, als eine Anzeige der moralischen Verfassung gewissermaßen, die einen Ausblick auf die nächste Reinkarnation gibt. Wenn aber der Traum ein Bild der Seele im Hinblick auf eine zukünftige Existenz sein kann, ist es nur ein kleiner Schritt, die jeweilige aktuelle Existenz nun wiederum dem Traum analog als ein Anschauen karmisch bedingter Realität aufzufassen, Kaṭha-Upaniṣad 4.4:

*„Durch was man beides anschaut, den Traumzustand und den Wachzustand, das als das große, alldurchdringende Selbst erkennend leidet der Weise nicht.“<sup>88</sup>*

Ist aber der Traum nur eine bewußtseinsimmanente Scheinproduktion, was kann dann die Welt dem Selbst letztlich anderes sein, als „wie im Traum ein Anschauen von Falschem“.<sup>89</sup>

Was sich hier in den älteren Upaniṣaden vergleichsweise andeutet, findet sich später in Gauḍapādas Kārikā zum Illusionismus ausgebaut. Gleich zum Anfang des zweiten Kapitels, das die Unwahrheit der Welt darlegen soll, wird der Philosoph nicht müde, den Schein des Traumes in immer neuen Variationen der Welt gleichzusetzen, etwa 3.29:

*„Sowie im Traum das Bewußtsein durch Illusion zum Schein von Vielheit schwingt, ebenso schwingt das Bewußtsein im Wachen durch Illusion zum Schein von Vielheit.“<sup>90</sup>*

Dies ist bei durchgängiger Neigung, den Traum- und Wachzustand nicht sehr weit auseinander zu setzen, eine Umkehrung der frühvedischen Ansätze: dort war der Traum als eine dem Wachen analoge Realität aufgefasst, die sogar Wirkungen auf das Wachleben des Träumers ausüben konnte. In der BAU wurde der Traum dann als Wirkung der Seele begriffen, subjektiv zur Erhellung der seelischen Antriebskräfte zwar wahr, ontologisch aber unreal; nun aber wird der Wachzustand wiederum dem Traum analog als ontologisch unreal interpretiert. Erst Gauḍapādas Schülers Schüler Śaṅkara hebt dann wieder die Unterschiede hervor, denn „... die ganze Weltausbreitung (ist) eine bloße Illusion. Bevor aber die Identität von Brahman und Atman

„Wie nun eine Weberin, indem sie das Material von einem Gewebe wegnimmt, eine andere, ganz neue, schönere Gestalt webt, ebenso auch zerschlägt diese Seele den Körper, läßt ihn ins Nichtwissen gehen und webt sich eine andere, ganz neue Gestalt ...“; vgl. das „mātrām apādāya svayāṃ vihātva“ in BAU 4.3.10 s. n83

<sup>88</sup> svapnāntaṃ jāgaritāntaṃ cob<sup>h</sup>au yenānupaśyati / mahāntaṃ vib<sup>h</sup>um ātmānaṃ matvā d<sup>h</sup>iro na śocati //

<sup>89</sup> Maitr. Up. 4.2: ...svapna iva mithyādarśanaṃ

<sup>90</sup> 3.29: yathā svapne dvayābhāsaṃ spandate māyayā manaḥ / tathā jāgrad dvayābhāsaṃ spandate māyayā manaḥ//

*erkannt wird, hat die Weltausbreitung des Äthers usw. (d.i. der anderen Weltelemente) eine fest etablierte Form. Die auf dem Zwischenzustand (Traum) beruhende Weltausbreitung hingegen wird mit jedem Tag zerstört; deshalb ist gelehrt worden, daß der Zwischenzustand (d.i. der Traum) aus einer besonderen Illusion besteht.“<sup>91</sup>*

Was unterscheidet die indische von der griechischen Traumdeutung? Bei durchaus vergleichbaren Traumgehalten und Traumerfahrungen ist vieles ähnlich: der Glaube an die von außen kommenden Traumwesen, die sich aus den Träumen von Toten entwickelt hat, die Inkubation, die Bedeutung der Königsträume, die Divination, die Deutung des Traumes zu medizinischer Diagnose und die Versuche, die „unnatürlichen“ Träume mittels einer Syntax von Symbolen mantisch zu nutzen. Der Hauptunterschied scheint der Abstand zu sein, den man zwischen beiden Zuständen sieht. Er ist im indischen Denken durchaus geringer: am Anfang wird die Traumerfahrung lebendiger, drastischer und daher auch als gefährlicher wahrgenommen als in den – allerdings auch später einsetzenden – Texten der Griechen. Es scheint aber trotzdem, daß sich die Veder dem Traum stärker stellen als dies die frühen Griechen tun, sie übernehmen sogar die moralische Verantwortung für ihre Traumtaten. Dieser geringere Abstand wiederum bleibt auch nach der Erklärung des Traumes als rein bewußtseinsimmanenter Produkt der Seele erhalten, indem nun die Realität als eine traumähnliche Bewußtseinsproduktion gesehen wird und die Idee der Anzeige des künftigen Schicksals philosophisch als eine immanente Erhellung des Zustandes der Seele aufgefasst wird, die sich ihre zukünftige Existenz selber schafft. Die Inder haben früh den Traum als philosophisch-psychologisches Mittel der Selbsterkenntnis entdeckt und lange daran festgehalten; eine Idee, die in Europa – wenngleich unter gänzlich anderem Vorzeichen – erst wieder mit Freuds Traumdeutung in das wissenschaftliche Bewußtsein zurückgefunden hat.

---

<sup>91</sup> Komm zu Bādarāyaṇas Brāhma-Sūtra 3.2.3: ...samastasya prapañcasya māyāmātratavam / prāk tu brahmātmatvadarśanād viyadādiprañco vyavasthitarūpo bhavati / saṃdhyāśrayas tu prapañcaḥ pratidinam bādhyata ity ato vaiśeṣikam idaṃ saṃdhyasya māyāmātratvam uditam//

## Literatur und Abkürzungen

- Ait. Ā . = Aitareya Āraṇyaka. Ed. by A.B. Keith. Oxford, 1909.
- AP = Atharva-Pariśiṣṭa. The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Ed. by G.M. Bolling and J. von Negelein. Leipzig, Vol. I, Part I, 1909, Part II, 1910.
- Aristoteles, Parva Naturalia. Ed. by Sir David Ross. Oxford, 1955.
- Art(emidor). Artemidori Daldiani Oniricriticon Libri V. Ed. by Roger A. Pack. Leipzig, 1963.
- AV = Atharvaveda-Veda-Saṃhitā. Hrsg. von R. Roth und W.D. Whitney. Zweite verb. Aufl. von M.Lindenau. Berlin, 1924.
- Avesta. Hrsg. von K.F. Geldner. Stuttgart 1895.
- AVP = Atharvaveda-Veda-Saṃhitā der Paippalādas. The Kashmīran Atharvaveda ed. by Leroy Carr Barret. In: Journal of the American Society, 1906-1938, New Haven, Conn., Vol 30., p. 187-258, Book 2.
- BAU = Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad. Mādhyam̐dina-Rezension (M.). Herausg. und übersetzt von Otto Böthlingk. St. Petersburg, 1889. Kāṇva-Rezension (K.). S. u. LV.
- Brāhma-Sūtra-Bhaṣya. The Aphorisms of the Vedānta by Bādarāyaṇa with the Commentary of Śāṅkara Ācharya. Ed. B.R.N. Vidyāratna. Bibliotheca Indica. Calcutta, 1863.
- Caraka-Saṃhitā. Ed. by Shree Gulabhunkverba Ayurvedic Society. Vol. III, Jamnagar, India, 1949.
- CHU = Chandogya-Upaniṣad. Siehe unter LV
- Cicero, Tusc. = Ciceronis Tusculanae Disputationes. Recognovit M. Pohlenz, Stuttgart, 1965. Dresden, M. J.: Mānavagṛhyasūtra. Translation. Groningen, 1941.
- Epidaurus. R. Herzog: Die Wunderheilungen von Epidaurus. In: Philologus, Suppl. Bd. 32, Heft 3, Leipzig, 1931.
- Gauḍapāda, Kārikā: E. Lésimple:Maṇḍukya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda. Paris, 1944.
- Herodot: Herodoti Historia. Recensuit Henricus Stein. Berolini 1877-1893.
- Hundt, J.: Der Traumglaube bei Homer. Greifswald, 1935.
- Il. = Ilias Homeri Opera. Recognoverunt D.B. Monro et T.W. Allen. Tomus I, II. Editio Tertis, Oxford, 1976.
- Kaṭha-Upaniṣad. Siehe unter LV.
- Keilschrifturkunden aus Boghazköi VII 5 iv,1-10, Üb. A. Göetze, Ancient Near Eastern Texts, Ed. by J.B. Pritchard, Princeton, 1969<sup>3</sup>
- Kessels, A.H.M: Studies on the Dream in Greek Literature, Utrecht, 1978.
- LV: V.P. Limaye and R.D. Vadekar: Eighteen Principal Upaniṣads. Vol. I., Poona, 1958.
- Maitr. Up = Maitrāyaṇi - Upaniṣad. Siehe unter LV.
- Mānava-Gṛhya-Sūtra. Ed. by R. Harshayi Sastri. Baroda, 1926.
- Od. = Odyssee. W.B. Stanford: The Odyssey of Homer. 2 Vols. London, 1947-48.

- Oppenheim, A.L.: The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. In: Transactions of the American Philosophical Society. New Series, Vol. 46., Part 3, Philadelphia 1956, p.117-373.
- Otto, W.F.: Die Manen. Darmstadt, 1958.
- Pāṇini. O. Böthlingk: Pāṇini's Grammatik. Leipzig 1887.
- Pindar. Pindari Carmina cum Fragmentibus. Edidit. Bruno Snell. Lipsia, 1955.
- Platon. Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Iohannes Burnet. Oxford, 1900 ff.
- Rohde, E.: Psyche. Darmstadt, 1961. Fotomechnischer Nachdruck der 2. Aufl., Freiburg, Leipzig, Tübingen, 1898.
- RV = Ṛgveda-Saṃhitā...with the Commentary of Sāyanācārya. Ed. by Max Müller. Sec. Ed. Vol's. 1-4. London 1890-92.
- Śatapatha-Brāhmaṇa. Ed. by A. Weber. Nachdruck (1855), Leipzig 1924.
- Stuhmann, Rainer: Der Traum in der altindischen Literatur im Vergleich mit altiranischen, hethitischen und griechischen Vorstellungen. Diss, Tübingen, 1982.
- Ṛgvedische Lichtaufnahmen: Soma botanisch, pharmakologisch, in den Augen der Kavis. Electronic Journal of Vedic Studies, Vol. 13 (2006), ISSUE 1 (May).
- Ṛgvedisch Pur. Electronic Journal of Vedic Studies, Vol. 15 (2008), ISSUE 1 (May).
- Svapnacintāmaṇi. J. von Negelein. Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Giessen, 1912.
- Vidēvdāt siehe Avesta
- Yasna siehe Avesta