

GLAS ENAPP-STIFTUNG
BAND 11

WILLIBALD KIRFEL
KLEINE SCHRIFTEN

WILLIBALD KIRFEL
KLEINE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
ROBERT BIRWÉ



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1976



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1976

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kirfel, Willibald

[Sammlung]

Kleine Schriften / hrsg. von Robert Birwé.

(Glasenapp-Stiftung; Bd. 11)

ISBN 3-515-01877-8

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. Gedruckt mit Unterstützung der Glasenapp-Stiftung. © 1976 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Herstellung Rheingold-Druckerei und Offsetdruck F. Wolf, Heppenheim.

Printed in Germany

VORBEMERKUNG

Willibald KIRFEL (29. 1. 1885–16. 10. 1964), langjähriger Ordinarius für Indologie an der Universität Bonn, hat ein umfangreiches Lebenswerk hinterlassen. Die Vielfalt seiner wissenschaftlichen Interessen spiegelt sich in seiner Bibliographie wider. Deshalb macht der vom Verlag zur Verfügung gestellte, durch wirtschaftliche Gegebenheiten begrenzte Raum eine Auswahl aus seinen ‚Kleinen Schriften‘ etwas problematisch. Trotzdem wurde der Versuch unternommen, alle Interessengebiete KIRFELS in diesem Bande exemplarisch zu berücksichtigen.

Als einer von KIRFELS Schülern muß ich es mir versagen, sein Leben und Werk an dieser Stelle ausführlich zu würdigen. Ich beschränke mich darauf, die von mir geteilte Ansicht von F. R. HAMM (8. 10. 1920–11. 11. 1973), einem von KIRFELS Nachfolgern in Bonn, anzuführen, der ihn als einen „bedeutenden Gelehrten“ charakterisiert hat.

KIRFELS ‚Kosmographie der Inder‘ (erschienen 1920, nachgedruckt 1967) stellt bis heute das maßgebende Werk zu diesem Thema dar. Als ich im Jahre 1963 die Anregung an KIRFEL herantrug, eine zweite, überarbeitete Auflage des seit langer Zeit vergriffenen Werkes in Angriff zu nehmen, stimmte er sofort zu. Da er sich aber hierzu zu alt fühlte, bat er mich, die notwendigen Arbeiten für eine behutsame Überarbeitung unter seiner Anleitung zu beginnen. Zu diesem Zweck stellte er mir sein Handexemplar der ‚Kosmographie‘ zur Verfügung. Hierin fanden sich viele Zettel mit Notizen, Briefe usw. und zahlreiche während eines langen Zeitraumes vorgenommene handschriftliche Berichtigungen und Nachträge. Dieses Material habe ich unter dem Titel ‚Berichtigungen und Nachträge zur ‚Kosmographie‘‘ zusammengestellt und dank dem Entgegenkommen der Glasenapp-Stiftung erscheint es nun am Ende des vorliegenden Bandes. In welchem Umfang und in welcher Weise dieses Material in einer neuen Auflage der ‚Kosmographie‘ berücksichtigt worden wäre, vermag ich jedoch nicht zu sagen, da der plötzliche Tod KIRFELS im Oktober 1964 weitere Diskussionen hierüber unmöglich machte. Dies hatte zur Folge, daß die geplante 2. Auflage der ‚Kosmographie‘ nicht erschienen ist.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, der Glasenapp-Stiftung dafür zu danken, daß sie die Publikation der ‚Kleinen Schriften‘ KIRFELS ermöglichte. Eine Beziehung zwischen Helmuth von GLASENAPP und Willibald KIRFEL ist dadurch gegeben, daß sie beide Schüler von Hermann JACOBI

(1. 2. 1850–19. 10. 1937) waren, die sich in Bonn – v. GLASENAPP im Jahre 1918, KIRFEL im Jahre 1920 – habilitiert haben. – Herrn Karl JOST vom Franz Steiner Verlag habe ich für seine Hinweise für die Drucklegung zu danken.

Leverkusen-Rheindorf
14. 8. 1975

Robert Birwé

**BIBLIOGRAPHIE DER PUBLIKATIONEN
WILLIBALD KIRFELS¹**

**ZUGLEICH
INHALTSVERZEICHNIS
DER VORLIEGENDEN KLEINEN SCHRIFTEN**

Die aufgenommenen Arbeiten sind durch die Seitenzählung des vorliegenden Bandes gekennzeichnet.

Übersicht

1. Monographien – 2. Kleine Schriften: 1. Literaturgeschichte, 2. Geschichte und Kulturgeschichte, 3. Religionsgeschichte, 4. Geschichte der Medizin, 5. Allgemeines – 8. Übersetzungen – 4. Nachrufe, Biographien – 5. Rezensionen – 6. Verschiedenes – 7. Herausgegebene und mitherausgegebene Publikationen – 8. Über Willibald Kirfel.

Abkürzungsverzeichnis

DLZ = Deutsche Literaturzeitung
OLZ = Orientalistische Literatur-Zeitung
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

1. MONOGRAPHIEN

1. Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposition in den Upanišads und im Epos. Bonn 1908. IV, 98 S. (Bonn, Phil. Dissertation vom 8.7.1908) [W 1]
2. Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn, Leipzig 1920. VIII, 36*, 401 S., 18 Taf. – Nachdruck: Hildesheim 1967. [W 5]
3. Verzeichnis der bis zum 11. Februar 1920 erschienenen Schriften Hermann Jacobis. Bonn, Leipzig 1920. 19 S. [W 6]
4. Das Purāna Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte. Bonn 1927. II, 598 S. [W 16]

¹ Diese Bibliographie basiert auf dem 'Verzeichnis der Schriften Willibald Kirfels', das von seiner Tochter, Frau Irmgard Wiesemann, zusammengestellt wurde (cf. unten p. XXI). Die W-Nummern in eckigen Klammern sind die von Frau Wiesemann. Ergänzungen haben keine W-Nummern.

5. Grundriß der Bibliographie zum Gebrauch bei Vorlesungen. Als Manuskript gedruckt. Bonn 1928. XV, 171 S. (Schriften der Bibliothekarschule Bonn. 1) [W 19]
6. Bhāratavārṇa (Indien). Textgeschichtliche Darstellung zweier geographischen Purāṇa-Texte nebst Übersetzung. Stuttgart 1931. VI, 71 S. (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte. 6) [W 26]
7. Verse Index to the Bhagavadgītā. Pāda-Index. Leipzig 1938. 45 S. [W 41]
8. August Wilhelm von Schlegel und die Bonner indologische Schule. Bonn 1944. 20 S. (Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn a. Rh. 133) [W 49]
9. Die dreiköpfige Gottheit. Archäologisch-ethnographischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen. Bonn 1948. 210 S. mit 213 Abb. auf 72 Taf. [W 51]
10. Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung. Walldorf-Hessen [1949]. 72 S. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. 1) [W 53]
11. Die fünf Elemente, insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Eine medizinisch-geschichtliche Studie. Walldorf-Hessen [1951] 45 S.¹ (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. 4) [W 56]
12. Das Purāṇa vom Weltgebäude. (Bhuvanavinyāsa). Die kosmographischen Traktate der Purāṇas. Versuch einer Textgeschichte. Bonn 1954. XIV, 49*, 311 S. (Bonner Orientalistische Studien. N. S. 1) [W 70]
13. Zur Eschatologie von Welt und Leben. Ein purāṇischer Text nebst Übertragung in textgeschichtlicher Darstellung. Bonn 1959. VII, 70 S. (Bonner Orientalistische Studien. N. S. 5) [W 98]
14. Symbolik des Hinduismus und des Jainismus. Stuttgart 1959. 167 S.² (Symbolik der Religionen. 4) [W 100]
15. Symbolik des Buddhismus. Stuttgart 1959. 128 S. (Symbolik der Religionen. 5) [W 99]

¹ Diese Schrift ist eine ergänzte und erweiterte Fassung des unten unter 2.4.1 verzeichneten Aufsatzes.

² Eine Bilderliste zu dem Tafelband, der zu diesem Werk gehört, hat W. Kirfel noch selbst zusammengestellt. Cf. V. Moeller: Symbolik des Hinduismus und des Jainismus. Tafelband. Stuttgart 1974. Vorwort p. 7. – Ob W. Kirfel auch noch eine Bilderliste zur 'Symbolik des Buddhismus' Stuttgart 1959 (s. o. unter 1.15) aufgestellt hat, entzieht sich meiner Kenntnis. Ein Tafelband zur 'Symbolik des Buddhismus' von O. Karow ist in Vorbereitung.

2. KLEINE SCHRIFTEN

1. Literaturgeschichte

(Cf. auch unten 2.4.3)

1. Studien zu Teilen des Jainakanons.
In: Zeitschrift für Indologie und Iranistik 3 (1924), p. 50–80 [W 10] 19
2. Kṛṣṇa's Jugendgeschichte in den Purāṇa.
In: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi ... Bonn 1926, p. 298–316 [W 11] 50
3. Das Nidānāsthāna im Garuḍapurāṇa.
In: Aus Indiens Kultur. Festgabe Richard von Garbe ... Erlangen 1927, p. 102–108 [W 18] 69
4. Rāmāyaṇa Bālakāṇḍa und Purāṇa. Ein Beitrag zur chronologischen Fixierung des ersten Buches.
In: Die Welt des Orients 1 (1947), p. 113–128 [W 50] 76
5. Der Mythos von der Tārā und der Geburt des Budha.
In: ZDMG 102 (1952), p. 66–90 [W 60] 92
6. Über allegorische Dichtung in Indien, Iran und im Abendland.
In: Freundesgabe für Viktor Burr. Hrsg. von O. Wenig. Bonn 1966, p. 1–30 (Bonner Beiträge zur Bibliotheks- und Bücherkunde. 15) [W 131] 117

2. Geschichte und Kulturgeschichte

1. Das Weltall nach indischer Anschauung.
In: Kern, M. (ed.): Das Licht des Ostens. Die Weltanschauungen des mittleren und fernen Asiens (Indien – China – Japan) und ihr Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft dieser Länder. Stuttgart, Berlin, Leipzig [1922], p. 16–31 [W 140] 147
2. Geschichte Indiens.
In: Propyläen-Weltgeschichte. Hrsg. von Walter Goetz. Bd. 3, Berlin 1932, p. 249–296 [W 28]
[Spanische Übersetzung in: Historia Universal ... dirigida por Walter Goetz; versión español de Manuel García Morente. Bd. 3. Madrid 1933. 2. Aufl. [unveränderter Nachdruck] Madrid 1946]
3. Die Ausgrabungen im Indusdal. Eine indische Hochkultur aus dem Jahre 3000 vor Christus.
In: Kölnische Zeitung vom 29.1.1933 [W 30]
4. Die Stellung der Frau in Indien.
In: Athenaeon-Blätter 3 (1934), p. 33–36 [W 34]
5. Die Stellung der Frau in Indien.
In: Natur und Kultur 32 (1935), p. 252–254 [W 36]

6. Vom Steinkult in Indien.
In: Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens. Paul Kahle zum 60. Geburtstag . . . Leiden 1935, p. 163-172 [W 35] 163
7. Die Kultur der Inder.
In: Handbuch der Kulturgeschichte. Zweite Abteilung: Geschichte des Völkerlebens. Kultur der orientalischen Völker. Potsdam 1936, p. 111-160 [W 39]
8. Die Kultur der Inder. 2., erweiterte Auflage.
In: Handbuch der Kulturgeschichte [Neue Ausgabe]. Zweite Abteilung: Kulturen der Völker. Lieferung 19/20 und 21. p.1-76. Konstanz 1961.
[Kirfels Beitrag ist enthalten in dem Band: Die Kulturen des Orients. Konstanz 1966, p. 1-76. [W 132] - Nachdruck als Studienausgabe (Paperback): Frankfurt 1973]
9. Ist die Fünfzahl der symbolische Ausdruck einer bestimmten Kultur?
In: Die Geistige Arbeit 6 (1939), Nr. 4, p. 3-6 [W 47] 173
10. Der Ásvamedha und der Puruśamedha.
In: Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Walter Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht . . . Hamburg 1951, p. 39-50 (Alt- und Neu-Indische Studien. 7) [W 57] 179
11. „Brille“ und „Veranda“ kommen aus Indien.
In: General-Anzeiger für Bonn und Umgegend vom 12. 7. 1951 [W 58]
12. Die altorientalische Staatenwelt [zusammen mit H. Hoin].
In: Orell Füselis Weltgeschichte. Zürich [1952]. [W 61] Kapitel 1 und 2, p. 15-68.
[Nachdruck: Illustrierte Weltgeschichte. Bearbeitet von H. Baumhauer u.a. München o.J. 469 S. mit 128 Abb. und 96 Tafeln. Copyright by Orell Füseli Verlag. Zürich. Lizenzausgabe für den Südwest Verlag, Neumann & Co. KG., München.]
13. Der Ásvamedha und der Puruśamedha.
In: Anthropos 48 (1953), p. 651 [Kurze Zusammenfassung des unter 10. verzeichneten Aufsatzes] [W 64]
14. Die Lehnworte des Sanskrit aus den Substratsprachen und ihre Bedeutung für die Entwicklung der indischen Kultur.
In: Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung. Bd. 3, 2 (1953), p. 267-285 [W 66] 191
15. Śiva und Dionysos.
In: Zeitschrift für Ethnologie 78 (1953), p. 83-90 [W 67] 210
16. „Joint-marks“ im alten Indien.
In: ZDMG 104 (1954), p. 371-376 [W 72] 218

- [Eine engl. Übersetzung durch L. Wendel unter dem Titel: Joint-marks in Ancient India erschien in: The Voice of Ahimsa, vol. 5, no. 6, Aliganj 1955, p. 170-174. [W 72a]]
17. Die vorgeschichtliche Besiedelung Indiens und seine kulturellen Parallelen zum alten Mittelmeerraum.
In: Saeculum 6 (1955), p. 168-179 [W 79] 225
18. Gemeinsame mythologische, philosophische und medizinische Vorstellungen im altindischen und im altmediterranen Raum. Eine Betrachtung aus Anlaß der Ausstellung „5000 Jahre Kunst aus Indien“.
In: Die Grünenthal Waage 1 [Stolberg im Rheinland] (1959), p. 114-120 [W 101]
19. Die Indus-Kultur. Eine Hochkultur aus dem 3. Jahrtausend v. Chr.
In: Die Grünenthal Waage 1 (1959), p. 263-268 [W 102]
20. Vergleichs- und Beiworte der Sonne im Rg- und Atharvaveda.
In: Jñānamuktāvāla. Commemoration volume in honour of Johannes Nobel . . . New Delhi 1959, p. 111-119 [W 103] 239
21. Zahlen- und Farbsymbole.
In: Saeculum 12 (1961), p. 237-247 [W 110] 248
22. Frühgeschichte des Eigentums in Altindien.
In: Anthropos 60 (1965), p. 113-163 [W 128] 259
3. Religionsgeschichte
(Cf. auch oben 1.10)
1. Die Religion des Jainas.
In: Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Hrsg. von H. Haase . . . 12. Lieferung. Leipzig 1928. XXV S. und 30 Taf. mit 77 Abb. [W 12]
2. Der Hinduismus.
In: Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Hrsg. von H. Haase . . . 18.-20. Lieferung. Leipzig 1934. LII S. und 73 Taf. mit 194 Abb. [W 32]
3. Indische Parallelen zum Alten Testament.
In: Saeculum 7 (1956), p. 369-384 [W 85] 310
4. Geschichte der Medizin
(cf. auch oben 1.11, 2.1.3 und unten 3.2)
1. Gehen die medizinischen Systeme Altindiens und des Mittelmeerraumes auf einen gemeinsamen Ursprung zurück?
In: Grenzgebiete der Medizin 1 (1948), p. 6-10 [W 52]
2. Die Leistungen der Altindischen Chirurgie.
In: Grenzgebiete der Medizin 2 (1949) p. 176-178
[Autoreferat eines Vortrages im Rahmen der Vortragsreihe „Grenzgebiete der Medizin“] 326

3. Ein medizinisches Kapitel des Garuḍapurāṇas. In: Asiatica. Festschrift Friedrich Weller ... Leipzig 1954, p. 333-356 [W 73]	329
4. Ist die altindische Medizin arischen Ursprungs? In: Sudhoffs Archiv für die Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 39 (1956), p. 363-378 [W 80]	353
5. Galt der weiße Lotos in Indien als Antiaphrodisiacum? In: ZDMG 108 (1958), p. 155-160 [W 94]	369
<i>5. Allgemeines</i>	
1. Die Anfänge des Sanskrit-Druckes in Europa. In: Zentralblatt für Bibliothekswesen 32 (1915), p. 274-280 [W 3]	375
2. Die Anfänge des indologischen Studiums in Bonn. In: Kölnische Zeitung vom 21.8.1928, Abend-Ausgabe [W 20]	
3. Textüberlieferung und Textkritik in der indischen Philologie. In: Litterae Orientales. Orientalistischer Literaturbericht. Heft 45 ([Leipzig: Otto Harrassowitz] Januar 1931), p. 1-11 [W 27]	382
4. Die Indische Philologie im Besonderen. In: Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn am Rhein. Bd. 2. Bonn 1933, p. 177-185 [W 31]	
5. Der Catalogus catalogorum sanscriticorum. In: ZDMG 89 (1935), p. 429	
6. Die buddhistischen Termini jñāna und vijñāna nach Leumann und Stecherbatsky. In: ZDMG 92 (1938), p. 494-498 [W 42]	393
7. Die Epen der Inder / [1.] Das Lied vom großen Kampf der Bharata's. In: Kölnische Volkszeitung vom 26.2.1939 [W 45]	
8. Die Epen der Inder / [2.] Das Ramayana. In: Kölnische Volkszeitung vom 3.5.1939 [W 46]	
9. Erreichten Inder auf dem Seewege schon vor Kolumbus Amerika? In: Hochschul-Dienst Bonn, Jahrg. 8, Nr. 7 (8.4.1954), p. 2-5 und Nr. 8 (23.4.1954), p. 2-3 [W 71]	
10. Indische Philologie. In: Aufgaben Deutscher Forschung. Im Auftrage des Ministerpräsidenten Fritz Steinhoff zusammengestellt und herausgegeben von Staatssekretär Professor Leo Brandt. 2. Aufl. Köln, Opladen 1956. Bd. 1, p. 214-221 [W 86]	398
11. Was verdankt das ältere Abendland Indien? In: Indien und Deutschland. Ein Sammelband. Frankfurt a. M. 1956, p. 91-103 [W 87]	406

3. ÜBERSETZUNGEN

(Cf. auch oben 1.6, 1.13 und 2.4.3)

1. Upamitibhawaprapantschā Kathā. Die Erzählung, in der das menschliche Leben in Vergleichen dargestellt wird. Ein allegorischer Roman von Siddhārshi. Aus dem Sanskrit verdeutcht. Bd. 1 (Buch 1-3) [mehr nicht erschienen] Leipzig 1924. 245 S. (Indische Erzähler. 10) [W 9]
2. Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅghradayasaṁgrahā. Ein altindisches Lehrbuch der Heilkunde. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übertragen, mit Einleitung, Anmerkungen und Indices. [Mit Luise Hilgenberg]. Leiden 1941. LII, 855 S. [Erschienen in 15 Lieferungen ab 1937] [W 40]

4. NACHRUFE, BIOGRAPHIEN

(Alphabetische Anordnung nach Familiennamen - Cf. auch unten 5.48)

1. Aufrecht, Theodor, Sprachwissenschaftler und Indologe. *27.1.1822, Leschnitz (Oberschlesien), †3.4.1907 Bonn (isr.)
In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 1, Berlin 1953, p. 442-443 [W 65]
2. Theodor Aufrecht 1822-1907.
In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 1818-1968. Bonner Gelehrte, Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. [Bd. 5:] Sprachwissenschaften. Bonn 1970, p. 315-318 [W 137]
3. Benfey, Theodor, Sprachwissenschaftler. *28.1.1809 Nürten b. Göttingen, †26.6.1881 Göttingen. (isr., seit 1848 ev.)
In: Neue Deutsche Biographie, Bd. 2, Berlin 1955, p. 46-47
4. Böhtlingk, Otto Nikolaus v., Indologe. *11.6.1815 Petersburg, †1.4.1904 Leipzig. (luth.)
In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 2, Berlin 1955, p. 396-397
5. Bühler, Johann Georg, Indologe. *19.7.1837 Borstel b. Nienburg (Niedersachsen), †8.4.1898 (im Bodensee ertrunken). (luth.)
In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 2, Berlin 1955, p. 726-727
6. Cappeller, Karl, Indologe. *22.2.1842 Alexkehmen (Ostpr.), †17.7.1925 Jena. (ev.)
In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 3, Berlin 1957, p. 133
7. Johannes Gustav Gildemeister 1812 - 1890.
In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 1818-1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. [Bd. 5:] Sprachwissenschaften. Bonn 1970, p. 305-309 [W 136]
8. Martin Haug 1827-1876.
In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818-1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissen-

- schaften in Bonn. [Bd. 5.] Sprachwissenschaften. Bonn 1970, p. 312 [W 138]
9. Hermann Jacobi.
In: Chronik der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn für das akademische Jahr 1937/38 Hrg. vom derzeitigen Rektor Schmidt. Jahrg. 62. N.F. Jahrg. 51. Bonn 1938, p. 15-19
10. Hermann Jacobi 1850-1938.
In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 1818-1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. [Bd. 5.] Sprachwissenschaften. Bonn 1970, p. 319-323 [W 139]
11. Christian Lassen 1800-1876.
In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 1818-1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. [Bd. 5.] Sprachwissenschaften. Bonn 1970, p. 296-299 [W 135]
12. Hans Oertel (1868-1952).
In: ZDMG 102 (1952), p. 14-16 [W 59]
13. Richard Pischel. Zu seinem 25. Todestage.
In: Berliner Börsenzeitung, Nr. 5 vom 4. Januar 1934, Beilage: Kunst, Welt, Wissen. Nr. 2, p. 1-2 [W 33]
14. August Wilhelm von Schlegel als Indologe.
In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 1818-1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. [Bd. 5.] Sprachwissenschaften. Bonn 1970, p. 287-292 [W 134]

5. REZENSIONEN

(Alphabetische Anordnung nach Verfassern. Textausgaben und Übersetzungen erscheinen unter den Namen des Herausgebers bzw. des Übersetzers.)

1. Abegg, E.: Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāna. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitglaubens. Aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert. 2. Aufl. Berlin 1956.
In: OLZ 55 (1960), Sp. 82-83 [W 106]
2. Alsdorf, L.: Vorderindien. Bharat - Pakistan - Ceylon. Eine Landes- und Kulturkunde. Braunschweig 1955.
In: OLZ 53 (1958), Sp. 160-162 [W 95]
3. -: Aśokas Separatedikte von Dhauhi und Jaugada. Wiesbaden 1962. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abh. der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrg. 1962, Nr. 1)
In: Oriens 18-19 (1965-66), p. 392-393 [W 133]
4. Belvalkar, S.K.: The Mahābhārata. For the first time critically edited by V.S. Sukthankar (Aug. 1925-Jan. 1943), S. K. Belvalkar

- (since April 1943) . . . Fasc. 18 and 19: Śāntiparvan: Rājadharmā (Parts 1 and 2). Poona 1949, 1950.
In: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. 31 (1950), p. 315-316 [W 55]
5. Bhattacharya, Durgamohan: Chāndogyabrāhmaṇa with the commentaries of Guṇaviṣṇu and Śāyana. Calcutta 1958. (Calcutta Sanskrit College Series No. 1, Texts No. 1).
In: ZDMG 112 (1962), p. 200-201 [W 118]
6. Bosch, F.D.K.: The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. Transl. from the Dutch. 's-Gravenhage 1960. (Indo-Iranian Monographs. 2)
In: OLZ 57 (1962), Sp. 299-300 and Sp. 630 [W 115]
7. Brandenstein, W.: Atlantis. Größe und Untergang eines geheimnisvollen Inselreiches. Wien 1951.
In: Historische Zeitschrift 174 (1952), p. 683-684 [W 62]
8. Brecher, M.: Nehru. A Political Biography. London 1959.
In: OLZ 56 (1961), Sp. 632-634 [W 114]
9. Bruhn, K.: Śīlānkaś Cauppanmahāpurīśacariya. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jaina-Universalgeschichte. Hamburg 1954. Alt- und Neu-Indische Studien. 8)
In: OLZ 52 (1957), Sp. 262-264 [W 93]
10. Chakravarty, Taponath: Food and Drink in Ancient Bengal. With a Foreword by Bidhan Chandra Roy. Calcutta [1959].
In: OLZ 56 (1961), Sp. 189 [W 111]
11. Fillozat, J.: La doctrine classique de la médecine Indienne. Ses origines et ses parallèles Grecs. Paris 1949.
In: Bibliotheca Orientalis 7 (1950), p. 196-197 [W 54]
12. Glasenapp, H. v.: Zwei philosophische Rāmāyaṇas. Wiesbaden 1951. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abh. der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrg. 1951, Nr. 6)
In: OLZ 48 (1953), Sp. 459-461 [W 69]
13. -: Das Spiel des Unendlichen. Gott, Welt und Mensch in der Dichtung der Hindus in deutscher Nachdichtung. Basel 1953. (Sammlung Klosterberg, N.F.)
In: OLZ 50 (1955), Sp. 318 [W 81]
14. Goetz, H.: Geschichte Indiens. Stuttgart 1962. (Urban-Bücher. 59)
In: OLZ 59 (1964), Sp. 289-291 [W 125]
15. Gonda, J.: Aspects of Early Viṣṇuism. Utrecht 1954.
In: DLZ 77 (1956), Sp. 898-900 [W 89]
16. Hamm, F.R. und Schubring, W.: Studien zum Mahānīśha. Kapitel 6-8. Hamburg 1951. (Alt- und Neu-Indische Studien. 6)
In: OLZ 49 (1954), Sp. 361-363 [W 76]

17. Hardy, E.: Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken. 3. Ausg. besorgt von R. Schmidt. Münster 1926. (Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte. 1)
In: OLZ 32 (1929), Sp. 696-697
18. Jacquot, J. (ed.): Les théâtres d'Asie. Études. Paris 1961. (Conférences du Théâtre des Nations (1958-1959). Journées d'Études de Royaumont (28 mai-1er juin 1959).
In: OLZ 58 (1963), Sp. 596-598 [W 121]
19. Johnson, H.M.: Triṣaṣṭīśālākāpurusa-caritra or The Lives of sixty-three illustrious Persons by Ācārya Śrī Hemacandra. Translated into English. Vols. 5 and 6. Baroda 1962. (Gaekwad's Oriental Series, Nos. 139, 140)
In: OLZ 60 (1965), Sp. 280-283 [W 130]
20. Kapadia, K.M.: Marriage and Family in India. 2nd ed. London 1958.
In: OLZ 55 (1960), Sp. 190-191 [W 107]
21. Kusch, E.: Indien im Bild. Aufgenommen und erläutert. Nürnberg 1959.
In: OLZ 58 (1963), Sp. 58-60 [W 119]
22. Mackay, E.: Die Induskultur. Ausgrabungen in Mohenjodaro und Harappa. Aus dem Englischen [The Indus Civilization, London 1935] von Dr. Max Müller, Iserlohn. Leipzig 1938.
In: ZDMG 92 (1938), p. 665-668 [W 43]
23. Maung, Maung: Burma in the Family of Nations. Amsterdam 1955.
In: Oriens 11 (1958), p. 283-285
24. Mayrhofer, M.: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. 1. und 2. Lieferung. Heidelberg 1953, 1954. (Indogermanische Bibliothek. Zweite Reihe: Wörterbücher)
In: Bibliotheca Orientalis 12 (1955), p. 39-40 [W 82]
25. -: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen . . . 3. und 4. Lieferung. Heidelberg 1954, 1955. (. . . [wie oben] . . .)
In: Bibliotheca Orientalis 13 (1956), p. 174 [W 90]
26. -: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen . . . 5.-8. Lieferung. Heidelberg 1955, 1956. (. . . [wie oben] . . .)
In: Bibliotheca Orientalis 17 (1960), p. 89-90 [W 109]
27. -: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen . . . 9.-13. Lieferung. Heidelberg 1957-1959. (. . . [wie oben] . . .)
In: Bibliotheca Orientalis 20 (1963), p. 108-109 [W 122]
28. -: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen . . . 14.-17. Lieferung. Heidelberg 1960-1963. (. . . [wie oben] . . .)
In: Bibliotheca Orientalis 21 (1964), p. 234 [W 127]

29. Mode, H.: Das frühe Indien. Stuttgart 1959. (Große Kulturen der Frühzeit, N.F.)
In: OLZ 57 (1962), Sp. 180-182 [W 116]
30. Müller, R.F.G.: Zur Aufnahme der Altmedizin in die großen Sammelwerke der indischen Ärzteschulen. Aus: Contaurus. International Magazine of the History of Science and Medicine 1 (1950), p. 97-116.
In: OLZ 49 (1954), Sp. 255 [W 75]
31. -: Altindisches Feuerordal und Schutzmittel. Aus: Medizinische Monatsschrift 1952, p. 527-529.
In: OLZ 49 (1954), Sp. 377 [W 77]
32. -: Altindische Embryologie. Leipzig 1955. (Nova Acta Leopoldina, N.F. Bd. 17, Nr. 115.)
In: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 42 (1958), p. 284-285
33. Panikkar, K.M.: Geschichte Indiens. Düsseldorf 1957.
In: OLZ 55 (1960), Sp. 296-297 [W 108]
34. Philips, C.H.: Indien. Übersetzt aus dem Englischen von Dr. Margarete Müller. Berlin 1950.
In: OLZ 50 (1955), Sp. 542-543 [W 84]
35. -(ed.): Historians of India, Pakistan and Ceylon. London 1961. (School of Indian and African Studies. Historical Writing on the Peoples of Asia)
In: OLZ 58 (1963), Sp. 383-385 [W 120]
36. Purāṇam. Purāṇa, Bulletin of the Purāṇa Department All India Kāśīrāja Trust. Vol. 1, no. 1 ff. Varanasi 1959f.
In: ZDMG 113 (1963), p. 388-390 [W 123]
37. Radhakrishnan, S.: Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken. Darmstadt, Genf 1952.
In: Historische Zeitschrift 178 (1954), p. 85-89 [W 78]
38. Regamey, C.: Buddhistische Philosophie. Bern 1950. (Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie. 20/21)
In: ZDMG 102 (1952), p. 405 [W 63]
39. Renou, L.: Religions of Ancient India. London 1955. (School of Oriental and African Studies, University of London. Jordan Lectures in Comparative Religion. 1)
In: OLZ 51 (1956), Sp. 63-64 [W 91]
40. Ringbom, L.-I.: Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita. Abo 1957. (Acta Academiae Aboensis. Humaniora 23,2).
In: Kratylos 4 (1959), p. 216-217 [W 104]
41. Roemer, E.: Das Mabābhārata. Ein altindisches Epos. Nach dem Sanskrit-Text übersetzt und zusammengefaßt von B. Roy. Aus dem

- Englischen übertragen. Düsseldorf, Köln 1961. (Diederichs Taschen-
ausgaben. 26)
In: OLZ 59 (1964), Sp. 181-182 [W 124]
42. Schubring, W.: Die Lehre der Jainas. Nach den Quellen dargestellt.
Berlin, Leipzig 1935. (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und
Altertumskunde. Bd. 3, Heft 7)
In: Göttingische Gelehrte Anzeigen 200 (1938), p. 464-474 [W 44]
43. -: Isibhāsiyāṁ. Ein Jaina-Text der Frühzeit. Göttingen 1942,
1952. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.
Phil.-hist. Klasse. Jahrg. 1942, Nr. 6, p. 489-576 und Jahrg. 1952,
Nr. 2, p. 21-52)
In: OLZ 49 (1964), Sp. 67-68 [W 74]
44. Schurhammer, George, S.J.: Die zeitgenössischen Quellen zur Ge-
schichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer (Ostafrika,
Abessinien, Arabien, Persien, Vorder- und Hinterindien, Malai-
ischer Archipel, Philippinen, China und Japan) zur Zeit des Hl.
Franz Xaver (1538-1562). Unveränderter Nachdruck der 1. Aufl.
mit vollständigem Index und Supplement bis 1962. Rom 1962.
(Bibliotheca Institutii Historici S.J., Bd. 20: G. Schurhammer. Ge-
sammelte Studien. 1. Hrg. zum 80. Geburtstag des Verfassers)
In: OLZ 60 (1965), Sp. 87-88 [W 129]
45. Shafer, R.: Ethnography of Ancient India. Wiesbaden 1954.
In: OLZ 51 (1956), Sp. 160-163 [W 92]
46. Spate, O.H.K.: India and Pakistan. A General and Regional Geo-
graphy. With a Chapter on Ceylon by B.H. Farmer. London, New
York 1954.
In: OLZ 55 (1960), Sp. 75-77 [W 105]
47. Spear, P.: India, Pakistan and the West. 3rd ed. London 1958. (The
Home University Library of Modern Knowledge. 211)
In: OLZ 56 (1961), Sp. 291-292 [W 112]
48. Stecherbatsky, Th.: Buddhist Logic. Vols. 1 and 2. Photomechanic
Reprint. [Originally published by the Academy of Sciences of the
USSR, Leningrad 1932 and 1930, as Vol. 26, part 1 and Vol. 21, part
2 of the Bibliotheca Buddhica] 's-Gravenhage 1958. (Indo-Iranian
Reprints. 4)
In: OLZ 56 (1961), Sp. 412-415 [W 113]
49. Sternbach, L.: The Hitopadesa and its sources. New Haven 1960.
(American Oriental Series. 44)
In: OLZ 57 (1962), Sp. 626-627 [W 117]
50. Tinker, H.: The Union of Burma. A Study of the First Year of
Independence. London 1957.
In: Oriens 11 (1958), p. 283-285
51. Tucci, G.: The Tombs of the Tibetan kings. Rom 1950. (Serie
Orientale Roma. 1)
In: Zeitschrift für Ethnologie 76 (1961), p. 318-320

52. Vaudeville, Ch.: Étude sur les sources et la composition du
Rāmāyaṇa de Tulsi-Dās. Paris 1955.
In: OLZ 53 (1958), Sp. 163-166 [W 96]
53. Weck, W.: Heilkunde und Volkstum auf Bali. Stuttgart 1937.
In: Indogermanische Forschungen 56 (1938), p. 302-307
54. Zachariae, Th.: Kleine Schriften zur indischen Philologie, zur ver-
gleichenden Literaturgeschichte, zur vergleichenden Volkskunde.
Bonn, Leipzig 1920.
In: Der neue Orient 8 (1921), p. 116
55. Zimmel, B.: Die erste abendländische Sanskrit-Grammatik des P.
Heinrich Roth S.J. Die merkwürdigen Schicksale eines verschollenen
Manuskriptes. Wien 1957.
In: ZDMG 108 (1958), p. 415-416 [W 97]
56. Zimmer, H.: Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur.
Zürich 1951. (Heinrich Zimmer: Gesammelte Werke. Bd. 1)
In: OLZ 48 (1953), Sp. 170-173 [W 68]
57. -: Maya. Der indische Mythos. Zürich 1952. (Heinrich Zimmer:
Gesammelte Werke. Bd. 2)
In: OLZ 50 (1955), Sp. 406-408 [W 83]
58. -: Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des indischen Heiligen
Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai. Hrg. von C.G. Jung.
Autorisierte deutsche Übertragung. Zürich 1954. (Heinrich Zim-
mer: Gesammelte Werke. Bd. 3)
In: OLZ 59 (1964), Sp. 389-391 [W 126]
59. -: Abenteuer und Fahrten der Seele. Der König mit dem Leichnam
und andere Mythen, Märchen und Sagen aus kolonischen und got-
tlichen Kulturbereichen. Darstellung und Deutung. Übersetzung der
englischen Teile von J. Piron und L. Heyer-Grote. Zürich 1961.
(Heinrich Zimmer: Gesammelte Werke. Bd. 4)
In: OLZ 59 (1964), Sp. 389-391 [W 126]

6. VERSCHIEDENES

1. Ein bisher unbekannter französischer Epigrammzyklus August Wil-
helm von Schlegels.
In: Zeitschrift für Bücherfreunde, N.F. 8, 2. Hälfte (1917), p. 334-
336 [W 4]
2. Indien auf dem deutschen Büchermarkt des vergangenen Jahres.
In: Kölnische Volkszeitung, 64. Jahrg., Nr. 193 und Nr. 209 vom
15. und 21.3.1923 [W 7]
3. Tagores Urteil über das Abendland.
In: Abendland 1 (1925/26), p. 229-234 [W 13]
4. Die panasiatische Konferenz in Nagasaki.
In: Abendland 2 (1926/27), p. 117-118 [W 17]

5. Das asiatische Problem.
In: Augsburgs Postzeitung vom 8.4.1928 [W 23]
6. Chinas moderne Entwicklung.
In: Augsburgs Postzeitung vom 24. und 25.7.1928 [W 21]
7. Der 17. Internationale Orientalistenkongress in Oxford.
In: Kölnische Zeitung, Abend-Ausgabe Nr. 493b vom 7.9.1928 [W 22]
8. Das Unterrichtswesen in Indien.
In: Die neue Deutsche Schule, Jahrg. 3 (1929), p. 583-585 [W 25]
9. Das Unterrichtswesen in China.
In: Die neue Deutsche Schule, Jahrg. 3 (1929), p. 848-850 [W 24]

7. HERAUSGEGEBENE UND MITHERAUSGEGEBENE PUBLIKATIONEN

1. Briefwechsel August Wilhelm v. Schlegel - Christian Lassen. Bonn 1914. XII, 248 S. [W 2]
2. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag (11. Februar 1925) dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Bonn 1926. VI, 460 S. [W 14]
3. Görres, Joseph: Gesammelte Schriften. Bd. 5: Mythengeschichte der asiatischen Welt. Mit einem Anhang: Beiträge aus den Heidelberger Jahrbüchern. Köln 1935. XII, 470 S. [W 37]
4. -: Gesammelte Schriften. Bd. 12: Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdusi. Köln 1942. XIX, 547 S. [W 48]
5. Kern, F.: Aśoka. Kaiser und Missionar. Bern 1956. 207 S. mit 4 Taf. [W 88]
- *
6. Geistesströmungen des Ostens. Bd. 1-2. Bonn, Leipzig 1923 [W 8]
- *
7. Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen Ostens. Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern aus dem Kreise des Orientalischen Seminars der Universität Bonn. Leiden 1935. VIII, 231 S. [mit W. Heffening] [W 38]
- *
8. Bonner Orientalistische Studien. Bd. 1-27. Stuttgart 1932-1950. [mit Paul Kahle] [W 29]
- *

- Ferner war W. Kirfel beteiligt an der Herausgabe von:
9. Görres, Joseph: Gesammelte Schriften, Bd. 1 ff. Köln 1926 ff. [W 15]
10. Orell Füßlis Weltgeschichte. Zürich [1952]. 496 S. 96 Taf. [W 61]
11. Grenzgebiete der Medizin. Jahrg. 1 und 2 [mehr nicht erschienen]. 1948, 1949.

8. ÜBER WILLIBALD KIRFEL

[Schriftenverzeichnis]

Wiesemann, I.: Verzeichnis der Schriften Willibald Kirfels (1885-1964). Bonn 1968. III, 23 S.

[Festschrift]

Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Hrg. von O. Spies. Bonn 1955. 375 S. (Bonner Orientalistische Studien. N.S. 3)

[Nachrufe, Biographie]

N.N.: Professor Willibald Kirfel.

In: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn. Chronik und Bericht über das akademische Jahr 1963/64. Jahrg. 79. N.F. Jahrg. 68. Bonn o.J., p. 31-32

Mummendey, R.: Willibald Kirfel (1911-1921).

In: Mummendey, R.: Die Bibliothekare des wissenschaftlichen Dienstes der Universitätsbibliothek Bonn. 1818-1968. Bonn 1968, p. 71 (Bonner Beiträge zur Bibliotheks- und Bücherkunde. Bd. 19)

Hamm, F.R.: Willibald Kirfel 1885-1964.

In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 1818-1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. [Bd. 5:] Sprachwissenschaften. Bonn 1970, p. 345-346

9. REGISTER

1. Indische Autoren	421
2. Indische Werke	422
3. Indische Wörter	424
4. Kurzes Sachregister	431

10. DRUCKFEHLER-VERZEICHNIS

Druckfehler-Verzeichnis	435
-------------------------------	-----

II. ANHANG

Nachträge und Besprechungen zu „Die Kosmographie der Inder“ (Bonn, Leipzig 1920)	439
--	-----

Kleine Schriften

August Wilhelm von Schlegel und die Bonner indologische Schule

Als die Preußische Regierung nach den Freiheitskriegen und dem Wiener Kongreß die ehemals arg zerstückelten Rheinlande übernahm, beschloß sie, die neuangegliederte Provinz durch die Gründung einer Universität zu heben. Nach vielem Hin und Her wurde endlich am 26. Mai des Jahres 1818 von König Friedrich Wilhelm III. Bonn als deren künftiger Sitz festgelegt¹⁾. Freilich hatte die Regierung schon vorher daran gedacht, sich die erforderlichen Lehrkräfte zu sichern, und da sie der jungen Hochschule von vornherein ein gewisses Ansehen verleihen wollte, suchte sie auch einige Gelehrte von internationalem Ruf für dieselbe zu gewinnen. Zu diesen Prominenten gehörte auch August Wilhelm von Schlegel, der zunächst eigentlich für die Universität der Hauptstadt bestimmt war, doch vor seiner Uebersiedelung nach Berlin ein oder zwei Jahre in Bonn lehren sollte, um durch den Glanz seines Namens, wie es heißt, „der Universität einen herrlichen Aufschwung zu geben“²⁾. Schlegel besaß bereits einen großen Ruf als Dichter und Schriftsteller, Literaturhistoriker und Kritiker, Kunsthistoriker, Uebersetzer und Philologe. Er beherrschte die klassischen und verschiedene europäische Sprachen bis zur dichterischen Vollendung, aber keines der angedeuteten und von ihm bis dahin gepflegten Gebiete sollte in Bonn seinen Namen noch weiter verbreiten. Was ihm aber über Deutschlands Grenzen hinaus einen neuen Ruhmesitel und seinem verdienstvollen Wirken die gebührende Anerkennung eintrug, war ein ganz neues, bis dahin an keiner deutschen Hochschule vertretenes Fach, das er in den Organismus der Wissenschaft einzugliedern bemüht war. Es war das Studium des Sanskrit, die indische Philologie.

Aber verfolgen wir zunächst einmal Schlegels Lebensweg bis zu seinem Eintreffen in Bonn! Freilich kann dieser Ueberblick nur skizzenhaft sein und nur die wichtigsten Lebensdaten und Schriften umfassen, mit denen er bis dahin an das Licht der Oeffentlichkeit getreten war.

Schlegel entstammte einer geachteten, ursprünglich sächsischen Familie von Predigern, Juristen und Hofbeamten, die 1651 in der Person seines Urgroßvaters, des Oberpredigers Christoph Schlegel, von Kaiser Ferdinand III. durch den Namenszusatz „von Gottleben“ für alle männlichen Nachkommen geadelt worden war³⁾. Es ist bezeichnend genug, daß erst August Wilhelm während einer sogenannten politischen Episode seines Lebens, etwa um das Jahr 1813, den Adelstitel wieder aufnahm, auf den die Familie bis dahin verzichtet hatte⁴⁾. Am 8. September 1767 erblickte er in Hannover das Licht der Welt als der vierte Sohn Johann Adolph Schlegels. Nach erfolgreichem Abschluß des Hannöverschen Gymnasiums

bezog er 1786 die Universität Göttingen, um Theologie zu studieren, doch er vertauschte dieses Studium alsbald mit dem der Philologie. Schon als Student trat er mit Gedichten und Rezensionen verschiedener Werke der neuesten schönen Literatur an die Öffentlichkeit. Zwar verraten diese Arbeiten bereits seinen künstlerischen Geschmack, seinen kritischen Verstand und eine Feinheit und Glätte der Form, aber noch nicht jene geniale Selbständigkeit, die ihre eigene Wege verfolgt. Erst die Beschäftigung mit Dante und Shakespeare führte ihn weiter empor und trug ihm die ersten Lorbeeren als Dichter und Uebersetzer ein. 1791 erschien seine Abhandlung „Ueber des Dante Alighieri Göttliche Komödie“, die sich nicht nur in das Leben und Wesen des Dichters liebevoll versenkte, sondern auch Proben einer möglichst genauen, aber künstlerischen Uebersetzung bot. Und bis zum Jahre 1797 lieferte er in verschiedenen Zeitschriften, so auch in Schillers „Boren“, zahlreiche weitere Proben aus der berühmten Dichtung des großen Italieners. Bereits 1788 hatte er im Verein mit seinem Lehrer Gottfried August Bürger damit begonnen, Shakespeares „Sommernachts Traum“ ins Deutsche zu übertragen, doch er ließ diese Uebersetzung zunächst ungedruckt, trotzdem sie ähnliche Versuche ihrer Zeit schon bei weitem übertraf. Erst nach Jahren der Läuterung und Vertiefung trat er mit seiner poetischen Uebersetzung der Werke des großen englischen Dramatikers an die Öffentlichkeit, nachdem er alle seine bisherigen Versuche zusammengeschmolzen hatte. In den Jahren 1797—1801 erschienen acht Bände, und ihm folgte nach langer Unterbrechung erst 1810 ein weiterer Halbband nach. Siebzehn Dramen Shakespeares, unter diesen die sämtlichen Königsdramen hat Schlegel unter Wahrung von Inhalt und Eigenart in meisterhafter poetischer Uebersetzung dem deutschen Volke geschenkt.

Nach Abschluß seines Universitätsstudiums fand er 1791 zunächst in dem reichen Mulman'schen Handelshause in Amsterdam als Hofmeister eine sorgenfreie Stellung, die er bis 1795 bekleidete. Doch auch diese Jahre waren für seine weitere literarische Entwickelung nicht fruchtlos, war er doch inzwischen mit Schiller in brieflichen Verkehr getreten, und dieser war es auch, der ihn 1796 nach Jena einlud, als nach seiner Rückkehr aus Holland die Sorge um das tägliche Brot an ihn herantrat, zumal er sich mit Karoline, verwitweter Böhmer, der vier Jahre älteren, ungewöhnlich klugen und geistreichen Tochter des berühmten Göttinger Orientalisten Johann David Michaelis verheiraten wollte, trotzdem diese in den vorausgegangenen Jahren in dem unter dem Einfluß der französischen Revolution stehenden Mainz einen nicht ganz einwandfreien Lebenswandel geführt hatte⁵⁾. Zunächst suchte er sich seinen Unterhalt durch literarisch-kritische Arbeiten zu verdienen, durch die teilnahmevolle Freundschaft Schillers und Goethes gefördert. Freilich wurde das Verhältnis zu Schiller bereits im Frühjahr 1797 durch eine freche Kritik seines Bruders Friedrich empfindlich gestört, aber Goethe bewahrte ihm

stets sein ungetrübt Wohlwollen. Aufgrund seiner Shakespeare-Uebersetzung wurde er dann 1798 in Jena zum außerordentlichen Professor ernannt, und in dieser Eigenschaft las er über Aesthetik, griechische, römische und deutsche Literaturgeschichte, Methodik der Altertumswissenschaft, interpretierte Horaz und hielt deutsche Stilübungen. Doch der äußere Erfolg blieb ihm versagt, und das mag auch wohl der Hauptgrund gewesen sein, daß er schon im Sommer 1800 seine dortigen Vorlesungen einstellte und nach einem Winteraufenthalt in Braunschweig im Februar 1801 nach Berlin übersiedelte. Bereits 1798 hatte er dort Ludwig Tieck kennen gelernt und mit ihm und seinem Bruder Friedrich den sogenannten „Freundschaftsbund“ geschlossen, dem bald auch Schleiermacher, Novalis, Schelling u. a. beitraten, was zur Begründung einer neuen Richtung der sogenannten älteren romantischen Schule führte, deren literarisches Organ „Das Athenäum“ unter der Leitung der Gebrüder Schlegel bis 1800 drei Jahrgänge erlebte.

Seit frühester Zeit war Schlegel aber auch als Dichter tätig gewesen. 1800 erschien bei Cotta eine Sammlung seiner Gedichte. Sie sind glatt und gewandt und beweisen vollendete Beherrschung von Sprache und Metrum. Aber im Durchschnitt sind sie wie ein Gebilde aus Stein und vertragen mehr Reflexion als Empfindung. Auch als Dramatiker versuchte sich Schlegel. Im Januar 1802 wurde sein der gleichnamigen Tragödie des Euripides nachgebildetes, aber der Neuzeit angepaßtes Schauspiel „Ion“, von Goethe vorzüglich einstudiert, in Jena und bald darauf auch in Berlin und Frankfurt a. Main aufgeführt, aber trotz seiner sprachlichen und metrischen Vollendung und seiner poetischen Reize fand es keinen rechten Widerhall, da es doch noch zu stark in die Vorstellungswelt des antiken Griechenlands verflochten war. Goethe selbst schlug schnell die Hauptgegner aus dem Felde, und sogar Schiller, der für Schlegel bestimmt nicht voreingenommen war, urteilte nicht ungünstig; jedenfalls ließ er seine Pläne zu Dramen ähnlichen Charakters wohl hauptsächlich auf Anraten seines Bruders fallen und widmete sich anderen literarischen Unternehmungen.

Wie bereits bemerkt, war Schlegel 1800 nach Berlin übersiedelt. Im Herbst des folgenden Jahres kam er noch einmal nach Jena, um hier alle Beziehungen abzubrechen, ja im Frühjahr 1802 beschlossen sogar die beiden Ehegatten die Lösung ihrer Ehe, die im kommenden Jahre auch geschieden wurde. Karoline wurde dann Schellings Gattin.

In den Wintersemestern 1801—03 veranstaltete Schlegel in Berlin öffentliche Vorlesungen über Kunstlehre sowie klassische und romantische Literatur, die sein umfassendes Wissen bekundeten und alleits tiefste Anregung boten. Mit diesen verband er eine eifrige Uebersetzertätigkeit, um seinen Hörern auch eine Vorstellung von den Literaturwerken zu vermitteln, über die er sprach. So übersetzte er auch Abschnitte aus attischen Tragikern und beschloß sogar eine Gesamtübertragung derselben. Aber

auch dieser Plan kam nicht zur Ausführung, wahrscheinlich deshalb, weil er selbst den von ihm aufgestellten Forderungen an eine poetische Uebersetzung nicht zu genügen vermochte. Dafür erschienen aber 1804 seine „Blütensträuße italienischer, spanischer und portugiesischer Poesie“ mit Proben aus den Werken der bedeutendsten Dichter dieser Länder in eleganter deutscher Wiedergabe. Von seinem Freunde Tieck auf Calderons hingewiesen, beschloß er die Herausgabe eines „Spanischen Theaters“, welches eine Blütenlese spanischer Dramatiker enthalten sollte. 1803 erschien der erste und 1809 der zweite Band mit fünf Schauspielen Calderons, von Schlegel allein bearbeitet. Es war eine Leistung, die auf die Entwicklung der zeitgenössischen deutschen Literatur einen außerordentlichen Einfluß ausübten sollte.

Trotzdem Schlegel durch seine Vorträge und literarischen Schöpfungen allmählich zum Mittelpunkt des geistigen Lebens in Berlin geworden war, zog es ihn doch wieder fort von da, und sein Wunsch, das Ausland kennen zu lernen, sollte bald in reichstem Maße in Erfüllung gehen. 1803 machte er nämlich durch Goethes Vermittlung die Bekanntschaft mit der auch als Schriftstellerin bekannten Witwe des schwedischen Gesandten in Paris Baron von Staël-Holstein und wurde von ihr mit einem Jahresgehalt von 12.000 frs. als Hauslehrer ihrer Kinder angestellt. Damit begann für ihn ein sorgloses Dasein, das ihn nicht nur auf die Schlösser seiner Protektorin, nach Paris und anderen französischen Städten hinführte, sondern auch auf zahlreiche Reisen, erwünschte und erzwungene, durch die Länder Europas, ja sogar über Wien, Kiew, Moskau, Petersburg nach Schweden, als er, auch selbst ausgewiesen, seine Gönnerin und Freundin auf ihrer Flucht vor den Nachstellungen Napoleons begleitete. In Stockholm ernannte ihn Bernadotte, der damalige Kronprinz von Schweden, zum Regierungsrat und Sekretär in seinen persönlichen Diensten, und diesem folgte er auch, als er sich 1813 über Stralsund in das Hauptquartier der Nordarmee begab, und von da durch ganz Norddeutschland. Nach Napoleons Absetzung im April 1814 eilte er über die Niederlande nach England, um Frau von Staël von London aus über Dover-Calais zurückzubegleiten. Jedoch die Rückkehr Napoleons von Elba vertrieb die beiden bald wieder aus Paris nach dem Schlosse Coppet am Genfer See. Das Jahr 1816 führte ihn zum zweiten Male nach Italien, wohin er seine Gönnerin mit ihrem zweiten Gemahl begleitete, da dessen Gesundheitszustand ein milderes Klima verlangte. Erst im Winter 1816/17 finden wir ihn dann wieder in Paris, wo er die schon vorher begonnenen indischen Studien fortsetzte.

Die Jahre, die Schlegel in den Diensten der Frau von Staël gestanden hatte, waren für seine geistige Entwicklung und sein literarisches und künstlerisches Schaffen nicht vergebens gewesen. Durch die hochgebildete Frau, die selbst im Mittelpunkt des französischen Geisteslebens stand, kam er mit zahlreichen Persönlichkeiten von literarischer und politischer

Bedeutung in unmittelbare Berührung und empfing tiefgehende Eindrücke. Aber auch an wissenschaftlichen und literarischen Erfolgen waren die Jahre nicht arm. So war das Ergebnis seiner ersten Italienreise im Jahre 1804 nicht nur seine Elegie „Rom“, eine wirklich poetische Darstellung der politischen und kulturellen Geschichte des römischen Reiches bis zu dessen Untergang durch die Germanen mit Anklängen an altrömische Dichter, die Frau von Staël gewidmet, 1805 in Berlin gedruckt und später von Sainte-Beuve ins Französische übertragen wurde, sondern auch sein Schreiben an Goethe über einige Arbeiten in Rom lebender „Künstler“, wie Canova, Thorwaldsen, Angelica Kaufmann u. a., mit denen er freundschaftlich verkehrte. Dieser Aufsatz zeugt von Schlegels feinem Geschmack und seinen vorzüglichen Kenntnissen auf dem Gebiete der bildenden Kunst und wurde sogleich in die „Neue Jenaer Allgemeine Literaturzeitung“ aufgenommen.

Der Aufenthalt in Paris und der Verkehr mit der französischen Gesellschaft erweckte in ihm den Ehrgeiz, sich auch als französischer Schriftsteller zu betätigen, und so schrieb er denn 1805 seine „Considérations sur la civilisation en général et sur l'origine de la décadence des religions“, ein Buch, in dem er gegen die rationalistische und materialistische Philosophie des damaligen Frankreich Front machte.

Und 1807 erschien aus seiner Feder ein zweites französisches Buch, das die Phaedra des Racine und die des Euripides miteinander verglich und alsbald auch ins Deutsche übertragen wurde. Es war ein Werk, das den weiten Abstand zwischen den großen Tragikern der Antike und Racine, wenn auch nicht immer gerecht, aufzeigte und eine leidenschaftliche Polemik gegen Schlegel zugunsten des französischen Nationaldichters auslöste.

Endlich hielt er im Frühjahr 1808 in Wien, wohin er sich in Begleitung von Frau von Staël begeben hatte, vor einem erlauchten Kreise von Zuhörern, meist Angehörigen des höchsten Adels, seine Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur. Es sollte sein verbreitetstes und einflußreichstes Werk werden, das 1809—11 und abermals 1817 in Heidelberg herauskam und alsbald ins Französische, Holländische, Englische und Italienische übertragen wurde. Nicht immer erschöpfend, bisweilen sogar lückenhaft, hatte er in diesem Ueberblick über das Drama bei Griechen und Römern, Italienern, Franzosen, Engländern, Spaniern und Deutschen gehandelt. Während er seine Ausführungen z. B. über die Tragiker der Antike oder den Sinn des Chores, aber auch die über Shakespeare und Calderon in der geistvollsten und hingebenen Weise herausgearbeitet hatte, kämpfte er andererseits, und zwar manchmal sogar einseitig und übertreibend, gegen französischen Geist und französische Kunst und verwarf zugleich mit der französischen Tragödie die meisten französischen Komödien einschließlich der Werke Molières. Dieses Vorgehen war wohl auch der Hauptgrund, daß er 1811 auf eine Denunziation

des Genfer Präfekten hin als Feind Napoleons und der französischen Literatur aus dem ganzen französischen Reiche in seiner damaligen Ausdehnung ausgewiesen und mit Frau von Staël zu der bereits angedeuteten Flucht über Rußland nach Stockholm gezwungen wurde.

Selbst während seines Exils in Schweden erlahmte seine Feder nicht. Freilich hatten seine literarischen Erzeugnisse aus dieser Zeit einen ausgesprochen politischen Charakter. Es waren Schriften, Aufrufe, Berichte und dgl. mehr, die sich vornehmlich an die nordischen Staaten wandten und sich gegen Napoleon richteten. Sie sollten Schwedens öffentliche Meinung, die Napoleon gegenüber nicht ungünstig eingestellt war, beeinflussen und den Sturz des Despoten befördern. Aber auch nach Schlegels Rückkehr nach Frankreich erschienen noch verschiedene Schriften und Aufsätze über Themen der französischen Sprachgeschichte und andere Gegenstände, deren Charakterisierung hier zu weit führen würde. Sein Hauptinteresse war jetzt eben auf die indischen Studien gerichtet, und man durfte von vornherein annehmen, daß ein Gelehrter von solcher Begabung und so gründlicher philologischer Ausbildung, in dem sich gleichsam eine Synthese des damaligen künstlerischen und literarischen Wissens des Abendlandes verkörperte, auch auf diesem Gebiete Ersprießliches leisten würde.

Schon während seines Winteraufenthaltes in Paris im Jahre 1814 hatte er durch den hier weilenden jungen Mainzer Franz Bopp, den späteren Begründer der vergleichenden Sprachwissenschaft, eine kurze Einführung ins Sanskrit erhalten und im Winter 1816/17 setzte er diese Studien energisch fort. Auch Antoine Léonard de Chézy, der erste Indologe am Collège de France, hatte ihm hierbei zur Seite gestanden⁹⁾. Jedenfalls war aber Schlegel in der Folgezeit weder Bopp noch dem eiteln und eifersüchtigen Chézy, die er beide bald, nicht nur in der Kenntnis des Sanskrit, sondern auch hinsichtlich der philologischen Kritik erreichte oder sogar noch übertraf, noch sonderlich zugetan. Immerhin fühlte er sich schon nach wenigen Monaten zu selbständiger Weiterarbeit befähigt.

Nach dem Tode der Frau von Staël am 14. Juli 1817 war das letzte Band zerschnitten, das ihn an Frankreich fesselte, und so folgte er denn bereitwilligst einem Rufe der Preussischen Regierung, um sunächst in Bonn als Professor der Literatur und Kunstgeschichte zu wirken⁷⁾. Im Sommer 1818 traf er in Heidelberg ein, und hier heiratete der Fünfzigjährige am 30. August die 28jährige kluge und gebildete Tochter Sophie des Heidelberger Theologieprofessors H. E. G. Paulus. Freilich sollte diese zweite Ehe eine noch kürzere Episode seines Lebens werden, als es die erste gewesen war. Sie folgte ihm nicht nach Bonn, und so mußte denn der verwöhnte Grandseigneur hier als Junggeselle leben in seinem großen, damals herrschaftlichen Hause in der Sandkaule, wohl betreut von seiner Haushälterin Marie Loehen, einer einfachen Person aus der Nähe von Siegburg, die, wie mehrere köstliche Briefe beweisen⁸⁾, weder

ein korrektes Deutsches schreiben noch sprechen konnte. In späteren Jahren hat die Bonner Fama, die Schlegel trotz seiner Gastfreiheit nie besonders günstig gesinnt war, ihm gelegentlich eines Schlaganfalls seiner Haushälterin sogar angedichtet, daß er sich aus Sympathie zu ihr mit Konvertierungsabsichten trage, eine Gerede, das der Kurator von Rehfuß in seinem Schreiben vom 30. Mai 1843 an Schlegel schärfstens verurteilt⁸⁾.

Trotzdem Schlegel in Bonn ein umfangreiches Gebiet zu vertreten hatte, das mit der Zeit in mehrere Einzeldisziplinen aufgeteilt werden mußte, faßte er doch von Anfang an den Entschluß, die indischen Studien, die allenthalben noch in ihren Anfängen steckten, in die deutsche Wissenschaft einzuführen. Schon 1819 entwickelte er gewissermaßen als sein Programm im 2. Hefte des „Jahrbuchs der Preussischen Rhein-Universität“ unter dem Titel „Ueber den gegenwärtigen Stand der indischen Philologie“ seine für die damalige Zeit instruktiven Anschauungen über die Bedeutung der indologischen Forschungen und die Methode ihrer Erweiterung und Vertiefung¹⁰⁾ und 1820 gründete er die „Indische Bibliothek“, von der bis 1830 neun, meist von ihm selbst verfaßte Hefte mit wissenschaftlichen und populären Aufsätzen sowie Uebersetzungsproben erschienen. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang schließlich noch sein Buch „Réflexions sur l'étude des langues asiatiques“, das 1832 ebenfalls in Bonn herauskam.

Die Durchführung der reaktionären Karlsbader Beschlüsse beschwor bereits gegen Ende des Jahres 1819 eine ernstliche Krisis für die junge rheinische Hochschule herauf. Es gab Disziplinarverfahren gegen mehrere Professoren, andere verließen schon aus sich die Universität, und auch Schlegel ließ noch am 8. Dezember des gleichen Jahres sein Entlassungsgesuch nach Berlin abgehen. Dem Kurator machte er in seinem Briefe vom 20. Dezember 1819 jedoch keinen Hehl über die wahren Gründe dieses Schrittes. In Berlin trat eine große Verlegenheit ein, und nach gewissen Verhandlungen mit Schlegel konnte der Kultusminister von Altenstein unter dem 2. April 1820 dem Kurator die Mitteilung machen, „daß Schlegels Verhältnis zur Universität Bonn mit voller Freiheit bezüglich der Vorlesungen und ausreichender Muße für die Einbürgerung der indischen Studien in Deutschland bestehen bleibe.“

Von vornherein hatte Schlegel erkannt, daß seine Bemühungen nur Erfolg haben könnten, wenn es sich ermöglichen ließe, indische Texte in Originalschrift herauszugeben. Sein Augenmerk war also auf die Beschaffung einer brauchbaren Sanskrittype gerichtet, und ohne die nur halb gelungenen Versuche der Congregatio de propaganda fide in Rom oder die des englischen Indologen Charles Wilkins zum Vorbild zu nehmen, begab er sich noch im gleichen Jahre nach Paris. Für ihn kamen vor allem bequeme Größe und Deutlichkeit der Schriftzüge in Betracht, und die schönsten Handschriften, die er in Paris vorfand, dienten ihm als

Vorlage für Typenzeichnungen. Nach diesen ließ er daselbst von dem Schriftstecher der Druckerei des älteren Didot Stempel schneiden und mit deren Hilfe unter Aufsicht des französischen Gelehrten Claude-Charles Faurler Lettern gießen¹¹⁾. Nun richtete Schlegel an der Bonner Universität, die bereits einen größeren Vorrat von arabischen Lettern verschiedener Größe besaß, eine indische Druckerei ein, aus der im Laufe der Zeit mehrere Ausgaben größerer Texte hervorgingen. Zu den arabischen und Sanskritlettern der Universität kamen später noch solche der persischen Keilschrift, aber da Rost und Motten alle Schätze dieser Erde verzehren, sind sie längst den Weg aller Zeitlichen gegangen. Das erste Werk, das mit der neuen Sanskrit-Type gedruckt wurde, war das weltbekannte philosophische Gedicht *Bhagavadgītā*, das von Schlegel selbst gesetzt wurde und 1823 mit lateinischer Uebersetzung erschien¹²⁾. Diese kritische Ausgabe war der erste Sanskritdruck auf dem europäischen Festlande und bereits eine Leistung, auf die Schlegel stolz sein konnte. Später folgten der *Hitopadeśa* und das *Rāmāyaṇa*.

Schlegels Type blieb nicht auf Bonn beschränkt. Am 15. April 1822 forderte das Preußische Kultusministerium den gesamten Apparat wie Stempel, Matrizen und Gußinstrumente an, um durch Einrichtung einer Sanskritdruckerei Bopp die Herausgabe seines „Lehrgebäudes der Sanskritsprache“ sowie seiner Auszüge aus dem *Mahābhārata* zu ermöglichen. Unter dessen Leitung wurde dann in Berlin ein neuer Abguß gemacht und nach dem gleichen Muster eine kleinere Type hergestellt, von der auch die Bonner Universität einen mäßigen Vorrat erhielt¹³⁾.

Aber auch Frankreich zeigte Gefallen an Schlegels Type. Die „Société Asiatique“ in Paris besaß zwar Typen anderer orientalischer Schriften, aber keine für Sanskrit, da eine von vornherein verfehlte Anlage unvollendet liegen geblieben war. Auf diplomatischem Wege bemühte sie sich um Überlassung eines ausreichenden Typensatzes, der ihr durch Kabinetterlaß vom 24. 1. 1825 auch gewährt wurde¹⁴⁾. So kam die „Société Asiatique“ erst auf dem Umwege über Berlin in den Besitz der Typen, die doch in Paris selbst von einem Deutschen zuerst geschaffen worden waren. Schlegels Type, die auf den ersten Blick erkennbar ist, ist also nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich zur Herstellung einer größeren Anzahl indischer Textausgaben von teilweise bedeutendem Umfang benutzt worden. Sie war eine der Vorbildungen für den schnellen Aufstieg, den die indischen Studien in der Folgezeit, vor allem in Deutschland genommen haben.

Wenn auch Bopp als der geniale Begründer der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft anzusehen ist, so war Schlegel ihm philologisch doch bald überlegen. Das beweist nicht nur seine Rezension von Bopps „Nalus“, einer Episode des *Mahābhārata*, aus dem Jahre 1820¹⁵⁾, sowie seine Erstausgabe der *Bhagavadgītā*. Das fühlte er auch wohl selbst, wie aus seinem Briefe vom 18. 12. 1823 an seinen damaligen Schüler,

seinen späteren Nachfolger und Mitbegründer der Bonner indologischen Schule, Christian Lassen, hervorgeht. In diesem schreibt er nämlich: „Wenn die Vorsehung mir noch eine Anzahl Jahre Leben und Gesundheit gewährt, so muß Bonn ein Mittelpunkt orientalischer Gelehrsamkeit werden, und dabei hoffe ich denn, auch für Sie eine ehrenvolle und vorteilhafte Stellung auszuwirken“¹⁶⁾.

Von vorn herein war es Schlegels Ziel, eine kritische Ausgabe des indischen Epos *Rāmāyaṇa* zu veranstalten, ohne daß er sich schon eine Vorstellung von den durch die verschiedenen Rezensionen bedingten redaktionellen Schwierigkeiten machen konnte. Heute, d. h. nach mehr als hundert Jahren liegt noch keine kritische Ausgabe dieses Epos vor, und erst kurz vor dem Kriege waren von der Indischen Akademie in Lahore die Pläne und Vorarbeiten für eine solche in Angriff genommen worden. Zu seiner *Rāmāyaṇa*-Ausgabe brauchte Schlegel einen Gehilfen, und den fand er in Christian Lassen.

Im Alter von noch nicht 22 Jahren war der Norweger Christian Lassen 1822 von Heidelberg aus in Bonn eingetroffen und hatte unter Schlegels Leitung das Studium des Sanskrit begonnen. Da er eine schnelle Auffassungsgabe und ein vorzügliches Sprachtalent besaß, machte er binnen kurzer Zeit so bedeutende Fortschritte, daß Schlegel ihm das Abschreiben und Kollationieren von Handschriften anvertrauen konnte. Im Herbst des Jahres 1823 reiste er mit ihm nach London, um ihn hier in das Handschriftenwesen einzuführen. Mit Unterbrechung von drei Monaten weilte dort Lassen bis zum Mai 1825 und verglich und kopierte das gesamte dort vorhandene Handschriftenmaterial des *Rāmāyaṇa*. Auf Schlegels Geheiß begab er sich dann nach Paris, um seine Vorarbeiten zur Herausgabe der ersten beiden Bücher dieses Epos durch Vergleich auch mit den dortigen Handschriften zu ergänzen und überhaupt alles nützliche Material für deren Drucklegung zu sammeln¹⁷⁾.

Die Jahre in London und Paris waren für Lassen von größter Bedeutung; denn an beiden Orten kam er nicht nur mit den dortigen Indologen wie Colebrooke und Wilkins oder Chézy sowie anderen Gelehrten von Ruf in Berührung, sondern benötigte seine freie Zeit auch dazu, andere Handschriften abzuschreiben und Stoff für eigene Arbeiten zu sammeln. So konnte er 1826 in Paris im Verein mit Eugène Burnouf, einem der bedeutendsten französischen Indologen, seine erste Schrift „*Essai sur le Pāli, ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange*“ erscheinen lassen, in der erstmalig das Pāli, die heilige Sprache der sogenannten südlichen Buddhisten, in seinem grammatikalischen Aufbau zur Darstellung gebracht wurde. Ein Jahr nach seiner Rückkehr nach Bonn promovierte er aufgrund seiner Dissertation „*Commentatio geographica et historica de Pentapotamia Indica*“ (Bonn 1827) und ließ sich zugleich als Privatdozent nieder. 1830 wurde er hier zum außerordentlichen Professor ernannt und erhielt 1840 „eine für ihn neugeschaffene Profes-

sur der altindischen Sprache und Literatur". Seine Dissertation sollte bereits die Richtung seiner künftigen Forscherstätigkeit andeuten. Von Anfang an war er nämlich darauf bedacht, durch Verbindung indischer und griechisch-lateinischer Nachrichten zu umfassenden und zuverlässigen Kenntnissen der indischen Altertumskunde zu kommen. Abgesehen von kleineren Arbeiten oder unter seiner Anleitung verfaßten Doktorarbeiten fanden diese Forschungen ihre Krönung in seiner monumentalen „Indischen Altertumskunde“ in vier starken Bänden, deren erste Auflage 1847—61 erschien und als ein Abschluß der ersten Periode der Indienforschung angesehen werden kann.

Aufgrund von Lassens Kollationen und Vorarbeiten konnte Schlegel die ersten Bücher des Rāmāyana mit lateinischer Übersetzung herausgeben; sie erschienen in anderhalb starken Doppelbänden in Bonn 1829 und 1838. Die ganze Ausgabe, die auf acht Doppelbände berechnet war, ist nie zur Vollendung gekommen. Ferner gab Schlegel im Verein mit Lassen in den Jahren 1829—31 nebst lateinischer Übersetzung den Hitopadesā, d. h. „die heilsame Unterweisung“ heraus, ein Werk, dessen Fabeln und Sinsprüche den Zweck haben, dem Leser oder Hörer die Grundbegriffe politischer Klugheit und politischen Verfahrens zu vermitteln. Außer den genannten Arbeiten hat Lassen noch mehrere eigene selbständige Werke herausgebracht, so seine Ausgabe der Sāmkhyakārikā's nebst lateinischer Übersetzung, die unter dem Titel „Gyunosophista sive Indicae Philosophiae documenta“ 1832 in Bonn erschien, ferner seine Erstausgabe von Jayadeva's Gitagovinda, einem hochpoetischen Liebesgedichte in schwieriger Sprache aus dem 12. Jahrhundert, nebst lateinischer Übersetzung, Bonn 1836, seine Institutiones linguae Practicae, Bonn 1837, und seine Anthologia Sanscritica, Bonn 1838, die in der 2. Auflage von Gildemeister auch heute noch ein nützliches Übungsbuch für Studierende der Indologie darstellt. Im gleichen Jahre erschien ferner sein Buch „Zur Geschichte der Griechischen und Indoskytischen Könige“, das durch die Münzfunde und ihre Entzifferung durch den englischen Gelehrten Prinsep veranlaßt worden war und eine Vorstufe zu seiner Altertumskunde darstellte. Besondere Verdienste erwarb er sich auch durch die von Heinrich Ewald, einem berühmten Göttinger Orientalisten, angeregte Gründung der „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, deren erste Lieferung 1837 in Göttingen erschien. Die ersten drei Bände gab er im Verein mit mehreren anderen namhaften Gelehrten heraus, doch für die vier letzten, die 1842—50 verlegt wurden, zeichnete er allein. Abgelöst wurde sie durch die „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, deren erster Jahrgang 1847 herauskam.

Schlegel und Lassen gelten als die Begründer der Bonner indologischen Schule. In ihr haben nach Ausweis der Bonner Quästurlisten eine Reihe bekannter Indologen des In- und Auslandes die ersten Grundlagen ihres

Wissens gelegt oder dieselben erweitert, so die Begründer der Indologie in Königsberg, Breslau und Leipzig. Peter von Bohlen, Adolf Friedrich Stenaler und Hermann Brockhaus, der spätere Bonner Orientalist und Indologe, Johannes Gildemeister, der russische Akademiker und Herausgeber der Petersburger Sanskrit-Wörterbücher Otto von Bohtlingk, der dänische Sanskritgelehrte Niels Ludwig Westergaard, der schwedische Orientalist Otto Friedrich Tullberg, der Belgier Félix Neve, seit 1841 Professor in Löwen, der Schweizer Charles Rieu, nach 1847 Kurator der orientalischen Handschriften im Britischen Museum, zuletzt Professor des Arabischen in Cambridge, der Königsberger Theodor Goldstücker, später Professor des Sanskrit an der London Univerlity, der Italiener Giacomo Lignana, zuerst Professor in Neapel, später in Rom, der bekannte Berliner Indologe und Nachfolger Bopp's, Albrecht Weber und andere mehr. Aber auch viele Gelehrte, die sich auf anderen Gebieten einen bedeutenden Namen erworben haben, eigneten sich in Bonn die Anfangsgründe der Indologie an, so der bekannte Dichter und geniale Übersetzer orientalischer Dichtungen Friedrich Rückert, die Orientalisten August Schmölders, Gustav Flügel, Friedrich Spiegel und Eugen Prym, die Sprachwissenschaftler August Schleicher, Johannes Schmidt und Hermann Osthoff und noch manche andere, die sich wieder auf anderen Gebieten, wie z. B. dem der klassischen Philologie einen großen Namen erworben haben ¹⁹⁾.

Von Anfang an war es das Priuzip der Bonner indologischen Schule, deren Tradition sich bis zum heutigen Tage von Lehrer auf Schüler fortvererbt hat, durch eine möglichst kritische Herausgabe von Texten und ein gründliches Studium der fast unübersehbar großen Literatur zu umfassenden, quellenmäßig gesicherten Ergebnissen über die Entwicklung und Geschichte der gesamten indischen Kultur zu gelangen. Es handelt sich hier nämlich nicht nur um Literaturwerke im landläufigen Sinne, sondern um die überlieferten Quellen einer alten, teilweise bis zum heutigen Tage fortlebenden großen Kultur in all ihren Verzweigungen einschließlich des Rechts, der Astronomie, der Medizin und ihrer besonderen Auswüchse wie z. B. des umfangreichen Gebietes der Magie usw. Die Ausgrabungen an zwei über 1000 km von einander entfernten Stellen im Indusdal während der beiden letzten Jahrzehnte haben das historische Blickfeld in die Vergangenheit bedeutend erweitert. Die hier ausgegrabenen Städte Mohenjo-Daro und Harappa, die in die Zeit um 3000 v. Chr. hineingehören, beweisen durch ihren übereinstimmenden Grundplan, die parallelen Straßen, unterirdische Kanalisation, neuzeitlich anmutende Anlagen wie Badeeinrichtungen in jedem Hause, ihre eigenartigen Plastiken, eine fremde noch unentzifferte Schrift und eine hoch entwickelte Schmuckindustrie, daß jenseits der arischen Invasion in Indien Hochkulturen bestanden, deren Ursprung und Bedeutung für die ganze Entwicklung und Beurteilung der indischen Kultur noch nicht ganz

übersehbar ist, zumal sich unverkennbare Spuren zeigen, daß Fauna und Flora von der der Gegenwart verschieden gewesen sein müssen. Jedemfalls werden die neuen Erkenntnisse, die sich aus diesen und weiteren Ausgrabungen und Forschungen ergeben, allmählich das Bild um ein Gewisses verändern, das vielen von Indien und seiner kulturellen Entwicklung zur Zeit noch vordriwebt und das noch gewisse Züge trägt, die die Romantik geprägt hat. Für jene Zeit mochte eine einseitig idealistische Betrachtung des arisch-indischen Altertums noch eine gewisse Bedeutung und wohl auch Berechtigung haben, war sie doch zugleich die geistige Triebkraft, die damals die indologischen Studien in Deutschland schnell zu hoher Blüte brachte. Und in diesem Zusammenhang ist es recht sinnvoll und lehrreich, einmal einen vergleichenden, wenn auch nur flüchtigen Seitenblick auf die entsprechenden Verhältnisse zu werfen, wie sie damals in England und Frankreich im Gegensatz zu Deutschland herrschten.

Als das eigentliche Geburtsdatum der indologischen Wissenschaft kann man den 15. Januar 1784 ansehen: d. h. den Tag, an dem sich in Calcutta eine Anzahl von Männern, meist Vertretern praktischer Berufe wie Militärs oder Beamten der Ostindischen Kompanie, zu der heute noch existierenden Asiatic Society, also einer Gesellschaft mit dem Charakter einer wissenschaftlichen Akademie zusammenschlossen, mit dem Ziele, die Geschichte und Literatur, die Altertümer, Künste und Wissenschaften ganz Asiens, insbesondere Indiens zu erforschen. Ihnen standen mancherlei Hilfsmittel wie Handschriften, Inschriften, Kunstdenkmäler usw., insbesondere auch der Beistand eingeborener Gelehrten zur Verfügung. In ihren Reihen waren verschiedene, die auch nach ihrer Rückkehr nach England ihren wissenschaftlichen Neigungen weiterlebten, an englischen Universitäten lehrten und für ihre Zeit aner kennenswerte Leistungen aufzuweisen hatten.

Am 26. November 1804 konstituierte sich eine ähnliche Gesellschaft in Bombay und am 15. März 1823 unter dem Vorsitz von Henry Thomas Colebrooke die „Royal Asiatic Society“ in London.

Die bedeutendsten unter jenen Männern waren William Jones, Alexander Hamilton, Charles Wilkins, Henry Thomas, Colebrooke, Graves Champney Haughton und Horace Hayman Wilson, aber auch der Epigraphiker James Prinsep, Major Tod und andere hatten ihre Verdienste. Doch sie fanden kaum Schüler, die ihr Werk fortsetzen und vertiefen konnten, und als Schlegel den Engländern gelegentlich vorwarf, daß sie „nicht genug Interesse für die alte Kultur Indiens“ zeigten, schrieb Colebrooke in seinem Briefe vom 24. Dez. 1827 voller Resignation an Wilson: „Careless and indifferent as our countrymen are, I think, nevertheless, that you and I may derive some complacent feelings from the reflection that, following the footsteps of Sir William Jones, we have with so little aid of collaborators, and so little encouragement, opened nearly every avenue, and left it to foreigners, who are taking up the

clue we have furnished, to complete the outline of what we have sketched“¹⁹⁾. Die Fremden, auf die Colebrooke hier anspielt, waren in erster Linie die Deutschen, die die Engländer nicht nur auf diesen Gebieten des Wissens bald einholten, sondern sogar, zumindest zeitweilig, die Führung an sich rissen.

Und wie war es in Frankreich, das auch einmal Aspirationen auf Vorderindien hatte und dessen letzter Rest einstigen Kolonialbesitzes in diesem Lande die kleine Enklave von Pondichéry darstellte? — Durch die Vermittlung von Missionaren hatte die Pariser Nationalbibliothek schon früh eine bedeutende Sammlung von Sanskrit-Handschriften erworben. Doch der erste, der die Kenntnis der Sanskritsprache nach Paris brachte, war der ehemalige Marineoffizier Alexander Hamilton, der nach seiner Rückkehr nach England zuerst am Britischen Museum arbeitete, dann aber nach dem Frieden von Amien im Jahre 1802 zum Studium der dortigen Sanskrithandschriften nach Paris reiste. Bei Wiederaufnahme der Feindseligkeiten wurde er hier als Kriegsgefangener betrachtet, und als solcher verfaßte er auf Veranlassung und im Verein mit dem damaligen Konservator der orientalischen Handschriften der Nationalbibliothek Louis-Mathieu Langlès einen analytischen Katalog der dortigen Sanskrithandschriften, der im Jahre 1807 erschien und ihm jedenfalls die Entlassung aus der Kriegsgefangenschaft einbrachte. Während dieser Zeit vermittelte er wohl auch den Franzosen die Kenntnis des Sanskrit und unterrichtete u. a. den französischen Philosophen und Historiker Claude-Charles Fauriel, aber auch Friedrich Schlegel, der von 1802—6 als Privatgelehrter in Paris weilte²⁰⁾, es aber in der Kenntnis des Sanskrit nicht annähernd so weit gebracht hat wie sein Bruder August Wilhelm²¹⁾. So entwickelte sich in Paris allmählich eine ständige Vertretung der indologischen Wissenschaft durch zum Teil ausgezeichnete Gelehrte, aber die französischen Provinzuniversitäten nahmen an dieser neuen Errungenschaft kaum Anteil.

Wie waren schließlich die Verhältnisse in Deutschland zur gleichen Zeit? Jedenfalls gab es hier keine einzige Handschrift und kein Hilfsmittel. Das einzige, was hereinkam, waren die spärlichen Übertragungen von Sanskritwerken ins Englische, von denen die eine oder andere dann nochmals ins Deutsche übersetzt wurde. Doch hier herrschte ein wissenschaftlicher Idealismus und eine Sehnsucht nach Ferne und Weite, die nicht zuletzt durch die Klassik und Romantik geweckt worden war. Vor allem hatte Herder, der über all das unterrichtet war, was man damals aus Reiseberichten und Übersetzungen über Indien wissen konnte, das überidealisierte Bild von jenem Wunderlande im Osten entworfen, in dem die Menschheit ihre schuldlose Jugendzeit verlebt haben sollte. In mehreren Schriften²²⁾ zeichnete er dieses Bild, das weniger den von ihm benutzten Quellen als seiner eigenen Gemütslage entsprach. Was Reisende in ihren Berichten als Schattenseiten des indischen Charakters

oder als tadelnswert empfunden hatten, münzte er zu Vorzügen um, und so entstand aus seiner Phantasie heraus im Gegensatz zu dem verdorbenen Abendländer jener sanfte und tugendhafte Hindu, wie er der Romantik noch als das Ebenbild des paradiesischen Menschen vorzwehte.

In die gleiche Kerbe schlug auch Friedrich Majer (1772—1818)²³, von 1796—1804 Privatdozent in Jena, ein großer Verehrer Herders, der diesem auch alles zuleitete, was ihm an Erscheinungen über Indien in die Hände kam. Er gehörte zu den Mythenforschern und Mythensuchern, die für die Einbürgerung der Indologie in Deutschland wohl von noch größerer Bedeutung waren als die Klassiker. Außer Friedrich Majer gehörten zu ihnen Georg Friedrich Creuser, seit 1804 Professor in Heidelberg, Josef Görres mit seinem aweihändigen Werke „Die Mythengeschichte der asiatischen Welt“ und nicht zuletzt Friedrich Schlegel mit seinem berühmten Buche „Über die Sprache und Weisheit der Inder“, das 1808 in Heidelberg erschien.

Während sich Schillers Verhältnis zur indischen Renaissance darauf beschränkte, daß er in seiner „Thalia“ Bruchstücke aus dem 2. und 3. Akt der Śakuntalā wiedergab und er überhaupt „durch Indien eine Ergänzung der Antike“ erwartete²⁴, sind bei Goethe die Zeugnisse für seine Teilnahme an jener und überhaupt an indischen Dingen doch zahlreicher und greifbarer. Zwar enthält sein „Westöstlicher Diwan“ keine Spur indischen Geistes, und er haßte auch die indischen Götter mit ihrer Vielköpfigkeit und Vielarmigkeit, weil er die darin liegende Symbolik noch nicht erfassen konnte, aber der Literatur, soweit sie ihm zugänglich wurde, brachte er Zustimmung oder gar Begeisterung entgegen. So studierte er nicht nur die Śakuntalā bis ins Einzelne und feierte sie in überschwenglichen Distichen, sondern schrieb bereits 1797 in Anlehnung an das indische Drama das „Vorspiel auf dem Theater“ zu seinem „Faust“. Während das Vorspiel bei Kalidāsa jedoch den Zuschauer unmittelbar in die Handlung des Dramas einführen soll, machte Goethe es zu einem eigenen Kunstwerk. Die Vorwürfe für seine Balladen „Der Gott und die Bajadere“ (1797) und „Der Paria“ (1826) entnahe er Sonnerats „Reise nach Ostindien“, wenn sich der Stoff auch zumal bei der letzteren trotz Wahrung des indischen Kolorits unter seiner Hand wandelte und die Züge christlicher Ethik annahm. Gerade auf ihn machte, um weitere Einzelheiten zu übergehen, Schlegels Ankündigung einer Gesamtausgabe des Rāmāyaṇa einen tiefen Eindruck. Ihn beschäftigte auch die indische Philosophie, die er aus Colebrooke's „Essays on the Philosophy of the Hindus“ kennenlernte, wenn er sie auch ins abendliche Weltbild einzugliedern suchte. Selbst dem indischen Glauben an die Seelenwanderung stand er nicht fern, wie aus einem Gespräch mit Johannes Falk hervorgeht. Bis in sein spätes Alter hinein verfolgte er die Entwicklung der aufstrebenden Indologie in jeder Beziehung und suchte sie nach Kräften zu fördern, und so trug denn auch er dazu bei,

daß diese Wissenschaft in Deutschland Wurzel schlug. Ja, er selbst übte sich sogar in der Schrift des Sanskrit, konnte die Sprache selbst aber wohl nicht mehr erlernen²⁵).

So waren denn die geistigen Voraussetzungen gegeben, daß der Same, den Schlegel und spätere Gelehrte an deutschen Universitäten ausstreuten, auf fruchtbaren Boden fiel. War Bonn die erste deutsche Universität, die in Schlegel einen Lehrer des Sanskrit gewann, so folgte 1821 Berlin mit Franz Bopp und Würzburg mit Othmar Frank, 1824 Greifswald mit dem Orientalisten Ludwig Kosegarten, dessen einziges indologisches Werk, eine Ausgabe des Fabelwerks Pañcatantra, unter Lassens Aegide 1848 in Bonn erschien. 1826 kam Königsberg mit dem Orientalisten Peter von Bohlen, der in Bonn studiert hatte und, trotzdem er dort auch semitische Sprachen zu vertreten hatte, doch nur indologische Arbeiten veröffentlichte. Auf Königsberg folgte Göttingen mit Heinrich Ewald, einem der bedeutendsten Orientalisten des vergangenen Jahrhunderts, der hier die ersten Sanskritvorlesungen hielt und während seiner Verbannung von Göttingen in den Jahren 1837—47 das Studium des Sanskrit auch nach Tübingen verpflanzte, 1833 Breslau mit Friedrich Stenzler, der u. a. auch bei Schlegel in Bonn studiert hatte, 1841 Leipzig mit Hermann Brockhaus, der sich ausdrücklich zur Bonner indologischen Schule bekannte, und so folgte eine deutsche Universität der anderen nach, bis schließlich fast alle eine hauptamtliche Vertretung des Faches hatten, also nicht wie in Frankreich nur die Universität der Hauptstadt.

Die deutschen Indologen eroberten zeitweilig aber auch Lehrstühle in England, da hiet nach dem vielversprechenden Auftakt der ersten Zeit fast jeder Nachwuchs ausgeblieben war. Bereits 1827 wurde, um hier nur einige Namen zu nennen, der Hanoveraner Friedrich Rosen Professor für Sanskrit an der Universität London; nach ihm vertrat dort das gleiche Fach bis 1882 nacheinander Theodor Goldsticker aus Königsberg, Julius Eggeling aus Bernburg und Ernst Haas aus Koburg. Auch an der Universität Edinburgh waren in diesem Fache von 1862 bis 1914 nur Deutsche tätig, zuerst Theodor Aufrecht, der von 1876—89 als Lassens Nachfolger in Bonn lehrte, und von 1876—1914 der bereits genannte Julius Eggeling, der bei Beginn des ersten Weltkrieges nach Westfalen zurück kehren mußte und 1918 in Witten starb. Der bekannte Gelehrte Max Müller aus Dessau starb 1900 als Professor in Oxford, aber er vertrat dort nicht nur die vergleichende Sprachwissenschaft, sondern gab dort außer anderen indischen Texten als erster den ganzen R̥veda mit dem einheimischen Kommentar des Śāyana in sechs monumentalen Quartbänden heraus. Der Bonner Privatdozent für Sanskrit Martin Haug wurde 1859 Professor für das gleiche Fach in Puna, dem indischen Oxford, und nach seiner Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1866 wurde sein Nachfolger daselbst Franz Kielhorn aus Osnabrück, der 1881 als Professor nach Göttingen übersiedelte. Der Privatdozent Eduard

Roër aus Braunschweig gab 1839 seine Berliner Dozentur für Philosophie auf, ging nach Calcutta, wurde hier 1842 Bibliothekar der Asiatic Society und begründete 1847 die berühmte Bibliotheca Indica, in der bis heute Hunderte von Sanskrit- und Präkritwerken, aber auch solche in Arabisch, Persisch und Tibetisch erschienen sind. So könnte noch eine ganze Reihe von Männern genannt werden, die als Gelehrte des gleichen Faches nicht nur in England und Indien, sondern auch in anderen Ländern gewirkt und den deutschen Namen bekannt gemacht haben.

Andererseits haben aber auch sehr viele Indologen des gesamten Auslandes mit Einschluß von Indien selbst in Deutschland studiert oder hier ihre schon vorhandenen Fachkenntnisse in einem zum Teil jahrelangen Studium ergänzt; ich erinnere hier nur an die beiden Begründer des Faches in den Vereinigten Staaten Whitney und Lanman oder dessen bedeutendsten Vertreter in Japan, Takakusu, Nanjo, Watanabe u. a.

Den ersten Keim für diese stolze Entwicklung der deutschen Indologie hatte August Wilhelm von Schlegel hier in Bonn gelegt, und so sei denn zum Schlusse noch eine Stelle seines Briefes vom 18. April 1838 an den Kurator von Rehfuës²⁶) zitiert, da sie die damalige Lage dieses Faches am besten beleuchtet. In diesem heißt es: „In England ist jetzt wenig Sanskrit zu lernen. Die Manuskripte sind da, aber dazu muß man Kenntnisse und Erfahrung mitbringen. Wilson, vermöge eines Privatvermögens Professor des Sanskrit in Oxford, findet dort keine anderen Zuhörer als die Studenten, die um das damit verknüpfte Stipendium werben, und so kann ich es ihm nicht verdenken, daß er seinen Unterricht auf ein paar Monate im Jahre beschränkt.“

Der Professor des Sanskrit in Paris, mein Freund Burnouf, ist ein gestreifter und gründlicher Gelehrter. Auch sind dort noch zwei junge talentvolle Männer, Jaquet und Loiseleur-Deslongchamps. Aber der Lehrstunden sind zu wenige, auch fehlt es noch an manchem anderen.

Von Herrn Bopp und der verfehlten Richtung seiner Schule will ich nicht sprechen. Ich habe ihn auch öftentlich geschildert, wiewohl er um mich gerade das Gegenteil verdient hätte. Ich bemerke nur, daß seine verkehrten Neuerungen im Auslande durchaus verworfen worden sind, und daß seine Schüler nur dann etwas geleistet haben, wenn sie sich von seinem Einflusse losgemacht hatten.

Bonn ist anerkannter Maßen die erste Schule für das Sanskrit in Europa, durch die Vollständigkeit der in meiner Bibliothek vorhandenen Hilfsmittel, durch die Güte und Menge der Lehrstunden, wovon Herr Professor Lassen die Hälfte besorgt.

Das Ziel meiner Tätigkeit kann nicht weit entfernt sein. Es ist mir sehr angelegen, daß das mit so großen Aufopferungen zur Förderung der Wissenschaft und zum Ruhm der Universität von mir gestiftete Werk nicht nach meinem Ableben wieder zu Grunde gehe, daß mein

großes Unternehmen, die Herausgabe des Heldengedichtes Rāmāyaṇa nach denselben Grundsätzen zu Ende geführt werde.

Ich muß daher lebhaft wünschen, Herrn Professor Lassen in eine vorteilhaftere Lage versetzt zu sehen, damit er nicht Ursache habe, einen auswärtigen Ruf anzunehmen. Er ist ein geborener Norweger: vielleicht würde es mich nur einen Brief an den König von Schweden kosten, ihm einen Ruf nach Christiania zu verschaffen. Aber dies wäre meinen Absichten ganz entgegen“.

Lassen blieb in Bonn und setzte, wie bereits gesagt, als ordentlicher Professor zwar nicht die Ausgabe des Rāmāyaṇa, aber Schlegels Werk fort. Schlegel starb hier am 12. Mai 1845, und wenn nicht heute die schweren Kriegszeitläufe wären, dürfte sein hundertster Todestag im kommenden Jahre eine willkommene Gelegenheit bieten, ihm in Anerkennung seiner Verdienste um Universität und Wissenschaft durch eine neue Herausgabe seiner gesammelten Werke ein ihm würdiges geistiges Denkmal zu setzen.

Anmerkungen.

- 1) S. Fr. v. Bezold: Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1920, S. 70.
- 2) Ebenda, S. 71.
- 3) S. v. Antoniewicz: Johann Elias Schlegel in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 31 (Leipzig 1890) S. 378.
- 4) S. Franz Muncker: August Wilhelm Schlegel, ebenda, S. 363.
- 5) S. F. Muncker: Dorothea Caroline Albertine Schelling, ebenda S. 3 ff.
- 6) S. Indische Bibliothek, Bd. 1 (Bonn 1820) S. 8; ferner Theodor Benfey: Geschichte der Sprachwissenschaft, S. 372; Ernst Windisch: Geschichte der Sanskrit-Philologie, S. 75.
- 7) E. v. Bezold a. a. O., S. 71.
- 8) Es sind acht Briefe aus dem Jahre 1827, vorhanden in Schlegels Nachlaß im Besitz der öffentlichen Bibliothek in Dresden.
- 9) Ebenda.
- 10) Abermals abgedruckt in: Indische Bibliothek, Bd. 1 (Bonn 1820) S. 1—27; ferner erschien die Abhandlung französisch in: Bibliothèque universelle und in Revue encyclopédique.
- 11) S. W. Kirfel: Die Anfänge des Sanskrit-Druckes in Europa in: Zentralblatt f. Bibliothekswesen, Jg. 1915, S. 274 ff.
- 12) Über die Bedeutung von Schlegels Ausgabe s. z. B. M. Winternitz: Geschichte der indischen Literatur, Bd. 1 (Leipzig 1909) S. 366 f.
- 13) S. Kirfel a. a. O.
- 14) Ebenda.
- 15) Erschienen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1820; s. hierzu Indische Bibliothek, Bd. 1, S. 99 f.
- 16) S. W. Kirfel: Briefwechsel A. W. v. Schlegel — Christian Lassen. Bonn 1914, S. 13.
- 17) Über diese Jahre berichtet ausführlich der vorgenannte Briefwechsel.

- 18) Über verschiedene Einzelheiten wie z. B. die Titel der Vorlesungen u. dgl. s. W. Kirfel: Die indische Philologie im Besondern in: Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn a. Rh., Bd. 2 (Bonn 1933) S. 177 ff.
- 19) S. Windisch: Geschichte der indo-arischen Philologie, S. 36.
- 20) Ebenda, S. 57.
- 21) Ebenda, S. 58.
- 22) Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774); zerstreute Blätter, 4. Sammlung (1792) und 6. Sammlung (1797).
- 23) Über ihn handelt ausführlich Paul Th. Hoffmann: Der indische und der deutsche Geist. Diss. Tübingen 1915, S. 52 ff.
- 24) Ebenda, S. 40 f.
- 25) Die Quellennachweise über diese und weitere Einzelheiten, s. ebenda, S. 24 ff.
- 26) Im Besitze der Universitätsbibliothek Bonn.

Studien zu Teilen des Jainakanons.

Von W. Kirfel.

I. Divasāgarapannatti und Jambuddivapannatti.

ALBRECHT WEBER stellte bereits in seiner großen Abhandlung «Über die heiligen Schriften der Jaina»¹⁾ fest, daß der über die *āṭva* und *samudda* handelnde Abschnitt des dritten Upāṅga «Jivābhigamasutta» als eine Einschlebung zu betrachten ist. Wie nämlich das dritte Aṅga «Ṭhāpāṅga»²⁾, eine nach Zahlen geordnete enzyklopädieartige Aufzählung lehrt, sollen vier verschiedene «*pannatti*» genannte Texte außerhalb der Aṅga's (*aṅgabāhīriyāo*) bestanden haben, nämlich die Candapannatti (7. Upāṅga), Sūrapannatti (5. Upāṅga), Jambuddivapannatti (6. Upāṅga) und Divasāgarapannatti (der im Jivābhigamasutta eingeschobene Abschnitt). Auf das Gleiche weist auch die Nandi hin³⁾.

Von diesen vier Texten ist die Candapannatti mit Ausnahme der Eingangssätze und einiger Lesarten bekanntlich eine vollkommene Dublette der Sūrapannatti. Beide bilden also zunächst einen Text unter zwei verschiedenen Namen. Aber auch die sogenannte Divasāgarapannatti, wie dieser Abschnitt des Jivābhigamasutta der Kürze wegen auch weiterhin genannt werden soll, und die Jambuddivapannatti stehen

1) Indische Studien 16 (1883), S. 389.

2) Bombay: Nirayāsāgara Press 1918, vibhāga 1, Bl. 205* = Sūtra 277.

3) WEBER, ebendort 17 (1885), S. 13, 16.

in einem bestimmten Verhältnis zueinander. Dem Titel zufolge müßte erstere eigentlich eine vollständige Beschreibung der Kontinente und Ozeane, also auch eine solche des Zentralkontinentes Jambūdvīpa enthalten, wodurch dann eine gesonderte Behandlung des letztern überflüssig würde. Die Untersuchung des betreffenden Abschnittes der Divasāgarapannatti und der Vergleich seines Inhaltes mit dem der Jambuddivapannatti zeigt jedoch, daß jener, abgesehen von ein paar kleinen Stücken, im ganzen aus nur zwei großen Fragmenten besteht, von denen das erstere außer Form, Größenmaßen usw. des Jambūdvīpa eine vollständige Beschreibung seines Umfassungswalles, das letzte eine solche der Landschaft Uttarakuru gibt. Beide Bruchstücke stehen, wie schon ein Blick auf eine Karte des Jambūdvīpa lehren kann, in keinem direkten logischen Zusammenhange miteinander. Die Jambuddivapannatti gibt aber anderseits eine fast vollständige Beschreibung des Jambūdvīpa, eine Schilderung aller seiner Teile, Gebirge wie Landschaften, macht also auch Angaben über seine Form und Größenmaße und enthält ebenfalls eine Beschreibung des Umfassungswalles und der Landschaft Uttarakuru. Die Reihenfolge der einzelnen Punkte ist in diesem Texte eine rein logische — in der Richtung von Süden nach Norden werden die einzelnen Landschaften und Gebirge geschildert — und wird nur ein paarmal durchbrochen durch längere Abschnitte, die ebenso wie die Schlußsätze in den Zusammenhang nicht ganz hineinpassen und dem ursprünglichen Textbestande höchst wahrscheinlich auch gar nicht angehört haben. Doch hierüber soll später einmal gesprochen werden.

Eine genaue Vergleichung des ersten Abschnittes der Divasāgarapannatti, also der beiden oben erwähnten Hauptfragmente und der übrigen kleinen Stücke über den Jambūdvīpa, mit den entsprechenden Teilen der Jambuddivapannatti ergibt zunächst folgendes:

1. Die Reihenfolge der behandelten oder erwähnten Punkte ist in beiden Texten genau dieselbe; ein paar leichte Umstellungen meist in der Jambuddivapannatti erkennt man

sofort als Verderbnisse, wenn man die logische Aufeinanderfolge der Gedanken in der Parallelstelle zu Rate zieht.

2. Die beiden Textstücke, besonders das letztere, stimmen abgesehen von Lesarten fast wörtlich miteinander überein. Die Divasāgarapannatti stellt in der Regel die vollständigere, die Jambuddivapannatti besonders hinsichtlich des ersten Fragmentes die durch Verweise und Andeutungen gekürzte Rezension dar.

Um dies zu veranschaulichen, stelle ich im folgenden die beiden Textstücke nebeneinander. An und für sich würde es angebracht sein, sie vollständig abzudrucken, um Übereinstimmung und Abweichung besser ins Licht setzen zu können, aber aus Gründen der Raumersparnis gebe ich nur Anfang und Schluß der einzelnen aufeinander folgenden Abschnitte oder Punkte, füge jedoch jedesmal eine kurze Inhaltsangabe in eckigen Klammern bei. Zugleich werden hierbei schon die Hauptabweichungen der beiden Texte zum Ausdruck gebracht werden können. Daß bei dieser Vergleichung bald größere, bald kleinere Stücke berücksichtigt werden müssen, ist ja wohl selbstverständlich.

Für die Divasāgarapannatti stütze ich mich auf die Ausgabe des Jīvabhigamasutta mit dem Kommentar des Malayagiri, Bombay: Nirṇayasāgara Press 1919 (Śreṣṭhi-Devacandra-Lalabai-Jainapustakodhāre granthāikaḥ 50), sowie auf die Ausgabe mit dem gleichen Kommentar, Ahmedabad 1883, für die Jambuddivapannatti auf die Ausgabe mit dem Kommentar des Śāntīcandra 1. 2 Bombay: Nirṇayasāgara Press 1920 (die gleiche Serie wie vorhin granthāikaḥ 52, 54), sowie die Handschrift der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin: Or, fol. 673 (Weber 1047).

Divasāgarapannatti.

Jambuddivapannatti.

Bl. 9^a, 14^b (10^a ff.)

1. Teṇaṃ kāleṇaṃ teṇaṃ sama-
ceṇaṃ Mahillā nāma nayaṛi hotthā,
riddhathimiyasamiddhā, vaṇṇao . . .
[Stereoype Einleitung. Einfüh-
rung Mahāvira's und seines ältesten
Schülers Indrabhūti, die sich in Dia-
logform über die Fragender mythischen
Geographie zu unterhalten 10
beginnen.]

. . . . bis tikhutto dāhipapayāhi-
ṇaṃ kareṃ, vandai, namaṃsai, van-
dittā namamsittā jāva evaṃ vayasi.

Bl. 176^a (435^a ff.)

2. Kahi ṇaṃ bhante divasamud-
dā, kevaīyā ṇaṃ bhante diva-
samuddā kemahālayā ṇaṃ bhante
divasamuddā

[Frage nach Lage, Zahl, Größe,
Form, Aussehen und Natur der
Kontinente und Ozeane.] di-
vasamuddā ṇaṃ pannattā? Goya-
mā, Jambuddivaiyā divā Lavaṇaiyā
samuddā

[Beantwortung dieser Frage] . .
. . . . bis asaṃkhejā divasamuddā
Sayambhuramaṇapaṃjvasaṇā pan-
nattā samaṇāso.

[Fehlt.]

Bl. 14^b (14^a)

3. Kahi ṇaṃ bhante Jambuddive
dive, kemahālaye ṇaṃ bhante Jam-
buddive dive

[Stereoype Frage nach Lage,
Größe, Form, Aussehen und Natur 15
des Jambūdvīpa] bis Jam-
buddive dive pannatte.

Divasāgarapannatti.

Jambuddivapannatti.

Bl. 177^a f. (437^b ff.) bis 261^b (634^b)Bl. 15^a ff. (14^a) bis 65^a (48^b)

4. Tattha ṇaṃ, ayaṃ Jambuddi-
ve nāmaṃ dive [savva]divasamu-
dāṇaṃ abhīntarāe savvakhuḍḍāe
.

[Angabe von Lage, Form, Durch-
messer und Umfang des Jambūdvī-
pa] bis kiṃcivisesahiyaṃ pa-
rikkheveṇaṃ pannatte.

se ṇaṃ egaṃ jagate savva o sa-
mantā samparikkhitte. sā ṇaṃ ja-
gai

[Dimensionen, Form und Mate-
rial des den Jambūdvīpa umgeben-
den Walles. Stereoype Beschrei-
bung] bis abhīrūvā paḍīrūvā.

sā ṇaṃ jagai ekkeṇaṃ jālaka-
ḍaṇaṃ savva o samantā sampari-
kkhittā. se ṇaṃ jālakaḍaṇe ṇaṃ
aḍḍhajaṇaṃ

[Dimensionen und Material des
Gitters. Stereoype Beschreibung
von vorhin] bis abhīrūve pa-
bis jāva paḍīrūve.

Tise ṇaṃ jagate uppīṇa bahu-
majjhadesabhāe ettha ṇaṃ egaṃ ma-
hai paumavaravediyā pannattā, sā
ṇaṃ paumavaravediyā aḍḍhajaṇa-
ṇaṃ

[Dimensionen und Material der
Lotusterrasse] bis savvaraya-

4. Goyamā, ayaṃ ṇaṃ Jambuddi-
ve dive savvaddivasamuddāṇaṃ
savvabhīntarāe savvakhuḍḍāe

[Angabe von Lage, Form, Durch-
messer und Umfang des Jambūdvī-
pa] bis kiṃcivisesahiyaṃ pa-
rikkheveṇaṃ pannatte.

se ṇaṃ egaṃ vairāmate jagate
savva o samantā samparikkhitte,
sā ṇaṃ jagai

[Dimensionen, Form und Mate-
rial des den Jambūdvīpa umgeben-
den Walles. Stereoype Beschrei-
bung] bis abhīrūvā paḍīrūvā.

sā ṇaṃ jagai egeṇaṃ mahanta-
gavakkhakaḍaṇaṃ savva o samanta-
ta samparikkhittā. se ṇaṃ gava-
kkhakaḍaṇe aḍḍhajaṇaṃ

[Dimensionen und Material des
Gitters, die stereoype Beschrei-
bung ist nur angedeutet.]
bis jāva paḍīrūve.

Tise ṇaṃ jagate uppīṇa bahu-
majjhadesabhāe ettha ṇaṃ maham
ekkā¹⁾ paumavaraveiyā pannattā,
aḍḍhajaṇaṃ

[Dimensionen und Material der
Lotusterrasse] bis jagaisa-

1) Die Stellung der einzelnen Worte ist eigenartig, man beachte die Stel-
lung in der Parallelstelle der Divasāgarapannatti der Kommentar der letzteren
liest wie die Jambuddivapannatti.

Divasāgarapannatti.

ṇāmae¹⁾ jagatsamiyā parikkheveṇaṃ savvarayaṇāṃ savvarayaṇāmat²⁾.

Tiseṇappaumavaraveiyāeayam eyārūve vaṇṇāvāse pannatte, tam jāhā vairāmāyā nemmā

[Detaillierte Beschreibung der Lotusterrasse, Begründung ihres Namens) bis bhuvim ca bhavati ya bhavissati ya dhuva niyayā sāsātā akkhayā avvayā avatṭhiyā niccā paumavaravediyā.

Tise ṇaṃ jagatīe uppim bhāhim paumavaraveiyāe ettha ṇaṃ ege mahāṃ vaṇasaṇḍe pannatte, desuṇāim do joyaṇāim cakkavālavikkhambeṇaṃ jagatsamae parikkheveṇaṃ

[Dimension des äußeren Gebüschstreifens an der Lotusterrasse. Stereotype Beschreibung] bis abhirūve paḍīrūve.

Tassa ṇaṃ vaṇasaṇḍassa anto bahusamaramaṇiḷḷe bhūmibhāge pannatte; se jāhā nāmae āliṅgapukkhare ti vā

[Stereotype Beschreibung des Mittelstückes dieses Gebüschstreifens] bis sacchāheṃ samirte-

1) Der Kommentar hat diesen überflüssigen Zusatz nicht, vgl. die Parallelstelle.

2) Es folgt die im Text nicht abgedruckte, im Kommentar aber angegebene stereotype Beschreibung, die im Paralleltext nur angedeutet wird.

3) Hier ist die gleiche Umstellung wie vorher. Der Kommentar der Divasāgarapannatti stimmt mit der Jambuddivapannatti überein.

Jambuddivapannatti.

mīyā parikkheveṇaṃ savvarayaṇāmat acchā jāva paḍīrūvā.

Tiseṇappaumavaraveiyāeayam eyārūve vaṇṇāvāse pannatte, tam jāhā vairāmāyā nemmā

[Für die weitere Beschreibung wird auf das Jivābhigamasutta verwiesen.] evaṃ jāhā jīvābhigame jāhā acchā jāva dhuva niyayā sāsāyā jāva nicca.

Tise ṇaṃ jagatīe uppim bhāhim paumavaraveiyāe ettha ṇaṃ mahāṃ ege³⁾ vaṇasaṇḍe pannatte, desuṇāim do joyaṇāim vikkhambeṇaṃ jagatsamae parikkheveṇaṃ.

[Dimension des äußeren Gebüschstreifens an der Lotusterrasse. Für die stereotype Beschreibung wird auf anderswo verwiesen.] vaṇasaṇḍavaṇṇao neyavvo.

Tassa ṇaṃ vaṇasaṇḍassa anto bahusamaramaṇiḷḷe bhūmibhāge pannatte; se jāhā nāmae āliṅgapukkhare ti vā

[Die stereotype Beschreibung wird nur angedeutet.] jāva nāpāvihapaṇcavaṇṇehiṃ³⁾

Divasāgarapannatti.

hiṇṇ saujjohiṇṇ nāpāvihapaṇcavaṇṇehiṇṇ taṇhi ya maṇhi ya uvassohie, tam jāhā kiṇhehiṇṇ jāva sakkilehiṇṇ.

Tattha ṇaṃ je te kiṇhā taṇā ya maṇi ya tesī ṇaṃ ayam etārūve vaṇṇāvāse pannatte, se jāhā nāmae

[Beschreibung der Farben der Gräser und Edelsteine] biste-si ṇaṃ sukkillāṇaṃ taṇāṇaṃ maṇiṇa ya etto iṭṭhatarāe ceva jāva vaṇṇeṇaṃ pannatte.

Tesi ṇaṃ bhante taṇāṇa ya maṇiṇa ya kerisae ga ndhe pannatte? se jāhā nāmae

[Beschreibung des Geruchs der Gräser und Edelsteine] bis tesī ṇaṃ taṇāṇaṃ maṇiṇa ya etto u iṭṭhatarāe ceva jāva maṇamatarāe ceva gandhe pannatte.

Tesi ṇaṃ bhante taṇāṇa ya maṇiṇa ya kerisae phāse pannatte? se jāhā nāmae

[Beschreibung der Fühlbarkeit der Gräser und Edelsteine] bis tesī ṇaṃ taṇāṇa ya maṇiṇa ya etto iṭṭhatarāe ceva jāva phāseṇaṃ³⁾ pannatte.

Tiseṇambhantetaṇāṇaṃ puvvavaradāhiṇṇautarāgatehiṃ vāehiṇṇ mandāyaṇṇaṃ mandāyaṇṇaṃ eiyāṇaṇṇaṃ kampiyāṇaṇṇaṃ khobbiyāṇaṇṇaṃ cāliyaṇṇaṇṇaṃ phandiyāṇaṇṇaṃ ghatṭiyāṇaṇṇaṃ udriyāṇaṇṇaṃ kerisae sa dde pannatte? se jāhā nāmae

Jambuddivapannatti.

maṇhi ya taṇhiyauvasobhie, tam jāhā kiṇhehiṇṇ.

Evaṃ vaṇṇo gandho phāso saddo pukkharīṇṇo pavvaya-gā gharagā maṇḍavagā pu-dhavisilāpaṭṭagā ya neyavvā.

[Es wird auf die detaillierte Beschreibung verwiesen.]

Divasāgarapannatte.

[Beschreibung des Tones der Gräser]

..... bis varacāruvāṃ divvaṃ naṭṭaṃ sajjāṃ geyāṃ pagyāṇaṃ, bhava eyāruve siyā. hantā Goyamā! evaṃbhūve siyā.

Tassa ṇaṃ vaṇasaṇḍassa tattha tattha dese dese tahiṃ tahiṃ bahave khuddā khuddiyo vāto pukkharīto.....

[Beschreibung der Teiche]

..... bis pāsādyāṃ darisaṇḍijjāṃ abhiruvāṃ paḍiruvāṃ.

Tassa ṇaṃ vaṇasaṇḍassa tattha tattha dese dese tahiṃ tahiṃ bahave āligharā māligharā.....

[Beschreibung der Häuser]

..... bis bahūṃ haṃsāsāṇāṃ jāva disasovatthiyāsāṇāṃ savvaraṇāṃmayāṃ jāva paḍiruvāṃ.

Tassa ṇaṃ vaṇasaṇḍassa tattha tattha dese dese tahiṃ tahiṃ bahave jāmaṇḍavagā juhīyamaṇḍavagā.....

[Beschreibung der Lauben]

..... bis sāmalayamaṇḍavagā niccaṃ kusumiyā niccaṃ jāva paḍiruvā.

Tesu ṇaṃ jāmaṇḍavaesu bahave puḍhavisilāpaṭṭagā pannattā. taṃ jāhā.....

[Beschreibung der Steinplatten]

..... bis subhāṇaṃ kallāṇaṇaṃ kaḍaṇaṃ kammāṇaṃ kallāṇaṃ phalavittivisesaṃ paccanubhavamāṇā viharanti.

Jambuddivapannatti.

Divasāgarapannatti.

(a) Tise ṇaṃ jagatī uppiṃ an to paumavaraveḍiyāe ettha ṇaṃ ege mahāṃ vaṇasaṇḍe pannatte, desū-
5 ṇāṃṇo joyaṇāṃvikkhambheṇaṃ, veiyāsamaeṇaṃ parikkheveṇaṃ kiṇḥe kiṇḥobhāse vaṇasaṇḍavaṇ-
10 ṇao (maṇi)ṇasaḍḍavīhūro ne-
yavvo.

[Dimensionen des inneren Ge-
büschstreifens an der Lotuster-
rasse. Andeutung der stereotypen
Beschreibung.]

(b) Tattha ṇaṃ bahave vāṇa-
15 mantarā devā devīo ya āsayanti.
.....

[Die Tätigkeit der Gottheiten
dieses Gebüschstreifens]
..... bis phalavittivisesaṃ pacca-
20 ṇubhavamāṇā viharanti.

Jambuddivassa ṇaṃ bhante di-
vassa kati dārā pannattā? Goya-
30 mā, cattāri dārā pannatta,.....

[Die 4 Tore des Jambūdvipa.]
..... bis Aparājie.

Kahi ṇaṃ bhante Jambuddivassa
divassa Vijāe nāmaṃ dāre pannatte?
35 Goyamā,.....

[Lage des Tores Vijaya, seine

Jambuddivapannatti.

[Folgt unrichtigerweise erst auf
den Abschnitt (b); diese Umstel-
lung ist sinnlos.]

(b) Tattha ṇaṃ bahave vāṇa-
mantarā devā devīo ya āsayanti
.....

[Die Tätigkeit der Gottheiten
dieses Gebüschstreifens]
..... bis phalavittivisesaṃ pacca-
nubhavamāṇā viharanti.

(a) Tise ṇaṃ jagatī uppiṃ an to
paumavaraveḍiyāe.....

[Dimensionen des inneren Ge-
büschstreifens usw., gleich Ab-
schnitt (a) des Jvābhigamasutta]
..... kiṇḥe jāva ṇaṇvīhūne ne-
yavve.

Jambuddivassa ṇaṃ bhante di-
vassa kai dārā pannattā? Goyamā,
cattāri dārā pannatta,.....

[Die 4 Tore des Jambūdvipa.]
..... bis Aparājie.

Kahiṇaṃ bhante Jambuddivassa
divassa Vijāe nāmaṃ dāre pannatte?
Goyamā,.....

[Lage des Tores Vijaya, seine

Divasāgarapannatti.

Dimensionen und Beschreibung,
Motivierung seines Namens.]

..... bis see varakaṇagathubhi-
yāge..... bis Vijayassa ṇaṃ dā-
rassa sāśae nāmadhejje pannatte
jaṇṇa kayā natthi na kayā na bhā-
vissati jāva avatṭhīe nicce Vijae
dāre.

Kaḥi ṇaṃ bhante Vijayassa de-
vassa Vijayā nāma rāyahāṇi pan-
nattā? Goyamā,.....

[Lage der Residenz des Gottes
Vijaya, genaue Beschreibung des-
selben und seines Hofstaates.]

..... bis egaṃ paliovamaṃ ṭṭhī
pannattā, evaṃmahiddhīe evaṃ-
mahajjuttīe evaṃmahabbale evaṃ-
mahāyaseevaṃmahāsukke evaṃ-
mahāpubbhāge Vijae deve.

Kaḥi ṇaṃ bhante Jambuddivassa
divassa Vejayantenamaṃ dārepan-
nattā? Goyamā,.....

[Lage des Tores Vaijāyanta,
seine Dimensionen und Andeutung
seiner Beschreibung.]

..... bis Kaḥi ṇaṃ bhante rā-
yahāṇi dāhiṇeṇaṃ jāva deve Veja-
yante deve.

Kaḥi ṇaṃ bhante Jambuddivassa
divassa Jayante.....

[Gleiche Angaben über das Tor
Jayanta.]

Kaḥi ṇaṃ bhante Jambuddivassa
divassa Aparājīe.....

[Gleiche Angaben über das Tor
Aparājita.]

Jambuddivapannatti.

Dimensionen und Andeutung sei-
ner Beschreibung.]

..... bis see varakaṇagathu-
bhiyāe,

jāva dārassa vaṇṇao jāva rāyahāṇi.

Evaṃ cattari dāra sarāyahāṇiṃ
bhāṇiyavvā.

Divasāgarapannatti.

..... bis rāyahāṇi uttareṇaṃ
jāva Aparājīe deve, caṇṇha vi
annammi Jambuddive.

Jambuddivassa ṇaṃ bhante di-
vassa dārassa ya dārassa ya esa
ṇaṃ kevatiyaṃ abādhae antare
pannatte? Goyamā,.....

[Entfernung der Tore von
einander.]

..... bis abādhae antare pan-
natte.

[Anschließend.]

Jambuddivassa ṇaṃ bhante di-
vassa paesā Lavaṇaṃ samuddaṃ
puṭṭhā? hantā puṭṭhā.....

[Abgrenzung des Jambudvīpa
gegen den Lavaṇoda.]

..... bis atthegatiyā na pacca-
yanti. Lavaṇe ṇaṃ bhante sa-
mudde jīvā uddāitta uddāitta Jam-
buddive dive paccāyanti? Goyamā,
atthegatiyā paccāyanti atthegatiyā
no paccāyanti.

.....

.....

.....

.....

.....

Jambuddivapannatti.

Jambuddivassa ṇaṃ bhante di-
vassa dārassa ya dārassa ya ke-
vaie abādhae antare pannatte?
Goyamā,.....

[Entfernung der Tore von
einander.]

..... bis abādhae antare pan-
natte, aupāsi sahaṣṣā bhāvannaṃ
ceva joyaṇā hunti | ṇaṃ ca ad-
dha joyaṇaṃ dārantaraṃ Jambuddi-
vassa | 1 | divassa.

Bl. 425^a (305^b, im Anfang des
6. Vakṣaskāra¹)

Jambuddivassa ṇaṃ bhante di-
vassa paesā Lavaṇasamuddaṃ
puṭṭhā? hantā puṭṭhā.....

[Abgrenzung des Jambudvīpa
gegen den Lavaṇoda, unwesent-
lich gekürzt.]

..... bis atthegatiyā no pacca-
yanti. Evaṃ Lavaṇassa vi Jam-
buddive dive neyavvaṃ iti.

Bl. 65^b (50^a) bis 313^b (228^b)

5. Kaḥi ṇaṃ bhante Jambuddive
dive Bharāhe nāmaṃ vāse pan-
nattā? Goyamā,.....

[Beschreibung der südlichsten
Zone Bharata.

¹) Dieser Vakṣaskāra enthält eine übersichtliche Zusammenstellung der Na-
men usw. Er steht mit dem vorhergehenden Vakṣaskāra nicht im Zusammenhang.

Divasāgarapannatti.

Jambuddivapannatti.

2. Vakṣaskāra: Angabe der Zeit- und Raumgrößen nebst Beschreibung Bharata's und seiner Lebenszustände zu den verschiedenen Zeiten der gegenwärtigen Avasarpiṇi und der künftigen Utsarpiṇi, die Geschichte Rṣabha's.

3. Vakṣaskāra: Geschichte des Cakravartin Bharata.

4. Vakṣaskāra: Schilderung des Gebirges Kṣullahimavat, der Zone Haimavata, des Gebirges Mahāhimavat, der Zone Harivarṣa und des Gebirges Niṣadha in der logischen Reihenfolge von Süden nach Norden, Allgemeine Angaben über die Zone Mahāvīdeha, Schilderung des Vakṣaskāra-Gebirges Gandhamādaṇa.] bis 20 Gandhamāyaṇe ya itha deve mahiddhīe parivasaī, aduttaraṃ ca ṇaṃ sāsaē nāmadhijje iti.

[Fehl.]

Bl. 262^a (635^a) bis 297^b (695^b).

6. Se kepaṭṭheṇaṃ bhante vuccai Jambuddive dive?¹⁾

Goyamā, Jambuddive dive Mandarassa pavvayassa uttareṇaṃ

[Lage, Form und Dimensionen Uttarakuru's.]

. . . . bis duvāsa ya ekūṇa-
vīsati bhāe jōyaṇassa parikkhe-
veṇaṃ pannatte.

1) Diese Frage folgt in der Jambuddivap. erst später, siehe S. 74, sie ist offenbar an eine ganz falsche Stelle geraten, da die dem Paralleltext entsprechende Antwort viel später gegeben wird.

Divasāgarapannatti.

Jambuddivapannatti.

Uttarakurāe ṇaṃ bhante Kurāe kerisae ayarabhāvapaḍoyare pannatte? Goyamā, bahusamarama-
pijje bhūmibhāge pannatte, se jāhā
nāmae ālīṅgapukkhaṇe ti vā jāva
evaṃ Ekkoruyādivavattavvayā
jāva devalogapariggaha ṇaṃ
te maṇuyagaṇā pannattāsamaṇu-
so, navari imaṃ nāpattam

[Frage nach dem Aussehen und der Natur Uttarakuru's, Andeutung dertypischen Beschreibung, Besondere Angaben über
seine Bewohner]

bis sesaṃ jāhā Egūruyaṇaṃ
Uttarakurāe ṇaṃ Kurāe chavvīhā
maṇussaānusa janti, tam jāhā Pam-
hagandhā, Mujagandhā, Ammamā,
Sahā, Teyali, Saṇiccāri.

Kaḥi ṇaṃ bhante Uttarakurāe
Jamagā nāmaṃ duve pavvatā pan-
nattā? Goyamā, Nilavantassa
vāsadharapavvayassa dāhiṇeṇaṃ
aṭṭha cottisaṃ jōyaṇasate

[Lage und Dimensionen der
Yamaga-Berge.]

. . . . bis uppim tāṇya gopuc-
hasaṃthānasamthitā savva-
kaṇayamayā acchā saṇhā jāva pa-
ḍiruva patteyaṃ patteyaṃ pau-
mavaraveiyāparikkhittā patteyaṃ
vaṇasaṇḍaparikkhittā.
Vaṇṇo donhu vi.

35

Uttarakurāe ṇaṃ bhante Kurāe
kerisae āyarabhāvapaḍoare pan-
nattā? Goyamā, bahusamara-
maṇijjebhūmibhāgepannatte. Evaṃ
pavvavāṇiyā jaceva susama-
susamāvattavvayā sacceva
neyavva

[Frage nach dem Aussehen und der Natur Uttarakuru's, Andeutung dertypischen Beschreibung und der besonderen Angaben]

java Paumagandhā, Miyagandhā,
Amamā, Sahā, Tetali, Saṇipcāri.

Kaḥi ṇaṃ bhante Uttarakurāe
Jamagā nāmaṃ duve pavvatā pan-
nattā? Goyamā, Nilavantassa
vāsaharapavvayassa dāhiṇīllo ca-
rimantāo, aṭṭha jōyaṇasae cottise . . .

[Lage und Dimensionen der
Yamaga-Berge.]

. . . . bis uppim tāṇya Jamaga-
saṃthānasamthiyā savvakapa-
gamayā acchā saṇhā patteyaṃ
patteyaṃ paumavaraveiyāpari-
kkhittā patteyaṃ patteyaṃ vaṇa-
saṇḍaparikkhittā. taḍo ṇaṃ pauma-
varaveiyāo do gāyāim uddhaṃ
uccattepaṃ paṇca dhaṇusayāim
vikkhambheṇaṃ, veiyāvāṇasaṇḍa-
vaṇṇo bhāyivavo.

Divasāgarapannatti.

Tesi ṇaṃ Jamagapavvayaṇaṃ uppiṇ bahusamaramaṇiḷe bhūmi-bhāge pannatte, vaṇṇao jāva āsāyanti. Tesi ṇaṃ bahusamaramaṇiḷāṇaṃ bhūmibhāgāṇaṃ bahumajjhadesabhāe patteyaṃ patteyaṃ pāsāyavaḍḍesaḷāṇaṃ pannattā.

[Lage der Paläste auf den Yamaka-Bergen, Andeutung der typischen Beschreibung.]

Te ṇaṃ pāsāyavaḍḍesaḷāṇaṃ pāvattihīṃ

[Die Dimensionen der Paläste.]

. . . . bis kosaṃ ca vikkhambheṇaṃ abbhuggatamūṣitā vaṇṇao bhūmibhāgā ullotā do jōyaṇāṃ maṇipeḍhiyāo varasibhāṇāṃ sapa-rivārā jāva Jamagā cittaṇṭhi.

Se keṇaṭṭheṇaṃ bhante evaṃ vuccanti Jamagā pavvatā Jamagā pavvatā?

[Motivierung des Namens.]

. . . . bis aduttaraṃ ca ṇaṃ Gōyamā jāva niccā.

Kaḷi ṇaṃ bhante Jamagāṇaṃ devaṇaṃ Jamigāo nāma rāyahāṇiḷo pamaṭṭā?

[Lage der Residenzen der Yamaga-Götter.]

Jambuddivapannatti.

Tesi ṇaṃ Jamagapavvayaṇaṃ uppiṇ bahusamaramaṇiḷe bhūmi-bhāge pannatte, jāva tassa ṇaṃ bahusamaramaṇiḷassa bhūmibhā-gasa bahumajjhadesabhāe ettha ṇaṃ duve pāsāyavaḍḍesaḷāṇaṃ pannattā.

[Lage der Paläste auf den Yamaka-Bergen, Andeutung der typischen Beschreibung.]

Te ṇaṃ pāsāyavaḍḍesaḷāṇaṃ pāvattihīṃ

[Die Dimensionen der Paläste.]

. . . . bis kosaṃ ca āyama-vikkhambheṇaṃ pāsāyavaṇṇao bhā-ṇiyavvo, sīhāsaḷā sapa-rivārā jāva ettha ṇaṃ Jamagāṇaṃ deva-ṇaṃ solasaṇṇaṃ āyarakkhadeva-sahassaṇaṃ solasa bhaddāsapa-sā-hassio pannattā.

Se keṇaṭṭheṇaṃ bhante evaṃ vuccanti Jamagā pavvayaḷ Jamagā pavvaya?

[Motivierung des Namens, Durch Auslassung einzelner Worte verkürzte Wiedergabe der betr. Jivabhogama-Stelle]

. . . . bis aduttaraṃ ca ṇaṃ sā-sae nāmadhiḷe jāva Jamagapa-vvayaḷ Jamagapavvaya.

Kaḷi ṇaṃ bhante Jamagāṇaṃ devaṇaṃ Jamigāo rāyahāṇiḷo pan-nattā?

[Lage der Residenzen der Yamaga-Götter.]

Divasāgarapannatti.

. . . . bis bārasa jōyaṇasahassāṃ jāhā vijayassa jāva mahiḷāhiya Jamagā devā Jamagā devā.

Kaḷi ṇaṃ Uttarakurāe Kurāe Nilavantaddahe nāmaṃ dahe pan-natte? Goyamā, Jamagapavvaya-ṇaṃ dāhiḷeṇaṃ aṭṭha cottise jō-yaṇasate cattārī

[Lage der Yamaga-Seen.]

. . . . bis uttaradakkhiṇāyae pāi-ṇapadṭṭavithiṇṇe, egaṃ jōyaṇa-sahassaṃ āyameṇaṃ, paṇca jōya-ṇasatāṃ vikkhambheṇaṃ, dasa jōyaṇāṃ uvveheṇaṃ acche saṇṇe rayāyāmayakule caukkoe sama-ttre jāva paḍṭiruve ubhaopāsīṃ dohi ya paumavaraveiyāhiṃ do-ḷhiṃ vasaṇṇaḍḍhiṃ savvato sa-mantā samparikkhitte, doḷha vi vaṇṇao.

Nilavantadahassa ṇaṃ dahassa tattha tattha jāva bahave tisovāpa-paḍṭirivagā, vaṇṇao bhāṇiyavvo jāva torauatti.

Tassa ṇaṃ Nilavantaddahassa ṇaṃ dahassa bahumajjhe desabhāe ettha ṇaṃ ege maḷaṃ paume-ḷpannatte

[Beschreibung des Nilavanta-Sees.]

Jambuddivapannatti.

. . . . bis bārasa jōyaṇasahassāṃ āyāma-vikkhambheṇaṃ pāsāyavaṇṇao jōyaṇasahassāṃ nava ya aḍḍāyāle jōyaṇasae kimcivisesāḷhe pari-kkheveṇaṃ

[Es folgt lange Detailbeschreibung] bis tāvaiyam antaraṇ khalu Jamagadahāṇaṃ dahāṇaṃ ca 2

Kaḷi ṇaṃ bhante Uttarakurāe Nilavantaddahe nāmaṃ dahe pan-natte? Goyamā, Jamagāṇaṃ da-kkhiṇāḷlo carimantāo aṭṭhasaye cottise cattārī ya

[Lage der Yamaga-Seen.]

. . . . bis dāhiṇāuttarāyae pāi-pa-padṭṭavithiṇṇe jāheva paumadda-he taheva vaṇṇao neyavvo, nā-pattāṃ dohiṇ paumavaraveiyāhiṃ dohi ya vasaṇṇaḍḍhiṃ sampari-kkhitte,

[Diese Beschreibung des Nilavanta-Sees fehlt in der Jambuddivapannatti. Sie ist nichts anderes als eine fast wertliche Doublette der Beschreibung des Padma-Sees auf dem Himavat. (Bl. 283^{af})]

Divasāgarapannatti.

..... bis ega paumakoḍi visap
ca paumasatasahasā bhavantiti
makkhāya.

Se keṇaṭṭheṇaṃ bhante evam
vuccati Nilavantaddahe (naṃ) da-
he? Goyamā,

[Motivierung des Namens.]

..... bis Nilavantaddahakumāre
ya (ettha) so ceva gamo jāva Ni-
lavantaddahe Nilavantaddahe.

Nilavantaddahassa naṃ pura-
tthimapaṇṇathimenaṃ dasa dasa
joyaṇāṃ abādhāe, ettha naṃ visap
dasa Kañcanaḡapavvatā pannattā.

[Lage der Kañcana-Berge.]

Te naṃ Kañcanaḡapavvatā
egam egaṃ joyaṇasataṃ uḍḍhaṃ
uccatteṇaṃ paṇḡavisap paṇḡavisap
joyaṇāṃ

[Dimensionen und Aussehen
der Kañcana-Berge.]

..... bis patteyaṃ patteyaṃ
paumavaraveiṇāṃ patteyaṃ pat-
teyaṃ vaṇasaṇḡaparikkhattā.

[Fehlt.]

Tesi naṃ Kañcanaḡapavvatā-
ḡaṃ uppiṃ bahusamaramaṇiṇiṇi
bhūmibhāge

[Angedeutete Beschreibung
der Gipffläche, die Dimen-
sionen der hier liegenden Paläste.]

..... bis manipeḡhiya do joya-
ṇiṇiṇi sithāsaṇḡaṃ aparivārā.

Zeitschr. f. Ind. u. Iran. Bd. III.

Jambuddivapannatti.

Nilavante nāmaṃ nāgakumāre
deve sesaṃ taṃ ceva neyavvaṃ. 10

Nilavantaddahassa puvvāre
pāse dasa dasa joyaṇāṃ abādhāe,
ettha naṃ visap Kañcanaḡapa-
vvayā pannattā. 15

[Lage der Kañcana-Berge.]
egaṃ joyaṇasayaṃ uḍḍhaṃ
uccatteṇaṃ. 20

[Fehlt; die Angaben der Di-
mensionen und der Namen ge-
schieht in drei Gāthā's.] 25

mūlammaṃ joyaṇasayaṃ pannattari
joyaṇāṃ majjhammi, bis
Candaddahottha taio Erāvaya
Mālavanto ya 3 30

Divasāgarapannatti.

Se keṇaṭṭheṇaṃ bhante evap
vuccanti Kañcanaḡapavvatā Kañ-
canaḡapavvatā? Goyamā,

5 [Motivierung des Namens.]
..... bis annammaṃ Jambuddive
taheva savvaṃ bhaṇitavvaṃ.

Kahi naṃ bhante Uttarakurāe
Kurāe Uttarakuruddahe nāmaṃ
10 dahe pannatte? Goyamā,

[Lage usw. des Uttarakuru-
Sees.]

..... bis Kahi naṃ bhante Can-
daddahe, Erāvapaddahe, Mālavā-
15 taddahe. Evaṃ ekkeḡko netavvo.

Kahi naṃ bhante Uttarakurāe
Jambūśudāṃsaṇḡe Jambūpeḡheṇā-
maṃ peḡhe pannatte? Goyamā,

20 [Lage, Dimensionen und Aus-
sehen des Jambu-Sockels.]

..... bis vaṇasaṇḡeṇaṃ savvato
samantā samparikkhite, vaṇḡao
doḡha vi.

Tassa naṃ Jambūpeḡhassa caud-
25 diṇḡe cattāri tisovāṇapaḡirū-
vagaṃ pannattā, taṃ ceva jāva toraḡā
jāva cattāri chatta.

[Angedeutete Beschreibung
des Jambu-Sockels.]

30 Tassa naṃ Jambūpeḡhassa up-
piṃ bahusamaramaṇiṇiṇibhā-
ge pannatte, se jāhā nāmae āṇiḡa-
pukkhare ti vā jāva maṇi.

[Angedeutete Beschreibung
35 der Gipffläche desselben.]

Jambuddivapannatti.

Evap vaṇḡao aṭṭho paṇḡapaṃ
paliovamaṭṭhiḡo devā.

Kahi naṃ bhante Uttarakurāe
Kurāe Jambūpeḡhe nāmaṃ peḡhe
pannatte? Goyamā,

[Lage, Dimensionen und Aus-
sehen des Jambu-Sockels.]

..... bis vaṇasaṇḡeṇaṃ savvao
samantā samparikkhite, duḡhaṃ
pi vaṇḡao.

Tassa naṃ Jambūpeḡhassa caud-
diṇḡe ee cattāri tisovāṇapaḡirū-
vagaṃ pannattā, vaṇḡao jāva to-
raḡāṇiṇi.

[Angedeutete Beschreibung
des Jambu-Sockels.]

[Fehlt.]

Divasāgarapannatti.

Tassa ṇaṃ bahusamaramañjassa bhumbhagassa bahumajjhadesabhāe, ettha ṇaṃ

[Die Dimensionen des Edelsteinsockels inmitten der Gipfel-fläche.

. bis bahalleṇaṃ savvamañimayi acchā saṇhā jāva paḍiruvā.

Tise ṇaṃ mañipeḍhiyāe uvarip, ettha ṇaṃ egā mahāṃ Jambū Sudāṃsaṇā pannattā, aṭṭha joyaṇāṃ

[Dimensionen und Beschreibung des Jambu-Baumes.]

. bis pāsāyā darisaṇijjā abhiruvā jāva paḍiruvā.

Jambūe ṇaṃ Sudāṃsaṇāe caud-disiṇ cattāri sālā pannattā. taṃ jāhāpuratthimeṇaṃ, dakkhiṇeṇaṃ, paccatthimeṇaṃ, uttareṇaṃ.

[Angabe seiner 4 Äste nach den 4 Himmelsrichtungen.]

[Die Stelle entspricht vollkom-men dem folgenden Abschnitt e) der Divasāgarapannatti. In der Jambūdivap. ist sie offenbar in Unordnung geraten.]

a) Tatha ṇaṃ je se puratthimille sāle, ettha ṇaṃ ege mahāṃ bhavaṇe pannatte; egaṃ koṣaṃ āyameṇaṃ, addhakoṣaṃ vikkhambheṇaṃ

Jambuddivapannatti.

Tassa ṇaṃ Jambūpeḍhassa bahumajjhadesabhāe, ettha ṇaṃ

[Die Dimensionen des Edelsteinsockels inmitten der Gipfel-fläche. Etwas gekürzt.]

. bis bahalleṇaṃ.

Tise ṇaṃ mañipeḍhiyāe uppiṇ, ettha ṇaṃ Jambū Sudāṃsaṇā pannattā, aṭṭha joyaṇāṃ

[Dimensionen und durch jāva gekürzte Beschreibung des Jambu-Baumes.]

. bis pāsāyā darisaṇijjā.

Jambūe ṇaṃ Sudāṃsaṇāe caud-disiṇ cattāri sālā pannattā.

[Angabe seiner 4 Äste.]

Tesi ṇaṃ sālāṇaṃ bahumajjha-desabhāe ettha ṇaṃ siddhāyatāṇe paṇṇatte, koṣaṃ āyameṇaṃ,

[Dimensionen des inmitten seiner 4 Äste liegenden Tempels.]

. bis pañcadhaṇṇasāyāṃ uḍḍhaṇ uccatteṇaṃ, jīṇapaḍimāvāṇṇo neyavva tti.

Tathā ṇaṃ je se puratthimille sāle, ettha ṇaṃ bhavaṇe pannatte koṣaṃ āyameṇaṃ, evam eva navaram itha sayañijjāṃ.

Divasāgarapannatti.

[Dimensionen und Beschreibung des Palastes auf dem östlichen Aste.]

. bis mañipeḍhiyā pañcadhaṇṇasāyā devasayāñijje bhāṇiyavvaṃ.

b) Tatha ṇaṃ je se dāhiṇille sāle, ettha ṇaṃ ege mahāṃ pāsāyavaḍḍesaṇe pannatte,

[Dimensionen und Beschreibung des Palastes auf dem südlichen Aste.]

. bis sihāsaṇaṃ saparivāraṃ bhāṇiyavvaṃ.

c) Tatha ṇaṃ je se paccatthimille sāle, ettha ṇaṃ ege mahāṃ pāsāyavaḍḍesaṇe pannatte,

[Dimensionen und Beschreibung des Palastes auf dem westlichen Aste.]

. bis sihāsaṇaṃ saparivāraṃ bhāṇiyavvaṃ.

d) Tatha ṇaṃ je se uttarimille sāle, ettha ṇaṃ ege mahāṃ pāsāyavaḍḍesaṇe pannatte,

[Dimensionen und Beschreibung des Palastes auf dem nördlichen Aste.]

. bis sihāsaṇaṃ saparivāraṃ.

e) Tatha ṇaṃ je se uvarimaviḍḍim(aggasāle), ettha ṇaṃ ege mahāṃ siddhāyatāṇe pannatte,

[Dimensionen und Beschreibung des Tempels auf dem mittleren Aste.]

Jambuddivapannatti.

[Andeutung der Dimensionen und Beschreibung der 4 Paläste auf den 4 Ästen des Jambu-Baumes.]

seseṇ pāsāyavaḍḍesaṇāya sihāsaṇāya saparivāraṃ.

Divasāgarapannatti.

..... jāva dhūvakaḍḍuchuyā uttimāgarā solasavidhehiṃ rayapehiṃ uvee ceva¹⁾.

Jambū ṇaṃ Sudaṃsaṇā mūle bārasahiṃ paumavaraveyāhiṃ savvato samantā saṃparikkhittā,.....

[Die 12 Lotusterassen, die den Jambū-Baum umgeben, und ihre Dimensionen.]

..... bis pañcadhaṇusatāṃ vi-kkhambheṇaṃ, vaṇṇao.

Jambū Sudaṃsaṇā anneaṇaṃ aṭṭhasateṇaṃ jambūṇaṃ taddhuccattappamāṇametteṇaṃ savvato samantā saṃparikkhittā.....

[Dimensionen und Beschreibung der 108 Jambū-Bäume, die den Jambū-Baum Sudarśanā umgeben.]

..... bis vairāmayamulā so ceva ceiyarukkhaṇṇao.

Jambū ṇaṃ Sudaṃsaṇāe avaruttareṇaṃ uttareṇaṃ uttarapurattihēṇaṃ, ettha ṇaṃ.....

[Die je 4000 Jambū-Bäume der Sāmānika-Gottheiten des Gottes Anādrta im Nordwesten, Norden und Nordosten, die 4 Jambū-Bäume seiner 4 Hauptgemahlinnen im Osten, Andeutung der weiteren Umgebung.]

Jambuddivapannatti.

Jambū ṇaṃ bārasahiṃ pauma-
varaveyāhiṃ savvato samantā saṃ-
parikkhittā,

[Die 12 Lotusterassen, die den Jambū-Baum umgeben; An-
deutung ihrer Beschreibung.]¹⁰
veyāṇaṃ vaṇṇao.

Jambū ṇaṃ anneaṇaṃ aṭṭhasa-
eṇaṃ jambūṇaṃ tadaddhuccattā-
ṇaṃ savvato samantā saṃpari-¹⁵
kkhittā,

[Dimensionen und Andeutung
der Beschreibung der 108 Jambū-
Bäume, die den Jambū-Baum
Sudarśanā umgeben.]²⁰

tāsi ṇaṃ vaṇṇao, tāo ṇaṃ jambū
chahiṃ paumavaraveyāhiṃ saṃ-
parikkhittā.

Jambūeṇaṃ Sudaṃsaṇāeuttara-
purattihēṇaṃ uttareṇaṃ uttara-²⁵
paccattihēṇaṃ, ettha ṇaṃ.....

[Die je 4000 Jambū-Bäume der
Sāmānika-Gottheiten des Gottes
Anādrta im Nordosten, Norden
und Nordwesten, die 4 Jambū-
bäume seiner 4 Hauptgemahlinnen
im Osten.]³⁰

Divasāgarapannatti.

..... bis evaṃ parivāro savvo
neyavvo Jambūe jāva āyarakk-
hāṇaṃ.

..... bis evaṃ parivāro savvo
neyavvo Jambūe jāva āyarakk-
hāṇaṃ.

Jambū ṇaṃ Sudaṃsaṇā tihīṃ
joyaṇasatehiṃ vaṇasaṇḍehiṃ sa-¹⁵
vvato samantā saṃparikkhittā, taṃ
jahā paḥameṇaṃ docceṇaṃ ta-
cceṇaṃ.

[Die 3 Gebüschstreifen um
den Jambū-Baum Sudarśanā.]²⁰

Jambūe ṇaṃ Sudaṃsaṇāe pu-
ratthihēṇaṃ paḥamaṇaṃ vaṇasaṇ-
ḍaṇaṃ pannāsaṇaṃ joyaṇāṇi ogāhittā,
ettha ṇaṃ.....

[Der Palast im Osten des
Jambū-Baumes Sudarśanā immit-
ten des ersten Gebüschstreifens,
Andeutung seiner Beschreibung.]²⁵

..... bis jāva sayañjjaṃ, evaṃ
dāhiṇeṇaṃ paccattihēṇaṃ utta-³⁰
reṇaṃ.

Jambūe ṇaṃ Sudaṃsaṇāe utta-
rapuratthihēṇaṃ paḥamaṇaṃ va-
ṇasaṇḍaṇaṃ pannāsaṇaṃ joyaṇāṇi
ogāhittā, ettha ṇaṃ.....³⁵

[Die 4 Nandā-Lotusteiche
im Nordosten des Jambū-Baumes

Jambuddivapannatti.

..... bis dakkhiṇapurattihime
dakkhiṇeṇaṃ taha avaradakkhiṇe-
ṇaṃ ca.....

[Angabe der Jambūebäume der
3 Gruppen der Pīrisadya im Süd-
osten, Süden und Südwesten, der
7 Heerführer im Westen und der
4 Gruppen des Ātmaraksaka nach
den 4 Himmelsgegenden in zwei
Gāthā's.]

..... bis solasa sāhasāo cau-
ddisiṃ āyarakkhāṇaṃ.

Jambū ṇaṃ tihīṃ saiehiṃ vaṇa-
saṇḍehiṃ savvato samantā saṃ-
parikkhittā.

[Die 3 Gebüschstreifen um
den Jambū-Baum Sudarśanā.]

Jambūe ṇaṃ purattihēṇaṃ
pannāsaṇaṃ joyaṇāṇi paḥamaṇaṃ
vaṇasaṇḍaṇaṃ ogāhittā, ettha ṇaṃ
.....

[Der Palast im Osten des
Jambū-Baumes Sudarśanā immit-
ten des ersten Gebüschstreifens,
Andeutung seiner Beschreibung.]²⁵

..... so ceva vaṇṇao sayañjjaṃ
ca, evaṃ sesāsu vi disāsu bhavaṇā.

Jambūe ṇaṃ uttarapurattihime-
ṇaṃ paḥamaṇaṃ vaṇasaṇḍaṇaṃ pan-
nāsaṇaṃ joyaṇāṇi ogāhittā, ettha
ṇaṃ.....

[Die 4 Nandā-Lotusteiche
im Nordosten des Jambū-Baumes

¹⁾ Das Exemplar des Jivābhigamasutto (Ahmedabad 1883), im Besitze der
Preuß. Staatsbibliothek zeigt hier eine Lücke. Die Blätter 685—689 fehlen,
dagegen sind die Blätter 689—692 doppelt.

Divasāgarapannatti.

Sudarśanā inmitten des ersten Gebüschstreifens, Namen¹⁾, Dimensionen, Teil der stereotypen Beschreibung.]

..... bis uvveheṇaṃ, acchāo saṇhāo bis vaṇṇao bhāṇi-
vavvo jāva toraṇa tti

Tāsi ṇaṃ Nandāpukkhariṇiṇaṃ bahumajjhadesabhāe, ettha ṇaṃ pāsāyavadēṃsae pannatte, kosap-
pamāṇe, addhakosaṃ vikkhambho,
so ceva so vaṇṇao jāva sihāsanaṃ
saparivāram.

[Dimensionen und Andeutung der stereotypen Beschreibung des Palastes inmitten der Nandā-Lotusseen.]

Evam dakkhiṇapuratthimeṇa vi.....

[Namen und gleiche verkürzte Angaben über die 4 Nandā-Lotusseen im Südosten.]

..... bis taheva pāsāyavadēṃ-
sago tappamāṇo.

Evam dakkhiṇapaccatthimeṇa vi.....

[Namen und Andeutung der gleichen Angaben über die 4 Nandā-Lotusseen im Südwesten.]

..... bis kajjalappabhā, sesaṃ
taṃ ceva.

Jambuddivapannatti.

Sudarśanā inmitten des ersten Gebüschstreifens. Namen, Dimensionen, Andeutung der stereotypen Beschreibung.]

..... bis uvveheṇaṃ vaṇṇao.

Tāsi ṇaṃ majjhe pāsāyavadēṃ-
saga, kosam āyameṇaṃ, addha-
kosam vikkhambheṇaṃ, desuṇaṃ
kosam uddhaṃ uccatteṇaṃ, va-
ṇṇao sihāsanaṃ saparivāra.

[Dimensionen und Andeutung der stereotypen Beschreibung des Palastes inmitten der Nandā-Lotusseen.]

Evam sesāsu vidisāsu, gāhā —
paumā.....

[Angabe der 16 Namen der Nandā-Lotusseen in 2 Gāthā's²⁾.]

..... bis Siricandā ceva Siripi-
layā.

Divasāgarapannatti.

Jambue ṇaṃ Sudāṃsaṇṇe uttarapuratthime.....

[Namen und gleiche verkürzte

Angaben über die 4 Nandā-Lotusseen im Nordwesten.]

..... bis taṃ ceva pamāṇaṃ
taheva pāsāyavadēṃsao.

Jambue ṇaṃ Sudāṃsaṇṇe pu-
ratthimillaṃsa bhavaṃsa uttare-
ṇaṃ, uttarapuratthimillaṃsa pāsāy-
avadēṃsagassa dāhiṇeṇaṃ, ettha
ṇaṃ egemaṇaṃ kuḍe pannatte.....

[Lage, Dimensionen¹⁾ und etwas verkürzte Ausführung der stereotypen Beschreibung der Bergkuppe nördlich von dem Palaste, der östlich vom Jambū-Baume liegt.]

..... bis uvaṇiṃ sātiregāṃ bā-
rasa joyaṇiṃ parikkheveṇaṃ,
mule vitthiṇe, majjhe saṃkhitte,
uppiṃ taṇue, gopucchasaṃthāpa-
saṃthiṇe bis samparikkhitte
doṇha vi vaṇṇao.

Tassa ṇaṃ kuḍassa uvaṇi ba-
husamaramaṇiṇe bhūmibhāge.....

[Der Tempel seiner Gipfel-
fläche, seine Dimensionen und

Andeutung seiner Beschreibung.]
..... bis savvā siddhāyatana-
vattavayā.

Jambuddivapannatti.

Jambue ṇaṃ puratthimillaṃsa
bhavaṃsa uttareṇaṃ, uttarapura-
tthimillaṃsa pāsāyavadēṃsagassa
dakkhiṇeṇaṃ, ettha ṇaṃ kuḍe pan-
natte,.....

[Lage und Dimensionen der Bergkuppe nördlich von dem Palaste, der östlich vom Jambū-Baume liegt, Andeutung der stereotypen Beschreibung.]

..... bis savisesāṃ pirāro kū-
ḍassa imassa bodhavvo 1, 2) mule
vitthiṇe, majjhe saṃkhitte, uva-
riṇaṃ taṇue, savvakapaḍāmae acche
veyyāvaṇasaṇṇavavvaṇao.

1) Die Namen werden in Versen angegeben, die in den Prosatext eingebettet sind. Die Jambuddivap. enthält nur diese Verse.

2) Die Gāthā's sind halberweise in der Divasāgarapannatti enthalten, sie lassen sich aus der sie umgebenden Prosa ohne Schwierigkeit auslösen, nur beim 4. Halvers ist taha ya zu streichen.

1) Die Zahlen weichen in beiden Texten von einander ab. Die Divasāgarapannatti hat für den Durchmesser, an der Basis, in der Mitte und an der Spitze 12, 8, 4 Yojana, die Jambuddivap. dagegen 8, 6, 4 Yojana.

2) Die Angaben für die Umfänge sind in beiden Texten wegen der ungleichen Angaben für die Durchmesser natürlich verschieden, siehe Anm. 1.

Divasāgarapannatti.

Jambūe ५५ Sudāṃsaṃāe pu-
ratthimassa bhavaṃsa dāhiṃe-
५५

[Angaben über die südliche
Bergkuppe im Osten.]

. . . . bis pamāṃṣa siddhāyata-
५५ ca.

Jambūe ५५ Sudāṃsaṃāe dā-
hiṃṭṭassa bhavaṃsa puratthime-
५५

[Angaben über die östliche
Bergkuppe im Süden.]

. . . . bis ege mahāṃ kuḍe pan-
natte.

[Es folgen in gleicher Weise An-
gaben über die westliche Berg-
kuppe im Süden, die südliche
im Westen, die nördliche im
Westen, die westliche im Nor-
den, die östliche im Norden.]

Jambū Sudāṃsaṃā annehim ba-
hūhim tilaehim

[Die Umgebung des Jambu-
Baumes Sudāṃsā durch andere
Baumarten.]

. . . . bis jāva savvato samantā
saṃparikkhittā.

a) Jambūe ५५ Sudāṃsaṃāe
uvarim aṭṭhaṭṭha maṅgalagā

[Die 8 Maṅgala's des Jambu-
Baumes Sudāṃsā.]

. . . . bis chattācchattā.

b) Jambūe ५५ Sudāṃsaṃāe du-
vālasa nāmadhejjā pannattā. tam
jahā

Jambuddivapannatti.

evam sesā vi kuḍā iti.

[Folgt auf den Abschnitt b.)]³⁰

b) Jambūe ५५ Sudāṃsaṃāe³⁵
dūvālasa namadhejjā pannattā,
tam

Divasāgarapannatti.

[Die 12 Namen des Jambu-
Baumes Sudāṃsā in 2 Gāthā's.]
..... bis nāmadhejjā dūvālasa³²

3]

Se keṇaṭṭheṃṃ bhante evaṃ
30 vuccati Jambū Sudāṃsaṃā? Go-
yamā

[Motivierung des Namens Su-
dāṃsā. Der Gott Anādrta, seine
Lebensdauer und Umgebung.]

15 bis Anādrhiyāe rāyahāṃie
jāva viharati.

20 Kahi ५५ bhante Anādrhitassa
devassa Anādrhiyā nāma rāya-
hāṃi pannattā? Goyamā

[Lage der Residenz Anādrta.]
..... bis uttareṃṃ tiri³⁶ evaṃ

25 jahā Vijayassa devassa jāva sa-
mattarāyahāṃie mahiḍḍhie adu-
tarāṃ ca ५५.

[Fehl.]

30 Goyamā, Jambuddive dive tatha
tatha dese dese

[Motivierung des Namens Jam-
būdvipa.]

1) Die Ausgabe des Jivābhigamasūtra Bombay 1919 läßt die Worte de-
vassa bis jāva samatta aus, dafür hat sie jāva samattā vattavvayā.

2) Siehe oben S. 61, sowie unten S. 77.

Jambuddivapannatti.

[Die 12 Namen des Jambu-
Baumes Sudāṃsā in 2 Gāthā's.]
..... bis nāmadhejjā dūvālasa³².

a) Jambūe ५५ aṭṭhaṭṭhamaṅ-
galagā

[Die 8 Maṅgala's des Jambu-
Baumes Sudāṃsā.]

Se keṇaṭṭheṃṃ bhante evaṃ
vuccai Jambū Sudāṃsaṃā? Goya-
mā

[Motivierung des Namens Su-
dāṃsā. Der Gott Anādrta, seine
Lebensdauer und Umgebung.]

..... bis Anādrhiyāe rāyahāṃie
annesim ca bahūṃṃ devāya ya
deviṃya ya jāva viharai, se teṇa-
ṭṭheṃṃ, Goyamā, evaṃ vuccai,
. . . . bis akkhayā jāva avatthiyā.

Kahi ५५ bhante Anādrhiyassa
devassa Anādrhiyā nāma rāya-
hāṃi pannattā, Goyamā

[Lage der Residenz Anādrta.]
..... bis uttareṃṃ jam ceva

pūvavavāṃiyam jamigāpamāṃṃ
tam ceva neyavvaṃ, jāva uvavāo
abhiseo ya niravaseo tti.

Bl. 540* Se keṇaṭṭheṃṃ bhante
evaṃ vuccai Jambuddive dive?³⁶

Goyamā, Jambuddive dive tatha
tatha dese dese

[Motivierung des Namens Jam-
būdvipa.]

Divasāgarapannatti.

.... bis kusumiyā jāva sirte
atīva uvasobhemāpā uvasobhe-
māpā ciṭṭhanti, se teṣaṭṭheṇaṃ,
Goyamā, evaṃ vuccai Jambuddive
Jambuddive, aduttaraṃ ca ṇaṃ,
Goyamā, Jambuddivassa sāsate
nāmadhejje pannatte, jan na kayā
vi nāsī jāva nicce.

[Fehlt.]

Jambuddivapannatti.

.... bis kusumiyā jāva piṇḍi-
mamañjarivadepasagadharā sirte
aiva uvasobhemāpā ciṭṭhanti, Jam-
bue Sudāmsapāe Anādhie nāmaṃ 5
deve mahiddhie jāva paliovama-
ṭṭhiie parivasati, se teṣaṭṭheṇaṃ,
Goyamā, evaṃ vuccai Jambud-
dive dive.

Bl. 337^a (243^b) bis 427^a (308^b) 10
7) Se keṣaṭṭheṇaṃ bhante evaṃ
vuccai Uttarakurā Uttarakurā? Go-
yamā,

[Motivierung des Namens Uttara-
kuru, Schilderung des Vakṣaskāra- 15
Gebirges Malyavat, der 8 nörd-
lichen und 8 südlichen Provinzen
(vijaya) Ost-Videha's und der sie
trennenden Gebirge und Flüsse,
des Vakṣaskāra-Gebirges Sauma- 20
nasa, der Landschaft Devakuru im
Süden des Mandara, des Vakṣas-
kāra-Gebirges Vidyutrabha, der
8 südlichen und 8 nördlichen Pro- 25
vinzen West-Videha's. Beschrei-
bung des Mandara mit seinen 4
Hainen Bhadraśāla, Nandana, Sau-
manasa und Paṇḍaka, des Gebir-
ges Nilavat, der Zone Ramyaka,
des Gebirges Rukmin, der Zone 30
Hairaṇyavat, des Gebirges Śikha-
rin, und der Zone Airāvata (in der
Reihenfolge von Süden nach Norden)
5. Vakṣaskāra: Geburt und
Weihe des Tirthaṃkara Rṣabha. 35

6. Vakṣaskāra: Übersichtliche
Zusammenstellung der Namen und

Divasāgarapannatti.

5

10 Bl. 300^a (696^a) bis 300^b (696^b).

8) Jambuddive ṇaṃ bhante dive
kāti candā pabhāsīṃsu

[Beantwortung der Frage nach
der Anzahl der Monde, Sonnen,
15 Nakṣatra, Planeten und Sterne im
Bereich des Jambūdvīpa.]

.... bis nava ya satā pannāsā
tāragāpakoḍakoḍiṇaṃ 1 sobhiṇ-
su vā sobhanti vā sobhissanti vā.

20

25

[Fehlt.]

30

1) Die hier beginnenden Schlußsätze der Jambūdvīpa stehen mit dem
Vorhergehenden und unter einander in keinem Zusammenhang. Es sind an-
scheinend Fragmente, die zum Teil an eine andere Stelle gehören.

Jambuddivapannatti.

Größenverhältnisse für die einzel-
nen Teile, Gebirge, Flüsse, Tempel,
Seen usw. des Jambūdvīpa.]

.... bis Jambuddive dive co-
ddasa sallāsayasahasā chappan-
naṃ ca sahasā bhavanti timakkhā-
yaṃ iti.

Bl. 433^a (310^b f.).

8) Jambuddive ṇaṃ bhante dive
kāti candā pabhāsīṃsu

[Beantwortung der Frage nach
der Anzahl der Monde, Sonnen,
Nakṣatra, Planeten und Sterne im
Bereich des Jambūdvīpa.]

.... bis nava ya sayā pannāsā
tāragāpakoḍikoḍiṇaṃ 1 ti.

Bl. 434^a (311^a) bis 536^a (383^b)

9) Kahi ṇaṃ bhante sūramau-
ḍalā pannattā? Goyamā,

[Darstellung der astronomischen
und chronologischen Verhältnisse
im Bereich des Jambūdvīpa.]

.... bis candimaśriyā duve
tullā savvatthovā nakkhattā saṃ-
khejjaguṇā gahā saṃkhejjaguṇā
tārāvā saṃkhejjaguṇā iti.

Jambuddive¹⁾ ṇaṃ bhante dive
jahāṇṇapāe vā ukkosapāe vā ke-
vaiyā tiṭṭharā savvaggeṇaṃ pan-
nattā? Goyamā,

Divasāgarapannatti.

Jambuddivapannatti.

[Angaben über Tirthaṃkara's, Cakravartin's, Baladeva's und Vasudeva's und die Juwelen der Cakravartin's.] 5

..... bis doppi dasuttarā egin-
diyarayaṇasayā paribhogattāe ha-
vvam āgacchanti.

Jambuddive ṇaṃ bhante dive
kevaiyaṃ āyānavikkhambheṇaṃ 10
.....

[Durchmesser und Umfang des
Jambūdvīpa.]

..... bis sāiregaṃ joyaṇasaya-
sahassaṃ savvaggeṇaṃ pannatte. 15

Jambuddive ṇaṃ bhante dive
kiṃ sāsaē asāsaē? Goyama,.....

[Beantwortung der Frage nach
der Ewigkeit oder Zeitlichkeit des
Jambūdvīpa.] 20

..... bis avvae avatṭhiē nicce
Jambuddive dive pannatte iti.

Jambuddive ṇaṃ bhante dive
kiṃ puḍhaviṇiṇāme.....

[Beantwortung der Frage nach 25
den verschiedenen Entwicklungszuständen im Bereich des Jambūdvīpa.]

..... bis hantā, Goyamā, asaṇiṇ
aduvā aṇantakhuṭto. 30

Se keṇatṭheṇaṃ bhante evaṃ
vuccai Jambuddive dive?.....

[Motivierung des Namens Jam-
būdvīpa. Siehe oben S. 61 u. 74.]

Divasāgarapannatti.

Jambuddivapannatti.

Tae ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ
Mahāvire Mihilāe nayarie.....

[SolennerSchluß. SieheEingang]

bis uvadaṃseī tti bemi.

[Fehlt.]

5

Bl. 300^b (697^b) bis 373^a (836^a).

10) Jambuddivāṃ nāma divaṃ
Lavaṇe nāmaṃ samudde vaṭṭe va-
15 layāgārasaṃphāṇasaṃphite savva-
to samantā samparikkhittā ṇaṃ
ciṭṭhati. Lavaṇe ṇaṃ bhante sa-
mudde kiṃ samacakkavālasaṃ-
phite.....

15 [Schil-derung des Ozeans Lava-
ṇoda und der übrigen Ringkon-
tinenten und Ringmeere.]

..... bis evatiya divasamuddā
uddhārasamaṇeṇaṃ pannattā.

20 Divasamuddāṇaṃ bhante kiṃ
puḍhaviṇiṇāma.....

[Beantwortung der Frage nach
den verschiedenen Entwicklun-
guszuständen im Bereich der Konti-
25 nente und Ozeane.]

..... bis hantā, Goyamā, asaṇi
aduvā aṇantakhuṭto. iti divasa-
muddā samattā.

[Fehlt.]

Aus unserer Textkonkordanz ersehen wir nun folgendes: Die beiden Parallelstücke 4 und 6 verhalten sich zu einander wie zwei verschiedene Text-Fassungen, die man der Kürze halber etwa als *recensio ornatior* und *simplicior* bezeichnen kann. Erstere haben wir in der *Divasāgarapannatti*, letztere in der *Jambuddivapannatti*. Da die genannten Parallelstücke nur zwei Fragmente bilden, die zwar bestimmt abgegrenzt sind, aber doch in keinem direkten logischen Zusammenhang mit einander stehen, so können von ihnen nicht immer diese beiden gesonderten Rezensionen bestanden haben, zumal die *recensio ornatior* die Grundlage für die letztere bildet, die wie man auf den ersten Blick sieht, zum großen Teil nur aus Hinweisen auf erstere besteht. Ursprünglich können diese beiden Textstücke also nur in einer einzigen Rezension existiert haben, und das war die *recensio ornatior*, die allein nach Stil und Form in den Zusammenhang der *Jambuddivapannatti* hineinpaßt. Da man nun ohne weiteres erkennt, daß sich die einzelnen Textstücke, soweit sie parallel laufen (also 4, 6, 8), vollkommen decken und dann mit den übrigen ohne irgend eine Umstellung in der Reihenfolge ihrer Zählung — abgesehen von den vermutlichen textstörenden Einschreibungen in die *Jambuddivapannatti* — zu einem geschlossenen, logisch aufgebauten Ganzen lückenlos zusammenschließen, so ergibt sich als Schlußfolgerung, daß *Divasāgarapannatti* und *Jambuddivapannatti* ursprünglich einmal einen einzigen Zusammenhang gebildet haben müssen. Bei irgend einer Gelegenheit, sei es während der mündlichen Überlieferung, sei es erst bei der endgültigen Kodifikation muß dieser absichtlich oder unabsichtlich in die beiden heute getrennt vorliegenden Teile auseinandergezogen worden sein. Das Stück, das über die Kontinente und Meere handelt, wurde abgelöst. Damit dieses letztere nun nicht gleich des Ausgangspunktes und mithin der Grundlage (d. i. des Abschnittes über den Zentralkontinent *Jambūdvīpa*) entbehrte, wurde der Eingangsabschnitt, der über Dimensionen, Form, Aussehen, Umfang, Tore usw. des *Jambūdvīpa* handelt, und dann jener über *Uttarakuru* und den

Jambū-Baum, der also den Namen dieses Kontinentes erklärt, aus dem Textstück, der die *Jambuddivapannatti* ausmacht, ganz schematisch abgelöst und in diesem letzteren durch eine verkürzte auf jene verweisende Inhaltsangabe ersetzt. Das kleine Textstück 8 wurde einfach verdoppelt.

Bevor die *Divasāgarapannatti* in das *Jivābhigamasutta* eingeschoben wurde, waren sie und die *Jambuddivapannatti*, wie uns die eingangs angeführten Quellen bezeugen, gesonderte Texte. Vorher muß aber eine Zeit liegen, in der beide nur einen einzigen logisch aufgebauten Zusammenhang bildeten, und dieser letztere läßt sich durch die Ineinanderschiebung beider wieder herstellen.

Kṛṣṇa's Jugendgeschichte in den Purāṇa

Von

Willibald Kirfel (Bonn)

Bei der Lektüre des *Balacaritam* oder auch anderer bekannter Darstellungen der Kṛṣṇa-Legende wird der Leser unwillkürlich an die uns bei Herodot I 107 ff. überlieferte Fassung der Kyros-Sage erinnert. Wenn beide Sagen auch manche individuellen Züge aufweisen, so bauen sie sich doch auf die gleichen Grundmotive auf. Hier wie dort findet sich der böse König, dem auf ungewöhnlichem Wege (Prophezeiung — Traum) Sturz und Untergang durch den Sohn einer Verwandten (Base — Tochter) angekündigt wird. In beiden versucht der König sich gegen das drohende Schicksal zu wehren und läßt die Eltern bzw. die Mutter des gefährlichen Kindes in Gewahrsam nehmen, um dieses gleich nach seiner Geburt umbringen zu können. Sein Vorhaben wird jedoch vereitelt und das Kind durch Vertauschung mit der Tochter bzw. dem togeborenen Sohne eines Rinderhirten gerettet. Unerkannt wächst es als vermeintlicher Sohn des letzteren heran. Der angebliche Hirtenknabe lenkt aber durch Auftreten und Taten die Aufmerksamkeit des Königs auf sich, er wird erkannt, und die Voraussage geht in Erfüllung.

Trotz mancher Abweichungen, über die immerhin einiges zu sagen wäre, werden die beiden Sagen durch die Grundmotive, vor allem durch das sehr charakteristische Vertauschungsmotiv, miteinander verbunden, und man könnte wirklich an eine innere Abhängigkeit derselben denken, wenn man nur die allgemein bekannten Fassungen der Kṛṣṇa-Sage berücksichtigen wollte. Eine solche ist ja auch schon von Georg Hüsing¹⁾ und Ernst Windisch²⁾ vermutet worden. Nun fragt es sich aber, ob tatsächlich alle Darstellungen der Kṛṣṇa-Legende genau die gleichen oder doch ähnliche Züge aufweisen, oder ob wir ältere Darstellungen finden, die in charakteristischen Punkten abweichen, ja ob sich sogar

1) VIII. Beitrag zur Kyros-Sage in: Orient. Literaturzeitung 1906 S. 224. Seine 13 Beiträge zur Kyros-Sage erschienen daselbst in den Jahren 1903—06.

2) Bodhas Geburt, Leipzig 1906, S. 206.

Möglichkeiten für die Annahme ergeben, daß die Jugendgeschichte mit ihren der Kyros-Sage so merkwürdig ähnlichen Grundmotiven zu irgend einer Zeit noch gar nicht mit der Person Kṛṣṇa's verbunden war und sich vielleicht erst allmählich herausgebildet hat. Auf diese Fragen läßt sich m. E. an Hand der Purāṇa-Literatur eine noch ziemlich befriedigende Antwort geben.

Allgemein gesprochen, gehen die Purāṇa zum großen Teil auf einen noch nachweisbaren Grundkern zurück, der freilich in den einen vollständiger, in den andern unvollständiger erhalten ist. Stellenweise wurde dieser Urkern in einzelnen Purāṇa abschnittsweise durch Überarbeitung verändert, hauptsächlich aber durch Einschlebung und Angliederung bald kleiner bald breiter Textstücke des heterogensten Inhalts bis fast zur Unkenntlichkeit überwuchert.³⁾ Dieser Prozeß muß Jahrhunderte lang gedauert haben, und darum sind die Purāṇa nie als Ganzes, sondern stets nach den in ihnen vereinigten Einzeltexten zu werten.

Unter anderem enthalten sie auch eine Anzahl längerer und kürzerer Abschnitte über die Kṛṣṇa-Legende.

Die ersteren finden sich *Bhāgavata* p. X. 1 ff., *Brahmap.* 181. 5 ff., *Brahmavaiartap.*: Śrīkṛṣṇajñanmakhaṇḍa, *Harivaṅśa* II. 1 ff. = Vers 3180 ff., *Padmap.* in seinen beiden Rezensionen²⁾ VI. 245 ff. bzw. 272 ff., *Vīṣṇup.* V. 1 ff. und in der purāṇischen *Gargasamhitā*³⁾ 1 ff.

Vergleicht man diese Stücke miteinander, so findet man, daß sie inhaltlich zwar so ziemlich miteinander übereinstimmen, in ihrem Wortlaut jedoch nur mit einer Ausnahme voneinander abweichen. Abgesehen von dieser einen Ausnahme haben sie also einen individuellen Ursprung und können als solche nicht dem Urbestand der Purāṇa's oder besser des Purāṇa's angehört haben; vielmehr sind sie später entweder eigens für dieses oder jenes Purāṇa gedichtet worden, oder sie waren irgend einmal selbständige Texte, die dann wie so viele anderen im Laufe der Zeit einzelnen Purāṇa eingegliedert wurden. Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir in ihnen Erzeugnisse einer eigenen Kṛṣṇa-Epik erblicken. Sie haben für unsere Untersuchungen mithin nur sekundären Wert.

1) Ich hoffe in absehbarer Zeit meinen Versuch der Rekonstruktion des Urpurāṇa vorlegen zu können, d. h. etwa der Teile, die die Fader als *argya*, *pratisargya*, *sumā*, *monastara* und *rasasūcārakā* bezeichnen. Abdaen wird man sehen können, welche Purāṇadie genannten Stoffe enthalten, welche den wörtlich gleichen Textnach haben und wie weit Um- oder Überarbeitungen usw. vorliegen.

2) An erster Stelle (P₁) nenne ich hier und weiter unten die Ausg. Bombay: Venkateśvara Press 1894, an zweiter Stelle (P₂) die Ausgabe der Ānandāśrama Series. o. No. = Poona 1893 ff.

3) Ich kenne dieselbe in der Ausgabe Bombay: Venkateśvara Press 1867.

Wie schon angedeutet, besteht hinsichtlich der textlichen Verschiedenheit eine einzige Ausnahme, und diese haben wir in den Abschnitten des *Brahma-* und *Viṣṇupurāṇa*'s. Beide haben wörtlich den gleichen Text, der jedoch im *Viṣṇup.* durch im ganzen 162 Verse erweitert worden ist.¹⁾ Diese Verse stammen deutlich von zweiter Hand und sind hauptsächlich in den ersten Adhyāya's, die die so beliebte Jugendgeschichte Kṛṣṇa's behandeln, einfach eingeschoben worden. Wenn man die beiden Texte Vers für Vers miteinander vergleicht, erkennt man sofort die überzähligen Verse als Zusätze. Sie werden, wie üblich, in alten Handschriften an den Rand notiert und dann beim Abschreiben in den eigentlichen Textbestand aufgenommen worden sein. In diesen 162 Versen wird nun teils manches nochmals und dann schlechter und unbeholfener wiederholt, als es im ursprünglichen Texte schon gesagt war, teils sind sie Ergüsse eines frommen Gemütes, das sich in einer litaneiartigen Häufung von Epitheta genug zu tun glaubte, teils enthalten sie auch charakteristische Zusätze zum Urtext.²⁾ So fällt es sofort auf, daß die Geschichte im *Brahmap.* erst bei Śl. V. 1. 12 des *Viṣṇup.* anfängt. Tatsächlich beginnt hier erst die alte Einleitung. Die vorangehenden 11 Verse, die die Prophezeiung an Kṛṣṇa enthalten, sind in diesem letzten Texte also sekundäres Beiwerk, was sich auch noch durch andere sogleich zu erörternde Purāṇa-Stellen beweisen läßt. Als Ganzes betrachtet, ist der Text des *Brahmap.*, der in kurzem Auszuge *Agnip.* Adhy. 12 wiedergegeben wird, also ursprünglicher als der des *Viṣṇup.*, und die Form der Sage ist hier demnach eine ältere. Es fehlt ihr nämlich das erste charakteristische Motiv der späteren Legende, nämlich die Prophezeiung des Sturzes.

Weit wichtiger sind für unsere Untersuchungen die kurzen Textstellen, die über die Kṛṣṇa-Legende handeln. Diese finden sich sämtlich an einer ganz bestimmten Stelle der Purāṇa's, nämlich am Ende des *Somavamśa*, einer kurzen annalenartigen Schilderung des Mondgeschlechts, die mit den genealogischen Angaben über Kṛṣṇa und seine Nachkommenschaft schließt. Kṛṣṇa gehörte ja zum Mondgeschlecht, speziell zum Stamm der *Yādava*'s, die sich von *Yadu*, einem der fünf Söhne *Yayāti*'s, herleiteten. Abschnitte über das *Yadu*-Geschlecht finde ich nun im *Agnip.* 275. 1 ff., *Bhāgavatap.* IX. 23. 18 ff., *Brahmāṇḍap.* II. 69. 1 ff., *Brahmap.* 13. 183 ff., *Garuḍap.* 139. 19 ff., *Harivaṃśa* Śl. 1842 ff., *Kārmap.* 22. 12 ff., *Līṅgap.* 68. 1 ff., *Matsyap.* 43. 1 ff., *Padmap.* I. 12. 86 ff. resp. V. 12. 110 ff., *Saurap.* 31. 86 ff., *Vāyup.* 94. 1 ff. und *Viṣṇup.* IV. 12. 1 ff.

1) Ähnlich verhält es sich mit *Viṣṇup.* VI. 1—5, die mit *Brahmap.* 229—233 wörtlich übereinstimmen. Diese Kapitel handeln über die vier Zeitalter, den Weltuntergang usw.

2) Siehe z. B. *Viṣṇup.* V. 1. 82; vgl. *Harivaṃśa* Śl. 3268 ff.

Unter diesen Purāṇa haben das *Brahmāṇḍap.*, *Brahmap.*, *Harivaṃśa*, *Līṅgap.*, *Matsyap.*, die beiden Rezensionen des *Padmap.* und des *Vāyup.* im großen und ganzen den gleichen wörtlich übereinstimmenden Text; wenn dieser auch durch das wiederholte Abschreiben verdorben ist und infolgedessen in zahlreichen Lesarten variiert. Abgesehen von großen Zusätzen geht das *Kārmap.* auf den gleichen Urtext zurück, und das *Saurap.* enthält hier, wie man bei manchen andern Kapiteln beobachten kann, einen deutlich erkennbaren Auszug aus dem *Kārmap.* Das *Viṣṇup.* bietet eine genaue Prosaparaphrase jenes Textes, *Agni-* und *Garuḍap.* haben nur Auszüge in Form metrischer Stammbäume, die hier für uns kaum Wert haben, und endlich stimmt das junge *Bhāgavatap.* nur inhaltlich mit den übrigen überein.

Innerhalb der oben genannten Purāṇa mit gleichem Grundtext schließen sich hinsichtlich der Lesarten nun wieder einzelne zu engeren Gruppen zusammen. So geben das *Brahmap.* Adhy. 1. 31—17 und das *Harivaṃśa* Śl. 27—2131¹⁾ auf einen Text zurück; ja aus Gründen, die ich wegen des beschränkten Raumes hier nicht weiter darlegen kann, vermute ich sogar, daß sie im letzten Grunde zum Teil auf einer einzigen Handschrift beruhen. Auf diesem gemeinsamen Text beruht auch der Auszug des *Agnip.*, der eine Anzahl von Versen wörtlich mit übernommen hat. Ferner geben das *Brahmāṇḍa-* und *Vāyup.* als Ganzes genommen ebenfalls auf einen Text zurück, der sich durch Einfügung und Angliederung besonderer Partien sowie durch das unvermeidliche Eindringen von Varianten nach zwei Seiten individuell entwickelte, aber doch nicht so stark, daß auch heute noch eine Kapitelkonkordanz von kaum einer Druckseite mit einzelnen Ausnahmen beinahe vollkommen genügt, um jeden Vers des größeren gemeinsamen Grundtextes — im folgenden *Brahmāṇḍa-Vāyup.* genannt — in dem einen Purāṇa auch in dem anderen bequem auffinden zu lassen. Das *Līṅgap.* steht diesem Grundtext der beiden genannten Purāṇa nicht nur in bezug auf seinen Abschnitt über den *Somavamśa*, sondern auch in andern Kapiteln besonders nahe. Hinsichtlich der *Vamśa*'s überhaupt bilden endlich das *Matsyap.* und die beiden Rezensionen des *Padmap.* wiederum eine Gruppe für sich. Nun sind die Abweichungen dieser einzelnen Gruppen doch nicht so stark, daß sich — wir haben es hier ja nur mit dem *Yaduvamśa* zu tun — der Urtext nicht einigermaßen wieder herstellen ließe, wenn dieser auch in einigen Versen in der Richtung der soeben charakterisierten Textgruppen auseinander geht und sich auch bei einzelnen Namenformen keine absolute Sicherheit erreichen läßt.

1) Dieser Teil des *Harivaṃśa* enthält manche späteren Zusätze, ist im übrigen aber meist besser erhalten als das *Brahmap.*

Bei der Rekonstruktion des Urtextes des uns hier interessierenden Kapitels, der jedem der hier in Frage kommenden Purāṇa zugrunde liegt und also doch wohl dem Urrpurāṇa angehört haben wird, müssen textliche Veränderungen und Zusätze in einzelnen Purāṇa sofort ins Auge fallen, zumal wenn diese Veränderungen und Zusätze inhaltlich nicht recht miteinander übereinstimmen. Zudem waren die *Varṇas'* überhaupt etwas von der Tradition stabil Gegebenes, das nicht so sehr wie andere Kapitel, z. B. das über die Schöpfung, zu Überarbeitungen und Ergänzungen im Sinne einer sich entwickelnden Philosophie reizen konnte. Tatsächlich finden wir aber am Schlusse des Kapitels über das *Yadu*-Geschlecht, wo von Kṛṣṇa die Rede ist, solche Zusätze und Veränderungen, und diese müssen doch wohl einen besonderen Sinn haben.

Gleich nach dem Bericht über die Genealogie Kṛṣṇa's, der in den oben genannten Purāṇa identisch ist, stoßen wir im *Brahmaṇḍap.* II. 71. 106 ff. und *Vāyup.* 96. 101 ff., sowie im *Matsyap.* 47. 1 ff. und im *Padmap.* I. 13. 101 ff. bzw. V. 13. 101 ff. auf ein gemeinsames Textstück, das durch mehrere längere Einschreibungen in dem den beiden erstgenannten Purāṇa zugrunde liegenden Texte und eine kurze im *Padmap.* wiederum erweitert worden ist. Dieses Textstück will in kurzen Zügen einen Bericht über die Geburt Kṛṣṇa's entwerfen. Zunächst lasse ich den Text folgen, zugleich als eine Probe, wie ich mir einen Versuch der Rekonstruktion des Urrpurāṇa's denke.

(Bd. = *Brahmaṇḍap.*), L. = *Liṅgap.*), Mt. = *Matsyap.*, P. = *Padmap.* [Venkatesvara-Ausg.], P. = *Padmap.* [Ānandāśrama-Ausg.], Vā. = *Vāyup.*, Vi. = *Vīṣṇup.*, T. = *Tej V.* = Variante unter dem Text. *) Jedem Vers sind die Stellenangabe beigegeben, im übrigen zähle ich hier die Verse der leichteren Bezugnahme wegen durch.)

1) Venkatesvara-Ausg. 1912/3; im übrigen, wo nicht besonders vermerkt, Ānandāśrama-Ausgabe.

2) Es ist mir nur die Ausgabe Calcutta 1890 zugänglich.

3) In den Ānandāśrama-Ausgaben stehen vielfach die besseren Lesarten unter dem Text.

ya idam janma Kṛṣṇasya pāṭheta niyāvratāḥ / śrāvayed brāhmaṇas' cāpi sumabhat sukham āpnuyat //1// atha devo' mahādevah' pūṣṭam Kṛṣṇaḥ prajāpatih'	Kṛṣṇasya janmābhuyadayaṃ yah kīrtayati nityaśah / śrōṭi vā naro' nityaṃ sarvāpāṅgih' pramucyate //1//
--	--

1 = Bd. II. 71. 106; Vā. 96. 101.

*) Bd. brāhmaṇas.

1 = Mt. 46. 29; P. I. 13. 104; P. V. 13. 100

*) Mt. T. mānava.

2 = Bd. II. 71. 106; Mt. 47. 1*; P. I. 13. 100*; P. V. 13. 100*; Vā. 96. 101*.

*) Bd., Vā. devadevo; *) Bd., Vā. mahātejah.

vibhārtham manuṣyeṣu jāṅṅhe Nārāyaṇaḥ prabhūḥ // Devakyaṃ Vasudevona' tapasā caturbāhuḥ tu samjajāte' divyartubāḥ' śrīraṅgavitaḥ' //3// prakāśo' bhagavān yogi Kṛṣṇo mānuṣyaṃ gataḥ' / avyakto vyaktalīlās ca' / sa eva bhagavān prabhūḥ //4// Nārāyaṇo yataś cakre 'vyayaṃ' caiv'vyayaṃ' hi yat' / devo Nārāyaṇo bhūtvā Harir kṣit' anāṣṭanaḥ //5// yo 'mbujō' cchidpuruṣaṃ purā cakre prajāpatiḥ / Aditor api putratvam etya Yādavanandanaḥ //6// devo Viṣṇuḥ itī khyātāḥ Śakrād avaraḥ 'bhavāt / prasādayan yaṃ ca vibhūḥ hy Adityāḥ putrakaraṇe' //7// vadhārtham surāstrirūpāḥ Daitya-Dānava-Rakṣasāḥ / Yayatīvarṣajasyāṣṭha Vasudevasya dhimataḥ / kulam puṣyaṃ yato jaṃsa' / bhoḥo Nārāyaṇaḥ prabhūḥ //8// sāgarāḥ samakampata celuś ca dharapāḍharāḥ / jājalas cāṅgulotrāṅgi jāyamāno Janūrdanaḥ //9//	vibhārtham sa deveśo' mānuṣeṣv apy ajāyata' //2// tapasā puṣkarokṣaṇāḥ / śrīraṅgavitaḥ' //3// Kṛṣṇo mānuṣyaṃ gataḥ' / avyakto vyaktalīlās ca' / sa eva bhagavān prabhūḥ //4// Nārāyaṇo yataś cakre 'vyayaṃ' caiv'vyayaṃ' hi yat' / devo Nārāyaṇo bhūtvā Harir kṣit' anāṣṭanaḥ //5// yo 'mbujō' cchidpuruṣaṃ purā cakre prajāpatiḥ / Aditor api putratvam etya Yādavanandanaḥ //6// devo Viṣṇuḥ itī khyātāḥ Śakrād avaraḥ 'bhavāt / prasādayan yaṃ ca vibhūḥ hy Adityāḥ putrakaraṇe' //7// vadhārtham surāstrirūpāḥ Daitya-Dānava-Rakṣasāḥ / Yayatīvarṣajasyāṣṭha Vasudevasya dhimataḥ / kulam puṣyaṃ yato jaṃsa' / bhoḥo Nārāyaṇaḥ prabhūḥ //8// sāgarāḥ samakampata celuś ca dharapāḍharāḥ / jājalas cāṅgulotrāṅgi jāyamāno Janūrdanaḥ //9//
---	---

2* = Bd. II. 71. 106*; Vā. 96. 101*.

2* = Mt. 47. 1*; P. I. 13. 100*; P. V. 13. 100*
 *) P., devo' an. *) Mt. iha jāyata. [10*]

3 = Bd. II. 71. 107; Mt. 47. 2; P. I. 13. 100; P. V. 13. 100; Vā. 96. 100.

*) Mt. Vasudevasya. *) Mt. tadā jāto. *) Ed. -rūpa; Mt. P., P., -rūpo. *) Mt. jvalan śrīraṅ; P., janāśrayaḥ; P., janāśrayaḥ.

4 = Bd. II. 71. 100; Vā. 96. 100.

*) Bd. -kāṅyo. *) Vā. mānuṣamāgataḥ.
 *) Vā. -līlāgataḥ.

5 = Bd. II. 71. 100; Vā. 96. 100.

*) Vā. prabhūvaṃ. *) Vā. T. cāyayaḥ;
 *) V. cāyayaḥ. *) Vā. T. sah.

6 = Bd. II. 71. 100; Vā. 96. 100*.

*) Vā. yo bhūṣo.

7 = Bd. II. 71. 101; Vā. 96. 101*, 101*.

*) Vā. prasādayan yaṃ vibhō
 Adityāḥ putrakāraṇaṃ.

8 = Bd. II. 71. 100; Vā. 96. 101*, 101*.

*) Vā. yataḥ karma.

9 = Bd. II. 71. 100*, 100*; Vā. 96. 100.

*) Bd. tv a.

śivās ca pravavur vātāh
 praśāntam abhavād rajāh /
 jyōtīmāy abhyadhikam rejur
 jayamāne Janārdane //10//
 Abhijñ nāma nakṣatram
 Jayanti nāma śarvārī /
 muhūrto Vijayo nāma
 yatra jāto Janārdanaḥ //11//
 aṣṛakṣāh śāśvataḥ Kṛṣṇo
 Harir Nārāyaṇaḥ prabhuh /
 jājñe tathaiva¹⁾ bhagavān
 māyayā²⁾ mohayan prajāh //12//
 ākāśāt paṣṭaparyṣṭim³⁾ ca
 vavaraṇa trīśaśovarah /
 giribhir madgalayuktābhīh
 stuvanto Madhusūdanaḥ //13//
 maharṣayaḥ sa-gandharvā
 upatasthūh sahasraśah /
 Vasudevāḥ tu tam rātran
 jātām putram adbhokṣajām //14//

śrīvatsalakṣaṇam devam⁴⁾ dṛṣṭvā⁵⁾ divyairāś⁶⁾ ca lakṣaṇaiḥ⁷⁾ /
 uvāca Vasudevāḥ tam⁸⁾ rūpam sambara vai prabho //15//
 bhīto 'ham deva Kāṁsasya¹⁾ atas²⁾ tv etad³⁾ bravīmī te⁴⁾ /
 mama putrā hatās tena jyeṣṭhās⁵⁾ te) bhīnavikramāḥ⁶⁾ //16//
 Vasudevavacāh śrūtvā rūpam samhṛtānā⁷⁾ prabhuh⁸⁾ /
 anujāpāya⁹⁾ tataḥ¹⁾ Śaurim²⁾ Nandagopagrhe³⁾ 'nayat⁴⁾ //17//

Ugrasenagrhe⁵⁾ tiṣṭhan⁶⁾
 Yaśodīyai tadā dadau //18//

- 10 — Bđ. II. 71. 204^a, 205^a; Vā. 96. 200.
 11 — Bđ. II. 71. 200^a, 205^a; Vā. 96. 201.
 12 — Bđ. II. 71. 200^a, 207^a; Vā. 96. 202.
 *) Vā. jñyateśmaiva. *) Vā. 96. 202.
 13 — Bđ. II. 71. 207^a, 208^a; Vā. 96. 208^a.
 *) Vā. -vyṣṭiḥ.
 14 — Bđ. II. 71. 208^a, 209^a; Vā. 96. 208^a, 209^a.
 15 — Bđ. II. 71. 209^a, 210^a; Mt. 47. 3; P., I. 13. 137; P., V. 13. 141; Vā. 96. 204^a.
 *) Bđ. Vā. dṛṣṭvā. *) Bđ. hrđi; Vā. divi. *) P., P., devaḥ. *) Bđ. svaśakṣā; P., P.,
 salakṣaṇam; Vā. śulakṣaṇaiḥ. *) Vā. T. -devaḥ svam.
 16 — Bđ. II. 71. 210^a, 211^a; Mt. 47. 4; P., I. 13. 138; P., V. 13. 142; Vā. 96. 205.
 *) Bđ. Vā. Kāṁsāśas tān; P., Kāṁsodevāya. *) Bđ. śasāśā; Vā. etad. *) Bđ. evam;
 Vā. eva. *) Bđ. Vā. bravimyaḥam. *) P., P., śreṣṭhāḥ. *) P., P., 204. *) Bđ.
 Vā. 'dhubudadarānāḥ; P., T. bhīmadarānāḥ.
 17 — Bđ. II. 71. 211^a, 212^a; Mt. 47. 5; P., I. 13. 139; P., V. 13. 143; Vā. 96. 205^a.
 *) Mt. sambarāḥ; P., P., sambarad. *) Mt. 'cnyāh; P., P., acyutah. *) Bđ. Vā. anu-
 jñāh. *) Bđ. Vā. pitā; P., P., tu tap. *) Bđ. Vā. tvenam; P., P., Śaurir.
 *) Bđ. Vā. P., gṛham. *) Bđ. P., nayat; Vā. gataḥ; V. nayam.
 18 — Bđ. II. 71. 212^a; Vā. 96. 207.
 *) Vā. -senamāhe. *) Bđ. 'tiṣṭhad.

tulyakṣiam tu garbhīnyau
 Yaśodā Devakī¹⁾ tathā /
 Yaśodā Nandagopāya
 patnī sū Nandagopateḥ //19//
 yām eva rajanīm Kṛṣṇo
 jājñe Vṛṣṇakule²⁾ prabhuh /
 tām eva rajanīm kanyā³⁾
 Yaśodāyām⁴⁾ vyaṣyāta //20//
 tam jātam rakṣamāsa tu
 Vasudevō mahāyāśāh /
 prādāt putram Yaśodīyai
 kanyām tu jagrhe svayam //21//

dattvainam⁵⁾ Nandagopāya⁶⁾ rakṣayām⁷⁾ iti cābravit /
 atas⁸⁾ tu⁹⁾ sarvakalyāṇam¹⁰⁾ Yādavānām bhaviṣyati //22//
 ayam sa¹⁾ garbho Devakyā²⁾ aya tu garbho Devakyā
 yo naḥ³⁾ kleśā⁴⁾ hariṣyati⁵⁾ yvat Kāṁsaḥ hatīyati /
 //23//

tāvat pṛthivīpām bhavitā-
 kṣemo bhāravahāḥ param //23//
 ye tu¹⁾ duṣṭāś ca²⁾ rājāsa
 tāpā tu sarvān hanīṣyati /
 Kauravāpām rāpe bhūte
 sarvakṣatrasamāgame //24//
 sārathyam Arjunasyāyā³⁾
 svayam devaḥ kariṣyati /
 niṣṭhātriyaḥ dharām kṛtvā
 bhokṣyate śeṣatām gatām //
 sarvaṁ Yadukulam caiva
 devalokam nayīṣyati //25//

19 — Bđ. II. 71. 212; Vā. 96. 207.

20 — Bđ. II. 71. 214; Vā. 96. 208.

*) Vā. -kulapra-. *) Vā kanyām. *) Vā.
 Yaśodāpi.

21 — Bđ. II. 71. 215; Vā. 96. 209.

22 — Bđ. II. 71. 216; I. 59. 53^a, 50^b; Mt. 47. 6^a; P., I. 13. 140; P., V. 13. 144; Vā. 96. 210^a.
 *) Bđ. dattvāṁsam; P., P., dattvā tam. *) P., P., Nandagopāya. *) Bđ. rakṣānam;
 I. rakṣatām; Vā. rakṣamām. *) Bđ. Vā. sutaḥ; I. ato. *) Bđ. Vā. te; I. vai.
 *) Bđ. Vā. -kalyāṇo.

23 — Bđ. II. 71. 217; I. 69. 56^a; Mt. 47. 6^b;
 Vā. 96. 210^a.

*) Mt. T. tu. *) Mt. T. Devakyām. *) Bđ.
 mama; Mt. T. jātaḥ; V. yas tu;
 Vā. amat. *) Mt. Kāṁsaḥ.
 *) Mt. Vā. hanīṣyati.

23 — P., I. 13. 141; P., V. 13. 145.

24 — P., I. 13. 142; P., V. 13. 146.

*) P., vai. *) P., -īstu.

25 — P., I. 13. 144, 144^a; P., V. 13. 147.

*) P., -śyāṇam.

Ugrasenātmajyātha')
 kanyām') Ānakadundubbhī /
 nivedayāmsā tadā
 kanyēci subhalakṣaṇa') //26//
 svaso tu') taṣyaṣ') Kṛṣṇo
 jātam') naivāvadhāryat /
 atha tām api doṣṭātmā hy
 utsearja mudānvitāḥ //27//
 tavaivā hi yathā kanyā
 tathā mama na sampāyah') /
 na haṁmimāḥ mahābāho
 vrajat eṣā yathāruci //28//
 kanyā sū vavṛdhe tatra
 Vṛṣṭasāmani pūjīti /
 putratvat pālayāmsā')
 devī') devīm') mudā') tadā //29//
 tam') evaṁ') vidhinōtpannam')
 āhuh' Kṛṣṇaṁ') prajāpatim /
 ekādāśā tu jāṣṭe vai
 rakṣārtham Keśavaṣya ha //30//
 etāp') caikāgramaṇaḥ')
 pūjajayanti Yādavaḥ /
 devadevo divyavapuḥ
 Kṛṣṇaḥ saṁrakṣiṭo 'naya' //31//
 ṛṣaya ūcuḥ:
 kṣārtham Vasudevaṣya
 Bhojāḥ Kṛṣṇo narādhipaḥ /
 jaghāna putrāc bālān vai
 tan no vyākhyātum arhai //32//

26 — Bđ. II. 71. 212^b, 212^c; L. 69. 96^a, 97^a;
 Vā. 96. 211.

*) Vā. -ātmajo tām ca. V. -ātmajyāṁ.
 *) L. Kanyāyā-. *) L. jātām
 kanyāṁsulakṣaṇām.

27 — Bđ. II. 71. 212^a, 212^b; Vā. 96. 212.
 *) Vā. svasāyāṁ. *) Vā. T. -yāṁ.
 *) Vā. T. jātam.

28 — Bđ. II. 71. 212^b; Vā. 96. 212^c.
 *) Vā. hatā vai yāyadā kanyā jāpaty
 eṣa vṛthāmatīḥ.

29 — Bđ. II. 71. 220; Vā. 96. 213^a, 214^a.
 *) Vā. paripālyānto. *) Vā. devā. *) Vā.
 devān. *) Vā. yathā; V. yadā.

30 — Bđ. II. 71. 221; Vā. 96. 214^b, 215^a.
 *) Vā. tāp. *) Vā. T. eva. *) Vā. -pannāp.
 *) Vā. kanyāp.

31 — Bđ. II. 71. 222; Vā. 96. 214^b, 215^a.
 *) Vā. tāp. *) Vā. vaisarvesumanaḥ.
 V. caika sarvama-.

32 — Bđ. II. 71. 223; Vā. 96. 214.

sūta uvāca:
 ṛṣṭudvapaḥ vai yathā Kṛṣṇaḥ
 putrān āśakadundubbhī /
 jātaḥ jāṅpa tu tām' sarvān
 niṣpiṣeṣa vṛthāmatīḥ //33//
 bhayaḍ yathā mahābāhor')
 jātaḥ Kṛṣṇo vivāṣitaḥ /
 yathā') ca goṣu Govindāḥ
 saṁvṛddhāḥ puruṣottamaḥ //34//
 udvāhe') kila Devakā
 Vasudevaṣya dhimataḥ /
 sārthyaṁ kṛtvān Kṛṣṇo
 yuvarājas adbhavat //35//
 tato 'ntarikṣe vāg āsīd
 divyā bhūtaṣya') kṣayacit /
 Kṛṣṇam atyantamātreṇa')
 puṅgalā lokasūjīni //36//
 yām etiṅ vahaṣo Kṛṣṇa
 rathena para'kṛapāt /
 aṣyā yāḥ saptaṁo') garbbha
 sa te mṛtyur bhaviṣyati //37//
 tāp' śrutva vyathito vāpim
 tadā Kṛṣṇo vṛthāmatīḥ /
 niṣkṛjya kṣadgaṁ tāp' kanyāp
 hantukāmo bhavat tadā //38//
 tam uvāca mahābāhor
 Vasudevaḥ prapāpān /
 Ugrasenātmajap' Kṛṣṇam
 saṁhṛtīḥ praṇayena vā' //39//

33 — Bđ. II. 71. 224; Vā. 96. 217.

*) Vā. jātanjātāḥśūjīnā-.

34 — Bđ. II. 71. 225; Vā. 96. 218.

*) Bđ. -bāho; Vā. -bāhur; V. -bāho.
 *) Vā. T. tathā.

35 — Bđ. II. 71. 226; Vā. 96. 219.

*) Vā. ukṣam hi.

36 — Bđ. II. 71. 227; Vā. 96. 220.

*) Bđ. divyābhūḍ' yasya. *) Bđ. Kṛṣṇ-
 aṣya nāmanātreṇa; Vā. T.
 Kṛṣṇo yathāśadā bhilāḥ. V.
 Kṛṣṇam atyantagotrēṇa, K.
 atyantagotrēṇa, K. apyān-
 bhagotreṇa.

37 — Bđ. II. 71. 228; Vā. 96. 221. Cfr. L. 69.
 22^a, Vi. V. 1. s.

*) Bđ. priya-. *) Bđ. yāśakṣṭama.

38 — Bđ. II. 71. 229; Vā. 96. 222.

39 — Bđ. II. 71. 230; Vā. 96. 223.

*) Vā. ca.

na striyaṃ kṣatriyo jñu
 kṣāntam arhātī¹⁾ kaścana/
 upāyāḥ paridṛṣṭo 'tra
 mayā Yāsodhanandana //40//
 yo 'ayāḥ sambhavate²⁾ garbhāḥ
 saptaamah³⁾ prthivipato /
 tam abhup te prayocchāmi,
 tatra kuryā yathākramam //41//
 na⁴⁾ tv idānīm yatheṣṭam tvam⁵⁾
 vartethā bhūridakṣiṇa /
 sarvān apy aṭha vā⁶⁾ garbhān
 prthān⁷⁾ neṣyāmi te vāsan //42//
 evaṃ mithyā narāśreṣṭha
 vāg eṣā na bhaviṣyati /
 evaṃ ukto 'nunnitah sa
 jagrūha tanayāṃs⁸⁾ tadā //43//
 Vasudevaś ca tām bhūyām
 avāpya mudito 'bhavat /
 Kaṣyaś tv sayā'vadhīt putrān
 pāpakarmā vṛthamāth //44//

ṛṣaya ūcūḥ (P₁, P₂, Bhīṣma uvāca):

ka eṣa Vasudevaś tu¹⁾ Devakī ca²⁾ yaśasvini /
 Nandagopaś ca³⁾ kaś tv eṣā⁴⁾ Yaśodā ca⁵⁾ mahāvratī⁶⁾ //45//
 yo⁷⁾ Viṣṇuṃ janayāmāsa⁸⁾ yaṃ⁹⁾ ca¹⁰⁾ tātṛty¹¹⁾ abhāṣata /
 yā garbhāṃ janayāmāsa¹²⁾ yā cainam¹³⁾ tv abhyavardhayat¹⁴⁾ //46//
 sūta (P₁, P₂, Pulastya) uvāca:
 puruṣaḥ¹⁾ Kaśyapaś tv āśid²⁾ Aditiś³⁾ tat⁴⁾ priyā⁵⁾ smṛtī⁶⁾ /
 Kaśyapo Brahmaṇo 'mśas tu⁷⁾ prthivīyā⁸⁾ Aditiś tathā //47//

40 = Bd. II. 71. 221; Vā. 96. 224.
 1) Bd. arhātī.

41 = Bd. II. 71. 222; Vā. 96. 224.
 1) Bd. samjāyate. *) Bd. by aṣṭamah.

42 = Bd. II. 71. 223. Vā. 96. 226.
 1) Vā. tvām. *) Vā. yatheṣṭatvān.
 *) Vā. ayāḥ tu vai. *) Vā.
 satyaṃ, V. saptaṃ.

43 = Bd. II. 71. 224; Vā. 96. 227.
 1) Bd. vāsanam.

44 = Bd. II. 71. 225; Vā. 96. 228.
 1) Bd. -sas taṣṭā-; Vā. -sas cāṣṭā-.

45 = Bd. II. 71. 226; Mt. 47. 1; P₁, I. 13. 142¹⁾, 143²⁾; P₂, V. 13. 143; Vā. 96. 229³⁾.
 1) Vā. -vaś ca. *) P₁, P₂, kṣ. *) Bd. Vā. -jas tu. *) P₁, P₂, kṣā caiva. *) P₁, P₂, kṣ
 *) Bd. Vā. mahāvratī.

46 = Bd. II. 71. 227; Mt. 47. 8; P₁, I. 13. 140¹⁾, 140²⁾; P₂, V. 13. 140; Vā. 96. 229³⁾ = 21. 141.
 1) P₁, P₂, yā. *) P₁, P₂, poṣṭhavā. *) P₁, P₂, yām. *) P₁, 28. *) P₁, P₂, māṣṭṛy. *) Bd.
 vācīṃṣu. *) Bd. Vā. cābhyā-; P₁, P₂, samavardhayat.

47 = Bd. II. 71. 228; Mt. 47. 1; P₁, I. 13. 140¹⁾, 141²⁾; P₂, V. 13. 140; Vā. 96. 229³⁾ = a.
 1) Vā. puruṣaḥ. *) P₁, P₂, Kaśyapaś cāśid; Vā. Kaśyapaścāśid. *) Vā. Aditīya. *) Mt.
 P₁, Vā. tu. *) Vā. striyāḥ. *) Bd. Vā. tathā. *) Mt. P₁, Brahmaṇaḥ Kaśyapaś
 tv aṃśaḥ; Bd. K. R. 'mśas ca. *) Mt. P₁, prthivīyā te tv.

Nando Droṇaḥ samākhyāto Yaśodā ca¹⁾ Dharābhavat /
 atha kāmān mahābhūru Devakīyāḥ samapūrayat²⁾ //48//
 | ye³⁾ tayā kākṣatī⁴⁾ pūrvam⁵⁾
 | ajātasya⁶⁾ mahātmnab⁷⁾ //49//
 acarat sa⁸⁾ mahīm⁹⁾ devaḥ praviṣṭo mānuṣiṃ tanuṃ /
 mohayan sarabhūtāni yogātmā yogamāyava¹⁰⁾ //50//
 naṣṭe dharme¹¹⁾ tadā¹²⁾ jājñe¹³⁾ Viṣṇuḥ Vṛṣṇikāṇaṃ prabhū¹⁴⁾ /
 kartuṃ dharmavyavasthānam¹⁵⁾ asurāṇāṃ prakāśanam //51//

48 = Bd. II. 71. 229; Mt. 47. 10¹⁾ = b; P₁, I. 13. 141²⁾, 142³⁾; P₂, V. 13. 141; Vā. 96. 230⁴⁾ = b.
 *) P₁, P₂, Yaśodātha. *) Bd. sampravaradhaya; Vā. samavardhayat.

49 = Mt. 47. 10¹⁾; P₁, I. 13. 141²⁾; P₂, V. 13. 141³⁾.
 *) P₁, yat. *) Mt. -tā; P₁, -tam. *) Mt.
 nityam. *) P₁, ajāt tasmād.

50 = Bd. II. 71. 230; Mt. 47. 11; P₁, I. 13. 140; P₂, V. 13. 139¹⁾, 140²⁾; Vā. 96. 231. Cfr. Bd.
 II. 73. 26, 27; Vā. 98. 29³⁾, 30⁴⁾.

*) Mt. so'vatīro; P₁, P₂, so'irap sa. *) P₁, P₂, mahā-. *) P₁, P₂, yogāyogīsamāyaya.
 51 = Bd. II. 71. 231; Mt. 47. 12; P₁, I. 13. 140; P₂, V. 13. 139¹⁾, 140²⁾; Vā. 96. 232. Cfr. Bd. II.
 73. 27³⁾; Mt. 47. 24⁴⁾; Vā. 98. 27⁵⁾, 28⁶⁾.

*) P₁, yajñe. *) Mt. P₁, P₂, tathā. *) P₁, yajñe; P₂, dharme. *) Bd. Vā. svayam; P₁,
 vibhūh. *) Mt. dharmasya sapsthānam.

Es folgt dann ein Bericht über die Nachkommenschaft Kṛṣṇa's. Die Texte gehen zunächst in den Gruppen *Brahmaṇḍa-Vāyup* und *Matsya-Padmap* auseinander, um sich hauptsächlich bei Śl. Bd. II. 71. 229, Mt. 47. 24, P₁, I. 13. 142, P₂, V. 13. 140¹⁾, Vā. 96. 232 wieder zu vereinen.

Wenn man unseren Text auch nur flüchtig durchsieht, so erkennt man sofort die Interpolationen, da die Textfugen jetzt deutlich zutage treten. Bei Śl. 23 ist der Wortlaut offenbar absichtlich ein wenig geändert, um den Zusatz im *Padmap* anfügen zu können, und desgleichen hat man bei Śl. 2³⁾ das Gefühl, daß im *Brahmaṇḍa-Vāyup* eine ähnliche Änderung vorgenommen worden ist, nm den Namen *Narāyana*¹⁾, der in dem darauffolgenden Zusatz wiederholt erwähnt wird, während er sich in den übrigen Purāṇastellen nicht findet, besser anbringen zu können.

Rein äußerlich betrachtet, müssen die Zusätze im *Brahmaṇḍa-Vāyup* gegenüber dem gemeinsamen Text der vier Purāṇa als sekundär gelten, trotzdem aber, da sie eben schon ihrem Grundkern angehören, doch als älter als jedes einzelne derselben in seiner heutigen Gestalt. Nimmt man nun etwa an, daß diese Zusätze von einer einzigen Hand herkommen, so haben wir zwei Fassungen von Kṛṣṇa's Jugendgeschichte aus verschiedenen Zeiten. Diese zweite Hand im *Brahmaṇḍa-Vāyup* will offenbar die ältere Sagenfassung auf den Stand ihrer Zeit bringen.

1) Siehe jetzt besonders Hermann Jacobi: Über Viṣṇu-Nārāyana-Vāsudeva in Streitberg-Festgabe S. 159 ff.

Aber auch diese letztere Fassung stimmt nicht mit der späteren Sage überein. Nach Śl. 27 ff. weiß sie noch nichts von der Ermordung der mit dem Kṛṣṇa-Knaben vertauschten Hirtentochter. *Kaṃsa* tötet sie nicht, sondern gibt sie frei. Hochgeehrt wächst sie am *Vṛṣṇi*-Sitz heran und wird wie eigenes Kind gehalten. Und was Śl. 32 ff. angeht, die die Prophezeiung an *Kaṃsa* enthalten — sie erinnern stark an die im *Viṣṇu*p. zu Anfang des 5. Aṃṣa dem eigentlichen Text vorausgeschickten Zusatzverse — so habe ich das Gefühl, daß sie mit den übrigen Zusatzversen im *Brahmaṇḍa-Vāyup.* nicht gleichen Ursprungs, sondern von einer dritten Hand zur Motivierung des Vorhergehenden nachträglich beigelegt worden sind.

Die ältere Fassung in dem gemeinsamen Text der vier Purāṇa spricht überhaupt noch nicht von Kindertausch, der Kṛṣṇa-Knabe wird dem Rinderhirten *Nanda* nur übergeben, um ihn vor *Kaṃsa* zu schützen; auch wird noch kein Grund dafür angegeben, weshalb *Kaṃsa* die älteren Söhne *Vasudeva's* umgebracht hat. Hier implicite die spätere Motivierung vorauszusetzen, scheint mir nicht angängig. Endlich ist die Erklärung der Hauptpersonen (Śl. 47 ff.) eine eigenartige. Sie entspricht auch nicht der späteren Sage, wohl aber den alten Stücken der Purāṇa. Auf diese und noch einige andere interessante Punkte hier näher einzugehen, muß ich mir leider versagen. Nach dem Gesagten dürfen wir also wohl annehmen, daß dem Verfasser des gemeinsamen Teiles selbst die Sagenfassung des *Brahmaṇḍa-Vāyup.* nicht bekannt war, und unsere Schlüsse, die also auf eine allmähliche Entwicklung unserer Sage hindeuten, finden eine gewisse Stütze durch die analogen Fälle in andern Purāṇa, die jetzt noch zu besprechen sind.

Zunächst das *Liṅgap.* Auch hier läuft der *Yaduvamśa* von Adhy. 68. 1 bis Śl. 69. 40 fast wörtlich den übrigen Purāṇa parallel, es fehlen nur hin und wieder einige Verse, anderseits finden sich auch ein paar kleine Zusätze. Bei Śl. 43 beginnt dann die Kṛṣṇa-Geschichte, wenn auch kurz gefaßt, in der bekannten Form, also mit fast all jenen sivatischen Elementen durchsetzt, die wir auch in jüngerer Zeit bei ihr antreffen. Bedenkt man nun, daß der ganze Abschnitt über den *Yaduvamśa* bis zu diesem Punkte dem gemeinsamen Text der oben (S. 301) genannten Purāṇa entspricht, wobei sich die Lesarten des öfteren gerade an das *Brahmaṇḍa-Vāyup.* anlehnen, daß dann ferner der lange Adhy. 70, der die Schöpfung usw. behandelt, wiederum meist wörtlich mit letzterem Texte übereinstimmt (und zwar ist L. 70. 3 ff. = Bq I. 3. 8 ff. = Va. 4. 13 ff.), wodurch manche zweifelhafte Lesarten in dem einen Texte durch zwei Paralleltexte berichtigt werden, so muß man schon zu der Annahme kommen, daß hier eine fremde Hand gearbeitet haben wird. Ursprünglich hat hier wohl auch der oben wiedergegebene gemeinsame Text der

vier Purāṇa gestanden, vielleicht schon durch Zusätze des *Brahmaṇḍa-Vāyup.* erweitert. Tatsächlich hat sich nun die Überarbeitung verraten, indem sie, wie man schon oben aus den Versnachweisen ersehen konnte, die Śl. 69. 37, 38, 39, 40 aus dem ursprünglicheren Texte erhalten hat. Anderseits steht aber auch die hier in Frage kommende Stelle des *Kūrmap.* — das *Saurap.*, das, wie schon oben gesagt, in den Versen 31. 34-36 einen deutlich erkennbaren Auszug aus diesem enthält, darf ich unerwähnt lassen — der des *Liṅgap.* nahe. Um das alles verschaulich zu können, stelle ich die beiden Textabschnitte einander gegenüber, zumal das *Liṅgap.* so selten in unseren öffentlichen Bibliotheken zu finden ist. Die Verse, die letzteres mit dem oben wiedergegebenen Text gemeinsam hat, sollen auch äußerlich im Druck kenntlich gemacht werden, damit auch die Textfugen und Unstimmigkeiten deutlicher zutage treten.

Kūrmap. 24. 37ff.

Bhajamāśā bhūti putrah
 prakhyāto 'sau Vidūrathah /
 tasya Sūrasmasa tasmat
 Pratikratā ca tatputrah //67//
 Svayanbhōjas tato tasmat
 Dhairīkah śatruśanah /
 Kṛtavarmāta tatputrah
 Sūrasmah suto 'bhavat //68/
 Vasudevo 'tha tatputro
 nityam dharmaparīyānah //69//
 Vasudevān mahābāhur
 Vāsudevo jagadguruh /
 babhūva Devakīputro
 devair abhyarthito Hariḥ //70//
 Rohiṇī ca mahābhāgā
 Vasudevasya śobhanā /
 asūta patnī Saṃkarṣaṃ
 Rāmaṃ jyeṣṭhaṃ Halāyudham
 //71//

Liṅgap. 69. 35ff.

Devakasya sūtā patnī
 Vasudevasya dhimatāh /
 babhūva vandhya(!) pūjyā ca
 devair api patirvātā //43//
 Rohiṇī ca mahābhāgā
 patnī c-Ānakadundubheḥ /
 Pauravī Bahlikasūtā
 sampūjyānti sursair api //44//
 asūta Rohiṇī Rāmaṃ
 balasreṣṭhaṃ Halāyudham /
 āsritam Kaṃsabhītyā ca
 svātmānaṃ śāntatojasaḥ //45//
 jāte Rāme 'tha nihate
 śaḍgarbhe cātidakṣiṇe /
 Vasudevō Hariḃ dhīmān
 Devakīyāṃ udapādāyat //48//
 sa eva paramātmāsau
 Vasudevō jagannayāh /
 devadevo Janārdanaḥ /

Kürmap. 24. 57ff.
Halayudhaḥ svayaṃ śākṣāc
Cheṣaḥ Saṃkarṣaṇaḥ prabbuḥ
//72//
Bhṛguśāpacchalenaiva
mānayan mānuṣiṃ tanuṃ /
babbūva tasyaṃ Devakyāṃ
Robhīyāṃ api Mādhavaḥ //73//
Umādebasamudbhūta
Yoganidra ca Kauṣiki /
niyogād Vāsudevasya
Yaśodātanaḥ tv abhūt //74//

Liṅgap. 69. 48ff.
Halayudhaś ca bhagavān
Ananto rajataprabhaḥ //47//
Bhṛguśāpacchalenaiva
mānayan mānuṣiṃ tanuṃ /
babbūva tasyaṃ Devakyāṃ
Vāsudevo Janārdanaḥ //48//
Umādehasamudbhūta
Yoganidra ca Kauṣiki /
niyogād devadevasya
Yaśodātanaḥ hy abhūt //49//
sā caiva prakṛtiḥ śākṣāt
sarvadevanamakṣāt /
puruṣo bhagavān Kṛṣṇo
dharmamokṣaphalapradaḥ //50//
tāṃ kanyāṃ jagṛhe rakṣan
Kṛṇāt svayaṃtamaṃ tadā /
caturbhojaṃ vidāṅkapaṃ
śrīvatsakṛtalāḥcānam //51//
śaikhacakragadāpadmaṃ
dhāryantaṃ Janārdanaṃ /
Yaśodāyai pradattvā(?)ta
Vasudevāś ca buddhimān //52//
dattvācānaṃ Nandagopasya
rakṣyatām iti cābravit /
rakṣakaṃ jagatāṃ Vṛṣṇaṃ
svacchayaḥ dhṛtavigrahaṃ //53//
praśēdī devadevasya
śrīvāyātutajasāḥ /
Rām eṣa sārḍhaṃ taṃ dattvā
varaḍaṃ paramēvaram //54//
bhūbhāranigrahārthaṃ ca
avacīraṃ jagadgurum /
ato vai sarvakalyāṇaṃ
Yadavānaṃ bhaviṣyati //55//
ayaṃ sa garbho Devakyā
yo naḥ kleśān harīṣyati /
Ugrasenaṃtājyāthā
Kṛṇsoy-Anakadundubhiḥ //56//
nivedayāmāsa tadā
jātāṃ kanyāṃ sulakṣaṇāṃ /
arjūn taviṣṭamo garbho
Devakyāḥ Kṛṇso suvrata //57//
mṛtyu eva na sandeha
iti bāṇi purāṇāni /

Kürmap. 24. 58ff.

ye cānye Vāsudevasya
Vāsudevāgrāḥ sutāḥ /
prāḡ eva Kṛṇso tām sarvāt
jaghāna munisattamāḥ //73//
Sopanaś ca tato Dāyī
Madṛṣeno mahābalāḥ /
Vajradambho Bhadrāseṇaḥ
Kīrtimān epi pūjitaḥ //74//
hateṣv eṣeṇ sarveṣu
Rohiṇi Vāsudevataḥ /
auṣṭa Rāmāṃ lokaṣaṃ
Balabhadraṃ Halayudhaṃ //75//
jāte 'tha Rāmo devānām
śālim śtōtānam acyutaṃ /
auṣṭa Devakī Kṛṇsoṃ
śrīvatsāntitavakṣaṇam //76//

Wie bei den übrigen Purāṇa folgt sodann ein Bericht über die Nachkommenschaft Kṛṇṣa's.

Ein Vergleich der beiden Texte zeigt, daß die Parallel-Verse Kürmap. 24. 70-74 und Liṅgap. 69. 48-52 miteinander verwandt sind. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie eines Ursprungs, jedoch zeigt das Liṅgap. offenbare Zusätze. In letzterem beweist die Textfolge bei Śl. 52 deutlich, daß die Überarbeitung rein mechanisch und hauptsächlich in Form von Zusätzen stattgefunden hat. Ob die Śl. 73-76 im Kürmap. teilweise oder ganz spätere Zutat sind, muß dahingestellt

Liṅgap. 69. 57ff.

tasau tāṃ hantum ārebhe
Kṛṇsoḥ śūlāghnyā cāmbaraṃ //58//
uvācītebhujā devī
meghagambhīrāy gītrā /
rakṣasva tat svakṣṇ deham
āyāko mṛtyur eva ca //59//
rakṣamāṃsya dehasya
māyāvī Kṛṇsarūpīṇaḥ /
kṛp kṛtāp dṛkṛtāp mūrkhā
jītaḥ khalu tavatsakt //60//
Devakyāḥ sa bhayāt Kṛṇso
jaghānāvītejanap tv iti /
smaraṇā vihitō mṛtyur
Devakyāḥ tanayo 'jānaḥ //61//
yas tatprakṛtāu yatno
Bhojayāśid vṛthā Hareḥ /
prabbāvaṃ munisārdūla
taya cōva jagdīrṣtaḥ //62//
Kṛṇso 'pi nihataś tena
Kṛṇsoṅkīṣṭakarmāṇā /
nihatā bahavaḥ cānye
devabrāhmaṇagātināḥ //63//

bleiben. Nur mag noch erwähnt sein, daß dem „devadeva“ des *Līṅga* „Vāsudeva“ im *Kīrmap.* entspricht.

Bevor wir uns nun den letzten Parallel-Purāṇa des *Yaduvamśa* zuwenden, müssen *Bhāgavata*- und *Viṣṇup.* noch kurz gestreift werden. Ersteres gibt IX. 24. 45ff. nur eine Aufzählung der Nachkommen Vasudeva's, letzteres bietet etwas mehr. IV. 15. 1-10 findet sich zunächst ein etwas merkwürdig schließender Exkurs über *Śiśupala*'s Kampf mit *Viṣṇu* in früheren Existenzen; die Abschnitte 11-13 enthalten eine Aufzählung der Frauen und Kinder Vasudeva's; bei 14 beginnt die *Kṛṣṇa*-Legende, und zwar erfahren wir hier zum ersten Mal etwas von dem späteren Sagenzug der Translokation¹⁾ des *Hari*-Embryos aus dem Schoße der *Devaki* in den der *Rohiṇī* durch die *Yoganidra*. Infolge deren soll *Hari* den schon im *Kūmap.* erwähnten Namen *Samkarṣana* erhalten haben. In den Abschnitten 16-18 wird endlich erzählt, daß zu gleicher Zeit „*Vāsudeva*“ in den Schoß der *Devaki* und *Yoganidrā* in den der *Yasodā* hinabstiegen, um Menschengestalt anzunehmen, und daß bei der Geburt des ersteren die ganze Natur ihre Teilnahme zeigte. Den Schluß macht wieder ein kurzer Bericht über die Nachkommenschaft *Kṛṣṇa*'s.

Bisher konnten wir bereits mehrere Fassungen der *Kṛṣṇa*-Legende feststellen, die auf eine gewisse Entwicklung derselben hindeuten. Als die älteste Fassung ergab sich jener kurze Text, der dem *Brahmāṇḍa*-, *Matsya*-, *Padma*- und *Vāyup.* gemeinsam ist. Die nächste Stufe der Entwicklung fanden wir in den Zusätzen, die bereits in dem Grundtext des *Brahmāṇḍa*- und *Vāyup.* eingeschoben wurden, und endlich zeigen *Kārma*-, *Līṅga*- und *Viṣṇup.* die allmählichen Übergänge zu dem merkwürdigen Sagegebilde der jüngeren Zeit.

Es wären jetzt noch die gleichlautenden Texte *Draṃap.* und *Harivaṃśa* zu besprechen, aber in diesen wird uns nichts von jener merkwürdigen Geburt und Kindheitsgeschichte *Kṛṣṇa*'s erzählt. Nachdem hier die neun Söhne und Töchter *Vasudeva*'s mit der *Rohiṇī*, unter diesen als ältester *Rāma*, aufgeführt worden sind, heißt es *Brahmap.* 14. 6^r *Harivaṃśa* 1953^r einfach: „*Vasudevā ca Devakyaṃ jāyite Śauriḥ mahāyāśah*“. Weitere Angaben, die auf unsere Sage hindeuten könnten, finden sich nicht. Der einzige Vers, der in diesem Zusammenhang auf *Kṛṣṇa*'s überirdische Natur bezogen werden könnte, ist der Vers *Draṃap.* 14. 57 = *Harivaṃśa* 1968, der besagt, daß ein lauterer, seine Sinne zügelnder, kundiger und schuldloser Mensch, der an den Parvan's also

1) Translokation eines Embryos konnte ich sonst noch aus der Jaina-Literatur. Nach ihr besorgt Harinaigameśin, der Śakra's Heer der Fußtruppen befehligt, dieses Geschäft. Siehe *The Kalpasūtra of Bhadrabahu* ed. by H. Jacobi, Leipzig 1879 § 21ff., Kirfel: Die Kosmographie der Inder, S. 306.

Kṛṣṇa's Geburt verkündet, glücklich werden soll. Doch ich sehe nicht, wodurch dieser Satz am Schluß des *Adhyāya* motiviert sein könnte. Vorauf (*Brahmap.* 14. 45ff. = *Harivaṃśa* 1959 ff.) geht eine merkwürdige Erzählung, die ich in den andern Parallel-Purāṇa nicht finde und deshalb als Interpolation schon in dem beiden zugrunde liegenden gemeinsamen Text ansehen möchte, zumal er in den ganzen Zusammenhang gar nicht hineinpaßt. Hier wird nämlich erzählt, daß *Gārgya*'s Gattin den mächtigen König *Kālayavana* gehebar. Da dieser zu kämpfen wünschte, befragte er die Brahmanen, und *Nārada* nannte ihm das Geschlecht der *Vṛṣṇi-Andhaka*'s. Mit seinem Heere zog er gegen *Mathurā* und sandte einen Boten zu ihnen. Jene versammelten sich unter Führung *Kṛṣṇa*'s und beschlossen aus Furcht vor dem *Yavana* zu fliehen. Sie verließen nun *Mathurā* und suchten nach *Dvāravati* zu gelangen. Hier wird uns doch eine rein menschliche historisch anmutende Geschichte erzählt, die in keiner Weise die überirdische Natur *Kṛṣṇa*'s dartun und die darauf folgende Glückverheißung rechtfertigen könnte. Eine rein menschliche Rolle spielt *Kṛṣṇa* auch in der *Syamantaka*-Geschichte, die uns ebenfalls im *Yaduvamśa*, also einem alten Purāṇa-Kapitel, erzählt wird. Den vollständigen übereinstimmenden Text finde ich *Brahmāṇḍap.* II. 71. 21^r ff., *Brahmap.* 16. 13ff., *Harivaṃśa* 2044 ff., *Vāyup.* 96. 20^r ff. und mit Versauswahl im *Līṅga*. 69. 12ff., ferner stückweise und in kürzerer Überarbeitung ebenfalls textlich übereinstimmend *Matsyap.* 45. 4ff. und *Padmap.* I. 13. 7^r ff. bzw. V. 13. 25^r ff. Da es zu weit führen würde, die Geschichte hier vollständig zu berichten, muß ich auf Späteres verweisen. Auch hier ist *Kṛṣṇa* eine rein menschliche Erscheinung, ein Vasall des Königs *Prasena* und nach dessen Tode *Satrājit*'s, der sogar in den Verdacht kommt, ersteren des Edelsteins *Syamantaka* wegen umgebracht zu haben, bis er sich durch Wiedergewinnung desselben von dem Vorwurfe reinigt.

Auch im *Mahābhārata*, das die erwähnten purāṇischen Begebenheiten nicht kennt, finden wir nichts von der merkwürdigen Jugendgeschichte *Kṛṣṇa*'s und seinen von der späteren *Kṛṣṇa*-Epos besungenen Abenteuern. Im allgemeinen spielt er auch hier eine rein menschliche Rolle, die ebenso wie die oben angedeuteten purāṇischen Begebenheiten auf eine wirkliche historische Persönlichkeit schließen lassen.¹⁾ Offenbar sind später in der Person *Kṛṣṇa*'s verschiedene Gestalten zusammengefloßen.

Aus dem Gesagten schließe ich nun, daß schon die älteste in dem gemeinsamen Text der vier Purāṇa enthaltene Fassung eine

1) In der Einleitung zu seiner *Bhāgavadgītā*-Übersetzung (2. Aufl.) bekämpft Garbe mit aller Entschiedenheit den mythischen Ursprung *Kṛṣṇa*'s, dem ich in allgemeinen beistimmen muß.

spätere Zutat ist.¹⁾ Darauf weist auch schon Śl. 1 des obigen Textes hin, der offenbar einen Abschluß bezeichnet. Der vorübergehende Abschnitt, der eine Übersicht über die Nachkommenschaft Vasudeva's gibt, ist nämlich in seinem Grundkern dem *Brahmaṇḍap.*, *Brahmap.*, *Hari-vamśa*, *Padmap.* und *Vāyup.* gemeinsam, wurde aber schon früh besonders im *Brahmaṇḍa-Vāyup.* durch Zusätze erweitert. Wenn auch dieser Teil des *Yaduvamśa* in den verschiedenen Texten stark variiert, so schimmert doch noch so deutlich der Urtext durch, daß er sich, wenn auch mit Einschränkungen, irgendwie herstellen läßt. Offenbar war mit diesem Abschnitt der *Yaduvamśa* ursprünglich abgeschlossen. Es wären hier noch eine ganze Reihe von Fragen zu berühren, doch muß ich dies für eine andere Gelegenheit versparen.

1) Auf diese Kṛṣṇa-Geschichte, die mit der Aufzählung seiner Nachkommenschaft schließt, folgt im *Brahmaṇḍap.* II. 72 u. 73 und *Vāyup.* 97 u. 98 ein Abschnitt, der Viṣṇu's Allmacht schildert. Teilweise findet sich dieses Textstück *Hari-vamśa* 2136 ff., im Kern auch im *Matsyap.* 47. 30ff. und *Padmap.* I. 13. 147ff. bzw. V. 13. 171 ff. *Brahmaṇḍap.* und *Vāyup.* enthalten auch hier große Zusätze. In einem dieser Zusätze (*Vāyup.* 98. 94–102, *Brahmaṇḍap.* II. 73. 94–108) werden hauptsächlich durch Namen die Begebenheiten der späteren Kṛṣṇa-Legende angedeutet. Während das *Matsyap.* bis zum Schluß dieses Kapitel folgt, so fehlt ihm doch mit Ausnahme eines halben Śloka diese ganze Stelle. Dies weist auf nachträgliche Interpolation hin. Inwieweit diese Verse an die älteste Fassung anklagen, ist oben aus den Nachweisungen (cfr.) zu ersehen. Auch diesen ganzen Abschnitt halte ich für sekundär.

Das Nidānasthāna im Garuḍapurāṇa

Von

Willibald Kirfel (Bonn)

In den meisten *Purāṇa* wird nur ein ganz beschränkter Raum den Stoffen gewidmet, die wir nach der traditionellen Definition eines *Purāṇa* in ihnen erwarten dürfen¹⁾, den weit größten Teil nehmen Texte des heterogensten Inhalts ein, die mit den eigentlichen Themen desselben nichts zu tun und ihre Aufnahme in jene sowie ihre Reihenfolge vielfach vielleicht nur dem Zufall zu verdanken haben werden. Wir finden in ihnen Abschnitte über mythologische Dinge, aber auch solche über Geographie und Astronomie, Philosophie und Zauberverwesen, staats- und rechtswissenschaftliche, mineralogische und medizinische Stoffe usw. usw. Im eigentlichsten Sinne des Wortes sind die *Purāṇa* also Textsammlungen.

Vor allem tragen zwei, und zwar das *Agni-* und *Garuḍapurāṇa* (Gp.) einen ausgesprochen enzyklopädischen Charakter, da sie Abschnitte und Kapitel über Stoffe aus fast allen Wissenszweigen enthalten. In vielen Fällen sind diese wohl nur als Auszüge aus anderen Werken oder metrische Inhaltsangaben oder dergl. anzusehen, in anderen haben wir es aber sicherlich mit Traktaten zu tun, die irgend einmal für sich abgeschlossene selbständige Texte oder besser Handschriften gewesen sind, doch muß dieses natürlich von Fall zu Fall durch eingehende Untersuchungen nachgewiesen werden. Es bildet eine der nächsten und wichtigsten Aufgaben der *Purāṇa*-Forschung, diese fraglichen Abschnitte und Kapitel — soweit dies noch nicht geschehen ist — daraufhin zu untersuchen, wie sie sich zu den uns überkommenen Werken der verschiedenen indischen Wissensgebiete verhalten.

Von den eigentlich purāṇischen Abschnitten enthält das Gp. nur kleinere Fragmente und Auszüge, es scheint aber mehrere

1) *Sarga, pratīarga, caṇḍa, manvantara* und *vaṃśānucarita*.

solcher Texte bewahrt zu haben, die, wie eben angedeutet, einmal selbständige Manuskripte gewesen sind. Einer derselben, der die Adhy. 146—167 des *pārvakhaṇḍa* einnimmt, findet sich sozusagen wörtlich wieder in *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgharḍaya* (Ah.) und mit einiger Einschränkung auch in dem einem *Vṛddha-Vāgbhaṭa* zugeschriebenen engverwandten *Aṣṭāṅgasaṃgraha* (As.), und zwar bildet er in diesen den Abschnitt über Pathologie, das *nidānasthāna*. Weder die Herausgeber dieser Werke, *Anaṅga Moresvar Kṛiṣṇa*¹⁾ und *Gaṇeśa Śarmā Tarjē*²⁾ noch *J. Jolly*, der Bearbeiter der indischen „Medizin“³⁾, noch *Manmatha Nath Dutt*, der Übersetzer des Gp.⁴⁾, oder andere Forscher scheinen dies bisher bemerkt zu haben.

Zunächst will ich nun eine Versübersicht der drei genannten Werke folgen lassen, um Übereinstimmungen und Abweichungen, d. h. eventuelle Zusätze zu zeigen, wenn diese auch nur einen äußerlichen und mechanischen Überblick gewähren kann. () bedeutet inhaltliche Übereinstimmung, aber Abweichung im Wortlaut oder Versmaß. Abweichungen, die als handschriftliche

Kapitelüberschrift: (nidāna)	Gp.	Ah.	As.
sarcaroga-n.	146. (1)	III. 1 (1 ^a)	Prosa, metr. nur Ah. 24
	2—24	1b—24	
	147. 1—2	III. 2. 1—2	Prosa, metrisch Ah. 10b—79 + Gp. 61—79 (je 1/2 Sl. hinter 50, 67 ^a)
	3	—	
	—	3—21	
jevara-n.	4—5	22—23b	Prosa, metrisch Ah. 10b—79 + Gp. 61—79 (je 1/2 Sl. hinter 50, 67 ^a)
	6—8b	—	
	8c—18	23c—33	
	19	—	
	20—50 ^a	34—64	
	50b	—	
raktapitta-n.	51—60 ^a	65—74	= Ah.
	60b—80	—	
	—	75—77	
	81—82	78—79	
	148. 1—16	III. 3. 1—16	

1) ed. Ah., Bombay 1891.

2) ed. As., Bombay 1888.

3) Gdr. d. ind.-ar. Phil. u. Alt. Bd. 3, H. 10, Straßburg 1901.

4) Calcutta 1908.

Kapitelüberschrift: (nidāna)	Gp.	Ah.	As.
kāsa-n.	149. 1—6 ^a	III. 3. 17—21 ^a	= Ah. (2 ¹ / ₂ Sl. hinter 15 ^a und 1 ¹ / ₂ Sl. hinter 21 ^a)
	—	21b—22	
	6b—12	23—30 ^a	
śvāra(hikka)-n.	13 ^a	—	= Ah.
	13b—21	30b—38	
hikkā-n.	150. 1—18	III. 4. 1—18 ^a	= Ah.
	151. 1 ^a	—	
rājayakṣmādi-n.	1b—13	III. 4. 13b—31	= Ah.
	152. 1—19 ^a	III. 5. 1—20 ^a	
	20—26	20b	
aroca-n.	20—26	21—27	= Ah.
	153. 1 ^a	—	
	1b—10 ^a	III. 5. 28—36 ^a	
hydrogādi-n.	—	37 ^a	= Ah.
	10b	37b—38 ^a	
	154. 1 ^a	—	
madatyayādi-n.	1b	III. 5. 38b	= Ah.
	—	39 ^a	
	2—20	39b—57	
madatyayādi-n.	155. 1—8	III. 6. 1—5 ^a	= Ah.
	9ab	8b	
	—	9	
	—	10—11 ^a	
	—	11b	
	—	12—13	
	10 ^a	14 ^a	
	—	14b	
	10b—11 ^a	15	
	—	16 ^a	
arśa-n.	11b—12 ^a	16b—17 ^a	Prosa, metr. nur Ah. 46b—59.
	—	17b—18 ^a	
	12b—13 ^a	18b—19 ^a	
	—	19b	
	13b—33 ^a	20—39	
	(33b—34)	(40—41)	
	156. 1—58	III. 7. 1—59	
śūkrāgrasāyog-n.	157. 1—9	III. 8. 1—9	= Ah.
	—	10	
	10—12	11—13	
śūkrāgrasāyog-n.	—	14 ^a	= Ah.
	13—15	14b—17	
	—	18 ^a	
	16—27	18b—30	

Kapitelüberschrift: (nidāna)	Gp.	Ah.	As.
<i>mūtraghāta-</i> <i>mūtrakṛcchra-n.</i> . . .	158. 1-39	III. 9. 1-4 ^a	Prosa
	—	40 ^b	
<i>prameha-n.</i>	159. 1	III. 10. 1	Prosa, metrisch nur Ah. 36-37 40-41
	2-12	15-26 ^a	
	13-24	2-14	
	25	26 ^b -27	
	—	28-30 ^a	
	26 ^a	—	
	26 ^b -29	30 ^b -32	
	—	33 ^a	
<i>vidradhigulma-n.</i>	160. 1-35	III. 11. 1-34	Prosa, metrisch nur Ah. 1-33 ^b , 57 ^b -62
	—	35 ^a	
	36-52 ^a	35 ^b -52 ^a	
	—	52 ^b	
	52 ^b -53 ^a	53	
	—	54-55 ^a	
	53 ^b -59	55 ^b -61 ^b	
	—	61 ^a	
<i>udara-n.</i>	161. 1-43	III. 12. 1-43 ^a	= Ah.
	—	43 ^b	
	44	44	
	—	45 ^a	
	45	45 ^b -46 ^a	
<i>pāṇḍuśoṭha-n.</i>	162. 1-28	III. 13. 1-28 ^a	= Ah.
	—	28 ^b	
	29-35	29-35	
	—	36-37	
	36-40	38-42	
	163. 1 ^a	—	
<i>visarpādi-n.</i>	1 ^b -3	III. 13. 43-49 ^a	= Ah.
	—	45 ^b -46 ^a	
	4-6	46 ^b -49 ^a	
	7 ^a	—	
	7 ^b	49 ^b	
	—	50 ^a	
	8-21	50 ^b -64	
	—	65 ^a	
22-24	65 ^b -67 ^a		

Kapitelüberschrift: (nidāna)	Gp.	Ah.	As.
<i>kuppharoga-n.</i>	164. 1-18	III. 14. 1-18	= Ah.
	—	19 ^a	
	19-26 ^a	19 ^b -26	
<i>kyṃi-n.</i>	—	27 ^a	= Ah.
	26 ^b -41	27 ^b -42 ^a	
	165. 1-4	III. 14. 42 ^b -46 ^a	
	—	46 ^b	
<i>vātaryādhi-n.</i>	5-14	47-56	= Ah. (1/2 Śl. hinter 5 ^a)
	166. 1-15 ^a	III. 15. 1-14	
	—	15 ^a	
	15 ^b -20 ^a	15 ^b -20	
	—	21 ^a	
	20 ^b -23 ^a	21 ^b -24 ^a	
	—	24 ^b	
	23 ^b -30	25 ^a -32 ^a	
	—	32 ^b	
	31-47	33-49	
	—	50 ^a	
—	50 ^b		
—	51 ^a		
—	51 ^b -54		
—	55 ^a		
—	55 ^b -55 ^a		
<i>vātaraṅga-n.</i>	167. 1	III. 16. 1 ^{ab}	= Ah.
	—	1 ^c	
	2 ^a	2 ^a	
	2 ^b	—	
	3 ^a -10 ^a	2 ^b -9	
	—	10 ^a	
	10 ^b -20	10 ^b -20	
	—	21	
	21-31	22-33 ^a	
	—	32 ^a	
	32 ^b -33	33 ^b -34	
—	35 ^a		
34-39 ^a	35 ^b -36		
—	37 ^a		
35 ^b -40 ^a	37 ^b -42		
—	43 ^a		
40 ^b -51	43 ^b -54		
—	55 ^a		
52-55	55 ^b -58		
59-61	—		

Varianten erklärt werden können, sind nicht weiter berücksichtigt. As. hat leider keine Verzählung, infolgedessen kann Übereinstimmung und Abweichung nicht ganz klar in Zahlen, sondern nur vergleichsweise ausgedrückt werden.

Schon diese oberflächliche Übersicht zeigt, daß der Abschnitt des Gp. nicht dem Ah. entnommen sein kann, denn es ist nicht einzusehen, weshalb der eventuelle Kompilator des Gp. rein mechanisch einzelne Verse, meist Halblōka, in einem Falle die ganze Verspartie Ah. III. 2, 3–21 ausgelassen haben sollte, Auszüge werden in den *Parāya* durchweg anders, vor allem viel kürzer gemacht. Andererseits hätte er die Verse Gp. 147, 405–17 dem As. entnehmen müssen, wenn in letzterem auch die *Śloka* Gp. 62–72a auf *Śloka* 51a dieses Textes folgen, ein Umstand, der durch die auch sonst häufig vorkommende Vertauschung einzelner Manuskriptblätter leicht erklärt werden kann. Wir haben jetzt also nicht mehr 2, sondern 3 Versionen des gleichen Textes „nidānasthāna“ und im Anfang einer jeden wird er auf die „*Atreyādāyo maharṣayaḥ*“ zurückgeführt. Das gleiche wird in dem Schlußzusatz im Gp., Adhy. 167, 56, noch einmal betont.

Auf S. V der Preface zu seiner Übersetzung äußert nun Dutt die Ansicht, daß uns in den medizinischen Partien die *Dhanvantarisāphitā* erhalten sei, es müßte dann aber doch wohl nachgewiesen werden, daß der zweite medizinische Text des Gp., der gleich an den ersten anschließt, die Adhy. 168–201 einnimmt und „*Yogasāra*“ betitelt ist — letzteren habe ich bisher anderswo noch nicht gefunden! — mit dem ersten ein Ganzes gebildet hat. Vielleicht ist Dutt dadurch beeinflußt worden, daß in beiden *Dhanvantari* als Lehrer und *Suśruta* als Schüler eingeführt ist.

Hinsichtlich des Prioritätsverhältnisses von As. und Ah. vertritt Jolly¹⁾ die Ansicht, daß das letztere Werk das ältere sei, „weil es in einem Gemisch von Prosa und Versen abgefaßt ist, das ganz an *Caraka* und *Suśruta* erinnert“. Im Hinblick auf die Tatsache, daß uns jetzt zwei metrische Versionen vorliegen, und zwar eine kürzere und eine etwas längere, sowie eine dritte gemischte, die aber zum weit größeren Teile aus Versen besteht und ihrem Wortlaute nach sonst der längeren metrischen sozu-

1) In Aufrecht's *Catalogus catalogorum* sind mehrere medizinische Werke dieses Namens verzeichnet.

2) *Medizin*. S. 8.

sagen vollkommen entspricht, so scheint mir diese Ansicht für den hier in Frage stehenden Teil der beiden Werke jetzt nicht mehr haltbar zu sein, vielmehr dünkt es mir als das Wahrscheinlichste, daß wir es ursprünglich mit drei verschiedenen Manuskripten dieses Traktates über Pathologie zu tun haben. Ein Manuskript mit der kürzeren und vielleicht älteren Version geriet in die Textsammlung des Gp., ein anderes mit einer etwas erweiterten Version wurde in As. und Ah. — sind diese Werke vielleicht auch Textsammlungen? — aufgenommen. Die merkwürdige ganz unsystematische Verteilung von Prosa und Versen im *nidānasthāna* von Ah. läßt sich vielleicht schon ganz einfach durch die Annahme erklären, daß ein defektes Manuskript ergänzt worden ist.

Diese Schlußfolgerungen scheinen nicht zu gewagt, wenn man einige analoge Fälle des Gp. in Betracht zieht. So enthalten die Adhy. 68–80 einen vollständigen Text über Edelsteine, der abgesehen von einigen Sonderversen und Lesarten dem Wortlaut nach der von Louis Finot hrsg. *Ratnaparikṣā* des *Buddhabhaṭṭa*¹⁾ entspricht und einen abgeschlossenen Traktat darstellt. Er ist hier anonym, und kann nicht etwa als Auszug angesehen werden. Ferner finden wir in den Adhy. 108–115 eine „*nṛtisāra*“ betitelte Spruchsammlung, die ein vollkommenes Ganze bildet und ebenfalls einmal eine selbständige Existenz geführt haben muß. So weit ich sehe, ist dieser Abschnitt noch nirgendwo erwähnt oder benutzt worden, trotzdem sehr viele seiner Verse in Böhlingks „*Indischen Sprüchen*“, manche im *Pañcatantra*, *Hitopadeśa* oder in der *Vetālapañcaviṃśati* wiederkehren. Endlich hat Hans Josch in seiner eben vorliegenden Dissertation den Nachweis erbracht, daß die Adhy. 93–105 einer älteren Rezension von *Yājñavalkya's dharmasāstra* entsprechen und keinen Auszug aus diesem bilden. Was nun das *nidānasthāna* und das Prioritätsverhältnis der drei Rezensionen in Gp., As. und Ah. angeht, so müssen diese Fragen vom Standpunkt des Mediziners aus natürlich noch einmal nachgeprüft werden.

1) In: *Les lapidaires Indiens*. Paris 1896. (Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. III.) Finot hat die Identität von *Buddhabhaṭṭa's Ratnaparikṣā* mit dem entsprechenden Abschnitt im Gp. bemerkt, hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Versionen zueinander aber keine bestimmte Stellung eingenommen. Nach meinem Gefühl hat Gp. zu manchen Stellen bessere Lesarten als der von Finot gegebene Text.

Rāmāyaṇa Bālākāṇḍa und Purāṇa.

Ein Beitrag zur chronologischen Fixierung des ersten Buches.

Von Willibald Kirfel.

Wie HANS LOSCH in einer Anmerkung zu seinem Artikel *Totenerweckungsgeschichten in Indien* angibt¹⁾, findet sich die entsprechende „Geschichte vom Brahmanenkneben“, die uns im Padmapurāṇa Uttarakāṇḍa Adhy 230.3f. begegnet, wörtlich, wenn auch „in gekürzter Form“ im Rāmāyaṇa Uttarakāṇḍa Sarga 73—76.16 wieder, „nur der Schluß von Śl. 51—57 ist geändert.“ „Durch diese bisher unbekannte Tatsache“, führt LOSCH fort, „könnte ein interessantes Streiflicht auf die Entstehung des 7. Buches des Rāmāyaṇa fallen, dessen apokrypher Charakter schon von JACOB betont worden ist“.

Das Gleiche gilt von dem ersten Buche dieses Epos, das nach JACOBUS Untersuchungen ebenfalls einen sekundären Charakter aufweist. Für die spätere Entstehung dieser beiden Bücher sprechen freilich in erster Linie nur innere Gründe; mithin ließ sich ihre chronologische Fixierung bisher auch nur in relativer Weise zum Ausdruck bringen. Wesentlich bestimmter würde sie sich aber gestalten, wenn sich z. B. auch im ersten Kāṇḍa Textstellen aufzeigen ließen, die mehr oder weniger wörtlich anderen Werken entnommen sind. Da der erste oder Bālākāṇḍa einen mehr mythologischen als epischen Charakter trägt, kommen für derartige Entlehnungen vornehmlich die Purāṇa's in Betracht; und der Schluß ist kaum abwegig, daß das erste Buch des Rāmāyaṇa relativ später entstanden sein muß; wenn sich charakteristische Stellen aufzeigen lassen, die entweder diesem oder jenen Purāṇa entnommen sind oder unverkennbare Spuren auf die Benutzung eines Werkes dieser Literaturgattung hinduten. Dieser Schluß wird um so zwingender, wenn die benutzten oder entlehnten Stellen in Purāṇa einen logischen Bestandteil eines längeren sachlichen Zusammenhanges bilden, während sie im Rāmāyaṇa eine lediglich episodische Rolle spielen²⁾.

1. Zitate oder Spuren der genannten Art wird man zunächst da vermuten, wo es sich um genealogische Angaben handelt. Bekanntlich gehört ja Rāma als Sohn des Königs von Ayodhyā zum Sonnen-geschlecht (sūryavaṇṣa), und bei der Schilderung von Rāma's Aufenthalt am Hofe des Königs Janaka von Mithilā und seiner Vermählung mit dessen Tochter Sītā bietet sich dem Dichter

1) Studien zur Geschichte und Kultur des alten und fernen Ostens. Paul Kahle z. 60. Geburtstag... hrsg. von W. HEFFTING und W. KIRFEL. (Leiden 1935) S. 177 Anm. 1.

2) Ich benutzte in erster Linie die Ausgabe *Śrīmad Yātūki Rāmāyaṇa. A critical ed. with the commentary of Śrī Govindarāja* (Bombay 1911—13), bezeichnet R; daneben vergleiche ich die Ausgabe *The Rāmāyaṇa of Yātūki, with the comment. (Tīlka) of Rāma. Ed. by Kāśināth Pāyaraṅg Parab* (Bombay 1902), bezeichnet als R₂, da sie bisweilen bessere Lesarten hat.

die willkommenen Geleghenheit, nicht nur Rāma's Stammbaum, sondern auch den des Janaka, wenn auch nur auszugswise oder in komprimierter Form, einzufügen. In der sogenannten Bombay-Version unseres Epos, die ich benutze, finden sich die genannten Genealogien in den Sarga 70 und 71, und es verlohnt sich, sie einmal mit dem Kapitel über den Sūryavaṇṣa zu vergleichen, das ja zum Vajāsānucarita, also einem integrierenden Bestandteil der wichtigsten Purāṇa's, gehört. Meine textgeschichtliche Darstellung des Purāṇa Pañcalakṣaṇa³⁾ bietet hierbei zugleich die Möglichkeit, schneller und leichter das betreffende Purāṇa herauszufinden, dem die Lesarten des Rāmāyaṇa am nächsten stehen. Der Vergleich der Genealogie Rāma's in Sarga 70 von Itāmāyana (R.) mit dem entsprechenden Kapitel des Purāṇa Pañcalakṣaṇa (P. P.) liefert uns die erste wörtliche Parallele, die sich bei Angabe der Sage von König Sagara vorfindet und auf die primitiv etymologische Erklärung seines Namens bezieht. Ich stelle hier, wie dies auch bei weiteren ähnlichen Fällen geschehen soll, in beiden Texten die entsprechenden Worte usw. in kursiver Type einander gegenüber.

R. I. 70.37*
sopatnyā tu garas tasyai
datto garbhajighāmsayā.

P. P. S. 325.93b
saṅpatnyā tu garas tasyai
datto garbhajighāmsayā.

Da die übrigen in Frage kommenden Purāṇa's gegen Schluß des Halbverses andere Lesarten aufweisen, habe ich hier die übereinstimmenden des Brahmapāṇḍa-(Bḍ) und Vāyu-(Vā)-purāṇa's eingesetzt. Obgleich diese wörtliche Übereinstimmung noch sehr wenig beweist, dürfte sie doch schon darauf hindeuten, daß das R. dem Bḍ und Vā näher steht als den übrigen Purāṇa's.

2. Die weiteren Verse von R. I. 70 führen die Genealogie Rāma's nur lückenhaft weiter und erhalten sogar mehrere Namen, die nicht hierher gehören. Von ihnen weist nur Śl. 40^b und 41* je einen Pāda auf, der wieder im P. P., und zwar mit der Purāṇa-Gruppe Bḍ und Vā, eine vollkommene Übereinstimmung besitzt.

R. I. 70.41*
Sudarśanaḥ Śākhapasya,
Agnivraṇṣ Sudarśanāt, || 40 ||
Sighrasya tv Agnivraṇṣasya,
Sighrasasya Maruḥ sutaḥ. |

P. P. S. 337.93b, 94*
Sudarśanaḥ tasya suto hy,
Agnivraṇṣ Sudarśanāt. || 93 ||
Agnivraṇṣyā Sighras tu,
Sighrakasya Maruḥ sutaḥ. |

3. Die Sage von Sagara und seinen Nachkommen, die schon in Verbindung mit der Genealogie Rāma's kurz berührt wird und hier nur die wörtliche Übereinstimmung eines Halbverses mit dem Purāṇa aufweist, ist im R. aber noch bei einer anderen Gelegenheit Gegenstand der Erzählung, und zwar in Sarga 38, mitten in einem Komplex von Geschichten und Mythen, die der Dichter dem Viśvāmītra in den Mund legt. In dem entsprechenden P. P.-Kapitel liegt sie

3) S. W. KIRFEL, *Das Purāṇa Pañcalakṣya*. Versuch einer Textgeschichte (Boon 1927), jetzt Leiden; Brill. Wo weiter unten Stellen des Rāmāyaṇa mit einzelnen Sonderstücken der Version Brahmapāṇḍa und Vāyupurāṇa verglichen werden, setze ich bei abweichenden Lesarten meist die des Purāṇa ein, das mit dem Rāmāyaṇa übereinstimmt, und verweise die abweichende in die Varianten.

dort, wo sich die in Betracht kommenden Purāṇa's in zwei Untergruppen scheiden, und hier schließt sich das R. wieder der Untergruppe Bd.Vā an. Im Anfange des Sarga sind die wörtlichen Übereinstimmungen mit der genannten Purāṇa-Gruppe zwar verhältnismäßig spärlich, im weiteren Verlauf der Erzählung werden sie aber zahlreicher, und infolgedessen dürfte es genügen, hier die beiden Fassungen nur auszugeweiht einander gegenüber zu stellen, so daß lediglich die Übereinstimmungen zur Geltung kommen.

R. I. 383

*Vaidurbhadukitā, Rāma,
Keśinī nāna nāmataḥ.* |

*Ariṣṭanemidukitā
rūpeṣāpratimā bhūvi.*)*

*ekā janayitā, tātā,
putraṃ vaṃśakuraja tava, |
saṣṭhī putrasahasrāṇi
aparā janayisyati.* || 8 ||

*mines tu vacanaṃ śrutvā
Keśinī, Raghunandana, |
putraṃ vaṃśakuram, Rāma,
jagrāha nṛpaśamādhau.* || 13 ||
*saṣṭhī putrasahasrāṇi
Suparabhaḡinī tadā |
mahotsāhān kirtimato
jagrāha Sumatis sūtān* || 14 ||

atha hāle gate tasmīn)
jyeṣṭhā putraṃ vyajāyata |
Asanaṃjā itī khyātāṃ
Keśinī Sagarātmajān.* || 16 ||
*Sumatis tu, nūravāyāgra,
garbhātumbhaṃ vyajāyata; |
saṣṭhī putrasahasrāṇi
tumbabhedād viniṣṭā; || 17 ||
ghṛtāpīrṇeṣu kumbheṣu
dhātryaṣ tān aasavarūhayan. |*

*) R. Suparabhaḡinī tu sā.

*) R. tasya.

*) R. -trāh.

P. P. S. 328f.

*jyeṣṭhā Vaidurbhadukitā
Keśinī nāna nāmataḥ,* || 64 ||

*Ariṣṭanemidukitā
rūpeṣāpratimā bhūvi.* || 65 ||

*ekā janayato putraṃ
vaṃśakartāram ihitam, |
saṣṭhī*) putrasahasrāṇi
dvitīyā janayisyati.* || 66 ||

*mines tu vacanaṃ śrutvā
Keśinī putram cakama |
varṇsasya kūrāṇaṃ śreṣṭhā*)
jagrāha nṛpaśamādi.* || 67 ||
*saṣṭhī putrasahasrāṇi
Suparabhaḡinī tadā |
mahābhāgā pramudhā
jagrāha Sumatis tathā?)* || 67 ||

*atha hāle gate jyeṣṭhā
jyeṣṭhāṃ putraṃ vyajāyata |
Asanaṃjā itī khyātāṃ
Kūkusṭhāṃ Sagarātmajān.* || 68 ||
*Sumatis tv api jāne vai
garbhātumbhaṃ yasāsvinī, |
saṣṭhī putrasahasrāṇi
tumbamaḡhyād viniṣṭāḡ || 69 ||
ghṛtāpīrṇeṣu kumbheṣu
tān garbhān yad adhātataḡ.* || 70 ||

*) Vā. T.-ḡ.

*) Bḡ. -ḡam.

*) Vā mahātmanas tu jagrāha Sumatis svanair yathā.

*) Vā.-bhāṃ.

*) Vāadhat.

*kālena mahatā sarve
yaucmanjī pratipedire.* || 18 ||
*tatha dirghēṣa-kālena
rūpayauvanāślinah |
saṣṭhī putrasahasrāṇi
Sagarasyābhāvyaṣ tadā.* || 19 ||
*sa ca jyeṣṭho narasreṣṭhāḡ
Sagarasyātmasaḡbhāḡ |
bhāḡn grhītvā tu jāle
Saravayā, Raghunandana, || 20 |
prakṣipya pūṭhusan nityaṃ
nājjatas tān nirikṣya vai. |
evaṃ pāpasamācērah
sujjanapratibāhkahāḡ || 21 |
paurāṇāṃ ahile yukthāḡ
pitṛā*) nīrvāsītāi purāt. |
tasya putro *mṣumān nāma
Asanaṃjasya vīryavān || 22 ||*

*) R. putro.

*kālena mahatā caiva
yaucmanjī pratipedire*.)* || 72 ||

*saṣṭhī putrasahasrāṇi,
tesāṃ advaṇishrīyaṃ |
sa tu jyeṣṭho naravayāḡroḡ?)
Sagarasyātmasaḡbhāḡahāḡ || 73 ||*

*Asanaṃjā itī khyāto
Barhiketur mahābalah |
paurāṇāṃ ahile yukthāḡ
pitṛā nīrvāsītāḡ purāt*.) |
tasyaḡ pitro *mṣumān nāma
Asanaṃjasya vīryavān || 74 ||*

*) Bḡ samupāśrītāḡ.

*) Bḡ Keśinyās tanayo yo 'nyah.

*) Vā.-rā.

Waren die unter 1 und 2 angeführten wörtlichen Parallelen des R. mit dem Purāṇa nur von bescheidenem Umfang und infolgedessen von geringer Beweiskraft, so weist die hier im Auszug zitierte Stelle schon eine erheblichere Anzahl wörtlicher Übereinstimmungen mit jenem auf und beweist dadurch nicht nur, daß dem R. die Version des Bḡ und Vā zugrunde liegt, sondern auch daß diese darüber hinaus im R. Erweiterungen erfahren hat. Eine charakteristische Erweiterung der Sage ist z. B. die Angabe des R., die es übrigens mit dem Mahābhārata III. 107.40 ff. (8888 ff.) gemeinsam hat, daß Asanaṃjā die Kinder der Bürger in die Saravayā geworfen und sich an ihrem Untersinken ergötzt habe, ein Zug, der in keinem Purāṇa mitgeteilt wird. Die Abweichungen der R-Version nützen durch Textverderbnisse im Laufe der Zeit entstanden sein; daß der ursprüngliche Text bisweilen aber auch absichtlich geändert worden ist, und das nicht zu seinem Vorteil, beweisen die in das R. eingestreuten Vokative, die nicht nur Ausfülle originaler Worte sondern bisweilen auch Textänderungen bedingen.

4. Wie oben bereits angedeutet, wird im R. in der ersten Hälfte des Sarga 71 die Genealogie des Königs Janaka mitgeteilt. Sehen wir uns nach dieser in den Purāṇa's um, so entdecken wir sie nur im Bḡ und Vā gewissermaßen als Anhang zum Sūryavaṃśa*). Auch hier wird eine Gegenüberstellung der beiden Versionen Übereinstimmung und Abweichung des R. vor Augen führen.

*) Diese Genealogie findet sich ebenfalls in der Prosaparaphrase des Viṣṇu-purāṇa IV. 5.11 f. (ed. Jibānanda Vidyāsāgara, Calcutta 1882, S. 508.).

R. I. 71.3^b—18

Nimih paramadharvātma
sare:suttvavatāṃ varat. || 3 ||

tasya putro Mithir nāma,

Mithilā yena nimitā.)
prathamō Janako nāma¹⁾.
Janakūc apy Udāvasob. || 4 ||
Udāvasos tu dharmātmā
jāto vai Nandivardhanaḥ. |
Nandivardhasu'taḥ sūrah |
Suketar nāma nāmataḥ || 5 ||
Suketor api dharmātmā
Devarāto mahābalaḥ, |
Devarātasya rājarṣer
Bṛhadratha itī smṛtaḥ. || 6 ||
Bṛhadrathasya sūro 'bhūn
Mahāvīraḥ pratāpavān. |
Mahāvīrasya Dhṛtīmān,
Sudhṛtīḥ satyavikramāḥ |
Sudhṛter api dharmātmā
Dhṛṣṭaketosū sudhārmikāḥ, |
Dhṛṣṭaketos tu²⁾ rājarṣer
Haryasvo itī vīsrutaḥ. || 8 ||
Haryasvasya Maruḥ putro,
Maroḥ putraḥ Pratin'dhakoḥ, |
Pratin'dhakoḥyā dharmātmā
rājā Kirtirathāḥ sutaḥ. || 9 ||
putraḥ Kirtirathasyāpi
Devamiṭha itī smṛtaḥ, |
Devamiṭhasya Vibudho,

1) R. Janako Mithiputrakāḥ.

2) R. rājā.

3) R. -naputras tu.

4) R. -toś ea.

5) R. -tīn.

P. P. S. 338. 089—090.

Nimih nāma suttvātma
sare:suttvanamaskṛtaḥ |
āsīt putro mahārājā¹⁾
Ikṣvākor bhūritejasaḥ. || 8 ||
sa śāpēna Vāsīṣṭhasya
videlahaḥ sumapadyata; |
tisyā putro Mithir nāma
janitāḥ parvalhis tribhiḥ. || 4 ||
aranyāṃ mathyamānāyāṃ
prādurbhūto mahāyasaḥ |
nāmnā Mithir itī khyāto,
jananāj Janako 'bhavat. || 5 ||
rājāsau Janako nāma,
Janakūc cāpy Udāvasob. || 6 ||
Udāvasos tu²⁾ dharmātmā
jāto 'sau³⁾ Nandivardhanaḥ. |
Nandivardhanaḥ sūrah
Suketar nāma dhārmikāḥ. || 7 ||
Suketor api dharmātmā
Devarāto mahābalaḥ, |
Devarātasya dharmātmā,
Bṛhaduktīsa itī śrutaḥ⁴⁾ || 8 ||
Bṛhaduktīhasya tanayo
Mahāvīryaḥ pratāpavān, |
Mahāvīryasya Dhṛtīmān,
Sudhṛtīḥ tasya cātmajaḥ. || 9 ||
Sudhṛter api dharmātmā
Dhṛṣṭaketuḥ paraṃtapaḥ, |
Dhṛṣṭaketosutaś cāpi
Haryasvo nāma vīsrutaḥ || 10 ||
Haryasvasya Maruḥ putro,
Maroḥ putraḥ Pratinboḥkaḥ, |
Pratinboḥkasya dharmātmā
rājā Kirtirathāḥ sutaḥ. || 11 ||
putraḥ Kirtirathasyāpi
Devamiṭha itī śrutaḥ |
Devamiṭhasya Vibudho,

1) Bḍ-ja.

2) Bḍ e-Ekṣ.

3) Vā.T.su.

4) Vā-nito.

5) Vā-tiḥ.

6) Vā.T.-tīva.

7) Bḍ smṛ.

118

Willibald Kirfel

Vibudhasya Mahādhṛtaḥ. || 10 ||
Mahādhṛtakasuto rājā
Kirtirathāḥ inahābalaḥ, |
Kirtirathasya rājarṣer
Mahāronmī vyajāyata. || 11 ||
Mahāronmas tu dharmātmā
Svarāronmī vyajāyata, |
Svarāronmas tu rājarṣer
Hrasvaronmī vyajāyata. || 12 ||
tasya putradvayam jājñe¹⁾
dharmajñasya mahātmanah: |
jyēṣṭho 'ham, anujō bhṛtā
mama viraḥ Kuśadhvaḥ. || 13 ||

*) R. rājā.

Vibudhasya Mahādhṛtī. || 12 ||
Mahādṛtī:suto rājā
Kirtirathāḥ²⁾ pratāpavān, |
Kirtirathāḥ³⁾ tmajo vidvān
Mahāronmī vīsrutaḥ. || 13 ||
Mahāronmas tu vikhyātāḥ
Svarāronmī vyajāyata, |
Svarāronmātmajāś cāpi
Hrasvaromābhavan nṛpaḥ. || 14 ||
Hrasvaromātmājo vidvān
Siraś⁴⁾ dhvaḥ itī śrutaḥ⁵⁾; |
ulbhinnā kar⁶⁾ sataḥ yena
Sītā rājñā yasaḥsvinī |
Rūmasya mahēṣṭ sādhi
svuratātipatī⁷⁾ vrata. || 15 ||

*) Vāsuto.

2) Vā.T.-jaḥ.

3) Bḍ Sarid.

4) Vā-tiḥ.

5) Vākṛ.

6) Bḍ-tī nyata.

5. Angesichts der bisher vorgebrachten Parallelen bzw. Übereinstimmungen, die durchweg einen genealogischen Charakter tragen, könnte man immerhin annehmen, daß sie letztlich einer älteren, vielleicht nur mündlich überlieferten gemeinsamen Quelle entstammen, der sie sowohl vom Verfasser unseres R-Buches als auch von dem Diaskeusten der genannten Purāṇas entnommen worden seien. Das würde weiterhin bedeuten, daß derartige Genealogien mehr oder weniger Gemeingut gewesen seien und ihre Form einer gewissen Typik unterliegen habe, die sich in unseren Parallelen widerspiegeln und sowohl die Übereinstimmungen als auch die Abweichungen erklären würde. Diese Annahme, die bei aufmerksamer Prüfung der zitierten Stellen schon ihre innere Unwahrscheinlichkeit dokumentiert, wird vollends ad absurdum geführt durch Heranziehung eines weiteren Passus mythenerzählenden Charakters, der im R. Sarga 46 und die erste Hälfte von 47 einnimmt. Im Purāṇa findet er sich im Abschnitt „Vamśa“, der die Geschlechter der Götter zum Gegenstande hat und, wie ich gezeigt zu haben glaube, im Bḍ und Vā zum Teil in einer Form vorliegt, die über die ältere im Harivaṃśa, Brahma-, Siva-, Viṣṇu- und auszugsweise Agnipurāṇa enthaltene hinaus erweitert worden ist. Die hier in Frage kommende mythische Erzählung erscheint in dieser Form nur in den beiden oben genannten Purāṇas — vgl. P. P. S. 171.113 ff. —, gehört also ohne Zweifel zu der jüngeren Textschicht. Nicht nur die Länge der Stelle ist entscheidend, sondern vor allem auch die Tatsache, daß ihr fast unmittelbar eine weitere Parallele, allerdings wieder genealogischen Charakters, aber aus einem anderen textlichen Zusammenhang der genannten Purāṇa-Gruppe — und zwar bildet er

wider einen Teil eines Sonderstückes im Abschnitt „Varṇānucarita“⁵⁾ — angeschlossen wird. Die erstgenannte Parallele behandelt die Sage von der Entstehung der Māruts, die den beiden Prinzen Rāma und Lakṣmaṇa gelegentlich der Oberfahrt über die Gaṅgā und des Blickes der Stadt Vaiśālī von Viśvāmitra im Verlaufe seiner Ausführungen über die Geschichte des Landes berichtet wird; die letztere betrifft die Gründung der Stadt Vaiśālī und die Genealogie ihrer Fürsten.

R I. 46. 1—47. 18

P. P. S. 198. 41—95

hateṣu teṣu putreṣu
Ditiḥ paramaduḥkhitā |
Māricāṅ Kaśyapaṅ Rāma
bhūrtāram idam abravīt: || 1 ||
hataputrāsmi bhagavāṃsu
tava putraiḥ nahātmaḥbhīḥ,¹⁾ |
Sakrahanṭāram icchāmi
putraṅ dīrghataporjītam. || 2 ||
.āhaṃ tapas carisyāmi,
garbhaṃ me dātum arhasi,
īsvaraṅ Sakrahantāraṃ
tvam anujāitum arhasi. || 3 ||
tasyāḥ tad vacanaṃ śrutvā
Māricāḥ Kaśyapas tatā |
pratyuvoica mahātejā,
Ditiḥ paramaduḥkhitām. || 4 ||
evaṃ bhavatu, bhadrāṅ te,
śucir bhava tapodhane, |

sa tu²⁾ tvāyāi varaṃ prādāt
prārthit.ṃ³⁾ bhagavān prabhuḥ⁴⁾, |
kim icchastī tēpy ugro
Māricas tūm abhāṣata⁵⁾. || 41 ||
Māricāṅ Kaśyapaṅ devī⁶⁾
bhūrtāraṃ prāñjalīḥ tadā:⁷⁾
hataputrāsmi, bhagavan,
Ādityas tava sūnubhīḥ, || 42 ||
Sakrahanṭāram icchāmi⁸⁾
putraṅ dīrghataporjītam. |
sāhaṃ tapas carisyāmi,
garbhaṃ mātātum arhasi. || 43 ||
putraṃ Indravadho yuktaṃ
tvam me vai dātum arhasi. |
tasyāḥ tad vacanaṃ śrutvā
Māricāḥ Kaśyapas tadā⁹⁾ |
pratyuvoica mahātejā
Ditiḥ paramaduḥkhitām¹⁰⁾. || 44 ||
evaṃ bhavatu, bhadrāṅ te¹¹⁾,
śucir bhava tapodhane; |

1) R, -balah

1) B datha

2) B d-to

3) B d punah

4) B j abweichender Wortlaut

5) V a tuṣṭam

6) V a -thā

7) V A -cyaṃ

8) V A -nvi-

9) V A a-

10) V A -thā

11) B j -talj

12) B d garbho tu

5) Diese Genealogie findet sich ebenfalls in der Prosaparaphrase des Viṣṇu-purāṇa's IV. 1. 18, mit den gleichen Namensformen.

120

Willibald Kirfel

janayisyasi putraṅ tvāṅ
Sakrahanṭāram āhava. || 5 ||
pūrṇa varṣasahasra tu
śucir yadi bhavisyasi, |
putraṅ trilokapra¹⁾caram
mattas tvāṅ janayisyasi. | 6 ||
evam uktvā mahātejā:
pūṅinā sa²⁾ mamarja tām, |
tām³⁾ ālabhya⁴⁾ tataḥ svastity
uktvā sa⁵⁾ tapase yayau. || 7 ||
gate tasmīn, narāreṣṭha,
Ditiḥ paramaharṣitā |
Kuśaplavanam⁶⁾ āśadya
tapas tepe sudāruṇam. || 8 ||

tapas tasyāṅ hi kurvatyāṅ
paricaryāṅ cakāra ha |
Sahasrākṣo, narāreṣṭha;
parayā guṇasam¹⁾padā. || 9 ||
agnīḥ kuśān kṣāṣṭham apaḥ
phalaṅ mūlaṅ tathaiva ca |
nyavedayat Sahasrākṣo
yac cānyad api kūrṅksitam. || 10 ||
gātrasaṅvāhanāḥ caiva
śramāpanayanais²⁾ tatā |
Sakraḥ sarveṣu kōleṣu
Ditiḥ paricacāra ha. || 11 ||
pūrṇa varṣasahasre eka³⁾
daśone, Raghunandana, |
Ditiḥ paramasamprīta⁴⁾
Sahasrākṣam atthabravīt: || 12 ||

1) R, -han-

2) R, san-

3) R, sam-

4) R, svasti ity uktvā

5) R, -vam sam-

6) R, atra varṣasahasre tu

7) R, -hrṣṭā

janayisyasi putraṅ tvāṅ¹⁾
Sakrahanṭāram āhava. || 45 ||
pūrṇaṅ varṣasahasraṅ tu²⁾
śucir yadi bhavisyasi, |
putraṅ trilokapra³⁾caram
atha tvāṅ⁴⁾ janayisyasi. || 46 ||
evam uktvā mahātejāḥ
tayā samavasat⁵⁾ tadā⁶⁾, |
tām ālabhya⁷⁾ svabhāṅvānam
jaḥṇāva bhagavīn rṣiḥ. || 47 ||
gate bhartari sī devī
Ditiḥ paramaharṣitā |
Kuśirpta⁸⁾oṣam āśadya
tapas tepe sudāruṇam. || 48 ||

tapas tasyāṅ tu kurvatyāṅ
paricaryāṅ cakāra ha |
Sahasrākṣaḥ sarareṣṭhaḥ
pūreya¹⁾ guṇasam²⁾padā. || 49 ||
agnīḥ samit kuśān kṣāṣṭham
phalaṅ mūlaṅ tathaiva ca |
nyavedayat Sahasrākṣo
yac cānyad api kiṅcāna³⁾ || 50 ||
gātrasaṅvāhanāḥ caiva⁴⁾
śramāpanayanais⁵⁾ tatā |
Sakraḥ sarveṣu kōleṣu⁶⁾
Ditiḥ paricacāra ha. || 51 ||

evam arādhitā Sakram
uvācātha Ditiḥ tatā: |

1) V a. T. ti satputraṃ

2) V a. T. -śāsatān tāvac ch-

3) V a. T. -va-

4) B d manmatham

5) B d tatha samabhavat

6) V āprabhuḥ

7) V a. liug-

8) V ā tribhu-

9) V a. T. kuśalam

10) B j: abweichender Wortlaut

11) B j: -hṣṭam 'kālē

12) B d -né

13) V alokeṣu

taṣaḥ carantāyā varṣāṇi
daśa, viryavatāṇi vara, |
avasiṣṭāni, *bhadraṇa te*,
blāṇṭaraṇi drakṣyase tataḥ. || 13 ||
tanuḥ *ahaṇṣ tvaktṛte*, *putra*¹⁶⁾,
*sam*¹⁷⁾ *vād hāsyē jayotsukam* |
traiḷōkyaviṣayāṇ, *putra*¹⁸⁾,
saha bhōkṣyasi vijvaraḥ. || 14 ||

— — — — —¹⁹⁾

*evam uktvā*²⁰⁾ *Ditiḥ Śakraṁ*²¹⁾
*prāpṭe maḥiṣyāṇi divūkare*²²⁾ |
nīdrayāpahrāṭā deṣi
pādau kṛtvātha śiraṣṭaḥ || 16 ||
dṛṣṭvā tām aśucim Śakraḥ
*pādayoḥ*²³⁾ *kṛtamūrdhajāṁ* |
śiraḥsthāṇe kṛtau pādau
jahāsa ca mumoda ca. || 17 ||
tasyāḥ śariravivaraṇ
viveśa ca Purāṇḍaraḥ |

garbhaṁ ca *saptadhā*, Rāma,²⁴⁾
 bibhe²⁵⁾ da paramītmavān. || 18 ||
bhīdyamānaṣ tato garbho
vajreṇa Sataparvaṇā
ruroda susvaraṇ, Rāma,
tato Ditiḥ abudhyata. || 19 ||
mā rudo mā rudāś cētā
garbhaṇ Śakro *'bhyabhāṣata*, |
 bibhedā ca mahātējā
 rudantam api Vāsavaḥ || 20 ||

- ¹⁶⁾ Re yaṇ
¹⁷⁾ Ri -traṇ
¹⁸⁾ Re sam-
¹⁹⁾ Ri ale Vers 13
²⁰⁾ Ri ity uktvā ca
²¹⁾ Re -tis tatra
²²⁾ Ri dīnēsvaro
²³⁾ Ri -taḥ
²⁴⁾ Re ciche-

*prit:īhaṇ te*²⁶⁾, *surāśreṣṭha*,
daśa varṣāḥ, *putraka*, || 21 ||
avasiṣṭāni, *bhadraṇ te*,
'Jrāṇṭaraṇ drakṣyase tataḥ. |
tam ahaṇṣ tvaktṛte, *putra*,
*saha dhāsyē jayāṣinam*²⁷⁾ || 23 ||
traiḷōkyaviṣayāṇ, *putra*,
*bhōkṣyase*²⁸⁾ *saha tena vai*: |

— — — — — || 54

ḥyam uktvā Ditiḥ Śakraṁ
nūdrayāṇi prāpṭe divūkare |
nīdrayāpahrāṭā devī
*janvoh kṛtvā śiraṣṭaḥ*²⁹⁾ || 55 ||
dṛṣṭvā tām aśucim Śakraḥ
*pādayoḥ gatamūrdhajāṁ*³⁰⁾ || 56 ||
tasyās tad antarāṇi labdhvā
jahāsa ca mumoda ca. |
tasyāḥ śariraṇ vivṛtaṇ
*viveśātha Purāṇḍaraḥ*³¹⁾ || 57 ||
*pravīdyā caṁit.ṁ*³²⁾ *dṛṣṭvā*
garbham Indio mahanūjasaṁ |
abhinā saptadhā taṁ tu
*kulīṣena mahāyāsāḥ*³³⁾. || 58 ||
*bhīdyamānaṣ tadā garbho*³⁴⁾.
vajreṇa Sataparvaṇā. |
ruroda suśvaraṇā bhīmaṇ
vepamānaḥ punaḥ punaḥ. || 59 ||
*mā rodit iti-taṁ*³⁵⁾ *garbhaṇ*
*Śakraḥ punar*³⁶⁾ *abhāṣata*, |
 taṁ garbhaṇ sapt-*dhā* kṛtvā
 hy ekaikaṇ saptadhā punaḥ. || 60 ||

- ²⁶⁾ Vā -tā te'haṇ
²⁷⁾ Vā Vers 53^b abweichender Wort-
 laut
²⁸⁾ Vā prāpṣyāmi
²⁹⁾ Bḍ Vers 55^b abweichender Wort-
 laut
³⁰⁾ Bḍ 1 abweichender Wortlaut
³¹⁾ Bḍ cāpi taṇ
³²⁾ Bḍ Vers 58^b abweichender Wort-
 laut
³³⁾ Bḍ 1 sa garbho bhīdyamānaṣ tu
³⁴⁾ Vā sa-
³⁵⁾ Bḍ mā rudo mā ruda itī
³⁶⁾ Bḍ -kro 'bhy-

9*

*na haṇṭavyo*³⁷⁾ *na haṇṭavya*³⁸⁾
*ity evaṁ*³⁹⁾ *Ditiḥ abravīt*, |
nīṣpāṭa tataḥ Śakro
mātur vacanagauravāt. || 21 ||
prāṇjālī, *vajrasahito*
Ditiḥ Śakro *'bhyabhāṣata*: |
aśucir, *devī*, *suptāsī*
pādayoḥ kṛtamūrdhajāḥ. || 22 ||
tad antarāṇ ahaṇ labdhvā
Śakrahaṇṭaraṇ ālave |
*abhin*⁴⁰⁾ *danṣ saptadhā*, *devī*,
tan me tvāṇ kṣantam arkasi! || 23 ||

R. I. 47

saptadhā tu kṛte *garbhe*
Ditiḥ paramādūḥkhitā |
Sahasrōkṣaṇ dūrādharṣaṇ
*vākyaṇ sūmanayā*⁴¹⁾ *bravit*: || 1 ||
mamāparādhiṭā garbho 'yaṇ
saptadhā viphalikṛtāḥ, |
*nāparādho 'sti*⁴²⁾, *deveśa*
tavātra, Balasūdāna. || 2 ||

*prīyaṇ tu kartum*⁴³⁾ *icchāmi*
 mama *garbhaviparyaye*, |
 Marutāṇ sapta saptānāṇ
 sthānapālā bhavantu te⁴⁴⁾. || 3 ||
vṛtāskandhā ime sapta
carantu divi, *putraka*, |
māruṭā itī vikhyātā

- ³⁷⁾ Re -yaṇ
³⁸⁾ Re -yaṇ.
³⁹⁾ Re -va.
⁴⁰⁾ Ri abhi-
⁴¹⁾ Re śakali-
⁴²⁾ Re hi
⁴³⁾ Re tvatkr̥tam
⁴⁴⁾ Ri tvime

kulīṣena bibhed - *Endras*
tato Ditiḥ abudhyata, |
na haṇṭavyo na haṇṭavya
ity evaṁ *Ditiḥ abravīt*, || 61 ||
*nīṣpāṭa tato*⁴⁵⁾ *'Vaṇi*
mātur vacanagauravāt. |
prāṇjālī *vajrasahito*
Ditiḥ Śakro *'bhyabhāṣata*: || 62 ||
aśucir, *devī*, *suptāsī*
pādayoḥ gatamūrdhajāḥ, |
*tad antarāṇ ahaṇ labdhvā*⁴⁶⁾
Śakrahaṇṭaraṇ ālave || 63 ||
*bhinnavaṇ garbhaṁ*⁴⁷⁾ *etaṇ te*,
bahulhā kṣantam arkasi!

tasmīṇ tu viphalē garbhe
Ditiḥ paramādūḥkhitā || 64 ||
*Sahasrōkṣaṇ dūrādharṣaṇ*⁴⁸⁾
*vākyaṇ sūmanayā*⁴⁹⁾ *bravit*: |
mamāparādhiṭā garbho 'yaṇ
yadi te viphalikṛtāḥ, || 65 ||
nāparādho 'sti, *deveśa*,
tava,⁵⁰⁾ *pta* *mahābālā* |
śatrō vudra na ḍoṣo 'stī,
bhetavyaṇ na ca te, *vibho*⁵¹⁾. || 66 ||
*prīyaṇ tu kartum*⁵²⁾ *icchāmi*,
*śreyo garbhasya me kura*⁵³⁾, |
bhavantu mama putrāṇ
sapta sthānāni vai divi. || 67 ||
vṛtāskandhāṇ imāṇ sapta
carantu mama putrakāḥ |
*māruṭāś cētā*⁵⁴⁾ *vikhyātā*

- ⁴⁵⁾ Vā -prātōdarād
⁴⁶⁾ Bḍ -raṇ anuprāpya
⁴⁷⁾ Bḍ garbham ha-
⁴⁸⁾ Bḍ ahaṇ
⁴⁹⁾ Vā tato vākyaṇ
⁵⁰⁾ Vā -yam a-
⁵¹⁾ Vā.T.r̥j-
⁵²⁾ Vā tena tvāṇ na śapāmi bhōḥ
⁵³⁾ Bḍ kṛtam
⁵⁴⁾ Bḍ kutāḥ
⁵⁵⁾ Bḍ te tu

divyarūpa manātmajaḥ. || 4 ||
 (devabhūta⁷¹) manātmajaḥ, || 6 ||
 (samerīyantu⁷²), bhadrāṅ te
 (vatkrtenaiva nāmnā ca⁷³)
 Mārutā itī viśrutāḥ,
 tasyās tad vacanaṃ śrutvā
 Sahasrākṣaḥ paraṃdaratī || 7 ||
 utāca pūrijalīr vākyaṃ
 Dīlīp Balanīśa⁷⁴danatī:
 sarvaṃ etad, yathōktaṅ te,
 bhaviṣyati na saṃśayaḥ. || 8 ||

(vicariṣyanti, bhadrāṅ te,
 6) devarūpās tavātmajaḥ |

evāṅ tau nīcayāṅ kṛtvā
 mātāputrau tāpōvane || 0 ||
 jagmatus tridivyaṃ, Rāma;
 kṛtārthūv itī naḥ śrutam,
 eṣa deśalī sa⁷⁵, Kākutstha,
 Mahendradhyuṣitāḥ purā, || 10 ||
 Dīlīp yatra tapaśiddhāṃ
 evāṅ paricacāra saḥ. |

6.

Ikṣvāko tu, naravyāghra,
 putralī paramadhārmikāḥ || 11 ||
 Alāṅbuṣā⁷⁶yām utpanno
 Viśāla itī viśrutāḥ; |

⁷¹) R₁-ti⁷²) R₁-k₁lenahī⁷³) R₁-vai⁷⁴) R₁-itīdāp Balasu-⁷⁵) R₁-śasya⁷⁶) R₁-śā-

gaṇās *)te sapta saptakāḥ. || 68 ||
 vicarantu ca, bhadrāṅ te,
 devāḥ saḥ manātmajaḥ. |

trīṣyāstul vacanaṃ śrutvā
 Sahasrākṣaḥ paraṃdaratī || 91 ||
 utāca pūrijalīr bhūtvā:
 mātar bhavatu tat tathā |
 sarvaṃ etad, yathōktaṅ te,
 bhaviṣyati na saṃśayaḥ. || 92 ||
 devāḥ bhūta mahātmanāḥ
 kumārā devā⁷⁷sa ṣmatāḥ |
 devāḥ saḥ bhaviṣyanti
 yajñabhājas tavātmajaḥ || 93 ||
 tasmāt te Māru to devāḥ
 sarve c-Fndrīnūjā va⁷⁸trāḥ |
 vijñeyās cāmarāḥ sarve
 Dītiputrās tapaśevinaḥ. || 94 ||
 evāṅ tau nīcayāṅ kṛtvā
 mātāputrau tāpōvane⁷⁹)
 jagmatus tridivyaṃ hṛṣṭau
 Sakras cā⁸⁰bhūd gatajvaraḥ⁸¹). || 95 ||

P. P. S. 304.24a—24a

kanyā tu tasy-Ējavīlā⁸²),
 mātā Viśravaso hi sā,
 putras cā⁸³śya Viśālo 'bhūd
 rājā paramadhārmikāḥ, || 16 ||

⁸²) B₁ gataḥ⁸³) B₁ evaṅ-⁸⁴) B₁ loka-⁸⁵) Vā-jāma-⁸⁶) B₁-ra-⁸⁷) Vā-podhanau⁸⁸) B₁-kram ā-⁸⁹) Vā Sakro' pi tridivyaṃ gataḥ⁹⁰) Vā -yaDravidā⁹¹) B₁-tro yo 'śya

124

Willibald Kirfel

tena cāsīd iha sthāne
 Viśālī itī purī kṛtā. || 12 ||
 Viśālasya suto, Rāma,
 Hemacandro mahābalatī,
 Sucandra itī vikhyāto
 Hemacandrāt amudaratī, || 13 ||
 Sucantratanayo, Rāma,
 Dhīmāśeva itī viśrutatī,
 Dhīmāśevatanayo vīlvān
 Śrījayaḥ samapadyata, || 14 ||
 Śrījayaṣya sutaḥ śrīmān
 Saladevatī pratāpavān,
 Kṛśāsya mahātejāḥ
 putrāḥ paramadhārmikāḥ. || 15 ||
 Kṛśāsya mahātejāḥ
 Somadattatī pratāpavān,
 Somadattasya putras tu
 Kākutstha itī viśrutāḥ. || 16 ||
 tasya putro mahātejāḥ
 sampraty eṣa purim imāṃ |
 āvasat anāra⁸⁹prakhyāḥ.
 Sumatīr nāma dhṛjayaḥ. || 17 ||
 Ikṣvākos tu prasīdena
 sarve Vaiśālīkī nṛpāḥ |
 dirghāyuso mahātmano
 vīryavantaḥ sudhārmikāḥ. || 18 ||

⁸⁹) R₁parama-

dāsyaṃ prakhyātaviryaujā⁹²),
 Viśālī yena nirmītā.
 Viśālasya suto rājā
 Hemacandro mahābalatī, || 17 ||
 Sucandra itī vikhyāto
 Hemacandrāt amudaratī⁹³), |
 Sucantratanayo rājā
 Dhīmāśeva itī viśrutatī, || 18 ||
 Dhīmāśevatanayo vīlvān
 Śrījayaḥ samapadyata,
 Śrījayaṣya sutaḥ śrīmān
 Saladevatī pratāpavān, || 19 ||
 Kṛśāsyaḥ Saladevasya
 putrāḥ paramadhārmikāḥ |
 Kṛśāsya mahātejāḥ
 Somadattatī pratāpavān, || 20 ||
 Somadattasya rājarṣeḥ
 suto 'bhūj Janamejayaḥ. |

Janamejayātmajāś caiva
 Pra⁹⁴matir nāma viśrutāḥ || 21 ||
 Tṛṇabinduprasādena⁹⁵)
 sarve Vaiśālīkī nṛpāḥ |
 dirghāyuso mahātmano
 vīryavantaḥ sudhārmikāḥ. || 22 ||

⁹²) Vā Viśālasya samutpannā⁹³) Vā.T.-ram⁹⁴) Viṣṇu.IV. 1.18 Su-⁹⁵) B₁-bhūvena

Ein Vergleich der beiden Versionen führt nun zu folgenden bemerkenswerten Feststellungen: Zunächst stimmen beide in den Hauptzügen, abgesehen natürlich von den üblichen Überlieferungsmängeln und Varianten, wörtlich miteinander überein. Allerdings ist auch der Wortlaut des B₁ und Vā nicht während des ganzen Verlaufs unserer mythischen Erzählung identisch, vielmehr scheiden sie sich zeitweilig-wieder in zwei Versionen, wenn diese auch inhaltlich kaum voneinander abweichen. Die Version des B₁ ist im ganzen etwas umfangreicher, und in ihr sind die verschiedenen Handlungen meist besser motiviert. Zunächst wird in diesem Purāṇa nach Vers 48 in drei Sloka's der Grund bestimmter angegeben, warum Sakra die Diti während ihrer tausendjährigen Schwangerschaft so aufmerksam bedient, und Zahlen hat der anschließende Sloka⁴⁹) im B₁ einen anderen Wortlaut. Entweder ist die Stelle im B₁ absicht-

lich erweitert und der letztgenannte Śloka in diesem Zusammenhang umgeformt worden, oder es liegt schon in dem Manuskript des gemeinsamen Textkerns des Bḍ und Vā, auf das das Vā letztlich zurückgeht, eine Lücke vor, die durch Verlust eines Blattes oder einer Manuskriptseite entstanden war, wie man das schon in alter Zeit auch bei anderen Purāṇa's wiederholt feststellen kann⁷). Sollte das Letztere der Fall sein, so folgt die Version des R. fast durchweg dem Vā. Auch bei Vers 52^a, 53^a, 56, 57 und 58^b weicht der Wortlaut des Bḍ von dem des Vā ab, während andererseits nur der oben eingetragene abweichende Wortlaut von Vers 53 des Bḍ mit dem R. übereinstimmt. Es ist tatsächlich die einzige Stelle, an der die Version des R. dem abweichenden Wortlaut des Bḍ folgt und vom Vā abweicht. Soweit auf unsere Purāṇa-Ausgaben Verlaß ist, darf man hieraus vielleicht schon schließen, daß dem Verfasser des Bālakāṇḍa bereits das Vā in seiner an nähernd heutigen Gestalt vorgelegen hat oder bekannt gewesen ist.

Sodann fällt auf, daß im R. nach Śloka 714 die Ausführungen über den künftigen Wirkungsbereich der Maruts in unterhalbten Śloka's zusammengefaßt werden, während sie im Bḍ und Vā 22 Śloka's ausmachen mit genauen Angaben über ihre Sphären im System der mythischen Kosmographie nebst ihren Namen, nach den sieben Gruppen geordnet. In den genannten Purāṇa's weist dieser Passus, wie dies bei Namenlisten auch sonst häufig zu beobachten ist, eine größere Anzahl von Textverdrbnissen und Varianten auf, und stellenweise werden unsere beiden Purāṇa's sogar wieder in zwei voneinander differierende Versionen geschieden. Der Verfasser des Bālakāṇḍa hat also diese poetisch langweiligen und belanglosen Details übergangen, um mit dem Ende des purāṇischen Berichts seine mythologische Erzählung zum Abschluß zu bringen und dann sofort auf die Genealogie der Fürsten von Vaiśālī überzuspringen.

Unter weiteren Einzelheiten ist wohl noch bemerkenswert, daß die Erwähnung der Zeugung des Embryo und der Bericht von seiner Zerstückelung in unseren Purāṇa's etwas naturalistischer gehalten sind, während der Verfasser des R. diese Dinge etwas äxzenzter zu behandeln sucht.

Erwähnen möchte ich schließlich noch, daß die Ausdrücke Balasūdana und Bahasūdana im R. I. 47,2 und 8 in den zum Pañcalakṣṇa gehörenden Abschnitten der Purāṇa's überhaupt nicht vorkommen.

Die im R. an den Mythos von der Entstehung der Maruts unmittelbar anschließende Genealogie der Fürsten von Vaiśālī verbindet deren Gründer Viśāla unmittelbar mit Ikṣvāku, während die in Frage kommende Stelle im Bḍ und Vā als letzter Teil eines Sonderstückes sie an Tṛpabindu, einen durch viele Zwischenglieder von Ikṣvāku getrennten Fürsten, anschließt. Der Name der Alambusā als Mutter Viśāla's findet sich überhaupt nicht in den Pañcalakṣṇa-Abschnitten der Haupt-Purāṇa's, sondern erst in dem enzyklopädischen Garuḍapurāṇa I. 238.11 f., der Prosaaparaphrase des Viṣṇupurāṇa IV. 1.18 und in dem Bhāgavatapurāṇa IX. 231 als Gattin Tṛpabindu's⁸). Wie am Schluß der

7) S. z. B. P. P. S. 22. 15—17; 22. 12—12.

8) Die drei Genealogien weichen im Wortlaut untereinander und von den oben angeführten Versionen ab, trotzdem dessen Ausdrucksmöglichkeit naturgemäß nur eine beschränkte sein kann.

Genealogie Kākutṣtha, also ein Patronymicum, mit Janamejaya, einem mehrfach vorkommenden Fürstennamen, in Einklang zu bringen ist, ist nicht zu entscheiden. Vielleicht hat im R. eine Frau ihr Spiel getrieben. Ohne freilich die Identität der hier in Frage kommenden und von uns einander gegenübergestellten Stellen erkannt zu haben, sagte schon P. E. PAMBATYER: "It thus appears that wherever it is possible to check the Rāmāyana and Puranic lists of the Ayodhyā dynasty by other authorities those authorities corroborate the Puranas and contradict the Rāmāyana. Hence the Rāmāyana genealogy must be put aside as erroneous, and the Puranic genealogy accepted. This is not surprising, because the Rāmāyana is a brahmanical poem, and the brahmanas notoriously lacked the historical sense⁹". Trotzdem haben diese Genealogien im R. Sinn und Bedeutung, wenn man sie auf ihre Quelle zurückzuführen weiß.

7. Hat nun in den oben angeführten Fällen der dem Bḍ und Vā gemeinsame Textkern oder gar das Vā selbst dem ersten Buche des R. zugrunde gelegen, so dürfte schließlich auch der Halbvers I. 32.2c (vgl. Varianten)

Kuśāmbaḥ Kuśānābhaḥ ca Amūrtaṛajasau Vasuḥ |

nur eine in den Accusativ umgesetzte Übernahme des entsprechenden Halbverses B (II. 66, 32^b—Vā 91.68^b (P. P. S. 361.60^b))¹

Kuśāmbaḥ Kuśānābhaḥ ca Amūrtaṛajasau Vasuḥ |

darstellen, und zwar dies um so mehr, als die anderen hier in Frage kommenden Purāṇa's zum Teil andere Lesarten und eine andere Namenfolge aufweisen.

JACOBI hat nun das R. auf metrisch anstößige Verse durchgesehen und im Gegensatz zum ersten und letzten Kāṇḍa in den Büchern 2—6 nur eine verschwindend kleine Anzahl unregelmäßiger Verse gefunden, so daß sie „füglich weiter nicht zu beachten“ sind. „Aufällige oder anstößige Verse“ findet er nur im Bālakāṇḍa in den Sarga 54—66 und 64—65 in größerer Anzahl²). Hieraus schließt er, „daß ein in alle Rezensionen aufgenommenes Stück, das in sich abgeschlossen ist, von einem anderen Dichter als dem der es einschließende Erzählung“ herrühre. Ganz abgesehen davon, daß das von JACOBI vorgebrachte Argument nicht sehr überzeugend ist, liegt kein einziger der von uns behandelten Stellen im Bereich der von JACOBI als sekundär betrachteten Kapitel.

Schließlich ist hier noch ein Punkt zu erwägen. Da sich nämlich beim R. drei oder vier verschiedene Rezensionen unterscheiden lassen, so muß man sich fragen, inwieweit die oben besprochenen Stellen wohl schon dem Archetypus des Bālakāṇḍa angehört haben worden; denn schließlich muß man trotz aller sekundären Zusätze und Verdrbnisse doch wohl auf einen solchen schließen, aus dem sich dann jene Rezensionen allmählich heraus entwickelt haben. Infolge der Kriegsergebnisse ist es mir leider unmöglich, die bengalische Rezension in der Ausgabe von GORESDO und die sog. „westindische“ in dem Manuskript der Universitätsbibliothek Bonn (Codex Malcolmanus) hier zum Vergleich heranzuziehen; infolgedessen bin ich lediglich auf JACOBI'S Konkordanz der Bombayer und Bengalischen Rezension in seinem vorhin genannten Buche³) und für die „westliche“ auf die Kapitelkonkordanzen in der Disser-

8) S. F. E. PAMBATYER, *Ancient Indian historical traditions* (London 1922) S. 93.

9) S. H. JACOBI, *Das Rāmāyana* (Bonn 1893) S. 25ff.

10) S. oben S. 220ff.

tation von HASS WIRIZ¹¹⁾ angewiesen. Aus beiden Arbeiten kann ich feststellen, daß die oben behandelten Textstücke mit Ausnahme vielleicht des unter 1 genannten Halbverses in den in Frage kommenden Rezensionen vorhanden sind und damit wohl auch dem Archetypus des R. angehört haben dürften. Freilich ist es mir versagt, den Wortlaut, der für uns hier von Bedeutung gewesen wäre, näher zu vergleichen.

Unsere Ausführungen und Vergleiche berechtigen uns nun, in bezug auf die Zeitverhältnisse des Bālākāṇḍ gewisse Schlußfolgerungen zu ziehen. Auf Grund seines mythisch chronologischen Aufbaus und bestimmter Argumente habe ich seiner Zeit versucht, für die Tätigkeit des Diakonten, der (den dem Bḍ und Vā gemeinsamen Textkern redigiert hat, einen terminus a quo zu bestimmen, und das ist die Zeit, die zwischen Candragupta I. und Samudragupta, d. i. zwischen c. 320—335 n. Chr. liegt¹²⁾. Natürlich kann sich dieses Datum nicht auf alles in jenem Textkern verwendete oder aufgenommene Textmaterial beziehen, das, wie sich erweisen läßt, zum Teil einer viel älteren Zeit angehören muß. Bei jenem Textkern ist es natürlich für die nicht in anderen Haupt-purāṇas belegten Textstücke schwierig, wenn nicht gar unmöglich, eine plausible Zeitgrenze in bezug auf ihre Entstehung auszumachen, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß der Diakontus des Textkerns die Sonderstücke zur Ergänzung und Vervollständigung des überlieferten Textmaterials von sich aus beigefügt hat. Welche textlichen oder christlichen Grundlagen ihm hierbei zur Verfügung gestanden haben, bleibt uns natürlich unbekannt.

Sind unsere Überlegungen und Voraussetzungen richtig, so dürfen wir annehmen, daß die Sonderstücke des genannten Textkerns nicht vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. entstanden sind und sich die beiden in Frage kommenden Purāṇas erst nach diesem Zeitpunkt aus jenem heraus entwickelt haben. Zwanglos ergibt sich hieraus als weitere Folgerung, daß das Bālākāṇḍa frühestens im 4. nachchristlichen Jahrhundert, wahrscheinlich aber noch später entstanden sein wird, zumal wenn wir uns zu der Annahme entschließen wollen, daß seinem Verfasser sogar das Vā in seiner annähernd heutigen Gestalt vorgelegen haben sollte.

Im Anschluß an JACOBIS Ausführungen hat nun M. WINTERITZ angenommen, daß die beiden apokryphen Bücher des R. bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. in ihrer heute vorliegenden Form, d. i. „Inhalt und Umfang“, existiert haben müßten¹³⁾. Diese Annahme kann nicht zu Recht bestehen, wenn — und das sei hier nochmals betont — unsere Voraussetzungen richtig sind; vielmehr muß das 1. Buch des R. mindestens zwei Jahrhunderte später angesetzt werden, d. h. es kann frühestens in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein, wahrscheinlich liegt das Datum seiner Abfassung aber noch nach dieser Zeit.

11) HASS WIRIZ, *Die westliche Rezension des Rāmāyana*. Phil. Diss. Bonn 1894, S. 95f.

12) S. KIRFEL, *Das Purāṇa Pañcatāṅga*, S. XVIII ff.

13) M. WINTERITZ, *Geschichte der indischen Literatur* Bd. I (Leipzig 1909) S. 439.

Unsere relativ-chronologische Einordnung des Bālākāṇḍ stimmt nun vollkommen überein mit dem Ergebnis SAKURTA'S¹⁴⁾, der auf (trud astronomischer Angaben, die in der Bombay- und Bengali-Rezension übereinstimmend vorliegen, für den Archetypus des R. — denn schließlich haben auch das erste und siebente Buch zu diesem gehört — das Jahr 438 n. Chr. berechnet hat¹⁵⁾.

Für eine relativ späte Ansetzung des terminus a quo sprechen aber noch zwei weitere Gründe, die außerhalb unserer P. P.-Vergleiche liegen, und das sind folgende:

Zunächst weist der Vers des R. I. 20.13

śarīre tava paśyāmi jḡgat sarvaṃ idam, praḥho,
tvam anāḍī anirdēśyas, tvām ahaṃ śaraṇaṃ gataḥ ||

allzu deutlich auf die große Vision der Bhagavadgītā II.15ff.: paśyāmi devāṃs tava, deva, dehe usw. hin, als daß er nicht als ein unmittelbarer Reflex derselben angesehen werden könnte. Dies besagt, daß die Bhagavadgītā bezw. die Schilderung jener Vision älter ist als das Bālākāṇḍa des R. bezw. der hier in Frage kommende Sarga.

Sodann werden im R. I. 40.13ff. die vier Weltelefanten Virūpākṣa, Mahābhīrma, Saumanasa und Bhadra genannt, auf die die Söhne Sagaras bei ihrer Suche nach dem verschwundenen Opferperd stößen, als sie die Erde an den vier Kardinalpunkten durchwühlen. Die Vorstellung von den vier Riesen- elefanten als Trägern der Erde scheint relativ jung; denn sie findet sich nicht in dem kosmographischen Traktat, der in den älteren und wichtigsten Purāṇas in zwei verschiedenen Rezensionen, und zwar einer kürzeren und einer längeren oder erweiterten, vorliegt. Nur in dem Traktat, der sich im Bhīṣmaparvan des Mahābhārata Adhy. 5—11 und im Svargakāṇḍa des Padma- purāṇa Adhy. 3—9 in wörtlicher Übereinstimmung vorfindet und nachweisbar auf fragmentarischem Textmaterial der jüngeren und umfangreicheren der beiden genannten Rezensionen beruht, werden am Schlusse, gewissermaßen anhangsweise, die vier Weltelefanten erwähnt und ihnen hier die Namen: Vāmana, Airāvata, Atijana und Supratika beigelegt¹⁶⁾. Schließlich entdecken wir die gleiche Vorstellung noch in zwei jungen Purāṇas, nämlich im Bhāgavata-purāṇa V. 20.30 und im Devībhāgavatapurāṇa VIII. 14.10, in denen die von Viṣṇu an die vier Kardinalpunkte des Horizonts gesetzten Elefantenriesen übereinstimmend die Namen: Bḥabha, Paṣkaraśūbha, Vāmana und Aparājita führen¹⁷⁾. Daß die Vorstellung von den Weltelefanten spät sein muß, ergibt sich zudem schon aus den stark abweichenden Namensgruppen.

Das 1. Buch des R. ist also ein relativ spätes Werk, aber auch die bisherige chronologische Fixierung der Bücher 2—6 ist wahrscheinlich nicht endgültig. Vielleicht ergeben sich früher oder später doch noch geeignete Argumente, die die Frage auch ihrer Chronologie in ein neues Licht rücken.

14) SAKURTA in: Department of Letters. XIX (Calcutta 1929).

15) Vgl. zu diesen Fragen auch die ausgezeichnete textgeschichtliche Untersuchung WALTER RYBICKI, *Studies in the Texts of the Rāmāyana* (Bonner Orientalistische Studien II. 10 [Stuttgart 1931]) S. 57 ff.

16) S. L. HAZARENBHAI, *Die kosmographische Episode im Mahābhārata und im Padmapurāṇa* (Bonner Orientalistische Studien II. 4 [Stuttgart 1931]) S. 38f.

17) S. W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Indier* (Bonn und Leipzig 1920) S. 122.

Der Mythos von der Tārā und der Geburt des Budha

VON WILLIBALD KIRFEL, Bonn

Einer der merkwürdigsten Sternmythen der indischen Literatur, der bisher noch zu wenig Beachtung gefunden hat, ist jener von der Geburt des Budha, also des Planeten Merkur. In einer ganzen Reihe von Purāṇa's wird dieser Mythos mehr oder weniger ausführlich dargestellt, und auch sonst wird in der Literatur gelegentlich, zumal im Mahābhārata, auf ihn angespielt. Seine Hauptgestalten sind Tārā, die rechtmäßige Gattin des Bṛhaspati, d. i. des Jupiter, und Soma oder der Mondgott, der jene raubt und außerehelich mit ihr einen glanzvollen Sohn erzeugt, dem er den Namen „Budha“, also Merkur, gibt. Das Hauptproblem, das dieser Mythos enthält, ist nun die Frage: Wer ist diese Tārā? Welche Vorstellungen haben wir mit diesem Namen zu verbinden?

JOHN DOWSON widmet in seinem *Classical dictionary of Hindu Mythology* dem Namen „Tārā“ nur sechs Zeilen, die besagen, daß sie die Gattin Bṛhaspati's sei¹. Nicht viel aufschlußreicher sind die Ausführungen E. WASHBURN HOPKINS' in seiner *Epic Mythology*, die sich in der Hauptsache auf einzelne Anspielungen im Mahābhārata stützen². Beachtenswerter — obgleich nicht korrekt, wie sich später zeigen wird — ist nur eine Stelle dieses Werkes, die an den Harivarṣa anknüpft, ohne indes den eigentlichen Kern des Problems zu berühren. Hier³ sagt er: "His [Soma's] not very reputable exploit of raping Tārā, the star-wife of Bṛhaspati (Jupiter), brought on the Tārakāmayā war, which is frequently alluded to as an event of the long ago. The son born of this pair was Budha (Mercury). Somastandshereon thesede of Uśanas (Venus), the star-priest of demons, of Rudra, and of the demons themselves. As far as the later epic story goes, Budha is son of Soma and Tārā (H. 1340), not the son of Rohiṇī (R. 3, 49, 16), the favourite wife of Soma." Sodann erwähnt F. E. FARGITER unseren Mythos zweimal in seinem Werk über die historische Tradition Altindiens⁴. Schließlich wird er noch von GODEFROY DE BLONY in seiner Abhandlung über die buddhistische Tārā angeführt,

¹ JOHN DOWSON, *A classical dictionary of Hindu Mythology and Religion*. 5. ed., London 1913, S. 318 s. v. Tārā, Trankā.

² E. WASHBURN HOPKINS, *Epic mythology*. Straßburg 1915 (Grundriß d. Indo-Arischen Philol. u. Altertumsk. Bd. III, I. H. B.), S. 62, 63, 181.

³ Ebenda S. 90.

⁴ F. E. FARGITER, *Ancient Indian historical tradition*. London 1922, S. 68, 186ff.

in der er denselben gegen Schluß in einer Anmerkung nach dem Harivarṣa in der Übertragung von LANGLOIS mitteilt, ohne allerdings Vergleiche anzustellen oder Konsequenzen zu ziehen⁵.

Soweit ich nun zur Zeit feststellen kann, wird unser Mythos von der Geburt des Budha in folgenden Purāṇa's mehr oder weniger ausführlich mitgeteilt: Agnip. (A.) 274. 1—12a; Bhāgavatap. (Bh.) IX. 14. 2—14; Brahmanḍap. (Bḍ.) II. 65. 1—49a; Brahm. (Br.) 9. 1—34; Garuḍap. (G.) 139. 1—2; Harivarṣa (H.) 1311—1360; Matsyap. (Mt.) 23. 1—24. 9a; Padmap. (P.) I. 12. 1—51a bzw. (P.) V. 12. 1—60a; Vāyup. (Vā.) 90. 1—48a; Viṣṇup. (Vi.) IV. 6. 5—19⁶.

Von diesen bieten Bḍ., Br., H. und Vā. mehr oder weniger, d. h. mit Ausnahme von Varianten und Lesarten wörtlich den gleichen Text. Ebenso verhalten sich auch Mt. und P. zueinander. Das Exzerpt des A. folgt teils der ersten, teils der zweiten Gruppe⁷, und die Prosaparaphrase des Vi. und das wahrscheinlich auf diesem fußende Bhg. schließen sich inhaltlich der ersteren Gruppe vollkommen an. Schließlich deutet das G. in seinem Exzerpt den Mythos nur an.

Ausnahmslos findet sich unser Mythos als Eingangskapitel zu dem Abschnitt des Varṣānucarita, in dem das Mondgeschlecht (Somavarṣa) zur Darstellung kommt. Hier wird er offenbar dazu verwendet, auch dieses Geschlecht mit dem Anfang der Schöpfung zu verknüpfen.

Zunächst soll nun der Mythos nach der erstgenannten Textgruppe in wörtlicher Übertragung wiedergegeben werden, wobei das Br. an den Stellen, an denen es einen kürzeren Wortlaut bietet, von den übrigen Paralleltexen abgesondert erscheint.

Br. 9. 1—34.

Bḍ. II. 65. 1—49a; H. 1311—1360; Vā. 90. 1—48a.

Als Vater des Soma, o ihr Brāhmanen, wurde Atri, der erhabene Weise, geboren.

Als Brahman's Geist, als er vormals die Erschaffung der Geschöpfe auszuführen wünschte, er,

Da stand nun Atri unter allen Wesen (Bḍ., Vā.: Welten), von seinen Nachkommen umgeben, in Werk, Gedanke und Wort nur Verdienstliches wirkend, [unbegreiflich wie] zu einem Stück Holz,

⁵ GODEFROY DE BLONY, *Mémoires pour servir à l'histoire de la déesse Buddhique Tārā*. Paris 1895 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Fasc. 107), S. 62 Ann. 1.

⁶ Die angeführten Purāṇa's benutze ich in den Ausgaben, die ich in meinem Buche „Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa (Bonn, jetzt Leiden 1927)“ S. VIII. angeben habe. In diesem findet sich unser Text S. 349—354 und S. 398—402.

⁷ A. 274. 2b—7a = Mt. 23. 23—27; P. V. 23—26; P. fällt aus; Vers 8 bis 11 ist fast identisch mit Br. 9. 18b, 19, 23, 25.

5*

einer Wand oder einem Fels geworden, mit erhobenen Armen und großem Glanz, er,
 von dem einst die große Askese, „die unübertreffliche“ (Bḍ., Vā: „die sehr schwer durchführbare“) mit Namen ausgeführt wurde drei himmlische Jahrtausende hindurch; denn so haben wir vernommen.

Während er nun dastand in voller Keuschheit, ohne zu blinzeln, da wurde sein Leib zu Soma, von großer Weisheit war dieser Zwiegeborene (H.: wurde der Leib des Hochsinnigen zu Soma, o Bhārata).
 Empor stieg dessen Same, zu Empor stieg das Somatum dieses, Soma geworden, der sein Selbst gefördert hatte,

aus seinen Augen floß Wasser (Bḍ., Vā.: der Soma), zehnfach die Weltgegenden erleuchtend. Vom Schöpfer angewiesen, nahmen damals die zehn Göttinnen [der Weltgegenden] ihn als Leibesfrucht auf; vereint trugen sie ihn, doch sie vermochten es nicht.

Plötzlich fiel nun von diesen [Göttinnen der] Weltgegenden diese mit Licht ausgestattete Leibesfrucht ab, die Welten erleuchtend, kaltstrahlig, alle beglückend.

Als die [Göttinnen der] Weltgegenden (Bḍ., Vā.: diese Frauen) sie nicht [mehr] zu tragen vermochten, fiel sie plötzlich mit ihnen auf die Erde hinab. Als Brahman, der Ahnherr der Welt, gesehen hatte, daß der Soma herabgefallen war (Bḍ., Vā.: herabfiel), ließ er ihn einen Wagen besteigen, da er für die Welten das Heil wünschte.

Dieser besteht nämlich aus den [vier] Veden, o Brāhmaṇen, in der Satzung hat er sein Wesen, auf seine Verheißungen ist Verlaß, gespannt ist er mit einem Tausend weißer Rosse; denn so haben wir vernommen.

Als nun dieser Sohn des Atri, der höchste Geist, herabgefallen war, priesen ihn die Götter

und andere Söhne Brahman's, o [und] die sieben berühmten geistigen Söhne Brahman's. Damals [taten es] auch die Söhne des

Angiras und ebenso die Söhne des Bhrgu mit Hymnen des Ṛg-, Yajur-, Sama- und auch des Atharvaveda.

Während nun dieser leuchtende Soma gepriestert wurde, förderte sein Glanz, der die Dreiwelt erfüllte, diese ganz und gar. Mit dem vorzüglichsten der Wagen umwanderte der überaus ruhmvolle die vom Ozean umrandete Erde dreimal siebenmal nach rechts hin. Der Glanz, der von ihm geschwunden war, ging in die Erde ein, (daraus) sind diese Pflanzen entstanden,

durch die diese Welt erhalten wird. und durch den Glanz leuchten sie auf. Durch diese erhält er die drei Welten und auch die vierfachen Geschöpfe (H.: sind . . . zu erhalten); denn der erhabene Soma ist der Ernährer der Welt, o ihr besten der Zwiegeborenen.

Es übte der Erhabene, der durch (Bḍ., Vā.: Askese) die Lobpreisungen und seine Taten den Glanz erlangt hatte, Askese zehn Dekaden von Padma's (10 000 000 000 000) (Bḍ.: zehn mal neun Jahre).

Den goldfarbenen Göttinnen, die durch ihr Selbst die Welt erhalten, wurde der mächtige Soma (H. Schöpfer) bekannt durch seine Tätigkeit.

Da verlieh ihm Brahman, der beste der Brahma-Kenner, die Königsherrschaft über die Samen, die Pflanzen, die Brāhmaṇen und die Wasser, o beste der Zwiegeborenen.

Dieser mit seinem großen Glanz zum Großkönige geweiht, der König der Könige, erleuchtete als bester der Leuchtenden mit seinem Licht die drei Welten. Dem Monde aber gab Daksa, der Sohn des Pracetas, die siebenundzwanzig frommen Daksa-Töchter, die man als Nakṣatra's kennt.

Nachdem Soma, der beste der Soma-besitzenden, das Großkönigtum erlangt hatte, empfing er die Königsweihe, die mit Hunderttausenden als Opfergeschenk begleitet war.

Hiranyagarbha, Brahman, Atri und Bṛghu waren die Opferpriester; Teilnehmer bei diesem war der erhabene Hari, Nārāyaṇa, der Herr, umgeben von den ersten Brahmaweisen Sanatkumāra usw.

Als Opfergeschenk gab Soma die drei Welten, so haben wir vernommen, des ersten der Brahma-Weisen und den Teilnehmern fürwahr, o Zwiegeborene. Ihn bedienten Sini und Kuhu, Dyuti, Puṣṭi, Prabhā, Vasu, Kīrti, Dhṛti und Lakṣmi, die neun Göttinnen. Nachdem er das Reinigungsbad genommen, herrschte er, unbekümmert und von allen Göttern und Weisen geehrt, als Oberkönig, die zehn Weltgegenden erleuchtend. Als er die schwer zu erreichende, von den Weisen gebilligte Herrschaft erlangt hatte, irrte, o Brāhmaṇen, von ihr erfüllt (Br.: angezogen), seine Einsicht von der Schicklichkeit ab. Er raubte nämlich die ruhmvolle Gattin des Bṛhaspati mit Namen Tārā eilends (Bd., Vā.: gewaltsam) unter Mißachtung aller Sohnesdes Angiras. Obgleich von den Göttern im Verein mit den göttlichen Weisen darum gebeten wurde, überließ er damals die Tārā dem Angiras keineswegs. Uśanas ergriff für ihn Partei, und für Angiras ergriff Rudra Partei,

— er war nämlich ehemals der glanzvolle Schüler des Vaters Bṛhaspati gewesen —, infolge dieser Anhänglichkeit wurde der erhabene Gott Rudra für Bṛhaspati ein Parteigänger,

nachdem er den Ziegen-, Rinder- Bogen ergriffen hatte. Von dem mächtigen wurde das stärkste Geschoß mit Namen Brahma-Haupt gegen die Götter entsandt, durch das ihr Ruhm vernichtet wurde. Dort fand dieser große nach der Tārā benannte Kampf der Götter und Dānava's statt, der den Untergang der Welt bewirkte. Die Götter, die in diesem übrig blieben und Tuṣiṭa's genannt werden, nahmen ihre Zuflucht zu Brahman, dem Gott von Anbeginn (Bd., Vā.: dem Urahn). Nachdem er den Uśanas und fürwahr den Rudra (Bd., Vā.: den ältesten Rudra), den „Heilwirkenden“ (Saṃkara) davon (Br.: damals) abgehalten hatte, gab der Urahn sogar selbst die Tārā dem Angiras.

Als Bṛhaspati erkannt hatte, daß die Tārā im Innern Nachkommenschaft hatte, sprach er:

Nachdem er gesehen hatte, daß Tārā mit dem Antlitz des Gebieters der Sterne schwanger war, sprach Bṛhaspati, der Priester: „Stoße sofort diesen Embryo aus!“

„Keinesfalls ist von dir in diesem mir gehörenden Mutterschoß ein Embryo zu tragen!“

Nachdem sie sich in ein Rohrdickicht begeben hatte, gab sie den Embryo von sich.

Da gab Tārā fürwahr den Knaben von sich, den größten Dasyu-Töter, flammend wie Feuer, nachdem sie sich in ein Rohrdickicht begeben hatte.

Kaum war nun der Erhabene geboren, da stellte er die Schönheit der Götter in Schatten. Da sprachen die höchsten der Götter (Bd., Vā.: die Götter), die in Zweifel geraten waren, zu Tārā: „Sprich die Wahrheit! Wessen Sohn ist es, der des Soma oder des Bṛhaspati?“ Als sie von den Göttern befragt wurde, sagte sie weder: es ist richtig oder nicht richtig. Da schickte sich der Knabe, der größte Dasyu-Töter, an, sie zu verfluchen. Nachdem dann Brahman ihn davon abgehalten hatte, befragte er sie nach dem Zweifel: „Was hier den Tatsachen entspricht, das sage, o Tārā! Wessen Sohn ist dieser?“

Mit gefalteten Händen sprach sie zum Urahn: „Es ist der Soma's.“

Mit gefalteten Händen sprach sie folgendes zu Brahman, dem Wunsche gewährenden Herren, dem Weltgeist: „Es ist der Soma's.“

Nachdem dann König Soma, der Herr der Geschöpfe, den Sohn geküßt hatte, gab er diesem (H.: seinem) weisen Sohne den Namen „Budha“; der Ordnung entgegen [d. h. rückläufig] geht Budha am Himmel. Damals gebar die Königstochter fürwahr einen Sohn, dessen Nachkomme war der hochglänzende Aila Purūravaśa.

In der Urvaśi wurden diesem kraftvollen sieben Söhne geboren.

In der Urvaśi wurden diesem kraftvollen sechs Söhne geboren. Mit Gewalt wurde da Soma (Bd., Vā.: der Widerwillige) von Schwindsucht befallen. Von der Schwindsucht angegriffen, nahm dann Soma, dessen Kreisrund dahinschwand, seine Zuflucht zum Vater Atri. Für ihn bewirkte der ruhmvolle Atri das Erlöschen seiner Sünde; von der Schwindsucht befreit, leuchtete er in seiner Pracht ganz und gar.

So ist fürwahr die Geburt Soma's geschildert worden, die ruhmehrende (Bd., Vā.: o ihr besten der Zwiegeborenen).

Ein Vergleich der beiden gegenüberstehenden Textversionen führt nun zu folgenden Ergebnissen:

1. Die aus B_d, H. und Vā. bestehende Textgruppe bietet sozusagen den gleichen Wortlaut, nur in einzelnen unwesentlichen Lesarten weicht der des H. von dem des B_d. und Vā. ab, die fast durchweg miteinander übereinstimmen.

2. Die Version des Br. ist erheblich kürzer als der Paralleltext der vorgenannten Purāṇa-Gruppe. Auf den ersten Blick könnte man annehmen, daß sie entweder eine fragmentarische oder eine verkürzte Form des letzteren darstelle. Wäre sie aber fragmentarisch, müßten sich in ihr inhaltliche Lücken vorfinden; würde sie andererseits eine verkürzte Form jenes Textes bieten, würden sich wahrscheinlich mehr oder weniger deutliche Spuren einer Exzerpierung feststellen lassen. Vergleicht man die beiden Versionen aber etwas eingehender miteinander, so ergibt sich, daß das Br. im Fluß der Erzählung keinerlei Lücke aufweist, während die Sonderversion der Genversion weit eher eine kommentarhafte Ergänzung bzw. Erweiterung, vereinzelt sogar eine Wiederholung des gleichen Gedankens bilden. Dem Br. gegenüber erwecken sie also eher einen sekundären als einen originalen Eindruck und lassen sich infolgedessen meist ohne Beeinträchtigung des eigentlichen Inhaltes schon mechanisch auflösen.

Wenn Pargiter das Br. gegenüber der Vā.-Version als später ansieht¹, so kann dies mindestens im Bereich des vorliegenden Mythos den Tatsachen nicht entsprechen. Mag auch der Br.-Text innerhalb des Pañcalakṣaṇa-Abschnittes vereinzelt Verluste aufweisen, so kann er jedoch hinsichtlich des vorliegenden Kapitels der Version der Parallel-Purāṇa's gegenüber keineswegs als schlechter oder sekundär angesehen werden, sondern darf weit eher — schon vom Standpunkte der indischen Tendenz, Texte im Laufe der Zeit durch Zusätze zu erweitern, als die älteste und ursprüngliche Fassung unseres Mythos gelten.

Die Prosa-Version des Vi. bietet ebenso wie die metrische des Bhg. keine inhaltlichen Varianten zu dem Wortlaut der obigen Purāṇa-Gruppe; beide können zu der Erklärung des Mythos also keinen weiteren Beitrag liefern und dürfen infolgedessen hier übergangen werden. Zeitlich liegen sie jedenfalls nach jener Purāṇa-Gruppe, so daß sich hinsichtlich der Überlieferung unseres Mythos schon jetzt folgende relativ-chronologische Anordnung aufstellen läßt: Br. — H., B_d., Vā. — Vi. — Bhg.

Es spricht nun eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß der H., ebenso wie im Bereich des Pañcalakṣaṇa-Abschnittes², auch hinsichtlich unseres Kapitels vor der Version des B_d. und Vā. liegt. Nachweisbar

¹ Pargiter a. a. O. S. 78f.

² Purāṇa Pañcalakṣaṇa S. Xff.

gehen diese beiden Purāṇa's nämlich auf ein gemeinsames, durch individuelle Interpolationen und Zusätze differenziertes Kernstück zurück, dessen Redaktor denselben unter wörtlicher Übernahme älteren Textmaterials in den mythischen Zeitrahmen eines Kalpa, also eines Weltzeitalters, eingebaut hat.

Von der Version dieser ersten Purāṇa-Gruppe mit ihren sekundären Niederschlägen im Vi. und Bhg. weicht die der zweiten Gruppe, zu der sich Mt. und P. zusammenschließen, sowohl im Stil wie in der Tendenz merklich ab, zumal ein größerer Teil derselben nicht im üblichen Śloka-, sondern im Upajāti-Metrum abgefaßt ist. Dies weist schon darauf hin, daß in ihr ein irgendwie künstlerischer Akzent in Erscheinung tritt, der das Primitiv-Naturhafte der ersten Version abdämpft und das Ganze in eine anthropomorph stärker betonte Atmosphäre zu heben versucht. Wenn man nun bei der Bearbeitung eines Geistes, wie ihn etwa unser Mythos darstellt, unterscheiden will, ob eine Version chronologisch oder sachlich sekundär sei, so trifft mindestens das letztere Moment auf unsere zweite Version zu. Zum Beweise möge hier eine Wiedergabe derselben angeschlossen werden, obgleich dies an mehreren Stellen wegen der den Texten anhaftenden Überlieferungsmängel — selbst P₁ und P₂ gehen in verschiedenen Lesarten auseinander — nur mit starken Vorbehalten geschehen kann, zumal das erforderliche Handschriftenmaterial zu deren Berichtigung zur Zeit nicht erhältlich ist. Hierbei werden größere Abweichungen der beiden Texte gegenübergestellt oder in Klammern angeführt, während kleinere, soweit sie als belanglos erscheinen, unberücksichtigt bleiben.

Mt. 23. 1—24. 9a.

P₁ I. 12. 1—51a; P₂ V. 12. 1—60a.

Von Brahman vormals mit dem Werk der Schöpfung betraut, übte Atri, der Herr, einst der Schöpfung wegen jene Askese, die die „unübertreffliche“ heißt. Das brahman, das Wonne bereitet, die Leiden der Welt zum Schwinden bringt, Brahman, Viṣṇu und Śūrya innewohnt und übersinnlich ist,

dem beruhigten Herzen Frieden bewirkt, stand in seinen Augen, bei seiner Erhabenheit, o Brāhmaṇen, durch die Askese die höchste Wonne bewirkend. Weil der Gatte der Umā zusammen mit der Umā ihm beistand, nachdem er ihn mit einem Achtel angeschaut

Nachdem Atri mit seinem Geist Seelenruhe geschaffen hatte, verblieb er damals in Konzentration, oder auch die Macht der Askese bewirkte die höchste Wonne. Weil der Herr des Stammes (varṣapati) zusammen mit dem Jahre (sariṇ) mit einem Achtel angeschaut mayā¹ ihr [der Askese] oblag,

¹ Mehrere Handschriften von P₂ haben diese Lesart anstatt des in dem Text eingesetzten „samaye“, das eine Verbindung mit śardham und eine immer noch unsichere Übersetzung nicht ermöglicht.

hatte, wurde Soma sein Kind. Hin- ab floß aus seinen Augen sein Glanz (oder: seine Kraft), und dieser bestand aus Wasser, erleuchtend das ganze All samt dem Licht. Es nahmen diesen Glanz (P.: diesen damals) die Weltgegenden in der Gestalt von Frauen auf, da sie einen Sohn begehrten.

Nachdem er in ihrem Leibe zum Embryo geworden war, blieb er darin drei Jahrhunderte lang.

Dann ließen die Weltgegenden den Embryo los, da sie ihn nicht mehr zu tragen vermochten. Nachdem dann der Viergesichtige (Brahman) den Embryo aufgenommen und ihn zusammengefügt hatte, machte Brahman ihn zu einem jungen Manne, der alle Waffen trägt. Dann ließ der Mächtige ihn einen mit tausend Pferden bespannten, aus der Kraft der Veden bestehenden Wagen besteigen, und es führte ihn der Urahn (pitāmaha) in die eigene Welt. Dort wurde von den Brahma-Weisen gesagt: „Dieser soll unser Herrscher sein“, und ebenso von den Rṣi's, den Göttern, den Gandharven und den Pflanzen (P.: Apsaras).

Brahman und die übrigen priesen ihn mit Sammlungen von Mantra's, die Soma als Gottheit haben.

Während er gepriesen wurde, entstand ihm ein noch größerer Glanz. Da der Glanz sich ausbreitete, entstand auf der Erde eine Menge himmlischer Pflanzen; darum ist deren Licht stets stärker in der Nacht. Dadurch wurde Soma der Herr der Pflanzen, und

er wird auch der Herr der Zwiegeborenen genannt. Es ist dieser Mondkreis, der die Essenz des Veda-Glanzes besitzt;

er nimmt a b und nimmt z in der dunklen und in der hellen (Monats-hälfte) immerdar. Dakṣa, der Sohn des Praetas, gab ihm die 27 mit Schönheit und Reizen ausgestatteten glanzvollen Töchter. Doch da übte dieser Kaltstrahlige Askese 10000 mal 1000 Padma's¹, einzig der Meditation an Viṣṇu hingegeben. Hierüber war nun Nārāyaṇa Hari befriedigt. „Wähle dir einen Wunsch!“ sagte zu ihm der höchste Geist Janārdana. Da wählte Soma als Wunsch: „Die Welt Śakra's möchte ich ersiegen, leibhaftig sogar sollen in meinem Hause die Genießer sein; bei

¹ Padma ist die Zahl 10 000 000 000 000.

meiner Königsweihe sollen die Götter Brahman usw. die Brāhmaṇen und Śiva soll unser Wächter sein, der Keulen tragende Hara. Mit dem Worte „so sei es!“ angedredet, empfang er von Viṣṇu die Königsweihe. Atri wurde der Hotr, Bhṛgu der Adhvaryu, der Viergesichtige der Udgātṛ, und Hari selbst wurde als dessen Zeuge zum Brāhmaṇen; doch als Teilnehmer an der Zeremonie der Königsweihe werden Śānaka und die übrigen genannt. Bei ihm waren die Vasu's die Adhvaryu's, desgleichen die Viśvedeva's. Den Opferpriestern wurde von ihm die Dreiwelt als Opferlohn gespendet. Als¹ dann das Reinigungsbad beendet war, bedienten ihn im Wunsche, seine Schönheit zu sehen, die neun Göttinnen, den Leib vom Pfeile des Liebesgottes gepeinigt [, und zwar]: gaben sich Lakṣmī, nachdem sie den Nārāyaṇa, Sinivālī den Kardama, Dyuti den Vibhāvasu (Agni), ebenso Tuṣṭi (P. Puṣṭi) den Unvergänglichen, Prabhū den Prabhākara (Sonnengott), Kuḥū selbst den Havismat, Kirtī ihren Gatten Jayanta (Sohn Indra's), Vasu den Kaśyapa, Marici's Sohn, und Dhṛti ihren Gatten Nandi verlassen hatte, damals nur dem Soma hin. Damals liebte auch Soma sie, als wären sie seine eigenen Frauen.

Die Geweihten, die den Veda absolviert hatten, vermochten ihn, nachdem er das Opferwerk vollbracht hatte, nicht davon abzubringen, noch war es möglich durch die Götter nobet Viśava (Indra). Desgleichen wurden die Weisen, die Felle und Flechten trugen, beim Anblick der jungen Frauen erregt und gerieten im gleichen Augenblick in Liebestaumel. Wie Tiere, von Brunst gequält, gingen sie zu jungen Frauen, zu denen man hingehen und nicht hingehen durfte; wie Flüsse in der Regenzeit konnten sie nicht zurückgehalten werden².

Deren Gatten vermochten damals ihn, der sich in dieser Weise vergangen hatte, durch Flüche, Waffen usw. nicht wieder von seinem Vergehen abzubringen.

In dieser Weise hatten sich diese (Frauen) vergangen; ihre Gatten vermochten sich nicht zu versündigen (?), noch waren sie fähig, den Mondgott zu verfluchen.

Damals leuchtete der Mondgott, zehnfach die Weltgegenden füllend. Nachdem nun Soma die schwer zu erlangende, von den Weisen (P.: durch die Schöpfung) bereitete Herrschaft erlangt hatte, erreichte er damals die Alleinherrschaft über die sieben Welten durch seine Askese.

¹ Von hier an bis ... eigenen Frauen fehlt in P.₁.

² Dieser Passus findet sich nur in P.₂.

Einst sah er, daß sie [Tārā], prangend in reichem Blumenschmuck, in den Lustgarten gegangen war, sie, die selbst zum Pflücken einer Blume einen überaus schwächlichen Körper besaß, weil die Last ihrer starken Hüften und Brüste sie niederdrückte. Und diese Tārā, die Gattin des Lehrers der Götter, mit ihren durch den Pfeil des Liebesgottes anmutigen, langen und schönen Augen ergriff der liebeskranke Gebieter der Sterne an einer einsamen Stelle bei den Haaren. Sie, auch an Liebe erkrankt, buhlte mit ihm, dessen Herz von dem Liebreiz ihrer Schönheit hingeissen war. Nachdem sich der Mondgott (vidhu) lange vernügte hatte, begab er sich von dort sogar mit der Tārā in sein Haus, und selbst in seinem Hause gab es für ihn, der in die Tārā verliebt war, keine Sättigung, wenn die Lust ihn anging. Da Bṛhaspati durch das Feuer der Trennung von ihr versengt war, war sein Herz einzig dem Gesank an sie hingegeben. Weder vermochte einen Fluch über ihn auszustoßen noch ihm durch die mannigfachen Mittel in ihrer Gesamtheit wie Zaubersprüche, Waffen, Feuer, Gift, ja nicht einmal durch Behexung Schaden zuzufügen der Herr der Rede. Doch dann flehte er, von Liebe gepeinigt, aus Niedergeschlagenheit seiner Gattin wegen den Soma an. Obgleich dieser von Mahēvara, dem Viergesichtigen, den Sādhyā's, den Marut's nebst den Welthütern angefleht wurde, gab er, von der Fessel der Lust an sie gekettet, dem Bṛhaspati die Tārā nicht zurück. Als der Mondgott sie ihm durchaus nicht gab, geriet in höchsten Zorn Śiva, der als Vāmadeva auf Erden bekannt ist und dessen Fußlotus von zahlreichen Rudra's verehrt wird. Nachdem nun der bergbewohnende (girīśa) Bogen- und Keulen-träger (pinākin), als Schüler Bṛhaspati's mit ihm in Liebe verbunden, den Ziegen-Rinderbogen ergriffen hatte, schritt der Burgenfeind (purāri), von den Herren der Bhūta's und den Siddha's begleitet, zum Kampfe mit Soma, indes sein Antlitz durch das Feuer seines besonders entflammten dritten Auges schrecklich war.

Zugleich kamen zwanzig Herren der Scharen (gaṇeśaka) usw., mit den Waffen von 64 Scharen ausgestattet. Es folgte der Herr der Yakṣa's (Kubera), begleitet von vielen Hunderten von Koṭi's und

mit einem Padma sowie einem Arbuda¹ von Vetāla's, Yakṣa's, Uraga's und Kimpnara's auf Wagen. Mit zwölfmal drei Lakṣa's² von Wagen kam auch Soma dorthin in gewaltigem Zorn, begleitet von den Heeren der Nakṣatra's, Daitya's und Asura's in einem Glanz, der durch Saturn (Sanaīscara) und Mars (Aṅgāraka) noch gesteigert wurde. Es gerieten in

¹ 1 Arbuda ist die Zahl 1 000 000 000.

² 1 Lakṣa ist die Zahl 100 000.

Angst die sieben Welten, und es bebte die Erde, die Kontinente und Meere umfaßt (P.: bebten die Welten, die die Erde, Wälder, Kontinente und Meere umfassen). Nachdem der Bogen- und Keulen-träger das gewaltige Feuer seiner flammenden Waffe ergriffen hatte, ging er auf Soma los. Nun ereignete sich jener große Kampf der beiden Angst einflößenden Heere des Schrecklichen und des Soma (Mt.: der beiden Heere des Schrecklichen und des Bhīmasena (?)), der den Untergang der Wesen bewirkte, der gewaltige, einzig bestehend in dem Leuchten der scharfen Waffen und Pfeile. Durch die schrecklichen Waffen ging da gegenseitig das ganze Heer der beiden zu Grunde. Es flogen die leuchtenden Waffen, und da brannten Himmel, Erde und die Unterwelten (pātāla). Im Zorn entsandte Rudra das Brahma-Haupt (brahmaśiraś), und auch Soma entsandte die Soma-Waffe von unfehlbarer Kraft. Durch ihren Einschlag entstand Gefahr für Ozean, Erde und Luftraum. Nachdem der Urahn gesehen, daß dieser gewaltige Waffenkampf zum Untergang der Welten führen würde, trat er mit den Göttern dazwischen und brachte sie irgendwie von ihm ab (mit den Worten) „Warum wurde gerade von dir, o Soma, grundlos diese Untat begangen, die den Untergang der Menschen bewirkt? Weil durch dich, o Soma, wegen des Raubes der Frau eines anderen dieser überaus schreckliche Kampf hervorgerufen worden ist,

wirst du bei den Menschen, obgleich du günstig bist, ein böser Planet sein; jedoch genug jetzt, Weißbrandiger! Gib du diese Gattin dem Herren der Rede; nicht liegt eine Schande in der Wegnahme fremden Eigentums (?).“

wirst du bei den Menschen ein schlechter Planet sein; beim Ergreifen der Waffen gibt es nicht einmal einen Vertrag (P.₁): böse genug bist du unter denen, die mit dem Feuermunde essen). Gib du diese Gattin dem Herren der Rede, mein Wort befolgend! (P.₂): nicht mit Achtung ist an die Beraubung eines anderen zu denken (?).“

„Es sei so“, sagte der Kaltstrahlige; besänftigt zog er sich von diesem Kampfe zurück. Nachdem Bṛhaspati seine Tārā weggenommen hatte, ging er erfreut mit Rudra zu seinem Hause.

Dann trat am Ende des Jahres aus Tārā's Leib ein Knabe hervor, den zwölf Āditya's (Sonnergöttern) gleichend, himmlische gelbe Gewänder tragend, mit himmlischen (P.₁: gelben) Schmucksachen geschmückt, dem Monde (P.₁, ₂, Mt. Var.: der Sonne) vergleichbar, in allen Erwerbszweigen (artha) und Wissenschaften erfahren, weise, ein Förderer der

¹ Diese Stelle ist sowohl im Mt. als auch in den beiden vorliegenden Versionen des P. verdorben und offenbar individuell und schlecht ergänzt worden.

Kunde vom Elefanten. Weil dieser Königssohn nämlich ein berühmter Elefantenanzt (P.₁, ♀ Königsarzt) war, wurde der Königssohn, da er der Sohn König Soma's war, Budha genannt. Kaum geboren, stellte der Kraftvolle sogar jeglichen Glanz (P.₁, ♀: Sogar jeden gewaltigen Glanz der Menschen stellte der Kraftvolle) in Schatten. Dorthin kamen die Götter, nämlich Brahman und die übrigen, zusammen mit den himmlischen (P.₂: Brahma-)Weisen. In des Bṛhaspati Haus fragten da all die Götter beim Fest der Geburtszeremonie die Tārā: „Von wem wurde der Knabe erzeugt?“ Da sie sich nun schämte, sagte sie da nichts zu ihnen. Darauf wieder und wieder befragt, sagte sich schämend die herrliche Frau nach langer Zeit: „Es ist der (Sohn) Soma's“. Da ergriff der Mondgott seinen Sohn, gab ihm den Namen Budha und verlieh ihm ein Königreich auf Erden. Sobald der Herr die Weihe vollzogen hatte, machte er ihm ein Geschenk (Mt.: ihn zu einer Hauptperson). Nachdem Brahman in Begleitung der Brahma-Weisen ihm die Hausgemeinschaft (gṛhasāmya; P.₁, Planetengemeinschaft, grahasāmya), verliehen hatte, entschwand er ebendort, während alle Geschöpfe (Mt.: Götter) zusahen.

Vergleicht man nun unsere beiden Versionen miteinander, so erkennt man auf den ersten Blick, daß die letztere bereits eine stärkere Entwicklung bzw. Verschmelzung religiöser, insbesondere mythologischer Vorstellungen aufweist, als dies in der ersteren der Fall ist. Das Milieu, das jene widerspiegelt, ist bereits, zumal im Mt., śivaitisch orientiert; die Dauer der Askese, die der Mondgott einst auf sich genommen haben soll, ist über das schon phantastische Maß der ersten Version hinaus noch weiter gesteigert worden, und Brahman, der in der letzteren nur den Beinamen pitāmaha, also „Urahn“ führt, wird in der zweiten Version außerdem noch als caturmukha oder „Viergesichtiger“ bezeichnet, ein Name, der in der älteren Schicht des Purāṇa pañcalakṣaṇa überhaupt nicht vorkommt und einen merkwürdigen, jenen betreffenden Mythos andeutet. Den neun Göttinnen, die sich dem Mondgott zugewandt haben, sind jetzt neun Göttergatten zugeteilt, sowohl Tārā als auch der Mondgott sowie Bṛhaspati sind in eine völlig anthropomorphe Atmosphäre gerückt, und der Kampf um jene ist nach den Erfahrungen damaliger Kriegsführung geschildert. Schließlich hat die Geschichte, namentlich in ihrer zweiten Hälfte, ihre ursprünglich naturalistische Note eingebüßt und einmehr gesellschaftliches Kolorit angenommen. Überhaupt legt der Vergleich der beiden Versionen die Annahme nahe, daß die mythologischen Gestalten so, wie sie in der zweiten Version auftreten, von ihrem Verfasser in ihrem ursprünglich prägnanten Charakter kaum noch empfunden wurden. All diese Momente mit Einschluß der Verform lassen mithin den Schluß zu, daß die zweite Version gegenüber der ersteren nicht nur sachlich, wie schon oben bemerkt wurde, sondern auch zeitlich

später liegt. Sie zeigen zugleich, wie ein echter Naturmythos im Verlaufe der Zeit allmählich seinen ursprünglichen Charakter verlieren kann und sich dann zu einem ausgesprochenen Märchen wandelt.

Auf die Frage nach dem eigentlichen Sinn unseres Mythos als Einleitung des Abschnittes vom Mondgeschlecht im Purāṇa pañcalakṣaṇa läßt sich sagen, daß er in beiden Versionen darin besteht, für die ihm angehörenden oder ihm angeschlossenen Fürstenhäuser eine Art göttlicher Abkunft zu erweisen und ihnen damit ein überirdisches Charisma zu sichern, ähnlich wie dies vorher auch zu Beginn des Sīrya- oder Sonnengeschlechtes geschehen war. Wir stoßen hier also auf den gleichen Glauben, den wir auch in Ägypten oder Japan antreffen. Wurden nämlich in Ägypten die Pharaonen als Nachkommen des Sonnengottes Ra angesehen, so galt in Japan die Sonnengöttin Amaterasu bis in die neueste Zeit hinein als die Ahnmutter des dortigen Kaiserhauses. Mithin haben wir es auch in Indien mit der dortigen Institution eines sakralen oder Gott-Königtums zu tun, die nach der Lehre der heutigen Ethnologie, in einer langen Reihe von ackerbaureibenden Völkern des Altentums und der Neuzeit¹ erscheint, „vermutlich zuerst im alten Morgenland entstanden“ ist und sich von hier aus „über große Teile Afrikas und ostwärts über Indien bis nach Indonesien und Polynesien, dazu bis nach China und Japan, weiter verbreitet“ hat¹. Hieraus ergibt sich, daß — vom indischen Standpunkt aus gesehen — den Geschlechterlisten des Vapśānucarita ein recht altertümlicher und irgendwie offizieller Charakter zuerkannt werden darf, mögen sie in Wirklichkeit noch so viele Konstruktionen und Korrekturen enthalten, was sich in dieser Hinsicht ja auch bei anderen Völkern beobachten läßt.

Wie bereits oben bemerkt wurde, verbirgt sich in der Gestalt der Tārā das Hauptproblem unseres Sternmythos, und wir müssen uns fragen, welche konkrete Vorstellung wir mit ihrem Namen zu verbinden haben. Um nun dem Kern dieses Problems näher zu kommen, werden wir uns logischerweise zunächst einmal umsehen müssen, welche Bedeutung die Inder jenem Namen und welchen mythologischen Gestalten sie ihm beilegt haben. Erst dann dürfte es angebracht sein, sich den Erklärungen unserer Sprachwissenschaft und anderen Argumenten und Literaturbelegen zuzuwenden.

Nach dem Amarakośa des Amarasiṅha (6.—8. Jhd. n. Chr.) I. 1. 2. 22^b bezeichnet tārā oder tārakā — die maskulinen und neutralen Formen dürfen wir hier wohl übergehen, da sie uns ohnehin kaum weiter helfen —

¹ KAJ BIRKET-SMITH, *Geschichte der Kultur*. Zürich (1945), S. 326; vergl. auch W. SCHMIDT u. W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Tl. I: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Regensburg 1924 (Der Mensch aller Völker und Zeiten, Bd. 3), S. 326ff.

„Sternbild“ oder „Stern“¹. Auch Halāyudha (Mitte des 10. Jhd.) gibt in seiner Abhidhānaratnamālā I. 51 für die genannten Worte auch die Bedeutung „Sternbild“, „Stern“ oder „Meteor“ an². Sodann entwickelt Hemacandra (zwischen 1060 und 1172) in seinem Dhātupāṭha I. 27 für tārākā aus der Wurzel tarati die Bedeutung „jyotis“, also „Himmelskörper“³, und nach seinem Anekārthasaṅgraha II. 417 ist tārā der Name der Gattin Bṛhaspati's (suraguru), der der Gattin des Sugrīva sowie der einer buddhistischen Göttin (buddhadevi)⁴. In Mahēśvara's Śabdabhedaprakāśa (c. 1111) IV. 8 und 42 hat tārā oder tārākā u. a. die Bedeutung „Sternbild“ oder „Stern“, bezeichnet aber auch die Gattin des Sugrīva sowie eine buddhistische Göttin (buddhadevi)⁵. Schließlich dient nach dem Anekārthakośa des Mañika (Mitte des 12. Jhd.) Vers 690 das Wort tārā zur Bezeichnung von „Stern“ und „Sternbild“ sowie der einer Göttin⁶, und nach Vers 47 gilt tārākā als jene Göttin, „die über den Ozean des Daseins hinüberführt“ (bhavasamudratārikā)⁷. Mañika entwickelt hier also die gleiche Etymologie des Wortes tārā oder tārākā, die sich auch der Mahāyāna-Buddhismus zeigen gemacht hat. Daß das Wort in den genannten Wörterbüchern auch die Bedeutung von „Augenstern“ und in einzelnen die von „lautere Perle“ (muktāsuddhi) haben kann, sei nur nebenbei erwähnt.

Es ist nun immerhin bemerkenswert, daß erst Hemacandra und Mahēśvara das Wort tārā auch als Name der Gattin des Bṛhaspati oder den der Gattin des Sugrīva verzeichnen — LOISELEUR-DESLONGCHAMPS führt diese Bedeutungen in seiner Übertragung des Amarakośa zu III. 4. 25₁₃ u. a. ebenfalls auf, obgleich das Original sie nicht nennt. Ob nun die Verfasser der übrigen Kośa's den Namen „Tārā“ in dem genannten mythologischen Sinne nicht gekannt haben, läßt sich wohl kaum entscheiden. Jedenfalls ist es aber noch auffallender, daß Tārā nach dem Rāmāyaṇa (Bombay-Rez. IV. 9—25, Bengali-Rezension IV. 8₂₈—24) nicht der Name der Gattin des Affenfürsten Sugrīva, sondern der der Gattin seines ihm feindlichen Bruders Vālin ist, wenn sie auch nach dessen Tode durch Rāma zugleich mit der Herrschaft von jenem über-

¹ Amarasiṃha: Amarakośa publ. . . . avec une trad. Franç. par A. LOISELEUR-DESLONGCHAMPS. P. 12. Paris 1839—45. P. 1, S. 18.

² Halāyudha: Abhidhānaratnamālā ed. by TH. AUFRECHT. London usw. 1861, S. 7.

³ Hemacandra: Dhātupāṭha ed. JOH. KIRSTE, Wien, Bombay 1901 (Quellenwerke der altindischen Lexikographie Bd. 4) S. 12.

⁴ Hemacandra: Anekārthasaṅgraha hrsg. von TH. ZACHARIAE. Wien, Bombay 1893 (Quellenwerke . . . Bd. 1) S. 32.

⁵ Mahēśvara: Śabdabhedaprakāśa hrsg. von AUGUSTE KÜMMEL geb. BENDER, Leipzig 1940. S. 191 und 225.

⁶ Mañikakośa hrsg. von TH. ZACHARIAE. Wien, Bombay 1897 (Quellenwerke . . . Bd. 3), S. 50. ⁷ Ebenda S. 4; vgl. Komm. S. 5.

nommen wurde. Ob sich hieraus irgendeine Schlußfolgerung für die Geschichte des Rāmāyaṇa herleiten läßt oder nicht, muß dahin gestellt bleiben. Diese eigenartige Differenz klärt sich aber sogleich auf, wenn man die Jaina-Version der Rāma-Sage zu Rate zieht. Nach dieser sind Vālin und Sugrīva nämlich zwei Vidyādharas, von denen der erstere der Herrschaft entsagt und als Mönch die Vollkommenheit erreicht, während sein Bruder Sugrīva mit dem nach seiner Gattin Tārā lüsternen Vidyādharas Śāhasagati, der ihretwegen die Gestalt jenes angenommen hatte, kämpfen mußte und ihn schließlich mit Rāma's Hilfe überwinden konnte¹.

Zusammenfassend sei gesagt, daß nach der indischen Lexikographie, soweit sie mir eben zugänglich war, das Wort tārā oder tārākā, abgesehen von der vereinzelt Erwähnung jener mythologischen Gestalten, durchweg den Sinn von „Sternbild“ oder „Stern“ hat, ob es sich nun um einen Himmelskörper oder schließlich nur um die Augenpupille oder gar eine Perle handelt. Allerdings erwähnt sie nicht, daß das Wort in der Literatur auch als Beiname oder Erscheinungsform der Śakti Śiva's vorkommt, worüber weiter unten noch ein Wort zu sagen sein wird.

Schließlich hat das Wort tārā wiederholt auch die Wissenschaft des Westens beschäftigt. Während seine Bedeutung nach dem PW² „vielleicht „Erretterin“ von 1. tar“ sein soll, eine Etymologie, die sich der des Mahāyāna-Buddhismus unmittelbar anschließt, ist das Wort „tārā“ nach Th. Aufrecht³ „corrupted from stāra“. In dem *Pāli-Wörterbuch* von RHYDS DAVIDS und STEDE wird sodann tārā mit griech. ἀστὴρ, ἄστρον, lat. stella, got. stairno, althochdeutsch stero zusammengestellt und möglicherweise als „loan word from Semitic sources“ angegeben⁴. Aber schon 1897 hatte CHR. BARTHOLOMAE „die indogermanischen Belege . . . durch Hinweis auf Betonungsunterschiede als Ablautformen von aster“, zu erklären gesucht⁵, und da die Wortsippe „ohne Anknüpfung im indogermanischen Wortschatz“ sei, hatte dann H. ZIMMERN „Entlehnung aus dem Assyrischen . . . zweifelnd vermutet“⁶. Auf Grund dieser Vorgänge führte schließlich GUNTHER IPSEN das Wort nebst seinen Entsprechungen in den übrigen indogermanischen Sprachen auf die Grundform aster „Stern“ zurück, und er kam zu dem Schlusse, daß die Indogermanen diese um 2000 v. Chr. aus dem Akkadischen übernommen

¹ S. Vijayarājendra: Abhidhānarājendrah (kośah). Bd. IV (Ratalāma 1917) S. 2225 f. s. v. tārā. ² P. W. T. 3. S. 306. ³ Halāyudha a. a. O. S. 228.

⁴ T. W. RHYDS DAVIDS and W. STEDE *The Pāli Text Society's Pāli-English dictionary*. Surrey 1925. T. 2. S. 133.

⁵ CHR. BARTHOLOMAE, *Die neunte Präsenklasse der Inder*. In *Indogermanische Forschungen* 7 (1897). S. 54.

⁶ EBERTH. SCHRADER, *Keilschriften und altes Testament*. 3. Aufl. von H. ZIMMERN. Berlin 1903. S. 425; vgl. H. ZIMMERN, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kulturinfluß*. 2. Aufl. Leipzig 1917. S. 68. € ZDMG 102/1

hätten¹, eine Erklärung, die allerdings nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Um hier die weiteren immerhin bemerkenswerten Ausführungen in IPSENS Abhandlung zu übergehen, bildet für jene indogermanische Wortreihe, also auch für den indischen Namen *tārā* oder *tārākā*, die Istar den Ausgangspunkt, also jene große und alte Göttergestalt des vorderen Orients, die ursprünglich wohl nur als „Göttin der Fruchtbarkeit“ galt und „ihre Gleichsetzung mit der Venus am Himmel . . . wohl erst“ den Spekulationen der babylonischen Priesterschaft zu verdanken hat. Zu dieser Namensdeutung dürfte eine Redewendung wie *osadhi viya tārākā* „like the morning star (Venus)“ in *Vimānavatthu* 9.2 = *Petavattu* 2.10 also gut passen.

Diese interessante etymologische Erklärung des Wortes oder Namens *tārā*, die zugleich den ganzen astronomisch-astrologischen Hintergrund des alten Orients enthüllt, erklärt aber doch noch nicht restlos unseren Mythos, dem zufolge die *Tārā* als Gattin des *Brhaspati*, also des Jupiter, außerehelich von *Soma*, d. h. dem Mondgott empfangen und dann den *Budha* oder Merkur geboren haben soll. Den Schlüssel zu diesem Rätsel hat mir nun, wie ich glaube, Herr Dr. H. WERNER, Oberkochen/Würt., ein in der Geschichte der Sternkunde wohl bewandeter Astronom, geliefert, nachdem ich ihm unseren Mythos in seiner ersten Fassung vorgelegt hatte. Er schreibt mir unter dem 3. Januar 1951 u. a. folgendes: „*Soma* ist . . . ohne jeden Zweifel der Mond. Das erweisen seine verschiedenartigen Kennzeichnungen im Text, wie seine Beziehung zum Wasser und Pflanzenwachstum; ferner wird er kaltstrahlend und an anderer Stelle Gebieter der Sterne genannt; die Schwindsucht deutet auf die abnehmenden Mondphasen hin. *Atri* scheint mir dem ganzen Zusammenhang nach die Sonne zu sein, besonders im Hinblick auf die Stelle am Schluß: „Dann nahm *Soma*, dessen Kreisrund dahin schwand, seine Zuflucht zum Vater *Atri*“². Das bedeutet wohl nichts weiter, als daß der Mond vom Vollmond grob zur Neumondstellung bei der Sonne begibt.“

„In der *Tārā* möchte ich das Sternbild der Jungfrau, speziell ihren hellen Hauptstern *Spica* erblicken, denn allgemein knüpft sich an dieses Sternbild die weltweite, uralte Vorstellung einer Gottesmutter. Bei den Ägyptern wurde *Spika* der Schwangerschaftstern. F. BOLL und R. LEHMANN-NITSCHKE haben ferner dargetan, daß das gebärende Weib in der Apokalypse gleicherweise die Jungfrau ist. Berücksichtigen wir ferner noch, daß in der antiken Astrologie die Jungfrau das Taghua des Merkurs ist und daß dieser ebenfalls in der Jungfrau sein *Hypsoma* hat, und

¹ GUNTHER IPSEN, *Semitisch-akkadische Lehnwörter im Indogermanischen. In Indogermanische Forschungen* 41 (1923), S. 177—182.

² Vgl. hierzu PARCETER a. a. O. S. 188.

bedenken wir weiterhin, daß *Spika* alle 18 bis 19 Jahre auf Grund der Kreiselung der Mondbahnebene vom Mond bedeckt werden kann, so erhärtet sich meine Annahme, daß *Tārā* mit der *Spika* identisch ist. Damit wären meines Erachtens alle wesentlichen, auf *Tārā* bezüglichen Momente des Mythos erklärt; sie empfangt außerehelich — eben infolge der verhältnismäßig selten vorkommenden Bedeckung durch den Mond — von diesem den Merkur, der im astrologischem System ihr zweifach zugeordnet ist. Es ist übrigens der einzige Fall, daß ein Planet zwei von seinen astrologisch wirksamsten Stellungen in einem und demselben Tierkreisbild hat.“

„Am günstigsten ist Merkur bei entsprechender Elongation im Frühjahr am westlichen Abendhimmel und im Herbst am östlichen Morgenhimmel zu sehen. In letzterem Falle befand er sich vor 1½ bis 2 Jahrtausenden unbedingt in der Jungfrau, womöglich bei *Spika* selbst, die dann aber gerade auch ihren heliakischen Frühaufgang hatte, d. h. ihr erstmaliges Wiederscheinen am Morgenhimmel nach ihrem längeren Verborgensein in den Strahlen der Sonne. Der heliakische Frühaufgang von Sternen war aber früher ein höchst beachtetes Ereignis. Denken wir an Sirius im alten Ägypten!“

Auch W. GUNDEL schreibt in seinem Artikel über „*Parthenos*“, also das Sternbild der „Jungfrau“: „Die Astrologie bezeichnet nach der *Vulgata Parthenos* als Haus der Erhöhung des Merkur, als Erniedrigung der Venus und als Apogäum des Jupiter.“³ Das Gleiche ersieht man aus der tabellarischen Übersicht in GUNDELS weiterem Artikel „*Planeten*“⁴. Zudem heißt es in diesem an einer Stelle, daß „nach der traditionellen Lehre“ im „*Horoskop*“, d. h. also am Anfange der Welt „die Planeten alle in der unteren Hemisphäre, und zwar in den entscheidenden Stellen (d. h. jeweils im 15. Grad) ihrer eigentlichen Häuser: Mond im Krebs, Sonne im Löwen, Merkur in der Jungfrau, Venus in der Waage, Mars im Skorpion, Jupiter im Schützen und Saturn im Steinbock“ gestanden hätten⁵. All das beweist also, daß das Sternbild der Jungfrau und der Planet Merkur auch im klassischen Altertum als in einem besonderen Verhältnis zueinander stehend betrachtet wurden. Und endlich wurden letzterem ja auch Eigenschaften wie „Leichtbeweglichkeit, Intelligenz, Gelehrsamkeit, Weisheit, Neigung zu Geheimnissen aller Art“ zugeschrieben, was ebenfalls unserem Mythos entspricht⁶.

Zum Schlusse unserer astronomisch-astrologischen Argumentation sei nur das noch zitiert, was ALFRED JEREMIAS seiner Zeit aus babylonisch-assyrischen Quellen über unser Sternbild beizubringen vermochte, zu-

¹ W. GUNDEL, *Parthenos* in PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopädie der class. Altertumsk.* Neue Bearb. Bd. 18, Sp. 1953.

² W. und H. GUNDEL, *Planeten*. Ebenda Bd. 20, Sp. 2123f.

³ Ebenda. Sp. 2149.

⁴ Ebenda Sp. 2143.

mal dadurch auch auf sein Verhältnis zum Planeten Jupiter, also zu Bhṛhaspati, ein gewisses Licht fallen dürfte. Er schreibt:

„Das uns als ‚Jungfrau‘ geläufige Sternbild heißt in den Texten der Asurbanipalzeit (668–626) EŠ-ŠIN, das als šēr'u ‚Ähre‘ erklärt wird, oder A-EDIN, das II R 56, 59c als Šarpanitu und VR 46, 46ab als banāt riḫutu erklärt wird; beides bedeutet ‚die Samen Schaffende‘, also die Magna mater, die Muttergöttin. Schon daraus ergibt sich, daß die Babylonier das Sternbild als ‚Jungfrau‘ (virgo im Sinne der mater coelestis) kannten. Dazu kommt, daß CT XXXIII, pl. 2, col. II, 10 EŠ-ŠIN als šubultu ‚Ähre‘ erklärt wird. Aus dem Worte šubultu ist aber in der hellenistischen Zeit der Name Sibylle hervorgegangen, deren mythologisches Urbild die himmlische Jungfrau ist.“

Der Hauptstern der Jungfrau, Spica, wird bereits in dem ... aus der Zeit um 2000 (aus dem Tempelarchiv in Nippur) stammenden astronomischen Text genannt unter dem Namen ŠU. PA, d. h. ‚glänzender Stern‘. In der Boghazköi-Sternliste führt die Spica den Namen GIŠ. BAN. Der Name ŠU. PA, der Spica als den glänzenden Stern bezeichnet, wird auch auf Jupiter übertragen. VR 46, II ab ist ŠU. PA als Enlil ša šimat māti išimmū, ‚Herr, der das Geschick des Landes bestimmt‘, ausdrücklich mit Marduk-Jupiter identifiziert. Vielleicht erklärt sich das aus dem Charakter des Sternbildes als Manifestation der Magna mater. Jupiter-Marduk ist die männliche Entsprechung der Sarpantu-Jungfrau. Als solcher kann er ebenso in der Spica gesehen werden, wie die Virgo selbst!¹

Diese astronomisch-astrologische Erklärung unseres Sternmythos, die als durchaus annehmbar gelten darf, verbindet zwar Indien mit den alten Kulturen des vorderen Orients, in denen die Verehrung der großen Muttergöttheit einst eine so bedeutende Rolle gespielt hat, aber dennoch werden durch sie unmittelbar noch nicht alle Fragen beantwortet, die an den Namen Tārā anknüpfen. Wie nämlich schon vorhin angedeutet wurde, erwähnen die indischen Lexikographen nicht, daß der Name auch als Beiname oder Erscheinungsform der Śakti Śiva's, der Devi, Durgā, Pārvatī usw., oder wie sie auch immer genannt worden sein mag, verwendet wurde. Schon KOEPPEN bemerkt in seiner ‚*Religion des Buddha*‘, daß Tārā ‚eine der unzähligen Beinamen sei, die man den Incarnationen der Gattin Śiva's gegeben‘ habe². Tatsächlich offenbart die Devi in Adhyāya 13 des Mt. dem Dakṣa die Namen und Gestalten, unter denen sie an den verschiedenen Orten Indiens zu verehren sei, und zwar in Vers 46^b als ‚Tārā auf dem Kiṣkindha-Berge‘³. Es ist nun vielleicht nicht

ohne Sinn, daß gerade im Kiṣkindhākaṇḍa des Rāmāyaṇa, wie bereits erwähnt, eine Tārā als die Gattin des Affenfürsten Vālin bzw. des Sugriva auftritt⁴. Sodann mag der Name ‚Tārā‘ auch in mehreren mir z. Zt. nicht zugänglichen Saḥasranāmastotra's der Devi enthalten sein; allerdings findet er sich nicht in dem Durgāśahasranāmastotra des Kūrmapurāṇa Adhy. 12^a. Nach einem anderen Purāṇa — TH. AUFRECHT nennt es Brahma-purāṇa, obwohl dieses mit dem uns bekannten Text dieses Namens nicht identisch ist — II. 18. 8 gilt Tārā als die Familiengöttheit der Abkömmlinge des Gṛtsamada, während die des Jamadagni Tripurā, eine andere Erscheinungsform der Devi, als Stammesgöttheit (gotradēvatā) verehren sollen (Tārāṇ Gṛtsamadodbhūtās Tripurāṇ Jamadagnijāḥ)⁵. Erinnerung sei sodann an das Tārāstaka im Nilatantra, das mir allerdings nur in der metrischen englischen Übertragung durch ARTHUR und ELLEN AVALON (d. i. J. G. WOODROFFE) zugänglich ist⁶. Überhaupt führt TH. AUFRECHT in seinem ‚*Catalogus catalogorum*‘ eine große Anzahl fast durchweg tantrischer Texte auf, deren Titel mit dem Worte Tārā beginnt und deren Inhalt also wohl mit dem Durgā-Komplex in Beziehung steht. Tatsächlich findet sich nämlich in Zitaten aus den noch zu wenig erforschten tantrischen Schriften, an denen z. B. ein Werk wie das Tantratattva des Paṇḍit Śivacandra reich ist, auch der Name Tārā unter den zahlreichen Bezeichnungen der Śakti („schöpferische Potenz“) Śiva's, d. i. also der Weltmutter⁷. Anscheinend wurde er mit den übrigen unterschiedslos verwendet, obgleich bei ihm eine gewisse Anspielung sowohl auf seine Ableitung von der Wurzel ‚tr‘, ‚hinüberbringen, erretten‘ als auch auf die Bedeutung ‚Stern‘ offenbar mitbringt⁸. Im Gegensatz zu Namen wie Kālī ‚die Schwarze‘ oder ‚Caṇḍī‘ ‚die Zornige‘ usw. bezeichnet Tārā also einen gütigen Aspekt der in vielen Nüancen schillernden Weltmutter. In tendenziöser Deutung ihres Namens wurde ihr mithin der Charakter einer ‚Erreterin‘ oder ‚mater misericordiae‘ beigelegt. In diesem Sinne hat die Tārā, wie schon KOEPPEN erkannte, mit dem ganzen Komplex śivaitischer Gestalten und Begriffe in den Mahāyāna-Buddhismus Eingang gefunden.

Im Gegensatz zum Hināyāna-Buddhismus, der den Namen Tārā als Bezeichnung einer legendären oder mythologischen Gestalt überhaupt

¹ ALFRED JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. Leipzig 1913. S. 112f.; vgl. auch S. 78f. 132 und 258.

² I R, II R usw. bedeutet RAWLINSON, H., *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. London. Brit. Museum Bd. I, II usw. und CT: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the Brit. Museum 1896 ff.

³ KARL FRIEDRICH KOEPPEN, *Die Religion des Buddha*, Berlin 1876; 2. Aufl. Berlin 1906. Bd. 2. S. 65f.; vgl. S. 298.

⁴ Matsyapurāṇa (Ānandaśrama Sanskrit Series 54) Poona 1907. S. 23; Jalandhara Viśvāmukhi Tārā Kiṣkindhaparvate.

⁵ Kiṣkindha ist ein kleines Dorf in Südindien, nördlich von dem Fluß Tugabhadra in der Nähe der Stadt Vijayanagar.

⁶ Kūrmapurāṇa (Bibliotheca Indica), Calcutta 1890. S. 108—128.

⁷ Zitiert in TH. AUFRECHT, *Catalogus cod. manuscriptorum Bibl. Bodleianae*. P. VIII: Codices Sanscriticos complectens. Oxonii 1864. S. 19^a.

⁸ ARTHUR und ELLEN AVALON, *Hymns to the Goddess*. London 1913. S. 75—77.

⁹ ARTHUR AVALON, *Principles of Tantra*. P. II. London 1916. S. 211ff.

¹⁰ Ebenda S. 239, 263f.

nicht kennt, spielt eine Gottheit dieses Namens im Bereich des Mahāyāna eine wahrhaft dominierende Rolle, und zwar erscheint sie hier nicht etwa nur in einer, sondern sogar in verschiedenen Formen, fast durchweg der Anzahl der himmlischen Buddha's entsprechend, die jener an die Spitze seines Systemes gestellt hatte.

Über die Gestalten, denen der Name Tārā zuerkannt wurde, scheint allerdings keine einheitliche Auffassung zu herrschen. Während DE BLONAY — übrigens der erste, der sich mit unserem Problem ernsthaft beschäftigt hat — die fünf Śakti's der himmlischen Buddha's als Tārā's annimmt¹, werden in der Sādhanamālā, dem „Kranz der Sādhanas“, d. h. der Sammlung von Weisungen für die Ausübung von Praktiken zur Erlangung übermenschlicher Fähigkeiten aus der Zeit zwischen etwa 300 und 1100 n. Chr., meist andere Gestalten mit diesem Namen belegt². In Anlehnung an die altheinische Vorstellung von den fünf Gottkaisern, deren Wirkungsbereiche im Kosmos nach den Kardinalpunkten nebst dem der Mitte unter Befügung bestimmter Farben orientiert wurden, schuf der Mahāyāna-Buddhismus nämlich sein System der fünf himmlischen oder meditierenden (dhyānin) Buddha's und ordnete ihnen ähnlich wie in China bestimmte Farben und Begriffe zu, ein Prinzip, das sich bei ihm teilweise mehrfach wiederholt und bis zu einem gewissen Grade auch den Śaivismus beherrscht³. Darnach regiert Aksobhya den Osten, Ratnasambhava den Süden, Amitābha den Westen, Amoghasiddhi den Norden und Vairocana die Mitte. In der gleichen Folge kennzeichnen sie die Farben: blau, gelb, rot, grün und weiß und führen ihre Śakti's die Namen: Looanā, Mamakā, Paṅḍarā, Ārya-Tārā und Vajradhatvīvarī. In beiden Händen halten diese je eine Lotosblüte. Während nun ihre Rechte stets auf dem rechten Schenkel ruht, ist die Linke zugleich in der „Sicherheit gewährenden“ (ābhayada) Pose gehalten. Diese einheitliche Gestaltung beweist schon, daß sie nur Dubletten eines einzigen Typs, nämlich des der Ārya-Tārā gind. Schließlich besitzen sie die entsprechenden Farben und Vehikel ihrer männlichen Partner und werden gewissermaßen als die geistigen Mütter der himmlischen Bodhisattva's angesehen⁴. Mithin kann DE BLONAY's Auffassung eine Berechtigung kaum abgesprochen werden. Damit würde hier schon eine, wenn auch etwas modifizierte und unter den gegebenen Umständen ins Fünffache gesteigerte

¹ DE BLONAY a. a. O. S. 10.

² Sādhanamālā, Vol. 1, 2. Ed. with an Introduction and Index by BENYTOSE BHATTACHARYYA. Baroda 1925—28 (Caekwad's Oriental Series No. 26, 41); — vgl. besonders BENYTOSE BHATTACHARYYA, *Indian Buddhist iconography*, London usw. 1924. S. 135—140.

³ S. hierzu die einschlägige Literatur W. KIRFEL, *Die dreiköpfige Gottheit*. Bonn 1948. S. 40ff.

⁴ DE BLONAY a. a. O. S. 10; BHATTACHARYYA a. a. O. S. 7f., Pl. X.

gerte Parallele zu dem weltweiten Mythos von einem Götterpaar, bestehend aus Weltmutter und Gottsohn, vorliegen, dessen Existenz JOHN MARSHALL auf Grund mediterraner Entsprechungen sogar schon für das vorgeschichtliche Indien glaubte erschließen zu dürfen¹.

Es ist hier nicht der Ort, die Bedeutung der Fünfzahl als Kategorie, die in Zentral- und besonders in Ostasien eine so dominierende Rolle spielt, auch für Indien aufzuzeigen. Wie stark ihr Einfluß aber auch hier gewesen ist, lehrt — um nur ein charakteristisches Beispiel anzuführen — das Kālivilāsa-Tantra. Hier heißt es in Patala XXXV, Vers 19ff., daß im dritten oder gegenwärtigen Kalpa fünf Kṛṣṇa's, fünf Rādhā's, fünf Nanda's, fünf Yaśodā's und fünf Rohiṇi's existiert hätten². Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß also auch die Tārā entsprechend den fünf Dhyanī-Buddha's verfünffacht worden ist.

Etwas abweichend sind die Angaben der Sādhanamālā, die nicht nur in ikonographischer Hinsicht, sondern auch in Bezug auf die Zugehörigkeit oder Zuordnung der einzelnen mythologischen Gestalten eine Hauptquelle für unsere Kenntnis des mahāyānistischen Pantheons bildet. Offenbar werden in ihr zwei Gruppen von Tārā's unterschieden, und zwar solche erster und zweiter Ordnung. Ikonographisch kennzeichnen sich beide, ob die ihnen zugewiesenen Gestalten nun als ein- oder mehrköpfig und zwei- oder vielhändig gedacht wurden, schon dadurch, daß die oder eine Rechte die „wunschgewährende“ (varada) Pose zeigt, während eine linke Hand einen Lotos hält³.

Die erste Gruppe umfaßt die fünf Varietäten der sogenannten grünen sowie die beiden Arten der weißen Tārā, während zu der letzteren wieder fünf Untergruppen von Göttinnen gehören, die sich durch die Farben: grün, weiß, gelb, blau und rot charakterisieren und zusammen siebenzehn Varietäten ausmachen. Im großen und ganzen sind es bekannte Gestalten des Mahāyāna-Pantheons, deren Aufzählung und ikonographische Beschreibung im einzelnen hier als überflüssig erscheint⁴. Also auch bei dieser Gruppe wiederholt sich jene Farbensymbolik, die auch die fünf himmlischen Buddha's sowie ihre Śakti's kennzeichnet. Prüft man aber all diese Gestalten im einzelnen, so kann man leicht feststellen, daß sie trotz der vorhin angegebenen Übereinstimmung in zwei ikonographischen Einzelheiten mindestens in ihrer Mehrzahl keine bloßen Erzeugnisse einer mahāyānistischen Spekulation sein können, wenn sie auch

¹ JOHN MARSHALL, *Mohenjo Daro and the Indian civilisation*. London 1931. S. 37f.

² Kālivilāsa Tantra ed. by Pārvatī Charana Tarkatīrṭha, London 1917 (Tantra Texts Vol. 6) S. 89; a. auch S. 8 der Introduction.

³ BHATTACHARYYA a. a. O. S. 135.

⁴ S. hierüber BHATTACHARYYA a. a. O. S. 135ff. und Index.

von dieser gewissermaßen in ein bestimmtes System hineingepreßt worden sind. In ihren Namen und verschiedenen Attributen verraten sie nämlich fast durchweg einen individuellen Ursprung, teilweise aus einem recht primitiven Milieu und dokumentieren sich trotz der bei ihnen wiederholt angedeuteten Animosität der Anhänger des Mahāyāna gegen die Gottheiten des Hinduismus¹ als Ableger oder Abarten der Śakti Śiva's in ihren milden oder grausigen Aspekten, wie man sie auch heute noch bei den zahllosen dörflichen Muttergottheiten, zumal im Süden Indiens, antreffen kann. Da sie alle den Namen Tārā tragen, also unter diesem Kollektivbegriff zusammengefaßt worden sind, wurden sie sekundär eben als die Gottheiten bezeichnet, die „über den Ozean des Daseins hinüberführen“, und selbst dieser Zug muß schon im Prinzip zugleich mit ihren Namen und Formen irgendwie aus dem Śivaismus mitübernommen worden sein; zeigen doch auch die bildlichen Darstellungen sowohl der Buddha-Śakti's als auch die der Tārā's übereinstimmend den Lotos, der ja auch bisweilen die Śiva-Śakti charakterisiert, als ikonographische Beigabe.

Jetzt werden wir uns aber fragen müssen, ob die mahāyānistische Tārā bei ihren vielen Formen und wohl auch die śivaitische, die verhältnismäßig selten und erst in jüngeren Texten genannt wird, nicht einen Ursprung haben, der gänzlich von jenem verschieden ist, den wir für die Tārā-Brhaspati's glaubten feststellen zu können. Jedenfalls hat die erstere, obgleich zahlreiche Varietäten ihren Namen führen, eine so starke Ähnlichkeit mit der Śakti Śiva's und ihren vielen lokalen Ebenbildern, daß hier śivaitischer Einfluß auf den Buddhismus mit guten Gründen wohl kaum abgeleugnet werden kann. Nun könnte man allerdings einwenden, daß all jene Gestalten als „Erretterin“ bezeichnet worden seien, weil ihnen der Glaube jener Zeit einen gütigen Aspekt verliehen habe oder sie als Genien der Fruchtbarkeit bzw. Schutzgottheiten gegen Seuchen oder andere Übel galten, so daß diese Funktion mit dem ursprünglichen Sinn des Wortes „tārā“ gar nichts zu tun habe, vielmehr sich der neue Begriff erst später und von jenem unbeeinflusst aus der gewiß grammatisch möglichen, wenn auch historisch unbegründeten Ableitung von der Wurzel „t“ entwickelt habe². Hierauf läßt sich jedoch erwidern, daß ein Begriff stets das Primäre und seine Erklärung bzw. Ableitung, ob sie nun richtig oder gesucht ist, erst einen sekundären Prozeß darstellt; denn diese ist logischerweise stets schon ein Ergebnis der Spekulation, die an jenen anknüpft, um ihn zu interpretieren bzw. ihm einen

¹ Ebenda S. 162; DE BLONAY a. a. O. S. 11.

² Gegen diese Ableitung wandte sich auch A. GRÜNWEDEL in seinem Buche *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. Leipzig 1900; s. Index S. 240 s. v. tārā.

bestimmteren oder sogar neuartigen Inhalt zu geben. Darnach muß der Begriff der Tārā mindestens im Śivaismus bereits vorhandengewesen sein, ehe man daran denken konnte, ihn exegetisch zu erklären bzw. ihm die Bedeutung „Erretterin“ zu geben. So sagt denn schon DE BLONAY: „Ces deux aspects [nämlich der des Sterns und der der Erretterin] se sont facilement confondus. Tārā gardera toujours l'empreinte son origine; nous avons vu qu'elle sauve constamment ses adeptes de l'eau ou par l'eau en les faisant atterrir en lieu sûr; elle est aussi le guide fidèle, l'étoile du nautonier, stella maris invoquée du navigateur.“ Es ist also der gleiche Gedanke, mit dem auch ein alter Marienhymnus einsetzt: „Ave maris stella ...“ oder in deutscher Version: „Stern auf diesem Lebensmeere ...“.

Nicht nur der Mahāyāna-Buddhismus, sondern auch der Śivaismus ist ein recht komplexes Gebilde, an dem Jahrtausende gebaut und zu dem Menschen der verschiedensten Kulturhöhen und Rassen beige-steuert haben. Dadurch wurde manch alter und ursprünglicher Zug zurückgedrängt oder überlagert. Unverfälscht hat sich in ihm aber die Vorstellung von der großen Muttergottheit erhalten, wenn sie auch dem Zeitlauf oder den lokalen Verhältnissen entsprechend ihr Kolorit gewechselt haben mag oder einzelne ihrer Namen schließlich sogar zum Kollektivbegriff geworden sind. Die Spuren der einzelnen Komponenten, die nach und nach in dieser großen Götterkonzentration zusammenfloßen, sind aber nicht so verschüttet, daß sie nicht mehr zu identifizieren wären. Hierzu gehörte auch die später nicht mehr verstandene Gestalt der Tārā, die z. B. in tantrischen Schriften als Weltmutter angerufen wird. Heißt es doch in einem Hymnus:

“Will such a day come, O Tārā! a day on which tears will stream from my eyes, when I will cry, “Tārā, Tārā, Tārā!”
My heart-lotus will be fully blown.

The mind's darkness will be dispelled, and then I shall fall and roll on the earth, and be beside my-self, crying, “Tārā!”³

Und in einem anderen Hymnus kann man u. a. lesen:

“What Providence (vidhi) is it which has made Thee, O Mother! Spouse of Hara ?

How beautiful Thou art O Tārā! O Tārā, with face like the autumnal moon,

I have, O Mother! given the moon the name of Tārā as I lost the Tārās (pupils) of my eyes.

This beauty charms Hara's mind and destroys its darkness.

Is this the reason, O Mother Umā! why the Three-eyed Deva does not allow Thee to be ever out of His sight ?⁴

¹ DE BLONAY a. a. O. S. 62.

² Ebenda S. 243f.

³ AVALON, *Principles* ... S. 217.

Mag der Dichter hier auch unter Mutter Tārā die „Erretterin“ oder sie sogar in einem übertragen pantheistischen Sinne verstanden haben, so sieht man dennoch zugleich die ältere Bedeutung „Stern“ oder „Sternbild“ durchschimmern, und sie verbindet diese späten poetischen Schöpfungen über die Versionen der Purāṇa's hinaus mit der Weltmutter des alten Orients. So dürfen wir denn schließen, daß es — dem Glauben an die eine Weltmutter folgend — in Indien auch nur eine Tārā gegeben hat.

Wie bereits angedeutet, bietet das Br. und überhaupt die erste Gruppe von Purāṇa's unseren Mythos von der außerehelichen Erzeugung des Planeten Budha (Merkur) durch den Mondgott mit der Tārā (Spica) in einer noch recht naturalistischen Form. Besteht unsere obige Argumentation und die auf ihr beruhende Deutung des Mythos zurecht, zeugt er von einer längeren und vorzüglichen Beobachtung des Sternhimmels. Ohne Zweifel besitzt er schon dadurch eine überraschende Originalität, die — bei dem bisherigen Fehlen einer in allen Punkten übereinstimmenden Parallele entweder aus Babylon oder dem Bereich des Hellenismus — seinen indischen Ursprung verbürgen dürfte, so daß man versucht ist, in ihm eine Art Prototyp für Geburtsgeschichten zu sehen, die bereits in die Sphäre des Mythos oder des Märchens verlagert sind.

In der zweiten Purāṇa-Gruppe schwächt sich jene klare naturalistische Linie schon merklich ab und nimmt bereits eine stärker betonte anthropomorphe Färbung an, um schließlich im Śivaismus und dem von ihm beeinflussten Mahāyāna-Buddhismus gänzlich dahin zu schwinden. Hier ist also bis zu einem gewissen Grade nur mehr die Form geblieben, wenn sich auch der Inhalt gewandelt hat. Wüßten wir, in welcher Zeit, in welcher Gegend und unter welchen Umständen die Version des Br. entstanden ist, würden sich wahrscheinlich weitere und bedeutsame Schlußfolgerungen ergeben. Jedenfalls scheint die Verwandtschaft unseres Mythos mit entsprechenden Anschauungen in Babylon oder anderen alten Kulturzentren des vorderen Orients oder gar des Mittelmeergebietes wohl weniger auf einer Entlehnung aus diesen zu beruhen als vielmehr auf der Existenz eines alten gemeinsamen Kulturstratums, das sowohl die Voraussetzung wie den Nährboden für das Aufsprießen gleichartiger oder verwandter Vorstellungen und Mythen gebildet haben dürfte.

ÜBER ALLEGORISCHE DICHTUNG IN INDIEN, IRAN UND IM ABENDLANDE.

Von † Willibald Kirfel, Bonn

Das Wort „Allegorie“ leitet sich her von dem griechischen Verbum „allegorein“ und bedeutet „anders sagen“. Mithin will sie also in Bild oder Wort etwas anderes zum Ausdruck bringen, als dieses zunächst auszusagen scheint. An den Betrachter oder Hörer stellt sie damit die Forderung, daß nicht der wirklich dargestellte oder ausgesprochene, sondern nur der dahinter stehende Sinn erfaßt werden soll.

In der bildenden Kunst ist die Allegorie wiederholt zur Anwendung gekommen; so will z. B. eine stehende oder sitzende weibliche Figur mit verbundenen Augen und einer Wage in der Hand die Justitia, also die Gerechtigkeit, wiedergeben, die ohne Ansehn der Person Recht spricht, und dieses Beispiel lehrt schon, daß jene etwas Abstraktes durch eine konkrete Form zum Ausdruck zu bringen und dieses dadurch dem Auffassungsvermögen und Bewußtsein des Betrachters näher zurücken sucht. Daß sich so selbst im Bereich der allegorischen Kunst mit der Zeit eine Art Ikonographie entwickeln konnte, liegt auf der Hand.

Noch beliebter als in der bildenden Kunst ist die Verwendung der Allegorie vielleicht in der Literatur, weniger noch als poetische Figur oder bildlicher Ausdruck¹ als vielmehr als eigene Dichtart, und das in der ausgesprochenen Absicht, abstrakte Begriffe oder Ideen bzw. psychische Vorgänge nach außen zu projizieren und durch sinnlich vorstellbare Formen oder Gestalten zu konkretisieren, um sie dadurch in ihrer ganzen und tieferen Bedeutung zu veranschaulichen und einem weiteren Kreise zum Verständnis zu bringen. Denkbar ist freilich neben der rein allegorischen auch eine gemischt-allegorische, in der also wirkliche und allegorische Gestalten gleichmäßig nebeneinander auftreten, um so geistige Erlebnisse oder Vorgänge in den ersteren näher vor Augen zu führen.

¹ S. z. B. Joh. Geffcken: Allegory, Allegorical Interpretation in: Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. 1 (1908) S. 327–331.

Eine solche Dichtart, sei es nun Drama oder Roman, wird vornehmlich in jenem religiös-kulturellen Milieu zu suchen sein, in dessen Vordergrund nicht so sehr eine Götter- oder Gottesverehrung als vielmehr ein mehr oder weniger hoch entwickeltes philosophisches System mit abstrakten Begriffen und moralischen Postulaten steht; denn ein solches ist nur für wenige geistig geschulte Menschen faßbar, aber nicht so leicht für die große Masse von Anhängern, die nur das Grobsinnliche begreifen und in der Verehrung von Idolen ihr religiöses Bedürfnis befriedigen. Dies trifft besonders auf die indischen Erlösungsreligionen des Buddhismus und Dschinismus zu, die im Prinzip ja keine überweltliche Gottheit annehmen, sondern das Karma, d. h. die transzendenten Folgen von Gedanke, Wort und Tat als höchste kosmische Potenz betrachten. Sie findet sich aber auch, wie sich sogleich zeigen wird, in noch reicherm Maße — meist allerdings noch kaum erforscht oder gar herausgegeben — bei den Anhängern der Vedānta-Philosophie, die zwar ein höchstes Wesen anerkennen, im übrigen aber von ähnlichen Voraussetzungen ausgehen und die Erlösung in Gott als ihr höchstes Ziel verfolgen. Ja, sie ist schließlich sogar bis in den Bereich der Heilkunde vorgedrungen und läßt hier Krankheiten und andere medizinische Begriffe als agierende Personen auftreten.

Vom historischen Gesichtspunkte aus gesehen, scheint die allegorische Dichtform allerdings vornehmlich das Werk von Epigonen zu sein und erst dann zu erblühen, wenn einem religiös-moralischen System in etwa die werbende Kraft zu entschwenden droht und jenes gewissermaßen eines neuen Antriebs bedarf. Freilich kann man ihr insofern einen gewissen apologetischen Charakter nicht absprechen.

1. Die allegorischen Dichtungen Indiens.

Indien ist eines jener Länder, in denen allegorische Dichtungen nicht nur verhältnismäßig früh auftreten, sondern auch einen durchaus selbständigen Charakter aufweisen. Sie haben hier sowohl die Form des Dramas wie die des Romans, und so werden wir uns denn auch unter diesem Gesichtspunkte mit ihnen zu beschäftigen haben.

a) Das allegorische Drama.

Die erste allegorische Dichtung Indiens, die im Abendlande bekannt wurde und zugleich eine seiner bedeutendsten darstellt, ist das philoso-

phische Drama „Prabodhatschandrodya“, d. h. „Mondaufgang der Erkenntnis“ des Krishnamischra, des Sohnes eines uns nicht weiter bekannten Vishnu. Die erste europäische Ausgabe dieses eigenartigen Werkes aus dem Jahre 1835 verdanken wir dem Leipziger Indologen Hermann Brockhaus² und seine erste Übertragung ins Deutsche — die erste englische Übersetzung durch J. Taylor war bereits 1812 in London erschienen³ — dem aus Königsberg stammenden, aber auf dem Titelblatt nicht genannten, später in England wirkenden Indologen Theodor Goldstücker. Sie erschien 1842 in Königsberg mit einem Vorwort des dortigen Philosophen Karl Rosenkranz (1805–1879). Seitdem sind aber noch weitere Übertragungen ins Deutsche, Französische, Englische, Holländische und Russische erfolgt, ganz zu schweigen von denen in moderne indische Sprachen.

Verfaßt wurde das Drama für König Kirtivarman von Tschhandella, der zwischen 1050 und 1116 regierte, und zwar muß dies nach dem Jahre 1042 geschehen sein, da im Vorspiel die Niederlage des Karna von Tschedi erwähnt wird, die sich eben zu diesem Zeitpunkt ereignet haben muß. Eine Tradition macht den Dichter zu einem Anhänger des Hamsa-Ordens, der zur Verbreitung der streng monistischen Vedānta-Philosophie viele junge Leute in ihr unterrichtet haben soll. Unter diesen sei jedoch einer aller Philosophie abhold gewesen und habe sich vornehmlich für dramatische und erotische Dichtung begeistert. Um aber auch ihn für die Philosophie zu gewinnen, habe Krishnamischra seine Lehre „in das Gewand der weltlichen Dichtung gesteckt“.

haben wir es bei dem Verfasser nun mit einem Verfechter der „orthodoxen Vedānta-Lehre vom Standpunkt der Vishnu-Verehrung“ aus zu tun und mit einem Schauspiel, in dem fast ausschließlich abstrakte Begriffe in Gestalt leibhaftiger Personen auftreten, so ist es doch das Werk eines echten Dichters, der sich sehr wohl auf dramatische Effekte und eine individuelle Zeichnung von Charakteren versteht, ja selbst dem Humor nicht abhold ist und die nach seiner Meinung ketzerischen Religionen oder Sekten in drastischer Art zu karikieren weiß.

Der Grundgedanke des Stückes läßt sich im Anschluß an M. Winternitz⁴ etwa folgendermaßen skizzieren:

² Prabodha Chandrodya Krishna Miri comedia. Ed. scholastica instruxit H. Brockhaus. Lipsiae 1834–45; er bekannte sich zu der von A. W. Schlegel begründeten Bonner Indologischen Schule.

³ Prabodh Chandrodya, or The Moon of Intellect, an allegorical drama . . . by J. Taylor. London 1812.

⁴ M. Winternitz: Geschichte der indischen Litteratur. Leipzig 1920. S. 252–256.

Der Verbindung Ischvara's („Gott“) mit der Mâyā („Illusion“) entstammt ein Sohn namens Manas („Geist“). Pravritti („Tätigkeit“) und Nivritti („Beschaulichkeit“) wurden seine beiden Frauen. Von der ersteren leitet sich das Geschlecht König Moha's („Irrtum“) her, doch von der letzteren schlechtern entspinnt sich ein großer Zwist, ähnlich jenem, der einst den im Mahābhārata geschilderten großen Kampf der Kaurava's mit den Pāndava's ausgelöst hatte. Nun soll nach einer Weissagung aus der Vereinigung des Königs Viveka („Einsicht“) und seiner Gattin Upanishad („Offenbarung“) zugleich mit seinem Sohne Prabodhatschandrodya („Mondaufgang der Erkenntnis“) die schreckliche Dämonin Vidyā („Wissenschaft“) ins Dasein treten, die die ganze Sippe König Moha's ausmerzen wird. Das sucht dieser zu verhindern, und hierbei unterstützen ihn seine Bundesgenossen wie Kāma („Liebestrieb“) mit seiner Gattin Rati („Wollust“), der Brahmane Dambha („geistlicher Hochmut“) nebst seinem Großvater Ahankāra („Ichsucht“), sodann Krohda („Zorn“) und Lobha („Gier“) nebst ihren Frauen Himśā („Zerstörungssucht“) und Trishnā („Lebensdurst“) und schließlich die Dienerinnen Vibramavati („Verwirrung“) und Mithyādrishti („Häresie“). Seine wirksamsten Gehilfen sind aber die ketzerischen Lehren, vor allem die der Lokāyata's („Materialisten“).

Auf Seite König Viveka's („Einsicht“) stehen als mächtige Kämpferinnen Schānti („Seelenruhe“) und Karuṇā („Erbarmen“), zwei Töchter der Schraddhā („Glaube“), und deren Freundinnen Maitrī („Wohlwollen gegen die Wesen“) und Vishnubhakti („liebevolle Hingabe an Gott Vishnu“). In einer blutigen Schlacht, die im fünften Akte geschildert wird, prallen die Heere dieser beiden Gruppen aufeinander. Der Materialismus wird vernichtet, und die häretischen Religionen und Ketzereien wie Buddhismus, Dschinismus usw. flüchten, durch „die Fluten des Ozeans der Wahren Religion in alle Winde zerstreut“, in ferne barbarische Länder. Und nun geht auch jene „alte Weissagung in Erfüllung“. Durch Vishnubhakti („liebevolle Hingabe an Gott Vishnu“) wird Upanishad („Offenbarung“) mit einem Pärchen gesegnet; es sind Vidyā („Wissenschaft“) und Prabodhatschandrodya („Mondaufgang der Erkenntnis“). Eine Stimme hinter der Bühne verkündet, daß die erstere alsbald die Brust des Manas („Geist“) „gesprengt“ und König Moha („Irrtum“) nebst seinem Anhang „verschlungen habe“. Zum Schluß erscheint dann Prabodhatschandrodya verehrungsvoll vor dem Purusha („Urgeist“), der nach liebevoller Umarmung zu ihm spricht (nach der Fassung von Winternitz):

„Gelüftet ist der Schleier der
Finsternis, und der Morgen bricht an —
Er, der die Finsternis des Wahns verschleucht,
Des Zweifels Nacht zerstört hat, ward geboren.
Er, der Erkenntnisaufgang, mit Hilfe
Von Glauben, Einsicht, Seelenruh', Verstand
Und Selbstbezwingung. Offenbar wird nun
Im All verkörpert Vishnu — und der bin ich.“

Der Prabodhatschandrodya hat zahlreiche Nachahmungen erfahren. Ganz abgesehen von der Vidschnānagitā, einer Paraphrase desselben aus der Feder des Hindi-Dichters Keshavadāsamisra, vielleicht eines Nachkommen Krishnamisra's aus der Zeit um 1600 n. Chr., und des uns nicht näher bekannten in der Sprache von Gudscharat abgefaßten Dramas „Dsdnānodaya“ („Aufgang der Erkenntnis“) des im 15. oder 16. Jahrhundert lebenden Dichters Kiko kavi, der Krishnamisra offenbar zum Vorbild genommen hatte⁵, verzeichnet Sten Konow mindestens nach dreißig Titel derartiger Stücke, die bei weitem noch nicht alle herausgegeben, geschweige erforscht und literarisch bearbeitet worden sind⁶. Ihre Abfassungszeit reicht bis fast in die Gegenwart hinein; denn schließlich muß auch Rabinranath Tagore's Schauspiel „Der König der dunklen Kammer“ zu dieser Kategorie von Dichtwerken gerechnet werden. Schon ihre Titel verraten, daß sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl das gleiche oder doch verwandte Themen, also die Ausrottung des Irrtums und die Erweckung der wahren Erkenntnis, zum Gegenstande haben, aber nur bei verhältnismäßig wenigen wissen wir Näheres über ihren eigentlichen Inhalt.

Zu ihrer näheren Charakterisierung möge hier nur von ein paar bekannteren eine kurze Notiz über Entstehungszeit und Inhalt gegeben werden. So verfaßte der Vedānta-Lehrer Venkatanātha im 13. oder 14. Jahrh. den offenbar einst sehr beliebten Samkalpa-sūryodaya, d. h. „Sonnenaufgang des Willens“, in dem die Lehre des Vedānta-Philosophen Rāmānūsha (1017—1137) verherrlicht wird. Mit diesem ist inhaltlich verwandt das sechskätige Drama Yatirādschavidischa („Sieg des Asketenkönigs“) des Varādātschārya oder Amal Ātschārya aus dem Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrh., das „die Lehrsätze und den Triumph“ des gleichen Vedānta-Philosophen zum Thema hat. In dem Purāndschanātschārya des Krishna-

⁵ H. v. Glasenapp: Die Literatur Indiens (Handbuch der Literaturwissenschaft). Wildpark Potsdam (1929). S. 238.

⁶ Sten Konow: Das indische Drama. Berlin und Leipzig 1920. (Grundriß der Indischen Philologie und Altertumskunde Bd. 2. 2. H. D.) S. 93 ff.

dāsa und dem Purandschananāta des Haridāsa, zwei allegorischen Stücken des 17. Jahrh., erscheint Purandschana, d. h. die Seele oder das Lebensprinzip in der Rolle eines Königs. Dem gleichen Jahrhundert gehört der Prabodhodaya („Aufgang der Erkenntnis“) des Schulkeschvaranātha an, in dem Personifikationen verschiedener philosophischer Richtungen über die Unsterblichkeit der Seele disputieren. Im Jahre 1693 schrieb Gokulanātha aus Mithilā das fünfaktige Schauspiel Amritodaya („Aufgang der Unsterblichkeit“), das neben geschichtlichen Persönlichkeiten auch philosophische Begriffe als handelnde Gestalten auf die Bühne bringt.

Zwei weitere allegorische Dramen haben zum Verfasser Anandarāya Makhin, der unter den beiden Herrschern von Tanjore (Südindien) Schahadschi (1687–1711) und Scharabhdodshi (1711–1727) lebte. In dem ersten, dem Vidyāparinaya, d. h. „die Hochzeit der Wissenschaft“, versucht Schivabhakti („liebvolle Hingabe an Gott Schiva“) mit Unterstützung der Nivrīti („Beschaulichkeit“) König Dschīva („Lebensprinzip“) von seiner Gattin Avidyā („Unwissenheit“) zu trennen. Letztere bemüht sich, durch ihre Verbündeten wie die Ketzereien, Leidenschaften usw. Dschīva festzuhalten; sie werden jedoch alle besiegt, und Gott Schiva selbst verkündet schließlich, „daß die Zeit für Dschīva's Vermählung mit Vidyā gekommen ist“. Das zweite und zwar ältere siebenaktige Stück Dschīvanādana („Lebenserquickung“) spielt in den Bereich der Heilkunde hinein und schildert den Krieg König Dschīva's („Leben“) mit König Yakshman („Schwindsucht“). Mit seinem Heerbann von Krankheiten belagert dieser König Dschīva, der sich in seiner Residenz „Leib“ aufhält. Auf den Rat seines Ministers wendet sich dieser im Verein mit seiner Gattin Buddhi („Einsicht“) an Gott Schiva, der ihn zur Abwehr seiner Feinde mit Heilmitteln ausstattet. Der Kampf ist schwer, aber schließlich geht er doch durch „die Huld der Götter siegreich“ aus demselben hervor¹.

Von allen poetischen Schöpfungen dieser Art aus jüngerer Zeit ist wohl am bekanntesten der Tschaitanyatschandrodya („Mondaufgang des Tschaitanya“). Es ist ein „allegorisch-philosophisches und halbhistorisches Drama“ in zehn Akten, das auf Wunsch des Königs Pratāparudra von Orissa (1496–1539) von Paramānandāsa Kavikarnapūra verfaßt wurde. Das Stück handelt von der geistigen Entwicklung Tschaitanya's (1486–1534), des berühmten bengalischen Brahmanen und Sektenstifters, in recht gekün-

¹ Den Inhalt schildert eingehend C. Capeller in: Festschrift für Ernst Windisch. Leipzig 1914. S. 107 ff.

stelter Sprache. Es ist aber keine rein-, sondern eine gemischt-allegorische Dichtung, in der neben allegorischen und mythologischen Gestalten auch geschichtliche Persönlichkeiten wie Pratāparudra und andere auftreten. Der Inhalt des Stückes ist kurz folgender: Kali („Böses Zeitalter“) und Abharna („Unglaube“) klagen darüber, daß Tschaitanya durch seine Predigten ihre Herrschaft mehr und mehr zu Grunde richte, während Virāga („Entsagung“) die Befürchtung äußert, daß jene schließlich doch noch den Sieg davontragen möchten. Bhaktimārga („Pfad der Frömmigkeit“) weist jedoch darauf hin, daß sich Vishnu in der Person Tschaitanya's abermals verkörpern werde, um den Adharna aus der Welt zu schaffen. Dann tritt Tschaitanya in Begleitung seiner Jünger auf, wird von dem Volke verehrt und verkündet die wahre Lehre. König Pratāparudra wird durch seinen Minister dazu bewegt, Tschaitanya bei dem Tempel des Dschagannātha zuzulassen, und dann wird auch er von diesem für seine Lehre gewonnen.

Eine Kombination geschichtlicher und allegorischer Gestalten zeigt schließlich in ähnlicher Weise ein Drama aus dem Bereich des Dschinismus; es ist Moharādschapradschaya („Sieg über König Irrtum“), der zwischen 1229 und 1232 von dem Dschaina-Dichter Yaschaspāla verfaßt wurde. Das Stück behandelt die Bekehrung des Königs Kumārāpāla (um 1143) zum Dschaina-Glauben und feiert sie als dessen Hochzeit mit Kripāsundarī, d. h. der „Schönen Frau Mitleid“, bei der der berühmte Mönch Hematschandra als Priester fungiert.

Der verhältnismäßig späte Prabodhatschandrodya und seine vielen Nachahmungen sind aber wohl nicht die ersten allegorischen Dramen, die uns auf indischem Boden begegnen, in vielleicht schon früherer Zeit können hier ähnliche Dichtungen existiert haben, wenn sie uns auch nicht erhalten geblieben sind. Auf Bruchstücken von Palmblatthandschriften, die gelegentlich von der Deutschen Turfan-Expeditionen in Zentralasien u. a. gefunden wurden, konnte der verstorbene Berliner Indologe Heinrich Lüders² nämlich Fragmente von Dramen entziffern, die uns zwar nicht über ihren gesamten einstigen Inhalt unterrichten, uns aber doch noch eine Vorstellung von ihrem Charakter vermitteln. Das eine Stück trug den Titel „Śāriputraprakarana“ oder „Śāradvatīputraprakarana“ und brachte die bereits im

² H. Lüders: Bruchstücke buddhistischer Dramen (Königlich Preussische Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskrittexte). Berlin 1911 — Das Śāriputraprakarana, ein Drama des Aśveghosa in: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Berlin 1911. S. 368 ff.; s. besonders S. 409.

buddhistischen Pāli-Kanon, und zwar „im Mahāvagge des Vinayapitaka“ berichtete Geschichte von der Bekehrung des Schariputra und seines Freundes Maudgalyāna zum buddhistischen Glauben zur Darstellung. Aus paläographischen Gründen müssen die Handschriftenreste wohl der Zeit der Kushana-Herrschaft zugeschrieben werden, d. i. also der Zeit, der eben der große Dichter Ashvaghoṣha angehört, der uns ja auch als Verfasser anderer bedeutender Werke wie z. B. des Buddhatscharita („Der Wandel des Buddha“) bekannt ist. Tatsächlich ergibt sich auch aus den Fragmenten des einen Dramas, dessen Titel vorher angedeutet wurde, daß es sich auf Ashvaghoṣhs, den Sohn der Suvarnākṣhī, zurückführt. Lüders Vermutung, daß auch die zwei anderen Dramen von dem gleichen Verfasser herrühren, ist zwar möglich, aber nicht beweisbar.

Mögen nun die uns erhaltenen Fragmente des erstgenannten Stückes noch so klein sein, so ermöglichen sie uns doch die Feststellung, daß es im allgemeinen an die gleichen Regeln dramatischer Technik gebunden war, die auch in den klassischen Dramen zu Tage treten. Eines der Bruchstücke, in denen Lüders schon vorher das Fragment eines Dramas aus der Zeit des Ashvaghoṣha erkennen konnte, enthält eine Szene aus einem allegorischen Schauspiel. In diesem treten Buddhi („Einsicht“), Dhṛiti („Standhaftigkeit“) und Kīrti („Ruhm“) auf und bezeichnen den Buddha als „das Licht, das den Namen Mensch trägt“. Auf die Frage der Kīrti, wo sich der Buddha aufhalte, erwidert ihr Kīrti: „Da seine übernatürliche Macht unbeschränkt ist, muß man eher fragen, wo er sich nicht aufhält . . . Er wandelt in der Luft wie ein Vogel . . . und dringt wie Wasser in die Erde ein, er vervielfältigt seine Gestalt, läßt am Himmel einen Wasserstrom regnen und leuchtet zugleich wie eine Wolke im Abendrot“. Dann erscheint der Buddha selbst, von einer leuchtenden Mandorla umgeben.

Dieses Dramenfragment beweist also, daß vielleicht schon zur Zeit eines Ashvaghoṣha Personifikationen abstrakter Begriffe als allegorische Gestalten im Drama Verwendung gefunden haben. Gegen seine so frühe Datierung spricht freilich die Tatsache, daß nach unserer heutigen Kenntnis in so alter Zeit allegorische Dichtungen, insbesondere Dramen, in Indien nicht nachweisbar sind. Freilich könnte man hier auf eines der Dramen hinweisen, die 1910 von dem indischen Gelehrten Genapati Sāstrī in Südindien entdeckt wurden und dem Dichter Bhāsa zugeschrieben werden. In Frage kommt das Bālaścharita, das die Jugendgeschichte Krishna's, einer Verkörperung des Gottes Vishnu, behandelt. Abgesehen davon, daß im ersten Akte dieses Stückes die Embleme Vishnu's (Bogen, Diskus, Keule, Men-

schenhorn und Schwert) als handelnde Personen auf der Bühne erscheinen, dürfen allerdings die im zweiten Akte als Tschandāla-Mädchen auftretenden Gewissensbisse des verruchten Königs Kamsa und der sich in naher Zukunft an ihm erfüllende Fluch in der Verkörperung eines mit grausigen Attributen ausgestatteten Tschandāla als echte allegorische Gestalten angesehen werden. * Bhāsa muß um die Wende des 3. oder in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. n. Chr. gelebt haben, aber die Echtheit der aufgefundenen und ihm zugeschriebenen Dramen ist mit guten Gründen angezweifelt worden.

Aber so klein jenes Palmblattfragment im übrigen auch sein mag, so verriet es uns doch schon den mahāyānistischen Charakter des Stückes, und gerade dieser Umstand dürfte darauf hindeuten, daß die Allegorie in jener nördlichen Richtung des Buddhismus, also im Mahāyāna, weit eher zu Hause ist als in der südlichen, dem Hināyāna. Sind doch im Mahāyāna auch ursprünglich abstrakte Begriffe, wie z. B. der der Pradschnāpāramitā, d. h. der „vollkommenen Erkenntnis“ personifiziert und als Gottheiten verehrt worden. Und so mag denn in verschiedenen Ländern des Mahāyāna-Buddhismus bei der Aufführung von Schauspielen in den Klosterhöfen zur Belehrung und Erbauung der primitiven Laienschaft die Verwendung allerisder Gestalten auch heute noch fortleben.

b) Der allegorische Roman.

Die große allegorische Dichtung jedoch, die auf Indiens Boden erwachsen ist, stammt aus der Zeit um etwa 900 n. Chr., es ist die Upamitabhavapantschā Kathā, d. h. „die Erzählung, in der das menschliche Leben in Vergleichen dargestellt wird“. Entstanden ist diese Dichtung in den Kreisen der Dschaina's und hat Siddha oder Siddharshi, einen ihrer berühmtesten Dichter, zum Verfasser.

Wie bereits angedeutet, lebte Siddharshi um die Wende des 10. nachchristlichen Jahrhunderts und verfaßte außer der genannten Dichtung noch zwei weitere Werke, die für unsere augenblicklichen Zwecke allerdings ohne Belang sind. Nun war es in der damaligen Zeit eine Sitte der Dschaina-Autoren, ihren Werken einen Epilog, Praschasti genannt, anzufügen. In diesem Epilog pflegten sie über sich und ihr Werk nähere Angaben zu machen, und dieser Umstand ist für die indische Literaturgeschichte über-

* Die Tschandāla's bilden die unterste und verachtetste Kaste der indischen Gesellschaftsordnung; ihnen obliegt der Beruf des Henkers, Abdeckers usw. Darum sind Gewissensbisse und Fluch auch durch deren Maske allegorisiert.

aus erfreulich und erleichtert ganz besonders deren chronologischen Aufbau.

Auch der Upamitibhavaprapantschā Kathā ist ein derartiger Epilog beigegeben, und aus diesem erfahren wir, daß Siddharshi das Werk am 1. Mai des Jahres 906 n. Chr. vollendete. In dem Haupt-Dschaina-Tempel der Stadt Bhillamāla (dem heutigen Bhnmal im südlichen Marvad) veröffentlichte er sie zum ersten Male, d. h. nach dem mutmaßlichen Brauch seiner Zeit hat er sie dort wohl einem auserwählten Kreise von Glaubensgenossen vorgetragen oder vorgelesen. Ferner berichtet er uns, daß Ganā, eine Dschaina-Nonne und Schülerin seines Lehrers Durgāsyaṁin, die erste Abschrift seines Werkes — vielleicht ist sogar die Niederschrift gemeint — angefertigt habe.

Die wissenschaftliche Welt wurde auf dieses Werk zuerst aufmerksam gemacht durch Hermann Jacobi's Bonner Universitätsprogramm aus dem Jahre 1891¹⁰; veröffentlicht wurde es aber erstmalig durch P. Petersen und H. Jacobi in den Jahren 1899—1914 in Calcutta in der Bibliotheca Indica. Die erste Übertragung in eine europäische Sprache, und zwar in die italienische, ist Ambrogio Ballini, erstmals Professor an der Universität Padua, zu verdanken¹¹, und eine Probe in deutscher Sprache aus den ersten drei Büchern — teils Übertragung, teils Inhaltsangabe — lieferte im Jahre 1924 der Verfasser dieser Abhandlung¹².

Was nun die Upamiti — um sie kurz so zu nennen — angeht, so ist sie, rein äußerlich betrachtet, ein Prosawerk mit vielen eingestreuten metrischen Partien, bald in erzählender, bald in dialogischer Form. Dem eigentlichen Wesen nach bildet sie, wie schon ihr Name andeutet, eine große Allegorie, die nicht nur das menschliche Leben nach den Vorstellungen des Dschaina-Glaubens schildert, sondern vielmehr die Seele auf ihrer Wanderung durch die verschiedenen Existenzen, von den tiefsten Stufen primitivster Daseinsform bis zu ihrer endgültigen Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten folgt. Und doch ist sie keine Allegorie in dem Sinne, daß alle in ihr auftretenden Gestalten reine Personifikationen geistiger Begriffe oder Eigenschaften darstellen, vielmehr haben wir bei ihr zwei Arten von Begebenheiten, und zwar innere und äußere, zu unterscheiden. Dies macht das

¹⁰ Hermann Jacobi: De Upamitibhavaprapancae Kathae specimen. Bonnae 1891.

¹¹ S. Giornale della Società Asiatica Italiana. Vol. 17—19, 21—24.

¹² Siddharshi: Upamitibhavaprapantschā Kathā, Die Erzählung, in der das menschliche Leben in Vergleichen dargestellt wird. Ein allegorischer Roman „...“ verdeutsch von W. Kirfel. Bd. 1 (Buch 1—3). Leipzig 1924 (Indische Erzähler Bd. 10).

Werk lebendiger und nimmt ihm das Schwerfällige ausschließlich allegorischer Ausdrucksform. Entsprechend jenen beiden Arten von Begebenheiten haben wir es bei ihr natürlich auch mit zwei Arten von Personen zu tun: innern, d. h. mit Personifikationen von Tugenden und Lastern, Verdienst oder Strafe sowie all jener Dinge, die sich auf das innere Leben der im Weltgetriebe weilenden Seele erstrecken, und äußeren, also solchen, die mit ihrer jeweiligen Existenzform, ihren äußeren Lebensverhältnissen usw. in Beziehung stehen. Während wir in den letzteren also leibhaftige Menschen vor uns haben, sind die ersteren die eigentlich allegorischen Gestalten. Auch diese scheiden sich wieder in zwei Gruppen von gegensätzlichem Charakter, d. h. sie sind teils gut, teils böse, je nachdem sie als Ausdruck des guten oder des bösen Prinzips, also als Nachkommen Tscharitradharmas („guter Wandel“) oder Mahāmoha's („große Verblendung“) bzw. Rāgakesarin's („Löwe der Leidenschaft“) gelten. Beide unterstehen wiederum der Allmacht des Karmaparināma, der als Selbstherrscher darstellten „Auswirkung des Karman's“, d. h. also der transzendenten Folgen aller Gedanken, Worte und Werke früherer Existenzen, und der Kālaparinati oder der in der „Zeit“, d. h. in späteren Daseinsformen sich offenbarender „Entwicklung“ oder Reife dieser guten oder schlechten Folgen. Diese beiden sind die eigentlichen Triebkräfte des Weltlebens, des Sam-sāra's, das sich dem geistigen Auge als ein gewaltiges immerwährendes Schauspiel darbietet. Die Bühne für dieses gigantische Drama des Lebens ist der ganze Kosmos, nicht nur die weite Fläche der Menschenwelt, sondern auch die unterirdischen Reiche der dunklen Götter und die unter ihnen liegenden grausigen Höllenregionen, andererseits die sich über der Erde in Schichten auftürmenden, von lichten Göttern bewohnten Himmels-sphären. Alle in diesem unermeßlichen Raum existierenden Lebewesen unterstehen dem allmächtigen Königspaar Karmaparināma und Kālaparinati, also der „Auswirkung des Karman's“ und den in der „Zeit“ ausreifenden „Folgen“ derselben. Wie im älteren Buddhismus, so ist ja auch im Dschinismus das Karman die einzige große kosmische Macht, die mit unfehlbarer Sicherheit wirkt und der jedes Wesen bis zur höchsten Götterklasse unterworfen ist. Jenes ist es eben, was das Rad des Lebens in ewigem Schwung erhält und die einzelnen Wesen ihre Rollen tauschen läßt. Sie macht also Menschen zu Göttern, Götter zu Menschen oder gar zu noch niedrigeren Wesen, Arme zu Reichen, Reiche zu Armen usw. Mithin müssen alle Wesen auf dieser Weltbühne ihre Rolle spielen, bald in dieser, bald in jener Form oder Maskierung. Aus dem Leid dieses ewigen Wandels

vermag nur eine einzige Macht die Seelen, und unter diesen nur die Erwählten, d. h. die durch ihre Werkätigkeit während der vergangenen Daseinsformen Prädestinierten zu befreien, und diese Macht ist der „Wahre Glaube“, nämlich der Dschaina-Glaube, personifiziert als der Weise Sadāgama. Als einziger vermag er sie dem ewig rollenden Rade des Lebens zu entziehen und in der überweltlichen Stadt Nirvriti, d. h. „ewige Ruhe“ in Sicherheit zu bringen; behauptet doch der Dschaina-Glaube die Mittel zu besitzen, um jegliches Karman, sowohl das gute wie das schlechte, neutralisieren und dadurch die Erlösung bewirken zu können.

Die Seelen in dieser in ewigem Wandel kreisenden Welt sind ewig. Seit Ewigkeit sind sie auf der Wanderschaft, und sie werden es bis in alle Ewigkeit sein, wenn sie nicht zu den Erwählten gehören. Zudem ist alles in dieser Welt beseelt, nicht nur die Tiere und Pflanzen sind es, auch die Materie ist es, ja, es mutet uns recht neuzeitlich an, wenn wir hören, daß die subtilen Atome der fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Holz Lebewesen sein sollen, wenn ihnen auch nur ein Sinn, und zwar der Tastsinn zugesprochen werden kann. Kurz, es ist schon ein gewaltiges Gemälde, das der Dichter uns hier entwirft, und der Versuch, vom Standpunkt eines gläubigen Dschaina auf die Frage eine Antwort zu geben, was denn eigentlich der Sinn des Lebens ist, besonders auch deshalb interessant, weil er in seiner Weise eine moralische Erklärung der vielen sozialen Abstufungen zu geben versucht.

Der praktische Zweck, den der Dichter mit seinem Werke verbindet, ist der, die dogmatischen Lehren des Dschaina-Glaubens vorzutragen, nicht etwa in der starren Form der Systematik, sondern in der leichten und anschaulichen der Erzählung, was er auch in der Einleitung besonders bemerkt. Dazu dient ihm — um an vorher Gesagtes anzuknüpfen — die Verbindung äußerer und innerer Begebenheiten, wirklicher und allegorischer Personen miteinander, und eben das ermöglicht es ihm, eine Anzahl von Geburtsgeschichten, die sich ja bei Dschaina's wie bei Buddhisten gleicher Beliebtheit erfreuen, enger miteinander zu verknüpfen. Dadurch bietet sich ihm die beste Gelegenheit, den Leser oder Hörer in leicht verständlicher Weise in das innere Wesen der Dschaina-Religion einzuführen.

Von den vielen Daseinsformen, die die Seele auf ihrer Wanderung „durch die Orte droben und drunten“ zu durchlaufen hat, bis sie endlich mit Hilfe des „Wahren Glaubens“ die ewige Ruhe findet, werden in unserem Werke die meisten nur angedeutet, einige kurz skizziert und nur sechs Fälle aus dem Menschenleben eingehend dargestellt. Damit ist die Gliede-

rung des Werkes in der Hauptsache schon gegeben. Während das erste Buch, über das weiter unten noch ein Wort zu sagen ist, die Einleitung des Werkes bildet, das zweite die Seele durch die niederen Daseinsformen, d. h. sie seit ihrem Weggang aus dem großen Reservoir der noch nicht ins Weltleben überführten Seelen durch ihre Verkörperungen als einsinnige Elementarwesen sowie durch Pflanzen- und Tierleiber niederer und höherer Ordnung bis zu ihrem Eintritt in das Menschentum begleitet, schildert der Dichter im dritten bis sechsten Buche, wie sie der Reihe nach den Grundleidenschaften: Zorn Stolz, Trug und Gier ergeben und zugleich mit den Kardinalsünden: Mordlust, Unwahrhaftigkeit, Diebstahl und Unkeuschheit und im siebenten mit der Sucht nach Besitz behaftet ist. Grundleidenschaften und Kardinalsünden bilden die allegorischen Gestalten bösen Charakters, die Hauptpersonen der sogenannten inneren Begebenheiten. Teils spielen sie die Rolle des inneren Freundes, teils die der inneren Gattin des die Seele repräsentierenden Helden, üben auf diesen einen verderblichen Einfluß aus und werden so der Anlaß für seine schlechten Werke, die eine Fülle irdischen Leids und eine Reihe übler Verkörperungen im Gefolge haben, bis das schlechte Karman schließlich nach ungeheurer langen Zeiten kummervollen Daseins aufgezehrt, die Seele wieder als Mensch verkörpert und es ihr in diesem Zustande wieder ermöglicht wird, etwas für ihr ewiges Heil, die Erlösung aus dem Kreislauf des Daseins, zu wirken; denn nur der Mensch vermag nach der anthropozentrischen Auffassung des Buddhismus und Dschinismus einen Ausweg aus der Wirrnis ewigen Werdens und Vergehens zu finden, und zwar einzig durch die Annahme des wahren Glaubens und den Eintritt in den Mönchsorden.

Bekanntlich ist es eine Eigenart der Inder, ihre literarischen Werke immer wieder mit Episoden und dgl. zu durchflechten und so den Zusammenhang einer Erzählung zu unterbrechen. Dies trifft auch auf die Upamiti zu. In den Büchern drei bis sieben fügt der Dichter nämlich lehrhafte allegorische Geschichten ein, die den verderblichen Einfluß der fünf Sinne vor Augen führen sollen. Wie die Grundleidenschaften und Kardinalsünden werden auch sie in den Geschichten personifiziert und üben dann als Freund auf ihre charakterschwache Umgebung einen verderblichen Einfluß aus, der zu einem bösen Ende führen muß.

Im siebenten und achten Buche zeigt endlich der Dichter, wie sich Samāridschāva, also „die im Weltleben stehende Seele“ unter dem Einfluß Sadāgama's und Samyagdarschana's, Personifikationen des wahren Glaubens, vervollkommnet und zur Religion der Dschaina's bekehrt. Letztere

führt ihn zum Eintritt in den Mönchsorden und dadurch im Laufe der Zeit zu vollkommener Tugend und endgültiger Erlösung aus dem Kreislauf des Daseins.

Wie bereits vorhin angedeutet, bildet das erste Buch in der Hauptsache die Einleitung zu dem Werke. Sie hat ebenfalls die Form einer Allegorie, steht aber mit dem eigentlichen Kranz der Geschichte in keinem unmittelbaren Zusammenhang. Der erste, aber kleinere Teil dieser Einleitung ist in Versen abgefaßt und bildet deren wesentlichen Grundstock, während der zweite und umfangreichere die weitere Ausdeutung der Allegorie in Prosa bietet. Dieses dem ganzen Werke nur lose vorgeschobene Stück bildet in sich also ein abgeschlossenes Ganzes; in ihr will der Dichter seine eigene Bekehrung zum Dschaina-Glauben im Gleichnis zur Darstellung bringen und sucht damit die Tendenz seines Werkes zu motivieren.

In dieser Allegorie schildert sich nun der Dichter als Bettler Nishpunyaka („Tugendlos“), der endlose Zeit durch die Stadt Adrishtamūlaparyanta („deren Anfang und Ende man nicht sieht“), d. h. in der Welt umhergerirrt ist, krank und verstoßen, von Gassenbuben verhöhnt und nur mit schlechter Nahrung beköstigt. Auf seiner Wanderung kommt er schließlich zum Palaste König Sushita's („Feststehend“) und wird von dessen Pförtner Svakarmavivara („Entwirrer des eigenen Karman's“) eingelassen. Nach einigen vergeblichen Versuchen gelingt es endlich dem Koch Dharmabodhakāra („Erwecker der religiösen Erkenntnis“), ihn mit den drei Heilmitteln der Augensalbe Vimalaloka („fleckloser Blick“), die alle Augenkrankheiten heilt und das Ferne in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erschauen läßt, dem hl. Wasser Tattvapritikāra „das Freude an der Wahrheit schafft“, jegliche Krankheit und Auszehrung heilt und insbesondere geistige Trübung entfernt, sowie der Speise Mahākalyānaka („große Tugend“), die alle Gebrechen mit Stumpf und Stil ausrottet, in jeder Beziehung wohlthuend und fördernd wirkt und selbst vor Alter und Tod bewahrt, so weit zu heilen, daß er seiner schlechten Nahrung entsagt und nur mehr nach dieser Speise, also der „großen Tugend“ verlangt, was ihm von Dharmabodhakāra schließlich auch zugestanden wird. Nun regt sich bei ihm der Wunsch, diese Heilmittel auch all denen mitzuteilen, die ihrer bedürfen. Er legt sie also in eine Holzschale und stellte diese im Hofe des Königspalastes auf, wo ein jeder von ihnen nehmen kann.

Die Auflösung der Allegorie, die hier nur ganz kurz skizziert werden konnte, gibt der Dichter am Schluß in einigen Versen, die in der Übertragung des Verfassers dieser Abhandlung also lauten:

„Die hier genannte Stadt Adrishtamūlaparyanta soll man nehmen als des Daseins weiten Strom, dess Ufer man nicht schaut.

Nishpunyaka, der Bettler, er, den schwer Verblendung schlug und endlos Leid gesättigt hat, war ehdem meine Seele, also hat man es zu fassen.

Die Topfscherb', die als seine Bettelschal' genannt, 's ist das Gefäß der Tugenden und Laster seines Lebens.

Die Gassenbuben sind die Ketzler, der Schmerz der Sündigkeit des Geist's, die Krankheiten sind Leidenschaft und andere Laster, und was nicht altert, ist des Karman's Fülle.

Kind, Weib und Ähnliches sind die Genüsse, und was den Strom des Daseins schafft, ist schlechte Nahrung, weil es der Seele Gier nach jenem Gut erzeugt.

Doch wer als jener große König Sushita erscheint, so soll man wissen: es ist der höchste Geist, der Dschina-Herr, der alles weiß.

Und was hier Königshaus genannt, an Wonne reich, so ist's des Dschina Lehre, endlosen Glückes voll.

Der hier als Pförtner wirkt, Svakarmavivara mit Namen, nun, es ist dies wahrlich jener, der das eigne Karman selbst entwirrt.

Und was die andern sind, die dieser Stadt Torhüter oder Pförtner heißen, so wissen jene, die die Wahrheit kennen, daß es Verblendung, Gier und andere Laster.

Die Lehrer sind daselbst die Fürsten und Katecheten die Minister, die Kämpfer sind die trefflichen lehrfertigen Mönche, die mit der Sorge um der Scharen Wohl betraut.

Die große Masse bilden hier die Bettelmönche niederer Ordnung, und dieses Hauses Edlen sind die seelenruhigen Alten (sthavira).

Die Gläubigen sind die Söldner, die darauf bedacht, es zu beschützen, die Lieben ihre Frau, die ihnen treu ergeben.

Und wenn geschildert wird die Wonne, die der Ton und andre Sinnendinge hier bewirken, so heißt dies wahrlich, daß die echte Religion auch diese Reize schafft.

Dharmabodhakāra ist der Meister, der mich hat erweckt, und Taddayā, die Tochter, heißt das Groß-Erbarmen, das er mir zugesandt.

Wissen ist die Augensalbe, Rechtsein das Wasser, und guten Wandel nennen Weise dort die beste Nahrung.

Sadbuddhi, das schöne Mädchen, heißt die Einsicht, die da fördert auf dem Wege des Guten.

Und die Geschichte, die wir hier erzählen, ist die Schal' aus Holz, die Wasser, Speis' und Augensalb' enthält.“

Trotz ihrer Länge, die durch die vom Verfasser eingestreuten lehrreichen Episoden noch gesteigert wird, erfreute sich die Dichtung bei den Dschaina's doch einer solchen Beliebtheit, daß bereits „hundert Jahre nach ihrem Erscheinen Auszüge und Abkürzungen aus ihr gemacht wurden“ (Winternitz). Derartige Auszüge besitzen wir z. B. von dem 1032 n. Chr. durch

Hungertod freiwillig aus dem Leben geschiedenen Vardhamāna, der vielleicht mit dem bekannten Kommentator kanonischer Dschaina-Werke identisch ist, und Hamsaratna.

Anhangsweise sei hier noch auf zwei weitere allegorische Dichtungen der Inder hingewiesen, die allerdings weniger den Charakter eines Romans als vielmehr den eines Kunststüps aufweisen. Die erstere ist die Padmavati, eine „romantische und halbhistorische Epopöe“, die von dem muhammedanischen Faqir Malik Muhammad aus Dschayas (in Audh) um das Jahr 1540 „in der feinsten Volkssprache seiner Zeit“ verfaßt wurde. Wenn das Werk uns auch in persischer Schrift überliefert ist und im Eingang Muhammad gepriesen wird, bietet es doch eine „nach Form und Inhalt“ auf dem Boden indischer Tradition stehende große Allegorie, die am Schlusse ihre Auflösung findet¹³.

Die zweite Dichtung dieser Art ist das Premapantschāmrita, das Bhūpati, ein Brahmane aus Orissa, im Jahre 1707 in Oriya, einem Dialekt der indischen Ostküste, vollendete. Es hat Krishna's Liebesspiele mit den Hirtinnen zum Vorwurf und deutet diese zugleich allegorisch, und zwar Krishna als die Welt- und seine Hauptgeliebte Radhā als die Einzelseele¹⁴.

II. Die allegorischen Dichtungen in Iran und im Abendlande.

Sehen wir uns nun in den Literaturen anderer Völker nach allegorischen Dichtungen um, so können wir feststellen, daß weder die des chinesischen oder japanischen noch die des semitischen Kulturbereichs¹⁵ von sich aus entsprechende Schöpfungen aufzuweisen hat. Als bildlicher Ausdruck oder als poetische Figur mag die Allegorie auch in literarischen Werken der Antike oder auch denen anderer Völker gelegentlich anzutreffen sein, wenn sie aber z. B. in denen Chinas oder Japans erscheint, dürfte dies in erster Linie wohl auf buddhistischen oder indischen Einflüssen beruhen. Hin-

¹³ A. Baugartner: Die Literaturen Indiens und Ostasiens (Geschichte der Weltliteratur II), 3. u. 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1902. S. 265; Winternitz: Geschichte der indischen Literatur. Bd. 3. S. 587; V. Glasenapp: aaO S. 206.

¹⁴ H. v. Glasenapp, aaO S. 251.

¹⁵ Die Annahme, daß etwa das Hohelied König Salomons, wie z. B. A. Baumgartner in seiner Geschichte der Weltliteratur I. S. 230 f. ausführt, eine Allegorie darstelle, in der „in allegorisch mystischer Weise die Liebe des Erlösers zu seiner Braut, der Kirche“ geschildert werde, ist nur ein Ergebnis der christlichen Exegese und nicht aus der Dichtung selbst ableitbar oder in ihr angedeutet.

sichtlich einer eigentlich allegorischen Literatur, also Werken, in denen abstrakte Begriffe konkretisiert werden und als leibhaftige Personen fungieren, bieten nur Iran und das christliche Abendland weitgehende Parallelen zu Indien; denn auch hier finden wir verwandte Erscheinungen zum Teil sowohl in der Form des Romans wie der des Dramas.

a) Iran.

Wenn wir uns nun von Indien aus dem nach Nordwesten gelegenen Iran zuwenden und seine ältesten literarischen Denkmäler, jene schmuck- und reizlosen und doch inhaltlich für uns so bedeutsamen Traktate des Avesta, nach allegorischer Ausdrucksweise durchmustern, so stoßen wir zwar in dem fragmentarischen Yascht 22, Vers 14 f. auf die merkwürdigen Namen der drei Paradiese, die „die Seele des reinen Mannes“ betreten muß, bevor sie in das vierte, das „Endlose Licht“ eingehen kann. Jene drei Paradiese tragen die Namen Humata, Hūxta und Hvarsčta, d. h. „Guter Gedanke“, „Gutes Wort“, „Gutes Werk“, und ihnen entsprechen die drei Höllen: Dush-mata, Dush-uxta und Dush-varsčta, d. h. „Böser Gedanke“, „Böses Wort“ und „Böses Werk“, die die Seele des Sünders zu passieren hat, ehe sie in der „Endlosen Finsternis“, der vierten und tiefsten Hölle, begraben wird. Diese eigenartige Benennung von Paradiesen und Höllen könnte die Vermutung nahelegen, daß die Anfänge allegorischen Denkens und Dichtens in Iran zu suchen seien, aber sonst finden wir in jenen uns nur fragmentarisch überkommenen heiligen Schriften der alten Zoroastrier nichts, was diese Vermutung irgendwie bestätigen könnte. Vielleicht würde man hier allerdings noch an das Pahlavi-Werk „Artā-i-Virāf“ denken, jenen östlichen Vorläufer von Dante's „Divina Comedia“ aus dem 6. nachchristlichen Jahrhundert, das eine visionäre Schilderung von Himmel und Hölle entwirft, die die Seele des gerechten Virāf während seines narkotischen Schlafes durchwandert haben soll. Aber auch dieses Werk ist keine allegorische Dichtung von der Art, daß bei ihr etwa ein nicht ausgesprochener, dahinter stehender Sinn verstanden werden könnte. Vielmehr stoßen wir in Iran erst auf echt allegorische Dichtungen, nachdem der Islam das Land erobert und die asketisch-mystische Richtung des Sūfismus hier einen beherrschenden Einfluß gewonnen hatte. Bekanntlich waren ja nach dem unerhörten Siegeszuge der Araber in den ersten Jahrhunderten der Hidšra die morschen Reiche des vorderen Orients zusammengebrochen und ähnlich wie zur Zeit des Hellenismus zum großen Schmelztigel geworden, in dem Islam, Judentum und Parsismus, aber auch altchristliche und gnosti-

sche Sekten sowie die Vorstellungen des Buddhismus und der indischen Vedānta-Philosophie in ihrer monistischen Tendenz in engste Berührung kamen und sich gegenseitig zu beeinflussen oder gar zu vermischen begannen. Vermochte schon der nüchterne Monotheismus eines Muhammed das Gemüt religiöser Naturen auf die Dauer kaum zu fesseln, so trugen wohl noch mehr jene unruhigen Zeiten mit ihren dauernden Kriegen, Zwistigkeiten und Verfolgungen dazu bei, daß sich jene mehr und mehr von der Welt loslösten und dem Ideal eines tief innerlichen Lebens zuwandten. Die Flucht aus der Wirrnis weltlichen Daseins förderte zugleich gewisse monistische Tendenzen, und so entstand um das Jahr 200 der Hidschra in Iran jene Sekte des Süfismus, deren Anhänger sich nach dem schlichten Wollgewand (süf) benannten, die sie nach außen hin kennzeichnete. Zugleich befeiligten sie sich eines asketischen Lebenswandels und suchten ihr religiöses Ziel darin, „sich durch verschiedene Grade zur Vollkommenheit emporzurängen“, um schließlich gänzlich in Gott aufzugehen. Im Laufe der Zeit schuf jene Sekte eine umfangreiche Literatur und entwickelte gesellschaftlich die sogenannten Derwisch- oder Bettler-Orden.

In dem weltflüchtigen Milieu dieser auch heute noch existierenden schwärmerischen Mystik, die nichtsdestoweniger einer glühenden Erotik nicht so ferne stand, wie man zunächst annehmen möchte, hatten Irans allegorische Dichtungen ihren Ursprung, und zwar weisen sie sowohl die Form von Mathnavi's, d. h. doppelt gereimten Gedichten als auch die des Romans auf; jedoch die von Dramen, wie sie die indische Welt uns in so großer Anzahl beschert hat, besitzen sie nicht. Verglichen mit der allegorischen Literatur Indiens zeigt die Irans — und das sei schon jetzt bemerkt — insofern einen unterschiedlichen Charakter, als sie vornehmlich die Saiten des Gemütes anzuschlagen sucht, während sich jene, ihrer philosophischen Natur entsprechend, in erster Linie an den Intellekt wendet. Insofern sind also in Iran die Grenzen zwischen Mystik und Allegorie viel unbestimmter und nicht so scharf absteckbar, wie dies in Indien tatsächlich der Fall ist. Das trifft insbesondere auf die „ziemlich lange Reihe poetischer Allegorien und symbolischer Mathnavi's“ zu, denen die literarische Forschung — ähnlich wie bei den jüngeren allegorischen Dramen Indiens — bislang die erwünschte Aufmerksamkeit noch nicht geschenkt hat.

In seiner umfassenden Darstellung der „neupersischen Literatur“¹⁶ führt Hermann Ethé etwa vierzehn jener Mathnavi's auf, die schon in ihrem Titel einen mystisch-allegorischen Charakter andeuten. So vollendete z. B. Maulānā Mahmūd 'Arifi (gestorben 1438) sein Werk „Gū

u Tschauḡān „Ball und Schläger“, die beide „als Typen der mystischen Liebe hingestellt“ werden, und Ahlī aus Schirāz (gest. um 1535) 1489 „Schamsch u Parvāne“, d. i. „Kerze und Nachtfalter“. Von Hakīm Zulāli aus Chvānsār in 'Irāq (gest. um 1616) sind uns gar drei Dichtungen dieser Art überkommen, betitelt „Husn-i-gulšūz“, „die süßeste Schönheit“, „Ādār u Samandar“ „Feuer und Salamander“ und „Darre u Xvaršid“ „Sonnenstäubchen und Sonne“. Dem größten persischen Dichter Indiens am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Mirzā 'Abdulqādir Bidil (1644—1720) verdanken wir „Tilim-i-Hairat“ „die Magie der mystischen Betäubung“. Jedoch von all diesen Dichtungen ist wohl noch am bekanntesten Badr-uddin Hilālī's (gest. 1532) „Schāh u Gadā“ oder „Schāh u Darvisch“ „König und Derwisch“, ein Werk, das sich „ganz besonders durch reizende Naturschilderungen, tiefen Gedankengehalt und Zartheit der Empfindungen“ auszeichnet. „König und Derwisch“ sind in diesem „als Allegorien für Gott und den zu ihm sich durch tausend Martern und Seelenschmerzen unermüdlich hindurchringenden und völlig in ihm aufgehenden Süfi“ zu verstehen.

Nachdem sich der Dichter im Schlußkapitel mit seinen Neidern und Kritikern auseinandergesetzt hat, beendet er sein Werk nach der musterhaften metrischen Übertragung von Hermann Ethé mit folgenden Versen¹⁷:

„In heft'ge Wallung komm ich gar darum,
O würd' ich doch von nun an still und stumm!
Doch nein! jetzt will ich um Verzeihung beten
Und vor des reichen Gottes Schwelle treten.
Bei Deinem Wesen, das bedürfnislos,
Durch Güt' und Allmacht unvergleichlich groß,
Bei Deiner Hoheit, Deinem edlen Geist,
Der Hoch und Niedrich Gnad' und Heil erweist, —
Bei den Sultanen auf der Wahrheit Thronen,
Den Wandrern durch des Richtpfads Stationen¹⁸,
Beim Seufzer Aller, die in Liebesbanden¹⁹,
Beim Leid der Fremdlinge aus fernem Landen²⁰,
Bei all den Schlanke aus des Kosens Auen,
Den hart Gescholt'nen²¹ aus des Flehens Gauen, —

¹⁶ Grundriß der iranischen Philologie hrsg. von Wilh. Geiger und Ernst Kuhn.

¹⁷ Hermann Ethé: Morgenländische Studien, Leipzig 1870, S. 281.

^{18,20} „Alles in mystischem Sinne zu fassen von den sufischen Wanderern auf Gottes Pfad; ... Die Mystiker sind hier auf Erden gleichsam Fremdlinge, die auf der Pilgerfahrt zu ihrer wahren himmlischen Heimat begriffen sind“.

²¹ „Die Sufis müssen bekanntlich um der göttlichen Liebe willen getrost die Verachtung der Welt auf sich nehmen.“

Bei Jedem, der erst jetzt zur Erde kam
 Und noch verschont ist von des Herzens Gram,
 Und Jedem, der sie längst durchmessen schon
 Und herzzerzissen dieser Welt entflohn, —
 Bei ihm auch, dem die Rede ward zu Teil,
 Dem Gottgesandten — über den das Heil! —
 Fleh ich, o Herr, laß mich zu dir gelangen,
 Laß Schutz in deinem Schutzmantel empfangen,
 Laß auch Hilālī heißegeseget sein,
 Gieb, daß sein Herz nichts liebt als dich allein,
 Daß rein von Irdschem er den Glauben wahre,
 Damit er drüben Strafe nicht erfahre!
 Und treibt er einst aus diesem Herbergschau
 Sein Reittier in des Nichtseins ²³ Gau hinaus,
 Führ' eine Bahn ihn, wo als Weggeleit
 „Kein Gott ist außer Gott“ ²⁴ ihm stets zur Seit!
 Mit dem Propheten laß ihn auferstehen,
 O Herr, erfülle gnädig dieses Flehen! —“

Älter, bedeutender und verbreiteter als jene Mathnavī ist freilich ein Werk, das sich „Mantiqu-ut-tair“, d. h. „Vogelgespräche“ betitelt. Zum Verfasser hat es Farīd-uddīn 'Attār, einen „wahrhaft großen Dichter“, der 1119 in Schāhdiyāch bei Nischāpūr das Licht der Welt erblickte und nach einem patriarchalischen langen Leben von 111 Jahren 1230 während eines Mongoleneinfalles eines gewaltsamen Todes starb. Vielleicht noch bevor er dem von seinem Vater ererbten Berufe eines „Gewürzhändlers“ ('attār) — von diesem leitet sich nämlich sein Dichtername her — entsagte und das Leben eines wandernden Süfi begann, versuchte er sich schon in mystischer Dichtung und verfaßte dann während seines langen Lebens „außer einem umfangreichen Divān kürzerer Gedichte“ mehr als zwanzig selbständige Werke mystisch-theosophischen Charakters, und unter diesen ist das wohl „in poetischer wie mystischer Hinsicht“ bedeutsamste die vorgenannte Allegorie, die um 1187 vollendet, zweimal ins Hindustān übertragen und von dem um 1600 verstorbenen Schamī in türkischer Sprache kommentiert wurde. Herrschte bis dahin die süfische Vorstellung von den drei Graden der Vervollkommnung, durch die sich die Seele bis zu ihrem endgültigen Aufgehen in Gott emporzuringen habe, so sind diese

²² Die in Gestalt eines Vogels vorgestellte Seele.

²³ „D. h. in's fanā, die letzte Stufe des Mystikers, die Vernichtung des eigenen Selbst und das gänzliche Aufgehen in Gott“.

²⁴ „Der bekannte oberste Glaubenssatz der Muhammedaner“.

bei 'Attār zu sieben Stationen ²⁵ geworden, und diese läßt er den Süfi „unter der mit wunderbarer Kunst durchgeführten Allegorie“ „einer höchst beschwerlichen und an Abenteuern reichen Reise“ der Vögel zurücklegen. Der Weg führt diese nämlich „über die sieben Täler nach dem mystischen Berge Kāf“, auf dem „der allweise Simurg oder Phönix“ seinen Sitz hat. Auf Vorschlag des Wiedehopfs (hudhud), der einst auch Salomon den Weg zur Königin von Saba gewiesen, hatten sie nämlich jenen, da sie ohne Oberhaupt waren, zu ihrem Herrscher erkoren, und nun haben sie sich aufgemacht, um ihm zu huldigen und ihm die Krone zu überbringen. Freilich hatte ein großer Teil der Vögel aus Kleinmut schon von vornherein von der Reise Abstand genommen, aber auch die meisten von jenen, die sie gewagt hatten, waren den Entbehrungen erlegen, so daß nur ihrer dreißig das erstrebte Ziel erreichen konnten. Unter denen, die sich zu der gefährlichen Reise entschlossen haben, hat man nun die Süfi's zu verstehen, aber auch von diesen, die selbst schon zu den Erwählten gehören, gelangen nur die allerwenigsten über die sieben Stationen wirklich auf die erstrebte Höhe“, „bis in den Urschoß der Gottheit“. Eine Art Einleitung oder Ergänzung zu dieser Allegorie bildet das kurze Gedicht Haft Vādi, d. h. „die sieben Täler“ ²⁶.

Mit welch glänzendem Geschick 'Attār seine Allegorie auch immerhin durchgeführt haben mag, so darf man sich doch fragen, ob das eigentliche Grundmotiv des Werkes, nämlich der allegorische Vergleich süfischen Lebenswandels mit der Reise der Vögel, restlos seiner eigenen Phantasie entstammt oder ob er die Anregung zu ihm von irgend einer Seite her empfangen haben kann. Eine bestimmte Antwort auf diese Frage ist wohl kaum zu erteilen; jedenfalls wird man sich aber doch wohl daran erinnern müssen, daß die indischen Upanishad's, jene mystisch-philosophischen Traktate, die als die letzten und eigentlichen Grundlagen der monistischen Vedānta-Philosophie gelten, an den verschiedensten Stellen die Seele, und

²⁵ Hießen die drei Hauptstufen zunächst „Methode“ (tarikah), „Erkenntnis“ (marifah) und „Gewißheit“ (khaqiqah), so sind die sieben Stationen nach 'Attār: 1) „Suchen“ (talab), 2) „Liebe“ (isqah), 3) „Erkenntnis“ (ma'rifet), 4) „Selbstgenügsamkeit“ (istighna), 5) „Einheit“ (tauhid), auch „Abstreifung“ (teshrīd) oder „Isolierung“ (tefrīd) genannt, 6) „Betäubung“ (dhairat), 7) „Gottesbedürftigkeit“ (fakr) und „vollständige Absorption im Unendlichen“ (fanā). S. H. Ethé: Morgenländische Studien. S. 99 ff.

²⁶ Grundriß § 35. S. 284 f.; Paul Horn: Geschichte der persischen Literatur. Leipzig 1901. S. 158 f.; Alex. Baumgartner: Geschichte der Weltliteratur I (Freiburg i. Br. 1901) S. 563 ff.

zwar sowohl die individuelle als auch die höchste Seele, sowie den Yogin oder heimatlosen Asketen mit einem Hamsa vergleichen, also mit einem Worte, das man mit „Gans“, „Schwan“ oder „Flamingo“ übersetzt²⁷. Bedenkt man nun einerseits, daß der Süffismus das gleiche religiöse Ziel verfolgt wie die schon ältere Vedānta-Philosophie, nämlich das der endgültigen Vereinigung mit der Gottheit, und daß bei seiner Entstehung auch Einflüsse der letzteren angenommen werden müssen, so liegt die Vermutung nahe, daß das Kernmotiv von 'Attār's Allegorie in einer vedāntisch beeinflussten Atmosphäre zu suchen sein wird.

Außer den erwähnten allegorischen Dichtwerken besitzen wir eigentlich nur einen einzigen bedeutenden Roman dieser Art, und zwar einen aus der Feder Yahyā Sibak Fattāhī's, der sich in anderen und zwar lyrischen Schöpfungen, teilweise sogar recht gegensätzlichen Charakters, auch 'Asrārī „der Geheimnisvolle“ oder Chumārī „der Weinestrunkene“ nennt. Er stammte aus Nischāpūr, führte unter Sultan Schāhruḥ (1405–1447) als Dichter und Gelehrter ein von der Welt zurückgezogenes Leben und starb im Jahre 1448.

Sein klassisches Werk allegorischer Richtung trägt den Titel „Husn u Dil“, d. h. „Schönheit und Herz“ und ist für verschiedene Autoren der Nachzeit zum Anreiz und Vorbild geworden, eine Erscheinung, die sich in ähnlicher Weise auch für allegorische Dichtungen in Indien aufzeigen ließ. Äußerlich ist die „in klarem und leicht faßlichen Stil geschriebene“ Dichtung zwar in das Gewand einer weltlichen Geschichte gekleidet, und doch spricht „ihrer Tendenz und ihrem Schlußgedanken nach“ aus ihr die glühende Gottessehnsucht eines erleuchteten süffischen Mystikers. Schon die Namen der auftretenden Personen verraten in ihrer eigensten Bedeutung den tieferen allegorischen Sinn, der sich hinter ihr verbirgt. Der äußere Rahmen der Geschichte läßt sich etwa folgendermaßen skizzieren. In dem Lande Badan („Körper“) regiert Dil („Herz“), ein Sohn 'Aql's („Verstand“) als König. Diesen hat eine tiefe Liebe zu Husn („Schönheit“), der Tochter 'Isḥq's („Liebe“), erfaßt, die die Stadt Dīdār („Antlitz“) beherrscht. In dieser liegt der Rosengarten Ruḥsār („Wange“), und hier sprudelt in der Quelle Fann („Mund“) das Wasser des Lebens. Eines Nachts erwacht in Dil's Brust die Sehnsucht nach Husn, und er entsendet seinen

Diener Nazar („Blick“), um sie zu erforschen. Damit ist der Auftakt für die eigentliche Erzählung gegeben, in der noch zahlreiche andere allegorische Figuren, unter andern Husn's Spiegelhalter Chayāl („Phantasia“) auftreten und die Rolle des Vermittlers übernehmen. „Nach langen Wirrsalen und Irrfahrten“ endet schließlich die Erzählung, in die „viele geistreiche und fein zugespitzte Episoden“ eingestreut sind, mit der Vereinigung der beiden Liebenden.

Die tiefe Wirkung, die diese Dichtung auf das Gemüt von Zeitgenossen und Nachwelt ausgeübt hat, beleuchtet am besten die Tatsache, daß nicht nur persische, sondern auch türkische Dichter, nämlich Ahī (gest. 1517), Lāmi 'ī (gest. 1531) und Vālī, der zur Zeit Sultan Murād's III. (1574–1595) lebte, den gleichen Stoff zum Vorbild oder Vorwurf für eigene Schöpfungen gewählt haben. Letztere haben zwar mancherlei Änderungen vorgenommen und Zusätze gemacht, jenen überhaupt durch „reiche poetische Schilderungen“ erweitert, ihn im übrigen aber unter dem gleichen Titel „in gereimter, mit Versen und ganzen Gedichten durchflochtener Prosa“ dargestellt.

Wie vorhin angedeutet, haben auch andere persische Dichter Fattāhī's „Husn u Dil“ zum Vorbild genommen. Unzweifelhaft ist dies der Fall bei der gleichnamigen allegorischen Bearbeitung desselben Stoffes durch einen gewissen Chvdāshah Muhammad Bīdil, „der möglicherweise mit dem bekannten 'Abd-ulqādir Bīdil identisch ist“ und jene 1684 dem indischen Mogulkaiser Aurangzib Ālamgīr (1659–1707) gewidmet hat, wie die Unterschrift der einzigen von dieser Dichtung existierenden Handschrift besagt.

Aus drei anderen allegorischen Romanen geht dies zwar nicht so offensichtlich hervor, und dennoch liegt die Vermutung nahe, daß Fattāhī auch hier als anregend gewirkt oder gar als Vorbild gedient hat. Es sind Werke Zuhūrī's, Mullā Tughrā's und Nī'matḥan 'Alī's, die alle drei den gleichen Titel „Husn u 'Isq“, d. h. „Schönheit und Liebe“ führen, das des ersten und des letzten heißt daneben auch „Katchudā'-i- bzw. Munākāhā-i-Husn u 'Isq“, d. h. „Die Hochzeit von Schönheit und Liebe“. Nūr-uddīn Muhammad Zuhūrī stammte aus Chudschānd bei Tarschiz in Churasān, lebte später in Ahmadnagar und Bīdschāpūr und starb 1616. Mulla Tughrā war aus Maschad, ging dann nach Indien, lebte zunächst in Dekhan, später in Kaschmīr, und starb 1667. Schließlich lebte Nī'matḥan 'Alī unter dem vorhin genannten Mogulherrscher Aurangzib Ālamgīr und starb im Jahre 1710. Bemerkenswert ist immerhin, daß sie alle drei

²⁷ Vgl. Paul Deussen: Sechzig Upanishads des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt. 2. Aufl. Leipzig 1905: s. Index unter den Worten „Hamsa“ und „Paramahamsa“. Insbesondere auch die Hamsa- und die Paramahamsa-Upanishad S. 675–677 bzw. 703–705.

durch äußere Lebensumstände in der Reife der Jahre mit Indien in Verbindung kamen.

Wie Ethé im Anschluß an seine Charakterisierung von Fattahī's oben skizzierten Roman bemerkt, sind die allegorischen Gestalten in den mannigfaltigen Bearbeitungen des gleichen Stoffes „nur Personifikationen der verschiedenen Körperteile sowie der hervorragenden geistigen Eigenschaften des Menschen“ und bilden demnach nach Ansicht Dvoraks „eine Art Index der bildlichen Sprache orientalischer Erotik“. Insofern besteht also ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den allegorischen Literaturdenkmälern Irans und Indiens, wo eine Personifizierung von Körperteilen, soweit wir sehen, wenig üblich war, wenn auch sonst in diesem Lande die Erotik keine geringe Rolle gespielt hat. Und insofern ist auch die obige Bemerkung, daß der schwärmerische Mystizismus der Sūfi's einer glühenden Erotik nicht ferne stand, durchaus berechtigt. Offenbar wird dieser Unterschied in der Mentalität des jeweiligen Milieus zu suchen sein, in dem die Werke ihren Ursprung haben.

Vergleichen wir schließlich die allegorische Literatur Irans noch in zeitlicher Hinsicht mit der Indiens, so können wir feststellen, daß die Dichtungen, die sich uns an beiden Stellen gewissermaßen als Standardwerke repräsentieren und späteren Autoren als Anreiz und Vorbild gedient haben, in Indien älter sind als in Iran, so daß die hier entstandenen den Indern eine Anregung nicht gegeben haben können. Aber auch die hier in Betracht kommenden Dichtungen Irans haben ihren eigenen Charakter, so daß sie, soweit wir bisher feststellen können, in ihrer Gesamtheit als literarisches Phänomen indischen Einflüssen wohl kaum ihre Entstehung verdanken, sondern als selbständige Schöpfungen zu betrachten sind.

b) Das Abendland.

Neben Indien und Iran stoßen wir auch im Abendlande auf allegorische Dichtungen. Hier hatte die Allegorie schon früh in die christliche Literatur des Mittelalters Eingang gefunden; in der Hauptsache blühte sie in der pedantischen Gelehrsamkeit lateinischer Klosterpoesie und sprudelte in der „künstelnden Tändelei der Troubadoure“. Ihre höchste Vollendung erreichte sie jedoch in verschiedenen literarischen Denkmälern, die seltener Weise fast durchweg am westlichen Rande der abendländischen Welt ihre Heimstätte haben. Da sie im einzelnen weit bekannter und zugänglicher sind als die entsprechenden Werke Indiens oder Irans, mag hier nur ein kurzer Hinweis auf sie genügen.

Allegorische Dichtungen in Dramenform verdanken wir Spaniens größtem Dichter Don Pedro Calderon de la Barca (1600–1681), der im reiferen Alter anscheinend vom Mystizismus erfaßt wurde und noch mit fünfzig Jahren in den geistlichen Stand eintrat. Auch er personifizierte abstrakte und ethische Begriffe wie Verstand, Unschuld, Schönheit, Gnade, Sehnsucht, Liebe usw. oder Tod, Welt, Jahreszeiten und dgl. und ließ sie insbesondere in seinen tief sinnigen „Geistlichen Schauspielen“²⁸ wie in „El Veneno y la Triaca“ („Gift und Gegengift“), „El nave del mercader“ („Das Schiff des Kaufmanns“), „La Cena de Baltasar“ („Baltasars Nachtmahl“) oder gar in „El gran teatro del mundo“ („Das große Welttheater“), jenem christlich dramatischen Gegenstück zu Siddharshis oben skizzierten Roman vom großen Kreislauf des Lebens, ohne Bedenken als handelnde Gestalten auf der Bühne erscheinen. Doch schon mehr als ein Jahrhundert früher stoßen wir in Süddeutschland vielleicht auf gewisse Ansätze in gleicher Richtung. Es handelt sich hier nämlich um einige moralisierende Stücke, wie z. B. das Bühnenspiel des von Nürnberg nach Wien übergesiedelten Augustiners Benedictus Chelidonius (d. i. Schwalbe) „Voluptatis cum Virtute Disceptatio (Wien 1515)“ oder die nach ihrem Vorbild gestaltete und am 3. Febr. 1530 aufgeführte „Comedia“ von Hans Sachs (1494–1576), „darin die Göttin Pallas die Tugend und die Göttin Venus die Wollust verflucht“, also Dichtungen, in denen einzelne Figuren der antiken Mythologie als allegorische Repräsentanten von Tugend und Laster verstanden werden sollen.

In Romanform bildet das älteste Denkmal allegorischer Dichtung wohl der „Roman de la Rose“, den Guillaume de Lorries (um 1240) begann und Jehan de Meung, genannt Clopinet (gest. um 1315), etwa um das Jahr 1300 vollendete. Der erste, etwa 4000 Verse umfassende Teil, in einem „graziösen und lebendigen“ Stil geschrieben, gehört wesentlich der lehrhaften Dichtung an, während der zweite in einem Umfang von rund 18 000 Versen einen mehr satirischen Charakter aufweist und uns ein umfassendes Bild von dem Wissen der damaligen Zeit vermittelt. Gerade wegen ihrer enzyklopädischen Eigenart war diese Dichtung Jahrhunderte hindurch in Frankreich außerordentlich beliebt, wenn auch schon immer „die Trivialität und Pedanterie sowie der Wust unreifen Wissens“ Gegenstand einer gebührenden Kritik gewesen waren.

²⁸ Don Pedro Calderon de la Barca: Geistliche Schauspiele. Übers. von Joseph Frh. von Eichendorff. Stuttgart und Tübingen 1846.

Eine allegorische Dichtung vorwiegend biographischen Charakters finden wir zwei Jahrhunderte später auf süddeutschem Boden. Es ist der „Theuerdank“, d. h. „der auf Hohes, Kostbares denkt“, ein Werk, das „unter dem Bilde einer Brautfahrt die Lebensgeschichte“ des hochbegabten Kaisers Maximilian I. (1459–1519) schildert. Von ihm selbst stammen Stoff und Anlage der Dichtung, während ihre Ausführung sowie die Regulierung des Versbaues das Werk anderer ist. Sie erzählt „wie Theuerdank auf seiner Fahrt zu Ehrenreich“, d. i. Maria, der einzigen Tochter und Erbin Karls des Kühnen von Burgund (gest. 1482), „durch drei von seinen Feinden bestellte Hauptleute aufgehalten und in zahlreiche Abenteuer“ verstrickt wird.

Ein weiterer Roman allegorischer Art, man kann allerdings sagen: kulturkritischen Charakters, nichtsdestoweniger einer seiner vollendetsten und zugleich ein „Meisterwerk aller Zeiten und Völker“, ist die geniale Schöpfung „El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha“ des spanischen Dichters Miguel de Cervantes Saavedra (1547–1616). Richtet sich die Dichtung, deren erster Teil mehr satirischer Art ist, während ihr zweiter stärker von philosophischem Geiste beherrscht wird, auch zunächst „gegen den Unsinn der Ritterromane“, so bedeutet sie „in höherem Sinne aber eine großartige Allegorie, welche die Gegensätze zwischen Geist und Materie, Ideal und Wirklichkeit, Poesie und Prosa zur Darstellung bringt“.

Sodann sei ein Werk hier genannt, das zu Siddharshi's oben charakterisierter Dichtung oder „Attār's „Vogelgesprächen“ formal irgendwie eine gute Parallele bildet. Es ist der geistliche Roman des englischen Baptistenpredigers John Bunyan (1628–1688), betitelt „The pilgrim's progress from the world to that which is to come“, in zwei Bänden, London 1678–84. Nach einem wüsten Leben war Bunyan in religiöse Schwärmerei verfallen, trat 1655 zu den Baptisten über und wurde einer ihrer Wanderprediger. Während seiner zwölfjährigen Haft schrieb er dann sein Werk, das eine Unmenge von Auflagen erlebte und in verschiedene Sprachen übertragen wurde.²⁹

Gedacht sei schließlich noch des zwar unvollendeten allegorischen Epos „Faery Queen“, d. h. „Feenkönigin“, das Edmund Spenser (c. 1552–1599) zum Verfasser hat, der schon zu seinen Lebzeiten als einer der bedeutendsten Dichter seines Jahrhunderts gefeiert wurde. Die drei ersten Bücher

²⁹ Über Leben und Werk John Bunyans unterrichtet wohl noch am besten ein Artikel in Encyclopedia of Religion and Ethics. (Edinburgh Vol 2 (1909) S. 897 ff.

dieses Werkes erschien 1590 in London, und drei weitere 1596. Sein Inhalt führt uns unmittelbar an einen großen mittelalterlichen Sagenkomplex, nämlich den der Gralsage heran; in jedem Buche stellt der Dichter nämlich eine der Kardinaltugenden in Gestalt eines Ritters aus König Arthurs Tafelrunde dar. „Kämpfe mit Widersachern versinnbildlichen die Schwierigkeiten in der Erringung der Vollkommenheit, die Arthur durch seine Verbindung mit der Feenkönigin erreicht.“ Mag das Werk auch zeitgebunden sein und der allegorische Inhalt dem spätmittelalterlichen Ideenkreise angehören, so hat bei dem Wohlhau der Sprache „die Darstellung der Einzelheiten“ doch immer wieder Bewunderer gefunden.

Das sind wohl die bekanntesten Werke der abendländischen Literatur, die allgemein als allegorische Dichtungen empfunden werden, und zum Schlusse werden wir uns die Frage wohl vorlegen müssen, welchen besonderen Grund es wohl haben mag, daß wir gerade in Indien, in Iran und gewissermaßen am Rande der abendländischen Welt auf eine Dichtart stoßen, die auch abstrakte Begriffe, seien sie nun geistiger, ethischer oder anderer Art, personifiziert, sie also in konkreter, bildhafter Form dem Bewußtsein näher zu bringen sucht.

Wie wir oben gesehen haben, ist schon aus chronologischen Gründen eine Übertragung der allegorischen Dichtart von Iran nach Indien ausgeschlossen, und ebenso ist aus anderen Gründen eine solche von Indien nach Iran im ganzen wohl unwahrscheinlich, wenn auch im einzelnen eine Anregung von dort her eingetreten sein mag. Unwahrscheinlich ist aus den gleichen Gründen endlich auch eine Einwirkung Indiens oder Irans auf das Abendland, ganz zu schweigen von der Tatsache, daß die allegorischen Dichtungen Indiens mit Ausnahme des 1812 in englischer Übertragung veröffentlichten Prabodhatschandrodya hier erst vor ein paar Jahrzehnten bekannt und manche von ihnen auch heute noch kaum bearbeitet oder zugänglich geworden sind.

Daß jenes eigenartige Phänomen ein reiner Zufall sei, wird wohl niemand so leicht annehmen. Irgendwie muß es schon seine Bewandnis damit haben; denn in der Regel lassen ja verwandte Erscheinungen auf verwandte Ursachen schließen. Läßt sich nämlich kein äußerer Anlaß, also etwa eine Übertragung oder eine geistige oder literarische Beeinflussung des einen der genannten Länder durch eines der anderen aufzeigen, wird man eben zur Erklärung jenes Phänomens nach einem inneren Grunde suchen müssen, und dafür bieten sich uns wohl nur zwei Möglichkeiten dar, nämlich entweder die charakteristische Eigenart der Dichtungen sowie die

ihrer Verfasser oder die völkische Struktur des in Frage kommenden Milieus, dem sie ihren Ursprung verdanken.

Werfen wir nun zunächst einen Blick auf die charakteristische Eigenart jener Dichtungen, so zeigen nur die Irans ein ziemlich gleichartiges religiöses Gepräge und als ihren Träger die einigermaßen einheitliche Schicht süfischer Mystiker. Dagegen ist jene weder in Indien noch im Abendlande von so einheitlich geistiger Art. In Indien finden wir nämlich allegorische Dichtungen bei Buddhisten, Dschaina's und Anhängern der Vedānta-Philosophie, also bei Angehörigen religiöser Gemeinschaften, die in ihren Lehren stark voneinander abweichen, also kein irgendwie gleichartiges geistiges Milieu darstellen, wenn sie auch alle drei, und zwar jede in ihrer Weise, die Erlösung der Seele aus dem Kreislauf des Daseins erstreben und ihre allegorischen Dichtungen dieses Ziel im allgemeinen auch deutlich zum Ausdruck bringen. Endlich spiegeln die allegorischen Dichtungen des Abendlandes in Inhalt und Tendenz vielleicht einen ebenso mannigfaltigen geistigen Hintergrund wider als selbst die Indiens; denn nicht alle zeigen einen christlich religiösen, geschweige mystischen Charakter, wenn sie auch irgendwie ethische Ziele betonen, so verschiedentlich diese auch sein mögen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhange vielleicht noch die Tatsache, daß ihre Verfasser wohl keiner einheitlichen Geistes- oder Gemütslage angehört haben dürften, wenn sich auch von ihnen wenigstens Calderon und Bunyan in reiferem Alter gewissen christlich-mystischen Neigungen hingaben und diese ihnen zum Anstoß für die Abfassung ihrer allegorischen Werke geworden sein dürften.

Als gemeinsames geistiges Charakteristikum all jener allegorischen Dichtungen in Indien, in Iran und im Abendlande ist nun wohl eine gewisse religiös-ethische Tendenz festzustellen, obwohl diese nicht auf sie alle in eben dem gleichen Maße zutrifft. Und nun fragt es sich, ob der mystisch-ethische Charakter der meisten hier in Frage kommenden Werke wirklich dazu ausreicht, um ihre allegorische Form zu motivieren, d. h. ob jener sie mit einer gewissen Notwendigkeit bedingt. Wäre dieses nämlich der Fall, würden wir auch in anderen Ländern oder Kulturen mit umfangreichen Literaturen unter gewissen Voraussetzungen oder in einem bestimmten Stadium der Entwicklung gleichfalls eine allegorische Darstellungsweise erwarten dürfen. Da dieses aber nicht zutrifft und auch eine gewisse religiöse Mystik den geistigen Hintergrund nicht aller allegorischen Dichtungen bildet, diese mithin auch kaum als eine ausreichende Erklärungsgrundlage herangezogen werden kann, werden wir den zweiten Punkt, nämlich

die Struktur des völkischen Milieus, dem sie ihren Ursprung verdanken, zum Gegenstand einer kurzen Betrachtung zu machen haben.

Die wissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat uns nun gelehrt, daß das alte Mittelmeergebiet schon vor dem Einbruch der Indogermanen und Semiten mit Indien in kultureller Verbindung gestanden haben muß. Dieses bestätigen nicht nur Denkmäler der bildenden Kunst³⁰, sondern auch zahlreiche Parallelen auf geistig-kulturellem Gebiete³¹. Eine plausible Erklärung für diese eigenartige Duplizität geistiger Phänomene scheint uns nun die heutige Anthropologie zu liefern, die festgestellt hat, daß ein erheblicher Anteil der indischen Bevölkerung — selbst schon in vorgeschichtlicher Zeit — mit den Bewohnern des Mittelmeergebietes verwandt ist, also zur sogenannten mediterranen Rasse gehört, so daß man geradezu von einem mediterranen Rassegürtel glaubt sprechen zu können³². Freiwillig oder unter dem Zwang äußeren Druckes muß sich schon in vorgeschichtlicher Zeit ein erheblicher Volksteil aus dem mediterranen Verbande abgelöst und bis nach Indien abgewandert sein, um hier eine neue Heimat zu finden und unter veränderten Lebensbedingungen sein abendländisches Erbe zur Entfaltung zu bringen. Infolgedessen liegt die Annahme nahe, daß viele der Parallelen, die uns schon verhältnismäßig früh sowohl in Indien wie im Mittelmeergebiet begegnen, in ihren ersten Anfängen noch bis in jene Zeit zurückreichen, die vor der Trennung liegt, in Wirklichkeit also keine Parallelen sind, sondern hier wie dort auf eine ältere gemeinsame Wurzel zurückgehen. Infolgedessen liegt es durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß sich auf Grund eines gewissen kulturellen Erbes auch später noch irgendwie ähnliche Erscheinungen herausgebildet haben, und das wäre in unserem Falle also die allegorische Dichtform. Wie nämlich — abgesehen von Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen im Bereich der materiellen Kultur — auf geistigem Gebiete, soweit wir heute sehen, nur

³⁰ S. z. B. Ananda K. Coomaraswamy: Geschichte der indischen und indonesischen Kunst. Aus dem Engl. von Hermann Götz. Leipzig 1927. S. 13 f.

³¹ Eine Reihe kultureller und geistiger Parallelen sind zusammengestellt in: W. Kirfel: Die dreiköpfige Gottheit. Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen. Bonn 1948 S. 188 ff.

³² R. B. Seymour Sewell und B. S. Guha: Human remains in: John Marshall: Mohenjo-Daro and the Indus civilisation. Vol. 2. (London 1931) S. 599 ff., s. besonders S. 642 f. B. S. Guha: Die rassenmäßige Zusammensetzung der Indo-Arier und die Rassenmischung in Indien in: Mitteilungen (der) Deutschen Akademie. Jg. 1935 S. 488 ff., s. besonders S. 493 f. Vor allem s. die einschlägigen Arbeiten des bekannten Anthropologen Egon von Eickstedt, insbesondere „Rassenkunde und Rassengebiete der Menschheit“. Stuttgart 1934.

zweimal auf Erden ein grammatikalisches Lehrgebäude errichtet, nur zweimal ein System der Logik entwickelt, nur zweimal eine auf verwandten Grundprinzipien basierende Disziplin der Heilkunde geschaffen und wahrscheinlich auch nur zweimal schon im Altertum eine hohe Blüte der dramatischen Dichtung erreicht wurde, und zwar das im Mittelmeerraum und in Indien, so kann es sich ähnlich auch mit der allegorischen Dichtung verhalten. Wenn auch verhältnismäßig spät, so mag sie als eine Nachblüte schließlich doch der gleichen Wurzel entstammen, der auch die vorhin genannten geistigen Schöpfungen ihren Ursprung verdanken.



Abb. 10. Relief (sogenannte Hölle) in den Galerien des Angkor-Wat in Kambodscha. Sproß des 12. Jahrhunderts nach Christus. Nach einer Photographie von J. Thomson.

Das Weltall nach indischer Anschauung

Von Professor Dr. W. Kirfel, Bonn

Unter den Weltssystemen der alten Völker, die im Gegensatz zu unserem heliozentrischen alle mit dem Namen der geozentrischen zusammengefaßt werden können, zeichnen sich die der Indier durch ihre phantastische Ortschaftigkeit und gewisse Folgerichtigkeit aus. Nach ihren drei Hauptreligionen Brahmanismus, Buddhismus und Jainismus sind sie in jüngerer Zeit mehr oder weniger voneinander verschieden, enthalten aber doch hinreichende Anhaltspunkte, die darauf hinweisen, daß sie auf dieselbe gemeinsame Grundform zurückgehen und sich nur durch die Verschiedenheit der Spekulation in der ihnen eigentümlichen Weise entwickelt haben.

Der älteste kosmographische Grundriß ist in Indien der gleiche, wie wir ihn auch bei anderen Völkern auf einfacher Kulturstufe vorfinden. Auch hier herrschte ursprünglich die Vorstellung, daß sich über der vom Ocean umflossenen Erdscheibe die feste Halbkugel des lichten Himmels wölbt. Als Gegenstück dazu konnte aus der Bewegung der Himmelskörper eine gleich große, der Forschung scheinbar unzugängliche und deshalb dunkle und geheimnisvolle untere Halbkugel erschlossen werden. Verschiedene Stellen der Weda- und Brahmanaliteratur lassen dies noch deutlich erkennen. So werden im Rigveda Himmel und Erde einmal mit „den Rädern an den beiden Enden einer Achse“, dann wieder mit „zwei Steinen“ verglichen oder die „beiden Hälften“ genannt. Noch deutlicher ist der Vergleich mit „zwei einander zugewandten Schalen“ oder mit „zwei einander zugewandten Becken“, die man sich also mit ihren Öffnungen gegeneinanderbelegt dachte, und in deren Berührungsfäche man jedenfalls die Lage der Erdscheibe annahm. Halb wird dieser Vergleich im Atharvaveda ausgefüllt, der den Himmel als „eine Schale mit umgekehrter Mündung“ bezeichnet. Nach dem Brahmana der hundert Pfade soll das Weltall die Form einer „Schildkröte“ haben, deren obere gewölbte Schale den Himmel und deren untere flache die Erde darstellt. Vereinzelt handeln auch die Upanishaden von der Eiform des Weltalls und vergleichen die obere goldene Schale mit dem Himmel, die untere silberne mit der Erde.

Während indessen die Literatur der älteren Zeit sich etwas unbestimmt und nur in Begriffen ausdrückt, äußern sich die jüngerer brahmanischen Kosmographie, die in der epischen und didaktischen Literatur (Mahabharata, Ramayana und Purana) niedergelegt sind, deutlicher über die Kugelform des Weltalls. Nach ihrer Lehre ist der unendliche Raum mit unzählig vielen, voneinander abgegrenzten Weltgebäuden angefüllt. Diese heißen Brahma-

er (brahmāṇḍa) und werden in Eis- oder vielleicht gar in Kugelform vorgestellt. Der eigentliche Weltkern, in dessen Mitte die Erde mit ihren Festländern und Meeren liegt, während die obere Hälfte die Himmel mit ihren verschiedenen Stodwoelten, die untere in ähnlicher Weise die Unterwelträume (Pātāla und Höllen) einnehmen, hat einen Horizontaldurchmesser von 3000000000 Yojana und wird im Sinne der Sanktyahlophilie zweifellosmäßig von dem Schichten der groben Elemente (zähes Wasser, zähes Feuer, zähes Luft und Äther), dem weiterhin von den feineren Schichten des Bhūvāḥī (Bewußtsein) und Mahān (Intellekt) umgeben, also von Schichten, die sich vollkommen umfließen, und deren Durchmesser nach außen hin je um das Zehnfache zunimmt. Selbst bezichtigen sind aus die unter dem Einflusse der hochentwickeltesten geistlichen Astronomie stehenden astronomischen Lehrlinger des Mittelalters die Erde als eine Kugel von 3200 Yojana und die umfließenden Weltraum, in dem Planeten und Sterne kreifen, als eine solche von 1871208088400000 Yojana. Dabei entspricht ein Yojana zwei geographischen oder nach anderer Auffassung zweieinhalb englischen Meilen.

Während uns also das brahmanische Weltbild in all seinen Entwicklungsstufen die Kugelform als die beherrschende Grundform auf den ersten Blick schon erkennen läßt, ist dies bei dem System des Buddhismus und besonders dem des Jainsimus nicht in der gleichen Weise der Fall. Der Buddhismus lehrt genau wie der jüngere Brahmanismus, daß der unendliche Raum von unzähligen selbständigen Weltgebänden angefüllt wird. Mit ihren Augenwunden, den gewaltigen Lokomotivketten (Abb. 13), berühren sie einander und lassen in Gruppen von je drei und drei einen Zwischenraum frei, dessen Schnittfläche ein aus drei Bogen gebildetes Dreieck darstellt. Während für die Horizontalschnittfläche eines Weltalls also die Kreisform gelehrt wird, für die man einen Durchmesser von 1203450 Yojana annimmt, lassen die vier zugänglichen buddhistischen Pali- und Sanskritschriften nicht erkennen, in welcher Form man sich ursprünglich einen senkrechten Schnitt vorgestellt hat. Über die Form des Weltalls nach buddhistischer Lehre sind wir bisher also nicht hinreichend unterrichtet.

Ganz abweichend ist endlich die Form, welche die Jainoverke dem Weltall zuschreiben. Nach ihrer Lehre hat es die Gestalt einer Spindel, die auf der Hälfte einer zweiten größeren Spindel ruht, oberes gleich drei verschiedenen großen Schalen, von denen zwei gleich große, mit ihren Stangen gegeneinander gelegt, die Oberwelt darstellen; die Zwickungslinien der unteren mit einer umkehrten dritten, an Umfang und Höhe aber erheblich größeren Schale veranschaulicht die Lage des Erdkreises im Weltall. Die letzte Form dieser Vorstellung, deren manifestes Urbild M. Grünwedel in der Oase Turfan gefunden hat, ist das Bild der sogenannten „Weltkugel“ (Abb. 14), in deren Hülte gegen die Erde mit ihren Festländern und



266. 11. Der Weltberg Men.

Meeren liegt. Ihr Oberkörper umfaßt die verschiedenen Stodwoelten des Himmels; ihr Unterkörper, der bis zu den Füßen mit einem weiten Gewandbeleg bedeckt ist, stellt die Unterwelträume dar. Dieses sonderlich geformte Weltgebäude hat ungeheure Ausdehnungen, die nach einem riesigen Maßstabe, Rajju genannt, gemessen werden. Rajju bedeutet nämlich eine Strecke, die ein Gott innerhalb sechs Monaten durchschreitet, wenn die Strecke, die er in einem Augenblick zurücklegt, 20571527 Yojana ausmacht! Die ganze Höhe des Weltalls von der Basis bis zur Spitze beträgt vierzehnhundert Rajju. Die Erde liegt in einer Höhe von sieben Rajju, also genau in der Mitte des Weltgebäudes. Seine Länge und Breite beträgt unten

sieben, in der Erdgegend ein, in der Mitte der Oberwelt, also dort, wo die Zwickungstelle der beiden oberen Schalen zu denken ist, fünf und an der Spitze wieder ein Rajju. Ab- und Zunahme erfolgen nach der Lehre der Svetambarasäkte allseitig stufenweise, nach der Digambarasäkte für die Richtung von Osten nach Westen stetig, während für die Richtung von Norden nach Süden eine gleichmäßige Breite von sieben Rajju angelegt wird. Daß das System der Jaina trotz dieser phantastischen Annahmen aber doch einige Spuren der ursprünglichen natürlichen Vorstellung von der Kugelform des Weltalls enthält, läßt sich aus der Lehre von seinem inneren Aufbau noch deutlich erkennen.

Die Erde, die nach Länge und Breite, wie angegeben, ein Rajju mißt, soll aus unzähligen, abwechselnd aufeinander folgenden Ringebetten und Ringmeeren bestehen, für die der Zentralerde Jambūdvīpa mit seinem Durchmesser von 100000 Yojana hinsichtlich seiner Ausdehnung als Einheit gilt. Ihre Breite nimmt nämlich vom Zentrum aus in der Form einer geometrischen Progression stetig zu. Von diesen unzähligen Ringebetten machen aber nur der innerste — ebenso wie im brahmanischen System nach einem gewissen Jambū — das heißt Rosenapfelbaum, Jambūdvīpa benannt — der nächstfolgende (Svātālikāṇḍa) und die innere Hälfte des dritten (Puskarakāṇḍa), sowie die sie trennenden Ringmeere (Pānaraṇḍa und Kāṇḍa) mit ihren Inseln die „Menschenvelt“ (Manuṣṣapokala) und den Schauplatz des Lebens aus (Abb. 16). Gegen die starre und leblose Umwelt ist dieser Teil durch das für Menschen unübersteigbar hohe kreisförmige Manuṣṣaṭṭaraberge auf Puskarakāṇḍa abgeschlossen und hat 4500000 Yojana im Durchmesser. Diese Zahl und die Breite von Jambūdvīpa sind aber typisch für gewisse Zentralräume in der Ober- und Unterwelt, die aus hinsichtlich ihrer Lage einander und den beiden genannten Räumen der Mittelwelt entsprechen.

Der spindelartige, sieben Rajju hohe Himmelsbau umfaßt zehn oder elf verschiedene Sphären, die in südliche und nördliche eingeteilt, aber doch als selbständige Himmelsregionen betrachtet werden. Die sieben Rajju Höhe der Unterwelt dagegen verteilen sich gleichmäßig auf die sieben Hölleregionen. Sämtliche Regionen in Ober- und Unterwelt zerfallen nun ihrerseits wieder in eine Anzahl von Stodwoelten. Während sich aber die zweieinhalbigen oder dreieinhalbigen Stodwoelten der Oberwelt nicht gleichmäßig und auch nach der Lehre der beiden Jainasäkten in verschiedener Weise auf die Himmelsphären verteilen, entfallen die neunundvierzig Stodwoelten der Unterwelt so auf die sieben Hölleregionen, daß die erste dreizehn, die zweite elf und so weiter, also je nächsttiefer sie immer je zwei weniger und die letzte, unterste nur mehr ein Stodwoelt umfaßt. Die Raumberteilung innerhalb der einzelnen Stodwoelten ist in Ober- und Unterwelt dem Grundgedanken nach die gleiche. In ihrer Mitte liegen stets der Menschenvelt parallel gewellte kreisrunde Mittelräume, in der Oberwelt Zentralvīmāna, in der Unterwelt Zentral-Reiṣṇavīmāna aus. Das unterste Stodwoelt enthält nach jeder Hauptrichtung zweieinhalbige Reiṣṇavīmāna. Bei jedem höheren nimmt ihre Zahl um je einen ab, so daß das oberste nach jeder Richtung nur mehr einen solchen Vīmāna enthält. Ganz ähnlich ist es in der Unterwelt. Das oberste Stodwoelt der obersten Hölle hat nach jeder Hauptrichtung neunundvierzig Reiṣṇavīmānen, jedes nächsttieferer je eine weniger, so daß in dem untersten nach jeder Hauptrichtung nur noch eine Reiṣṇavīmāna vorhanden ist. Die Zwischenräume zwischen Reiṣṇavīmānen und Reiṣṇavīmānen nehmen mannigfaltig gestaltete Füllvīmānen und Füllhöllen ein, deren Zahl bei den Himmeln nach oben, bei den Höllen nach der Tiefe zu im Verhältnis 10 abnimmt, daß bei ersteren das oberste, bei letzteren das unterste Stodwoelt keine Räume dieser Gattung mehr enthält.

Während nun für die beiden letzteren Raumarten (Keime) und Füllvīmānen beziehungsweise -höllen nur ganz unbestimmte Größen angegeben werden, sind die Maße der Mittelräume

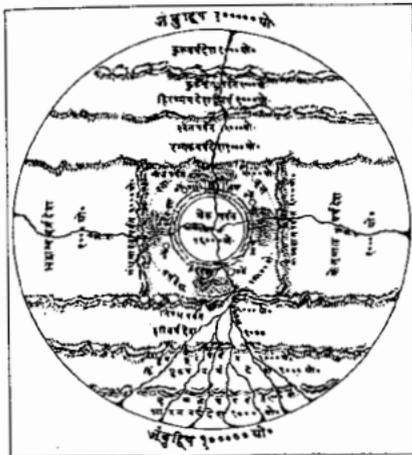


Abb. 12. Der Jambudwip.

Von ihrer Umgebung losgelöst, gleichen die beiden Kreise der Zentralräume zwei gleichgroßen, langgezogenen Isogonen oder abgestumpften Kegeln, die mit ihren Grundflächen gegeneinander gelegt sind. Die Annahme ist nun berechtigt, in diesen Kreisen das Ursprünglichere des jainistischen Weltbildes zu sehen, zumal da sie sich ebenso wie die nach oben und unten ständig abnehmende Zahl der Kreise- und Hüllräume der phantastischen Form des Weltalls nicht anpassen. Leug ihrer Verzerrung erinnern die beiden Kreise an die in den vorigen Vergleichen erwähnten Schalen. Diese Annahme liegt umso näher, als die Angaben der Jainaschriften für die Dicke der Böden bei den einzelnen Stodwoerken des Himmels, für die Höhe der Wimana und die der Höllen gegenüber der phantastischen Rajjumaßen nur verschwindend gering sind und die letzteren wahrscheinlich bloß dadurch zustande kamen, daß man die einzelnen Hüllregionen und in ähnlicher Weise auch die Himmelsphären durch ungleichere Schichten von zähem Wasser, zähem Winde, dünnem Winde und Luft voneinander getrennt dachte. Nachdem dann der Jaina durch die Indoskypthen vielleicht noch mit einigem anderen auch das manichäische Urbild der „Weltfrau“ übermittelte worden war, wurde ihre Spekulation hinsichtlich des Weltbildes in so phantastische Bahnen gelenkt und verzerrt. Immerhin läßt sich doch noch nachweisen, daß die Vorstellung von der Kugelform des Weltalls seit den ältesten Zeiten die indische Kosmographie, also auch die der Jaina beherzigt hat.

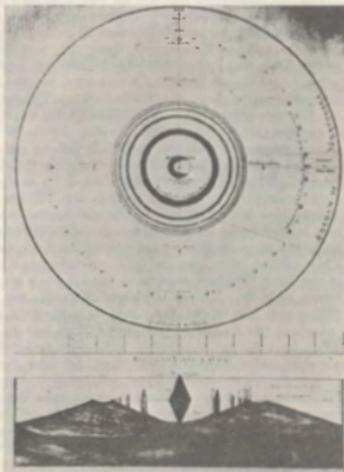
Bei der Beschreibung der einzelnen Teile des Weltalls mag mit der Erde begonnen werden, die man sich ursprünglich als eine vom Ozean rings umflossene Scheibe vorstellte. Von der ältesten vedischen Literatur nennt eine Stelle im Rigveda die Erde „vieredig“. Sie will vielleicht aber nur die Möglichkeit andeuten, sich auf ihr nach den vier Himmelsrichtungen hin zu orientieren. Weit deutlicher ist die Brahmanalliteratur, wo die Erde eine runde Scheibe genannt und gesagt wird, daß der Ozean sie rings umgibt. Die Erde ist der „Rücken des Wassers“; der schnellende Ozean umströmt sie rings. Auch wird die Erde mit einem Lotusblatt (Abb. 4) verglichen, das auf den Wassern ausgebreitet liegt. Endlich heißt es noch, daß der Ozean die Erde rings, und zwar nach rechts hin, umströme. Diese einge- und ursprünglich-natürliche Auffassung von Erde und Ozean hat sich in dem weiter ausgebauten jüngeren brahmanischen und dem jainistischen System erhalten in dem kreisrunden Zentralteil Jambudwipa (Abb. 12 und 15), den der Mensch bekannte Solozoean, der Svanoda, nach allen Seiten umgibt. Die weiteren Ringerteile und Ringmeere in diesen beiden Systemen sind nur Zutaten der Spekulation unter dem Einflusse der Idee der Siebenzahl, über die weiter unten noch einiges zu sagen ist.

Nur das buddhistische Weltbild der historischen Zeit scheint eine Auffassung zu enthalten, die mit der eben beschriebenen Vorstellung von der Erde übereinstimmt. Nach seiner Angabe liegt in der Mitte der zentrale Weltberg Meru, umgeben von sieben großen, durch Ringmeere getrennten goldenen Gebirgszügen, deren Höhe und Entfernung voneinander nach innen hin in der Form einer geometrischen Progression zunimmt. Diesen entsprechend verhält es sich auch mit der Tiefe und Breite der sie trennenden Ringmeere. Den äußersten, siebenten Gebirgszug umströmt der große, den Menschen bekannte Ozean, in dem nach den Hauptrichtungen der Winde vier einjam die vier von Keinen Inseln umgebenen Weltteile liegen sollen. Es ist nun klar, daß hier die Spekulation tätig gewesen ist und die Ulforn des Erdbildes, die zusammenhängende Scheibe, in die vier Weltteile zerlegt hat, zumal da deren Namen an Teile des einheitlichen brahmanischen und jainistischen Erdbildes erinnern. Die Idee der Gebirgszüge und Ringmeere, durch deren Einführung die zusammenhängende Erdoberfläche auseinandergerissen wurde, ist aber verhältnismäßig jung, und der buddhistische Palkanon enthält mit wenigen Ausnahmen noch keinerlei Angaben darüber, auch da nicht, wo man, wie zum Beispiel bei Schilderung des Weltunterganges, unbedingt solche erwarten sollte. Andererseits finden sich in ihm einige Stellen, die noch deutlich die ältere Auffassung von einer einheitlichen Erdscheibe erkennen lassen, zum Beispiel wenn berichtet wird, daß ein Kakartarin (Waldherrscher) so von seinen Ministern umgeben sei, wie der Ozean die Erde vollständig umgibt. Am deutlichsten ist in dieser Hinsicht folgende Stelle: „Als der Lakshgata vor der Erleuchtung das Wissen noch nicht erlangt hatte, war die große Erde sein Lager, der Berggipfel Sivanat (Simula) sein Kopfkissen. Ins östliche Meer war die linke Hand getaucht, ins westliche Meer die rechte und ins südliche Meer seine beiden Füße. Dem Lakshgata erschien dies als erster großer Traum.“ Derselbe Sage liegt sicher die Vorstellung zugrunde, daß die einheitliche Erdscheibe von dem Ozean umströmt wird, den man sich nach den Hauptrichtungen der Winde in vier große Meere eingeteilt dachte, denn es ist unmöglich, ihn im Sinne der jüngeren buddhistischen Auffassung von der Erde mit ihren Gebirgszügen, Ringmeeren und Weltteilen zu deuten. Die Vorstellung von der Einteilung des einen Ozeans in vier Meere läuft der von der Einteilung der Erdscheibe in vier Viertel parallel und findet auch in der vedischen Literatur mehrfach Erwähnung.

Es ist schon im Eingang gesagt worden, daß man sich ursprünglich den Himmel dem natürlichen Augenschein entsprechend als eine Halbkugel vorstellte, die in ihrem Bogen Erde und Ozean überdeckt, und daß man eine entsprechende untere Halbkugel annahm, welche die

dunkeln Unterwelträume entsinken und zur lichten Oberwelt im Gegensatz stehen soll. Die Nachrichten der vedischen Literatur über Himmel und Unterwelt sind aber im ganzen recht dürftig und lückenhaft. Mehrere Stellen schildern den Himmel als gewaltig und groß, als den „Det der Sicherheit“. Er ist die Welt, in der die Sonne scheint und von Indra die lichtvollen Himmelsräume eingerichtet sind. Das sichtbare Firmament (divo näka) wird ansehend als das feste Gewölbe betrachtet, das dem oberen, die ganze Welt umflutenden himmlischen Ocean als Boden dient. Dieser soll nach den vier Hauptrichtungen vier Ströme entsenden, ein Gedante, der auch bei anderen orientalischen Völkern belegt ist und in dem Gangamithus vielleicht seine letzte Form gefunden hat. Über die Entfernung des Himmels von der Erde handeln einige nicht ganz klare Stellen, in denen die Zahl „Tausend“ eine Rolle spielt, und endlich sprechen noch ein paar andere von einem Zugang, durch den die Götter oder jene, die den Himmel ersteigen, ihn betreten können. Das Leben im Himmel ist dem irdischen ähnlich und bietet nur Freuden rein sinnlicher Natur. Diese gehen den Göttern und den Heroen zu den Besorgungen, so die Schullosen, die tapferen Helden, die frommen Opfere und Asketen hier finden sollen.

Die älteren Berichte über die Unterwelt sind noch dürftiger. Die Mehrzahl der in Frage kommenden Stellen spielt nur auf einen mythischen urzeitlichen Kampf an, der von den Göttern des lichten Himmels und ihren Gegnern, dem finsternen Dämonengeschlecht der Asura, ausgefochten wurde. Ein paar andere Stellen besagen noch, daß die Götter als Sieger hervorgegangen und die besiegten Asura zu dem untersten Dunkel oder zum Süden verbannt wurden, also zu jener Region, die zum Ostertreck im Norden im Gegensatz steht. Und wie man die Himmelsräume mit ihren sinnlichen Freuden als den endgültigen Bestimmungsort für die Guten und Frommen ansah, so betrachtete man auch den Abgrund oberde schwarze, tiefste Finsternis der Unterwelt als den Strafort für die Bösen und Sünder, ein Glaube, der in der älteren Zeit zwar noch wenig hervortritt, später aber eine große Rolle spielt.



206. 13. Der Kosmos.

Die erste wesentliche Erweiterung und Veränderung des ursprünglichen Erdbildes erfolgte höchstwahrscheinlich durch die Einführung der Idee des zentralen, die Erde beherrschenden Weltberges (Abb. 11, 17 und 18). Die Enttöschung dieser Idee legt eine gewisse astronomische Orientierung des Weltalls voraus. Der Polarstern wurde nämlich als dessen Zentralangelpunkt angesehen und infolgedessen auch die Verbindungslinie dieses Sternes mit dem Mittelpunkt der Erdscheibe als die senkrecht stehende Weltachse, welche die Himmelskugel in engeren oder weiteren Kreisbahnen umwandert. Diese Orientierung hätte nun eigentlich zu der Vorstellung führen müssen, daß die Erde nach Norden hin gewölbt sei, und dann wären die Beobachter natürlich am Südrande dieser Wölbung zu stehen, um die größte oder geringere Neigung des Poles nach dem nördlichen Horizont hin erklären zu können. Wahrscheinlich führte aber der Augenschein der flachen Erdscheibe zu dem phantastischen Bilde dieses gewaltigen Zentralgebirges. Diese Idee ist nun nicht etwa nur auf die Halbkugel des Orients beschränkt, wenn sie auch von hier ansehend ausgegangen ist; denn die Annahme liegt nahe, daß sie sich zuerst mit einem wirklich vorhandenen nördlich gelegenen und durch seine Masse besonders auffallenden Gebirge verband, wie es zum Beispiel für die Griechen der Olymp, für die Indier der Himalaja war. Ja, es scheint so, als ob uns auch der buddhistische Politanon noch eine Erinnerung aus jener Zeit herübergerettet hätte. Gewandt die betreffende Stelle (Seite 20) in ihrer einfachen und klaren Fassung schon unbedingt den Eindruck, daß ihr die Vorstellung von einer einseitigen Erdscheibe mit dem Himala als Mittelstück zugrunde liegt, so erhält unsere Annahme gewissermaßen eine Bestätigung durch die Tatsache, daß sie sich sozusagen wirklich in dem jüngeren Maßstab zu wiederfindet, nur mit dem Unterschiede, daß der Himala hier durch den mythischen Weltberg „Sumeru“ ersetzt ist. Das beweist, daß der Verfasser des Mahavastu jene Stelle genau in demselben Sinne aufgefaßt, den Himala aber mit Wänscht durch den „Sumeru“ ersetzt hat, um hierdurch den veränderten kosmographischen Anschauungen seiner Zeit Rechnung zu tragen.

Im den drei großen indischen Religionsystemen ist dieser mythische Weltberg bekannt unter dem Namen „Meru“. Auch bezüglich seiner Haupteigenschaften stimmen sie im großen und ganzen überein. Stets gilt er als das höchste Gebirge, das sich in der Mitte der Erdscheibe erhebt und gewissermaßen das ganze Weltall beherrscht. Genau über ihn steht der Polarstern, und die Himmelskörper umwandeln ihn in engeren oder weiteren Kreisbahnen. Nur die Jaina weichen insofern ab, als sie für den Sambuddha sechsunddreißig Polarsterne annehmen, die den Meru in einer Entfernung von 1121 Vojana umwandern sollen. Brahmanismus und Buddhismus geben als Höhe des oberirdischen Teiles übereinstimmend die Zahl 84000 ($7 \times 12 \times 1000$) an, und selbst der Yinismus, der vielleicht aus einem anderen Grunde für seinen Hauptmeru die oberirdische Höhe von 99000 ($3 \times 3 \times 11000$) Vojana ansetzt, stimmt dennoch hinsichtlich seiner vier anderen Meru, die je auf der Ost- und Westhälfte der beiden zur Menschenerde gebörenden Ringerdeile liegen sollen, mit der erstgenannten Zahl ebenfalls überein. Alle Gesamtlänge (Summe des ober- und unterirdischen Teiles) hoben Brahmanismus und Yinismus übereinstimmend die Zahl 100000 Vojana, während nach der Lehre des Buddhismus der unterirdische Teil des Meru hinsichtlich seiner Form und seinem Ausmaße dem oberirdischen genau entsprechen soll.

Nach den brahmanischen Lehren liegt auf der Gipfelfläche des Meru die Stadt des Brahma, rings umgeben von den Städten der acht Weltbeherrscher (Vasupala), in der Reihenfolge von Osten nach Süden: Indra, Agni, Yama, Virupaksa, Varuna, Vayu, Sama (beziehungswiese Kubera) und Jhana (beziehungswiese Rudra). Die entsprechende buddhistische Ansicht geht dahin, daß sich dort oben die Wölkertwelt der Trägasteinsäule ausbreitet. Auch die Schriften der Jaina lehren, daß im Poine Pandaka, der die vom Aufsteige freigebliebene, 494 Vojana breite Mittelhälfte ein-

nimmt, vier große, halbmondförmige Hälften aus Silber und Gold liegen sollen, geschmückt mit Thronesseln aus Bergk., die für die Götter Sakra und Jajana, die beiden Andra der untersten Himmelsphäre, bestimmt sind. Schließlich herrscht noch einigermaßen Uebereinstimmung hinsichtlich des Stoffes, aus dem der Berg bestehen soll. Nach dem Mahabharata und Dad-manduca besteht er aus Gold, nach Kärjānādicakṣa aber im Osten aus Silber, im Süden aus Bergk., im Westen aus Kristall und im Norden aus Gold; die letzteren Angaben entsprechen auch die in den meisten Purāna erwähnten Farben, nämlich Weiß im Osten, Gelb im Süden, Schwarz im Westen und Rot im Norden, die ja die bekannteste indische Farbenpalette sind. Auch nach buddhistischer Lehre besteht der Meru aus Gold oder nach einer jüngeren Annahme im Osten aus Silber, im



Abb. 14. Das Weltall nach der Anschauung der Jaina.

Während die drei Systeme in den angeführten Punkten also im großen und ganzen miteinander übereinstimmen, äußern sie sich hinsichtlich der äußeren Form des Meru und der Höhe seines unterirdischen Teiles etwas abweichend. Da letztere bereits erwähnt wurde, sind nur noch die verschiedenen Angaben über seine Form zusammenzustellen. Nach brahmanischer Lehre (Abb. 11) beträgt der Durchmesser des Meru an der Basis 16000, an der Spitze 3000 Yojana; er stellt also in Wirklichkeit in seiner äußeren Gestalt die Fruchtapfel des Weltotus dar, als den ihn die Purāna bezeichnen. Demgegenüber schildern ihn die Jainaschriften in der Form eines abgeflachten Kegels (Abb. 17), dessen Durchmesser an der Erdoberfläche 10000, an der Spitze 1000 Yojana beträgt. Endlich hat er nach der buddhistischen Anschauung der älteren Zeit die Gestalt eines Zylinders mit einem Durchmesser von 84000 Yojana; nach jüngerer haben Gipfel- und Bodenfläche nur einen Durchmesser von 10000 Yojana, während dieser in gleicher Höhe mit der Gipfelhöhe des inneren Ringgebirges 42000 Yojana beträgt, was wieder auf die Form der Lotusapfel deutet. Als die gemeinsame Grundvorstellung aller drei Systeme ergibt sich also die Idee eines gemeinsamen, im Norden gelegenen Berges, der glänzend, mit phantastischen Reichthümern ausgestattet

und von Wöttern bewohnt ist. Mit dieser Weltbergidee steht die Einteilung der Erdoberfläche in vier Weltquadranten in gewissen Zusammenhange, da sie ohne die Annahme eines besonders auffallenden Mittelstückes für jene so weit zurückliegende Zeiten kaum denkbar ist.

In den vedischen Schriften, die uns mit einer Ausnahme bisher keine Dreiecksform für das Vordaherdensein der Weltberghöhe überliefert haben, sind denn auch die Nachrichten über diese Einteilung nur ganz vereinzelt zu finden und ziemlich unklar. Einen gewissen Versuch für diesen Mangel darf man jedoch in der Tatsache sehen, daß in denselben Schriften mehrfach berichtet wird über die Einteilung des die Erde umfließenden Dyaans in ein östliches und ein westliches Meer, beziehungsweise in vier Meere, die man doch nur nach den vier Himmelsrichtungen hin gelegen sich denken kann. In jüngerer Zeit sind dann die Vorstellungen vom Erdbilde in den brahmanischen und jainischen Systemen schon weitestgehend umgestaltet. Aber wenn auch nach ihrer Annahme sechs gewaltige parallele Gebirgsstreifen die Erdoberfläche in sieben Länder oder Zonen zerlegen (Abb. 12 und 15), so hängen doch noch gewisse Ueberreste in den letzten vier Erinnerungen an die ältere Quadranteneinteilung nach. So werden in den Purāna vier dieser Zonen oder Zonenhälften die vier Blütenblätter des Weltotus genannt, als dessen Fruchtapfel der Meru gedacht ist; anderen Orts, wie im Mahabharata, (vergleiche den Kommentar des Mokamṣa dazu), im Padma-purāna und in der jainischen Einteilung von Bibha, der mittelsten Zone von Jambudvīpa, sind die Gegenüberstellungen östlich-westlich, nördlich-südlich ebenfalls als solche Reste alter Anschauungen aufzufassen.

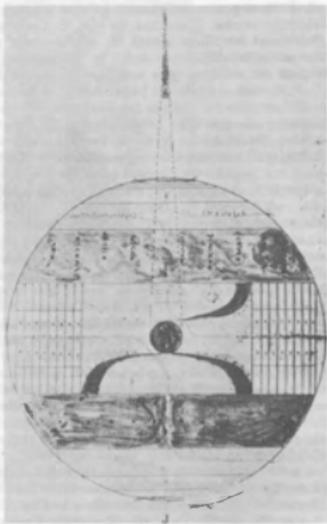
Während also die Systeme der Brahmanen und Jaina bloß noch Spuren der alten Quadranteneinteilung bewahrt haben, läßt sich das Erdbild der Buddhisten nur aus ihrer Herleitung erklären. Es ist bereits gesagt worden, daß verschiedenen Textstellen noch die ältere Vorstellung von einer einheitlich zusammenhängenden Erdoberfläche zugrunde liegt und letztere erst durch das Auftreten der Idee von den sieben Ringgebirgen und Ringmeeren in vier voneinander abgeordnete Hälften zerlegt wurde. Der ältere Teil der Pāli-schriften erwähnt diese Idee aber noch nicht, und ohne deren Annahme ist die Zerlegung der Erdoberfläche in die vier Weltteile nicht notwendig, zumal da dieser Verteilung auch eine entsprechende Einteilung des Dyaans in vier Meere parallel läuft. Eine Stelle, die eine möglichst vollständige Aufzählung der Teile und Gegenstände des Kosmos beabsichtigt und unter anderem neben der Vierzahl der Weltländer auch die der Meere erwähnt, beginnt: „Soweit . . . wie Mond und Sonne umherwandeln und die Weltgegenden mit ihrem Schen erleuchten, soweit ist eine tausendfache Welt. In dieser gibt es tausend Monde, tausend Sonnen, tausend Sinneroberbögen, tausend Jambudvīpa, tausend Aparogadāna, tausend Uttarakuru, tausend Pūrvavideha, viertausend (!) große Dyaane, viertausend (!) Großbögen. . .“ Genau so wie die vier Länder und Großbögen auf die vier Himmelsrichtungen verteilt sind, ist es auch mit den vier Meeren, deren Vierzahl außerdem noch an anderen Stellen erwähnt und hier in demselben Sinne unabweisbar zu verstehen ist.

Die angeführten Gründe berechtigen also zu der Annahme, daß der bekannte brahmanische und jainische Einteilung der Erdoberfläche in sieben Landstreifen oder Zonen einmal eine nach den vier Himmelsrichtungen orientierte Viertelung vorausgegangen ist, und daß auch der die Erde umfließende Dyaan in sie einbezogen und entsprechend in vier Meere eingeteilt wurde. Schematisch hat man sich diese Viertelung demnach zu denken in der Gestalt einer Kreisfläche mit auffallendem Mittelpunkte, durch den nach den Zwißelgebirgen der Windrose (peisenförmig) zwei gedachte Gebirge verlaufen. Nach den Angaben unserer drei Systeme liegt im Norden des Meru also stets Uttarakuru, im Osten Pūrvavideha oder Bhadrāsāra, im Süden Jambudvīpa (Jaina: Dvārakuru). Nur in der Bezeichnung der westlichen Landhälfte weichen sie vollständig voneinander ab. Immerhin erwecken diese Uebereinstimmungen den Eindruck, daß

all diese Angaben auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgehen und noch Spuren ältester geographischer Anschauungen enthalten.

Eine andere Idee, die das ursprüngliche indische Weltbild noch mehr ungestaltet und erteilt hat, ist die der heiligen Dreizahl. Denn wenn unsere Systeme nun auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, daß sie in ihrer vorliegenden Fassung nur das Ergebnis der Siebenzahl sind, so muß eine eingehende Prüfung des Stoffes doch zu der Annahme führen, daß das indische Weltbild vorher ein Zwölfstufstadium durchmachte, in dem die Dreizahl vorherrschend war; das heißt, es muß einmal die Ansicht geherrscht haben, daß sich der Kosmos aus drei in einer Ebene liegenden Ringerteilen und zwei oder drei sie trennenden Ringmeeren, drei übereinanderliegenden Himmeln und drei entsprechenden Unterweltscäumen zusammensetze.

In der vedischen Literatur wird so häufig und bestimmt von drei Himmeln, drei Erden und bisweilen auch drei Luftsräumen gesprochen, daß man zugeben muß, daß diesen Äußerungen einmal eine bestimmte Vorstellung zugrunde lag. So wird im Rigveda von einer untersten, mittleren und höchsten Erde gesprochen; man dachte sich also offenbar die drei Erden übereinanderliegend, ebenso im Atharvaveda. Einpaar anderen Stellen scheint allerdings die Vorstellung von drei in einer Ebene liegenden „Erden“ vorzuschweben, so, wenn in dem Brahmana der hundert Pfade die Rede von drei Erden ist, „dieser einen und den beiden jenseits derselben“. Auch die drei Himmel wurden als übereinanderliegend gedacht. So heißt es im Rigveda von Savitr, daß er zu den drei Lichtregionen emporklettert und sich an Sürjya's Strahlen erfreut, von Parjanya, daß in ihm alle Wesen und die drei Himmel ihren Halt haben, und endlich, daß die Geschlechter der Götter an des Himmels drei Ganzregionen den Soma tröhen. Nach dem Atharvaveda steht „im dritten Himmel der Asvartahabaum, der Sitz der Götter“, und der einem Brahmanen gegebene Ziegenbock soll den „Schenter auf den Gipfel des Himmels, auf das dritte Gewölbe, auf den dritten Himmel, den dritten Rücken“ setzen. An einer anderen Stelle wird der Feind jenseits der drei Himmel gewünscht, von wo er nicht zurückkommen soll, also an einen



266. 15. Der Janabodipa. Moderne Zeichnung von Max Müller.

Der jenseits des mit dem dritten Himmel nach oben hin abgeschlossenen Weltalls. Endlich gilt nach einem Brahmana der Oct in der Welt der Gerechtigkeit über dem dritten leuchtenden Rücken des Himmels, wo dieser Agni (das ist die Sonne) brennt, als besonders erstrebenswert. Im Atharvaveda werden die drei Himmel sogar mit Namen genannt. Zu unterst der Wasserhimmel (Udanvati), in der Mitte Pluvani und zu oberst Prabodas, worin die Götter wohnen. In der Ghândogga-Upanishad endlich führt der dritte Himmel den Namen Brahmatvet (Brahmalok); dieser gilt also ebenso wie in späterer Zeit als die höchste Welt, als Abschluss des Kosmos.

Im jüngeren System der Brahmanen ist es auffallend, daß in alten Texten hinsichtlich der Bezeichnung des innersten Erdteils (Janabodipa) und des äußersten Übereinstimmung besteht, daß ferner die innere Hälfte dieses äußersten Erdteils in allen Texten den gleichen Namen trägt wie im jenseitigen System der zweite Kontinent. Zugleich dieser drei Namen und ihrer Reihenfolge besteht also in beiden Systemen eine gewisse Übereinstimmung. Das scheint mir darauf hinzuweisen, daß der jenseitigen Anschauung eine größere Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit zukommt, während die Namen des zweiten bis sechsten Kontinents im brahmanischen System vielleicht eine spätere Einschlebung darstellen. Bemerkenswert ist ferner, daß die Siebenzahl der Weltstufen (Bhur, Bhuvas, Svar, Mahor, Janas, Tapas, Satapam) nur recht gekürzt ist. Bhur umgibt die Erde und die unter ihr liegenden Unterweltscäumen, Bhuvas und Svar sind Schichten des Lufttraumes. Als eigentliche Himmelsphären sind nur Janas, Tapas und Satapam anzusehen. Die mittlere Weltstufen Mahor zeigt gewisse Charaktere, denn sie wird bei einer Weltzerstörung zwar nicht vernichtet wie die drei unteren, wohl aber von den sie benötigenden Gottheiten verlassen. Würde man nun Mahor als die dritte und höchste Schicht der Lufttraumwelt betrachten, so läge hier ebenfalls die Dreizahl der Luftsträume oder Lufttraumstufen und die Dreizahl der Himmel, also eine Übereinstimmung mit den vedischen Angaben vor.

Auch das System der Jaina enthält in geschichtlicher Zeit noch gewisse Spuren aus jener Entwicklungsstufe der Kosmographie, in der die Dreizahl vorherrschend war. Es wurde schon gesagt, daß nach ihrer Lehre die von Menschen bewohnte Welt aus dem dreizehnten Zentaleerteil Janabodipa und den beiden Ringerteilen Natakasthanda und Puskatadvipa (266. 16.) besteht, während die übrigen Erdteile und Meere jenseits der Menschennwelt als ein späteres Ereignis der Spekulation anzusehen sind. Das die Menschennwelt abschließende Ringgebirge Manaschottara mitten auf Puskatadvipa deutet an, daß auf diesem Erdteil einmal ein Weltabschluss angenommen wurde, ebenso wie es in dem jüngeren brahmanischen System mit dem Manaschottara- oder Manasagebiete auf dem gleichbenannten siebenten Erdteil geschieht. Ferner führt die dritte Himmelsphäre von unten den Namen „Brahmaloka“ (Brahmatvet), mit dem sonst stets die höchste Himmelsphäre bezeichnet wird. Dieser Umstand weist darauf hin, daß man sich hier einmal einen Abschluss des Weltalls dachte. Möglicherweise enthält sogar der Name der Lautstimmgötter (das heißt die Götter am Ende der Welt), deren Wohnsitz am Rande des dritten Stofwerks dieser Himmelsphäre liegen soll, eine Erinnerung aus jener Zeit, als der Brahmaloka in Wirklichkeit noch als die dritte und höchste Himmelsphäre angesehen wurde.

Ein Gegenstück zu dieser Dreizahl der Himmelsphären bietet die recht eigenartige Einteilung der obersten Höllensphäre Ratnaprabhā in drei Schichten, von oben nach unten 10000, 84000 und 80000 Yojana hoch. Die erste zerfällt wieder in sechsundzwanzig Stofwerke von je tausend Yojana Höhe, die ihren Namen wahrscheinlich von den in ihnen als vorhanden angenommenen Edelsteinarten erhielten und sich dadurch als den brahmanischen Vātala ähnliche unterirdische Märchenräume bekunden. Diese Abteilung und die nachstehenden, sollen die Wohnbereiche der zehn unterirdischen Götterklassen der Bhavanavasin sein. Andererseits wird aber auch gelehrt, daß die oberste Höllensphäre ebenso wie alle tieferen Höllengebiete in zusammen neumann-

vierzig Stochwerke zerfallen, welche die nach einem bestimmten Plane verteilten Höllenabteilungen enthalten sollen. Bei dieser letzteren Einteilung wird von den Sogatambara aber ihre ganze Höhe — von den Digambara allerdings nur die der unteren Abteilung — auf die Hoi-schenräume der einzelnen Stochwerke, ihre Trennungsschichten und Außenhöden berechnet. Diese Unstimmigkeit läßt sich meines Erachtens nur dadurch erklären, daß diese drei Abteilungen älteren, von der Dreizahl beherrschten Zustand der

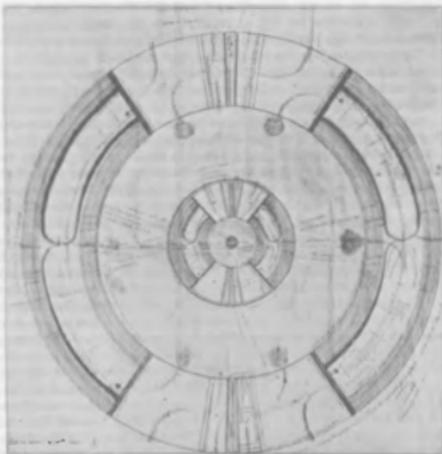


Abb. 16. Manushyaloka (Menschenswelt). Moderne Zeichnung von Mohndava.

hindischen Kosmographie gehören und als die drei Unterweltssphären den drei Himmelsphären (bis zum Brahmaloita) entsprechen.

Durch unsere Annahme lassen sich wahrscheinlich auch noch zwei weitere Eigenarten des hindischen Weltbildes erklären. Die oberirdische Höhe des Zentralmeers in Jambudwipa beträgt, wie schon angegeben, 90000 Wajana, während für die Meru in den beiden Ringteilen nur eine solche von 84000 Wajana gelehrt wird. Es stehen sich also hier eine ältere von der „Drei“ und eine spätere von der „Sieben“ beherrschte Zahl gegenüber. Der Zentralmeer hat ferner drei Terrassen, nämlich die beiden 500 Wajana breiten ringförmigen parabolischen Haine Mandana und Saumawala und als dritten den Hain Parvata, der die vom Wasser freigelegene 494 Wajana breite Gipfelfläche einnimmt. Wenn diese drei Terrassen auch nicht gleichmäßig auf seine ganze Höhe verteilt sind, so hat er doch die Gestalt eines dreistufigen Kegels und kann als ein Sinnbild des dreifach abgestuften Weltalls angesehen werden.

Die Dreizahl in der Kosmographie ist nicht auf Indien beschränkt; sie findet sich auch bei anderen Völkern, zum Beispiel im Avesta und im babylonischen Kulturkreis. Wahrscheinlich ist diese Idee sogar von hier ausgegangen und hat darin ihren Ursprung, daß Sonne, Mond und Sternhimmel in drei verschiedene, übereinanderliegende Macht- und Bewegungssphären

verlegt wurden. Auf die Dreizahl folgte dann die Siebenzahl, die dem indischen Weltbild seine bekannten historischen Formen und mithin einen gewissen Abschluß gab. Wenn sie indessen auch im großen und ganzen auf alle Teile des Kosmos angewendet wurde, so geschah dies doch so, daß sie auf die hergebrachten kosmographischen Anschauungen aufbaute.

Dogleich nämlich bereits im Weda zahlreiche Stellen von den sieben Rassen des Sonnenwagens oder sieben Strömen der Erde reden und dadurch die Siebenzahl für so alte Zeiten schon bezeugt ist, erfolgte ihre allgemeine und systematische Einführung in das brahmanische Weltbild doch erheblich später. In dem Laitschjarangata findet sich wohlgerade die erste Erwähnung der sieben Welten oder Weltsschichten in ihrer üblichen Reihenfolge. Hiervon umfaßt die Erde mit ihren Festländern und Meeren sowie die unter ihr liegenden Patala und Höllen. Zwischen Bhur und der Ebene der Sonnenbahn liegt die Luftstrasse, 100000 Wajana hoch, und über dieser der Bereich der Himmelstörper, 1400000 Wajana hoch, der bis zum Polarstern reicht. 48 Rotten der Keise nach die Mabur-, Yana(s)-, Tapas- und Satyawelt, die 1, 2, 8 und 48 Roti (1 Roti = 1000000) von Wajana hoch sind. Diese Siebenzahl ist aber nur eine künstliche, und es ist bereits oben gesagt worden, inwiefern sie noch an die Idee der Dreizahl erinnert.

Im Bereich der Unterwelt ist dagegen die Siebenzahl systematisch durchgeführt und jede Spur der Dreizahl verwischt. Nach brahmanischem Glauben setzt sich die Unterwelt zusammen aus den Patala und den Höllen. Erstere bilden ein Gebäude von sieben Stochwerken, dessen Hohlräume je 8000 und dessen Zwischenschichten je 1000 Wajana hoch sein sollen. Wenn ihre Benennungen auch in den Texten verschieden lauten, so herrschen doch hinsichtlich der Farbe ihrer Böden keine nennenswerten Unterschiede. Folgen wie der Aufzählung des Wignunatana,

so ist der oberste dieser Patalaräume schwarz, der nächsttiefere weiß, der folgende rötlich oder rot, der vierte gelb, der fünftiefste felfarben, der sechste feinfarben und der siebente goldfarben. Diese Farben sind insofern von Interesse, als sie mit den Farben der babylonischen Stufenrampe eine gewisse Übereinstimmung zeigen. Auch bei den Höllen, die nach Angabe der meisten Texte unterhalb der Patala gelegen sein sollen, herrscht in historischer Zeit die Siebenzahl vor. Die ältesten Texte nennen 7, 21 oder 28 Höllen; nur einige jüngere oder unvollständige Aufzählungen weichen davon ab.

Auch im Bereiche der Mittelwelt ist die Idee der Siebenzahl sozusagen vollständig durchgeführt worden. Die Erde setzt sich zusammen aus dem Zentralteil Jambudwipa, sechs Ringteilen und sieben Ringoceanen, die abwechselnd aufeinanderfolgen. Hin-



Abb. 17. Der 7 Meru, Seitenansicht.

sichtlich der Abmehmung gilt der Jambudwipa mit seinem Durchmesser von 100000 Yojana als Einheit für die ihn umlagernden Ringerdeile und -meere, deren Breiten nach außen hin in geometrischer Progression zunehmen; dabei hat jeder Ringozon die gleiche Breite wie der zugehörige, von ihm eingeschlossene Erdteil.

Die Siebenzahl wurde endlich auch auf den Zentralteil Jambudwipa in Anwendung gebracht, wos die alte Quadranteneinteilung bis zur Unkenntlichkeit entstellte und die neue Zoneneinteilung einführt (Abb. 12). Durch sechs parallele, von Osten nach Westen sich hinziehende gewaltige Gebirgstreifen (darunter der Himalaya oder Himalaja als südlichster) wird dieser Erdteil nämlich in sieben parallele Landstreifen oder Erdzonen (mit Bharata als südlichster, Uttarakatu als nördlichster) eingeteilt, die hinsichtlich ihrer natürlichen Beschaffenheit und ihrer Lebensbedingungen zwar von verschiedener Dualität, aber doch nur Länder des Lebensgenusses sind, mit Ausnahme von Bharata, das als ein Land des Verdienstes (karmahuh) bezeichnet wird. Desgleichen werden auch die den Jambudwipa umlagernden Ringerdeile, die ebenfalls als Länder des Lebensgenusses gelten, mit Ausnahme des äußersten oder der drei äußersten, durch sieben strahlenförmig verlaufende Gebirgstreifen in je sieben Landzonen eingeteilt, die je ein Hauptstrom durchfließen soll.

Im Aufbau des Kosmos nach jinitischen Glauben hoben wie bereits ältere und jüngere Bestandteile der Spekulation voneinander geschieden und fanden die älteren in den beiden mit ihren Grundflächen gegeneinander liegenden Erdzonen, die Ober- und Unterwelt darstellten. Der Jinitismus dachte nun infolgeden folgerichtiger als der Brahmanismus, als er für die beiden gegensätzlichen Weltteilen gleichmäßig die Höhe von sieben Rajju ansetzte oder als äußerlich herrschendes Maß beibehielt, obgleich seine Spekulation die Anzahl der einzelnen Himmelsregionen im Gegensatz zu den sieben Hüllensphären, über die Siebenzahl hinaus vermehrte.

Im Bereiche der Mittelwelt blieb die Dreizahl der vorausgegangenen Entwicklungsphase noch teilweise in Geltung. Die drei innersten Erdteile wurden auch weiterhin als Bereich des Lebens angesehen und galten durch das Manushyotanaergebiet als nach außen hin abgeschlossen. Während nun aber die brahmanische Spekulation die Anzahl der Erdteile und Meere auf sieben brachte, baute der Jinitismus zwar an jene Dreizahl an, blieb dann aber nicht bei der Siebenzahl stehen, sondern steigerte die unbelieben Ringerdeile und -meere jenseits der Menschennwelt gleich ins Innerweltliche. Zugleich suchte die Anwendung der Siebenzahl auf den Zentralteil Jambudwipa ebenso wie beim Brahmanismus zur Zurückdrängung der alten Quadranten-



Abb. 18. Die Weltkarte des Meru.

einteilung. Auch hier teilen sechs Gebirgstreifen (als südlichster der Himalaya) das Festland in sieben Zonen mit Bharata als südlichster (Abb. 15). Diese Dreieinteilung ist also im jinitischen System im Grunde genau dieselbe wie im brahmanischen; nur verketten sich die Breiten der abwechselnd aufeinander folgenden Zonen und Gebirgstreifen von den Seiten zur Mitte hin wie die Glieder einer geometrischen Progression (Anfangsglied: 528 $\frac{1}{2}$ Yojana), ein Grundgesetz, der ebenso bei der Ausmessung der Festländer und Ozeane angewendet wurde, während der Brahmanismus für die Breiten der Gebirge (je 2000 Yojana) und Zonen (die sechs äußeren je 9000, die mittlere 34000 Yojana) nur willkürliche Größen ansetzte.

Der Buddhismus ging in der Ausgestaltung des Weltbildes größtenteils besondere Wege. Im Bereiche der Oberwelt wurde die Siebenzahl allerdings in ganz ähnlicher Weise durchgeführt wie in dem brahmanischen System, und der Palitawan erhält eine hinreichend große Anzahl von Stellen, die deutlich genug dartun, daß mit dem sechsten Himmel, dem Brahmakala, die Anzahl der Himmelsphären einmal als abgeschlossen galt. Erst später wurden weitere Himmelsphären angebaut und diese mit Weltseelen bevölkert, die nach schichtenweise sind als die Bewohner der unteren Sphären und nur das Erzeugnis einer philosophierenden Spekulation bilden. Zudem folgt die theologische Schriftstellerung unter dem Namen des Brahmakala all jene höheren Himmelsphären zusammen und beweist schon dadurch, daß die Siebenzahl als das Ursprüngliche anzusehen ist. Auch im Bereiche der Unterwelt, welche die Hüllengebiete umfaßt, war vordem einmal die Siebenzahl vorherrschend, wie man aus zwei Hüllenschilderungen im Palitawan noch deutlich erkennen kann. Wahrscheinlich wurde dann durch die Einschlebung einer weiteren Hüllensphäre die jüngere Achtzahl erreicht. Nur im Bereiche der Mittelwelt wurde die Idee der Siebenzahl etwas anders angewendet als in den Systemen der Brahmanen und Jainas. Während diese die ursprünglich einheitliche Erdfläche nur mit einer Reihe von Ringmeeren und Ringfestländern umgaben und so die alte Quadranteneinteilung des Zentralteils durch die sieben Parallelzonen ersetzen, ließ der Buddhismus die Erdfläche in die einzelnen Quadranten auseinander und verlegte diese als einsame Weltteile nach den Hauptrichtungen der Windeise in das große Weltmeer. Dann umgab er den zentralen Weltberg, der nun von den angrenzenden Ländern getrennt war und einsam im großen Ozean stand, mit einem siebenfachen Ring von Gebirgen, die durch Ringmeere voneinander getrennt sind und deren Höhe und Entfernung voneinander mit den Höhen des Weltberges in einem bestimmten Verhältnis stehen. Höhe, beziehungsweise Tiefe und Durchmesser dieser Gebirge sowie ihre Entfernung voneinander nehmen von der Mitte aus nach dem Verhältnis einer geometrischen Progression (Anfangsglied: 84000) nach außen hin ab, und die Höhen der sie trennenden Ringmeere müssen natürlich demselben Verhältnis folgen. Im Profil betrachtet, macht das System den Eindruck einer getragenen siebenstufigen Pyramide, die von den vier Weltenden umlagert wird.

Aus dem Besagten ergibt sich nun, daß die Siebenzahl für die indische Kosmogonie von der größten Bedeutung war und durch sie wenigstens die Hauptlinien unseres Systems sich erklären lassen. Bei gleichmäßiger und folgerichtiger Durchführung dieser Idee würden aber nicht gleich drei verschiedene Systeme entstanden sein, sondern das eine, wenn auch durch die Idee der Dreizahl erweiterte Weltbild hätte sich nur nach einer Richtung hin entwickeln können. Aber das Fortleben von Überresten aus früheren Entwicklungsphasen und eine in einzelnen Punkten abweichende Durchführung der Idee der Siebenzahl haben Systeme geschaffen, die trotz mancher Ähnlichkeiten schon in ihren Hauptlinien auf den ersten Blick so verschieden anmuten.

Wie die Dreizahl geht auch die Siebenzahl auf astrale Vorstellungen zurück. Ohne Zweifel hat sie ihre Grundlage in der Lehre der Alten von den sieben Planeten (Mond, Merkur,

Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn) und also ebenso wie diese ihren Ursprung in dem Kulturzentrum von Babylon. Von hier aus verbreitete sie sich dann wahrscheinlich in hellenistischer Zeit nach Westen und nach Osten, also auch nach Indien und zu den Völkern, die von diesem kulturell abhängig sind.

Während nun die Buddhisten und die Jaina auf der durch die Einführung der Erlebensstufe erreichten Stufe der Entwicklung stehen blieben, wurde das System der Brahmanen unter dem Einflusse der hochstehenden hellenistischen Astronomie später von Grund aus umgestaltet. Die Vorstellung der Erde als Kugel wurde der Grundgedanke dieser jüngsten Entwicklung. Zwar galt das Weltssystem auch weiterhin als geozentrisch, aber durch die neue Idee mußte dennoch eine wesentliche Änderung des Welt- und besonders des Erdbildes eintreten, wenn auch die meisten Vorstellungen über Erdteile und Ozeane, Gebirgstreifen und Zonen aus der älteren Zeit beibehalten und dieser neuen Idee angepaßt wurden. Der Zentralerdtteil Jambudwipa, dessen geographische Einteilung in Hauptgebirge und Zonen im Grunde der gleiche blieb, wurde jetzt als die obere Hälfte der Erdkugel angesehen und genau abgegrenzt durch den Äquator, auf dem nach den Hauptrichtungen der Winde als Grenzpunkte der Erdquadranten in der Reihenfolge von Osten nach Süden die vier berühmten Städte Jambudvīpa, Vantā, Romakā und Siddhapura liegen sollen. Die sieben Kingmeere und sechs Kingerdeile verteilte man auf die untere Erdhälfte als gleichbreite Streifen. Der Weltberg Meru wurde zur Erdbasis, am oberen Ende von den Göttern, am unteren, das ist am Südpol, von ihren dunklen Gegnern, den Asura, bewohnt. Patala und Höllen wurden ins Innere der Erdkugel verlegt; Planeten und Sterne sollen sie in gewaltigen Kreisbahnen innerhalb der Weltkugel umwandern. Wie man sich unter diesen veränderten Verhältnissen aber die alten Himmelsregionen vorgestellt hat, darüber geben die Texte leider keine Auskunft. Doch ist es zweifellos, daß diese Neugestaltung lange ganz auf die astronomische Literatur beschränkt blieb und die Lehren der Purana über den Kosmos in weiteren Kreisen noch wie vor Geltung behielten.

Lit.: W. Kiefl, „Die Kosmographie der Indier, nach den Quellen dargestellt“, Bonn und Leipzig 1920.



116. 18. Indische Schule. Nach einer Photographie von H. G. G. Berlin.

VOM STEINKULT IN INDIEN

VON

WILLIBALD KIRFEL

Im Islam hat sich ein merkwürdiger Rest altarabischen Heidentums erhalten. Es ist der Kult des schwarzen Steines, der in die Oestocke der Ka'ba eingelassen ist, jedoch schon in vorislamischer Zeit ein Gegenstand der Verehrung gewesen sein muß¹⁾. Er war aber nicht das einzige arabische Idol seiner Art, von denen uns die Quellen berichten. So wurde — um nur einige zu nennen — Manāt, eine alte Gottheit der Hudaib, die im Koran unter den drei „Töchtern Allahs“ genannt wird, in Qudaid, unfern vom Dorfe Waddān, einer Station an der Pilgerstrasse Mekka-Medina, durch einen grossen Stein dargestellt²⁾. Die Göttin al-Lat (vgl. Herodot III, 8), die zweite der „Töchter Allahs“, wurde in Tā'if durch einen viereckigen Felsblock repräsentiert³⁾. Du'l-Halasa, ein Götze „in Tabala, 7 Tagereisen südlich von Mekka“, „war ein weisser Stein (*marwa*), worauf eine Art Krone gearbeitet war“⁴⁾, und Du 's-Sara, „der Dusares von Petra und Bostra“ hatte „in einem kostbaren Tempel“ in Petra „als Idol einen schwarzen viereckigen unbehauenen Stein, 4 Fuss hoch und 2 Fuss breit“, über den das Blut der Opfertiere gegossen wurde⁵⁾.

Auch im alten Griechenland scheint man einstens dem Steinkult gehuldigt zu haben. So bemerkt Pausanias in seiner *Descriptio Graeciae* VII, 22, 5 dass die Griechen anfänglich rohe Steine als Götter verehrt hätten. In Kap. 24, 3 des IX. Buches berichtet er, dass ein blosser Stein in Böotien den Hercules und in 27, 1 des gleichen Buches, dass ein anderer zu Thespieen den Liebesgott dargestellt habe. Nach III, 22, 1 wurde ein unbehauener

¹⁾ J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*. 2. Ausg. Berlin u. Leipzig 1927, S. 73 ff.

²⁾ Ebenda S. 25.

⁴⁾ Ebenda S. 45.

³⁾ Ebenda S. 29 f.

⁵⁾ Ebenda S. 48 f.

Stein in der Nähe von Gythion „Zeus Cappotas“ genannt, und nach IX, 38, 1 verehrte man in Orchomenos unbearbeitete Steine als Idole der Grazien. Ferner entnehmen wir dem X. Buche, Kap. 24, 6, dass zu Pausanias' Zeit im Apollo-Tempel zu Delphi noch der viereckige schwarze Stein des Saturn aufbewahrt, täglich mit Öl gesalbt und an Festtagen in rohe Wolle gewickelt wurde. Endlich mag auch der Stein von Pessinunt hierher gehören, der nach Appians Bericht in seiner *Historia Romana*, *Annibaik?* Kap. 56 der Kybele heilig war und in zweiten punischen Kriege nach Rom gebracht wurde, und anderes mehr.

Ob diese rohen Steinfetische nun aus Mangel an künstlerischem Gestaltungsvermögen jener Menschen oder wegen ihres merkwürdigen Äusseren oder — was für einzelne Fälle zutreffen mag — wegen ihrer ausserirdischen Herkunft als Meteorsteine¹⁾ zu Götteridolen erhoben worden sind, mag dahingestellt sein, sicher ist nur, dass sie als die Behausung eines geistigen Wesens betrachtet wurden und sich insofern in ihrem Kult ein charakteristischer Zug prähistorischen Denkens dokumentiert. Während diese Verehrung unbearbeiteter Steine in den Ländern mit höherer Kultur-entwicklung schon frühzeitig zurücktrat oder sogar ganz verschwand, hat er sich in dem konservativen Indien bis auf den heutigen Tag erhalten, ja er ist hier heute noch ebenso verbreitet, wie er auch alt ist. Mögen anderwärts Steine wegen ihres Meteorcharakters zu Götteridolen bestimmt worden sein, so spielen in Indien seit alters Form und Farbe die Hauptrolle. So beweisen z. B. die Ausgrabungen im Indus mit Sicherheit, dass schon dessen vorarische Bevölkerung Steine von phallichem Aussehen besessen und verehrt haben muss²⁾. Auch heute noch gehört das *Linga*, d. h. also das phallische Fruchtbarkeitssymbol Śiva's, mit und ohne *Yoni*, Symbol der weiblichen Schöpferkraft, nicht nur zu den Kultobjekten der Tempel³⁾, sondern auch zu den fünf Hausidolen (*pañcāyatana*), denen der gläubige Brahmane in der Morgendämmerung (*samāhya*) seine Verehrung darzubringen pflegt⁴⁾. Diese Idole sind fünf Steine von bestimmter Art und Form, die ebensovielle Hauptgestalten des hinduistischen Pantheons

¹⁾ S. hierzu Fr. v. Dalberg, *Über Meteor-Cultus der Alten*. Heidelberg 1811.

²⁾ J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus civilisation*, London 1931, I, 58 ff.

³⁾ Vgl. W. Kirfel, *Der Hinduismus in Bilderalter* in *Religionsgeschichte*, Lfg. 18—20, Leipzig 1934, Abb. 112—114, 116.

⁴⁾ Ebenda S. XXXV f. und Abb. 134.

repräsentieren wollen, und zwar ein weisser Stein in *Linga*-Form (*bānalīṅga*) den Śiva, ein schwarzer *Śalagrāma*-Ammonit den Viṣṇu, ein Stück metallischen Erzes, auch *svaṛṇarekha*, d. h. „goldgestreift“ genannt, die Pārvatī, Durgā oder wie sie sonst immer genannt werden mag, ein roter Stein (Jaspis) aus dem Strom Arrah, auch *svaṛṇabhādra* genannt, den Gaṇeśa und ein Stück Kiesel oder Kristall den Sonnengott.

Unter diesen Idolen dürften gerade die *Śalagrāma*-Steine eine stärkere Beachtung verdienen, da sich mit ihnen eigenartige Anschauungen über die Gestalt Viṣṇu's und ihre verschiedenen Aspekte verbinden. Gefunden werden diese Steine innerhalb der nepalesischen Grenzen in einem Teil des Gaṇḍakī-Flusses (jetzt Gandak), des *Καδοχάρης* der Griechen, der auf dem Dhavalagiri-Zug des Himalaya entspringt und bei Sonepur in den Ganges mündet. Nach dem von den Vaiṣṇava's als heilig angesehenen Dorfe Śalagrāma, das an seinem Ufer liegt und nach dem Kommentar zu *Bhāgavatapurāṇa* V, 8, 29 von einem dort wachsenden *Śala*-Baume (*Vatica robusta*) seinen Namen erhalten haben soll, führt er auch den Namen *Śalagrāmi*. Ebenso ist er bekannt unter dem Namen *Nārāyaṇī*, und damit dürfte es zusammenhängen, dass der Tempel des Muktiathā im Süden des genannten Dorfes ein Bild des Nārāyaṇa (eine Form Viṣṇu's) enthält. Die im Gandak gefundenen Ammoniten sind meist rund und gewöhnlich an einer oder mehreren Stellen von Insekten oder, wie die Hindus glauben, von Viṣṇu in der Form eines Reptils durchbohrt, und je nach den Bohrlöchern und Spiralkurven werden verschiedene Formen Viṣṇu's unterschieden. Die mythologische Begründung für die Heiligkeit dieser Steinbildungen schildert *Varāhapurāṇa Adhy. 144*. Darnach erfüllte Viṣṇu der Göttin Gaṇḍakī einen Wunsch zur Belohnung für ihre langjährige strenge Askese in andächtiger Hingabe an ihn und versprach ihr, in Form der *Śalagrāma*-Steine (*Śl. 55*) stets ihr Sohn zu sein.

Über die *Śalagrāma*'s wie sie auch kurz genannt werden, handeln verschiedene Texte. Theod. Aufrecht nennt in seinem *Catalogus catalogorum* einen *Śalagrāmanirṇaya*, eine *Śalagrāma*- oder *Śalagrāmasilā-parikṣā*, ein *Śalagrāma*- oder *Śalagrāmasilā-māhātmya*, entweder als selbständigen Text oder als Teil des *Vedavedāntatattvasāra* oder des *Skandapurāṇa*, ein *Śalagrāmalakṣaṇa* entweder anonym oder als Werk des Dvivedin Sadāśiva und ein *Śalagrāmastotra*, ebenfalls entweder als selbständigen Text oder als Teil

des *Nṛsiṃha-* oder des *Bhaviṣyottara-purāṇa's*. Die Angaben in den von Aufrecht zitierten Handschriftenkatalogen sind durchweg zu spärlich, um mit Sicherheit entscheiden zu können, ob sich selbst unter gleichlautenden Namen nicht verschiedene Texte verbergen. Ausser diesen sind hier noch mehrere *Purāṇa's* zu nennen, die Abschnitte über *Śālagrāma's* enthalten. Abgesehen von dem bereits erwähnten *Adhy.* des *Varāha-purāṇa* werden im *Agnīpurāṇa Adhy.* 48, 1—12 und 46, 1—13, im *Garuḍapurāṇa* 45, 1—30 und *Padmapurāṇa, Pātālakūṇḍa Adhy.* 78, 16—42 über die Formen der *Śālagrāma-Steine* insbesondere über die 24 Aspekte Viṣṇu's und ihre Kennzeichen mancherlei Angaben gemacht. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass die letzteren auch in Hemādri's *Caturvargacintāmaṇi*, Vol. II. *Vratākhaṇḍa* ed. Bharatachandra Siromani P. I. Calcutta 1878 (*Bibliotheca Indica*) S. 114 f. aufgezählt und kurz charakterisiert werden. Allerdings finden sich in den bereits genannten *Purāṇa's* und auch in andern verwandten Texten noch gewisse Angaben, ja sogar längere Ausführungen über die *Śālagrāma-Steine*, so im *Bṛhannāradyapurāṇa*, im *Devābhāgavata-purāṇa*, im *Devīmāhātmya*, in der *Dharmasaṃśrīṭī*, im *Matsya-purāṇa*, im *Meruḍantra*, im *Purāṇasaṃgraha* u. a. Und schliesslich widmen alle neuzeitlichen Darstellungen des Hinduismus diesem merkwürdigen Kultgegenstand längere oder kürzere Abschnitte. Unter ihnen handelt wohl am ausführlichsten über jenen Gustav Oppert in seinem Werke *On the original inhabitants of Bharatavarṣa or India*, Westminster, Leipzig 1893, S. 337—359. Er bietet allerdings keine besondere Charakterisierung der 24 Aspekte Viṣṇu's, die nachweisbar ein festes System bilden und mit bestimmten Formen (*mūrti*) der Steine verbunden sind. Über diese Aspekte, die sich ikonographisch nur durch eine den Regeln der Variationsrechnung entsprechende Vertauschung der vier Embleme: Diskus (*cakra*), Keule (*gadā*), Lotus (*padma*) und Muschel (*śaṅkha*) charakterisieren, hat aufgrund der bereits mitgeteilten Stellen des *Agni-* und *Padmapurāṇa* sowie des *Caturvargacintāmaṇi* der Pandit B. B. Bidyabinod gehandelt¹⁾. Im *Padmapurāṇa* konnte er eine Lücke und auch hinsichtlich der ikonographischen Angaben mehrere sachliche Abweichungen in jenen drei Werken feststellen. Jedoch war ihm vollständig entgangen, dass das oben zitierte

¹⁾ *Varieties of the Vishnu Image*, Calcutta 1920 (*Memoirs of the Archaeological Survey of India*, Nr. 2).

Kapitel des *Garuḍapurāṇa* (Ga.) den Text des *Padmapurāṇa* (P.) gleichlautend und vollständig wiedergibt und das *Agnīpurāṇa* (A.) nachweisbar nur eine verkürzte Wiedergabe dieses Kapitels bietet. Hinsichtlich der ikonographischen Charakterisierung der Aspekte im ersten Teile des Kapitels enthalten *Garuḍa-* und *Padma-purāṇa* nämlich nur zwei sachliche Abweichungen von einander, es kann also unter Berücksichtigung des Variationssystems hier ohne weiteres die richtige Lesart gefunden, mithin hinsichtlich der Materie ein einigermaßen einwandfreier Text festgestellt werden. Anschliessend folgt die Darstellung dieses Textes nebst seiner Übertragung ins Deutsche nach den gleichen Grundsätzen, die schon anderswo¹⁾ ausführlich entwickelt worden sind. Sie stützt sich auf die folgende Ausgaben:

- Ga₁ = *Garuḍapurāṇam* ... Pañcānana-Tarkaratna saṃpāditam ... Virasiṃha-Sāstriṇa... Dhīrananda-Kāvyanidhiṇā ca saṃśodhitam. Kalikātarājadhānyam śākābdhā 1812 [1890].
 Ga₂ = *Garuḍapurāṇam* ... Śrī-Jīvananda-Vidyāsāgara... saṃskṛtam. Kalikātanagarīyam 1890.
 Ga₃ = *Garuḍa-mahāpurāṇam*. Mumbayyām: „Śrī-Veṅkaṭeśvara“ (śtīm) yantrālaye. saṃvat 1963, śāke 1828 [1906].
 P₁ = *Padmapurāṇam*. Ed. by Vishvanāth Nārāyaṇa Maṇḍlic. Poona 1894 (*Ānandāśrama Sanskrit Series*. Extra Nr.).
 P₂ = *Padmapurāṇam*. Mumbayyām: Śrī-Veṅkaṭeśvara-yantrālaye saṃvat 1851, śāke 1876 [1895].
 A = *Agnīpurāṇam*. Poona 1900 (*Ānandāśramasaṃskṛtagraṇthāvalīḥ* 41).

Ga. 45-1-20; P ₁ IV (P ₂ V). 78-10-42; cfr. A. 48-1-12; 46-1-12	
prasaṅgāt kathāyīyāmi	prasaṅgāt kathāyīyāmi
Śālagrāmasīlārcanam ¹⁾ /	Śālagrāmasya lakṣaṇam, / Śālagrāmasīlārcanaśāt koṭījanmāghanaśānam: 1
Keśavadeś caturbāhor dakṣiṇordhvakarakramāt: 1	
śaṅkha-cakra-gada-padmī Keśavakhyo gadādharaḥ /	
Nārāyaṇaḥ padma-gadā- cakra-śaṅkhāyudhāḥ kramāt, 2	sābja-kaumoda-kaki-cakra- śaṅkhī Nārāyaṇo vibhuḥ, 2
Mādhavaś cakra-śaṅkhābhyaṃ padmena gadaya bhavet, /	sa-cakra-śaṅkh-ābja-gado Mādhavaś śrīgadādharaḥ, /

¹⁾ z. B. W. Kirfel, *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa*, Bonn 1927, S. XXI f.

1. P.₁ 10. ²⁾ P.₁ -kam.

1. Ga₁.

2a. Ga₂-2; P.₁-2.

2b. Ga₂-b.

gad-ābja-śāṅkha¹-cakrī va²) Govindā³kyo³) gadadharaḥ, //3//
 padma-śāṅkh-āri-gadine Viṣṇurtipāya te¹) namaḥ! / //4//
 sa-śāṅkh-ābja-gada-cakra-Madhusudana-mūrtaye
 namo gad-āri-śāṅkh-ābja-yukta¹-Tri¹-vikramāya ca! / //5//
 s-āri-kaumodakī-padma-śāṅkha-Vāmana-mūrtaye
 cakr-ābja-śāṅkha-gadine namaḥ Śrīdharamūrtaye! / //6//
 Hṛṣīkeśa s-āri-gad-āśāṅkha-padmīn namo 'stu te¹),
 s-ābja-cakra¹-gad-āśāṅkha²-Padmanābha-svarū² piṇe²) /
 śāṅkha-gad-ā-cakra¹-padmīn Damodara namo 'stu te!
 s-āri-śāṅkha-gad-ābja¹ya Vāsudevāya vai namaḥ¹) /
 śāṅkh-ābja-cakra-gadine namaḥ Saṃkarṣaṇāya ca! / //8//
 su-śāṅkha-sugad-āb-āri-dhṛte¹) Pradyumnamūrtaye /
 namo 'niruddhāya gad-āśāṅkh-āb-āri-vīdhāriṇe,
 s-ābja-śāṅkha-gad-ā-cakra-Puruṣottamamūrtaye /
 namo 'dhokṣajārūpāya gad-āśāṅkh-āri-padmīn!
 Nṛsiṃhamūrtaye padma-gad-āśāṅkh-āri-dhāriṇe /
 padm-āri-śāṅkha-gadine namo 'stv Acyutamūrtaye!
 | sa-śāṅkha-cakr-ābja-gadam Janārdanam ihānye, / //12//
 | Upendra sa-gada s-āri-padma-śāṅkhīn namo, namaḥ
 | su-cakr-ābja-gad-āśāṅkha-yuktāya Harimūrtaye! /
 sa-gad-āb-āri-śāṅkhāya namaḥ śrī-Kṛṣṇamūrtaye!
 Śālagrāmasīlādvarāgatagnadvicakradhṛk¹) /
 śuklābho Vāsudevākhyāḥ so 'vyād vaḥ²) śrīgadadharaḥ . //14//
 lagnadvicakro raktabhāḥ pīrvabhāge¹) tu padmabhṛt²) /
 Saṃkarṣaṇo, 'tha Pradyumnaḥ sūkṣmacakras tu pitakaḥ //15//
 sa 'dirgha²suśīra³chidro, yo 'ni 'rudhas tu, 'vartulaḥ /
 nilo dvāri²) tīrekhaś ca, a³tha Narāyaṇo 'sitah, //16//

- 3a. P.^{18a}.
 3b. Ga.²; P.^{11b}. 1) P.¹-kht. 2) P.² ca. 3) Ga.¹-do 'cyo.
 4. Ga.¹; P.¹⁹. 1) P.¹ vai.
 5. Ga.¹; P.²⁰. 1) Ga.^{1,2}-mūrti-. 2) Ga. Trai-.
 6. Ga.¹; P.²¹. 1) Ga.-keśyābjaḥśāṅkhīn cakriṇe namaḥ.
 7. Ga.¹; P.²². 1) P.-śāṅkha-. 2) P.-cakra-. 3) P.-mūrtaye. 4) Ga.-gad-ā-cakra. 5) Ga. namaḥ.
 8. Ga.¹; P.²³. 1) P.-va namo 'stu te.
 9. Ga.¹; P.²⁴. 1) P.-kha-cakra-gad-āb-āri-dhṛtī(P.²-jīya)dhṛta-.
 10. Ga.¹⁰; P.²⁵.
 11. Ga.¹¹; P.²⁶.
 | 12. Ga.¹².
 | 13a. Ga.^{13a}.
 13b. Ga.^{13b}; P.^{27a}. 1) P.¹ gadāb-āriśis-.
 14. Ga.¹⁴; P.^{27b}, 28a. 1) P.¹-dhṛt-. 2) P.-bharekhaḥ śobhādyāḥ sa devaḥ.
 15. Ga.¹⁵; P.^{28b}, 29a. 1) Ga.¹-gaur; Ga.² T. P.-gas. 2) Ga.¹ P. puṣkalah.
 16. Ga.¹⁶; P.^{29b}, 30a. 1) P.² su-. 2) Ga.-gūhā. 3) Ga. saśīraś; P.²-rac-. 4) P.-dro hy Anī-. 5) P.-re. 6) P.¹ ca hy a-.

madhye gadakṛtī rekhā, nābhicakro¹) mahonnataḥ²), /
 pṛthuvakṣā²) Nṛsiṃho vaḥ³) kapilo 'vyāt³) tribindukaḥ //17//
 athavā pañcabīndus, tat¹pūjanāṃ brahmacarīṇaḥ, /
 Va²rahaḥ²) śakti¹liṅgo 'vyād³) viṣamadvayacakraḥ //18//
 ni¹las tīrekhaḥ sthūlo, 'tha Kūrmamūrtiḥ sabindukaḥ²) /
 kṛṣṇaḥ savartulāvartaḥ²) pāu vo nata⁴prṣṭhakaḥ, //19//
 Śrīdharāḥ pañcarekhaś ca¹) vanamālī gadāṅkitaḥ, /
 Vamano vartulo krasvo vāma²cakraḥ samīlakaḥ³). //20//
 nānāvārṇo¹'nekamūrti²) nāgabhogī tv Anantakaḥ, /
 sthūlo Damodaro nilo madhyeca³kraḥ sa⁴nilakaḥ //21//
 saṃkīrṇa¹dvārako vā²vyād, atha Brahmā sulohitaḥ /
 sa²dirgharekhaḥ³) su³śīra ekacakraṃbujāḥ pṛthub, //22//
 pṛthucchid¹raḥ sthūlacak²raḥ kṛṣṇo Viṣṇuś³) ca bindumān⁴), /
 Hayagrivo 'ūkuśākaraḥ, pañcarekhaś tu³) kaustubhaḥ, //23//
 Vaikuṇṭho maṅiratnābha¹) e²kacakraṃbujō²) 'sitah, /
 Matsyo dirgho¹m⁴bujākāro dvāra⁴rekhaś ca pāñdaraha⁶) //24//
 vāma¹cakro²) dakṣarekhaḥ śyāmo vo 'vyāt³) Trivikramaḥ, /
 Śālagrāme⁴) Dvārakayām sthitāya gadine namaḥ! //25//
 | ekadvāra¹) catuścakro²) vanamālavibhūṣitaḥ³) /
 | svarṇarekhaśamāyukto⁴) goṣpadena virājitaḥ⁵) /
 | kadambakusumākāro⁶) Lakṣmī-Narāyaṇo 'vatu. //26//
 ekena lakṣito yo 'vyād gadadhāri Sudarānaḥ, /
 Lakṣmī-Narāyaṇo dvibhyāṃ tribhīś caiva¹) Trivikramaḥ, //27//
 caturbhīś ca¹) caturvyūho²) Vasudevaś ca pañcabhīḥ, /
 Pradyumnaḥ ṣaḍbhīr eva³syāt³), Saṃkarṣaṇaś ca sapta³bhīḥ⁴). //28//

17. Ga.¹¹; P.^{26b}, 31a. 1) P.-padmāṃ. 2) P.-tam. 3) P.-cakro. 4) Ga.² 'tha;
 P.² yāb. 5) P.² yas.
 18. Ga.¹¹; P.^{21b}, 22a. 1) P.-das ta. 2) P.-vā-. 3) Ga.¹ Ga.²-ha-. 4) P.satri-.
 5) P.² jo.
 19. Ga.¹⁰; P.^{22b}, 23a. 1) P.¹ nā-. 2) Ga.-mān. 3) P.²-ta. 4) P.¹ pāṅguro dhṛta-.
 20. Ga.²⁰; P.^{23b}, 24a. 1) Ga.-khyo 'vyād. 2) P.-lo nāma madhya-. 3) Ga.
 sureśvaraḥ.
 21. Ga.²¹; P.^{24b}, 25a. 1) P.-gā-. 2) P.²-il-. 3) Ga.² T. va-, V. ca. 4) P.sā-.
 22. Ga.²²; P.^{23b}, 24a. 1) P. Saṃkarṣaṇa-. 2) Ga.²-kaḥso 'vyād; P.-ko 'vyād.
 3) P.² su-. 4) P.-khaḥ. 5) Ga. śu-.
 23. Ga.²³; P.^{26b}, 31a. 1) P.²-cak-. 2) P.²-cchid-. 3) Ga.¹V. Ga.², 3) P. binduś.
 4) Ga.¹T. bilvavat; Ga.¹V. Ga.², 3) bindumat. 5) P.² sa.
 24. Ga.²⁴; P.^{27b}, 28a. 1) P.-malavad bhāti. 2) P.¹ hy e-. 3) P.-kramayō.
 4) Ga.¹ P.-gūhām. 5) P.¹, P.² V. hīra-; P.² T. dīrgha-. 6) Ga. pātu vaḥ.
 25. Ga.²⁵; P.^{29b}, 30a. 1) Ga.² P. rāma-. 2) Ga.²-kre, P.¹, P.² V. candro.
 3) P.¹-mo 'vyāt te; P.²-kko yāb iṣyamaḥ su. 4) P.-mno-.
 | 26. Ga.²⁶ 1) Ga.¹ Ga.²-re. 2) Ga.¹ Ga.²-krāṇṇ. 3) Ga.¹ Ga.²-tam.
 4) Ga.¹ Ga.²-tatit. 5) Ga.¹ Ga.²-tam. 6) Ga.¹ Ga.²-raṇṇ-
 27. Ga.²⁷; P.^{29b}, 30a. 1) Ga.¹ mūrtis; Ga.² mūrtaiś; Ga.³ mūrtis.
 28. A. 4612; Ga.²⁸ P. 40b, 41a. 1) A. Janārdanaś. 2) A.-cakro. 3) A. pañca-
 kraś caiva Pradyumnaḥ; P.-evāvyāt. 4) Ga.-na itas tataḥ.

Puruṣottamo 'ṣṭabhiḥ syān'), navavyūho navāiki²taḥ, |
 daśavatāro daśabhir, Aniruddho batād atha³), ||29||
 dvādaśātma dvādaśabhir, ata irdhvam An⁴antakaḥ. |
 | Viṣṇor mūrtimayaṃ stotraṃ yaḥ paṭhet, sa divaṃ vrajet. ||30||

Übertragung

„Im Anschluss (hieran) werde ich die Verehrung der *Sālagrāma*-Steine mitteilen, die des vierarmigen *Keśava* und der übrigen der Reihenfolge gemäss vom rechten oberen Arme an:

Mit Muschel (*M*), Diskus (*D*), Keule (*K*) und Lotus (*L*) hat der Keulenträger (d. i. *Kṛṣṇa* oder *Viṣṇu*) den Namen *Keśava*. *Nārāyaṇa* ist er mit *LDK¹* der Reihe nach als Attributen (eig. Waffen), *Mādḥava* mit *DMLK*.

Mit *KLMD* führt der Keulenträger den Namen *Govinda*. Mit *LMDK* sei dir Verehrung in der Form des *Viṣṇu*! Verehrung sei ihm in der Form des *Madhūsūdana* mit *MLKD* und in der des *Trivikrama*, ausgestattet² mit *KDML*! Ihm sei Verehrung in der Form des *Vāmana* mit *DKLM* (und) in der Form des *Śrīdhara* mit *DLMK*! O *Hṛṣīkeśa*, du mit *DKML*, Verehrung sei dir! (Verehrung ihm) mit dem Charakter des *Padmanābha* mit *LDKM*! *Dāmodara*, du mit *MKDL*, Verehrung sei dir! Verehrung sei dem *Vāsudeva* mit *DMKL* und Verehrung dem *Samkarṣaṇa* mit *MLDK*! Ihm sei Verehrung in der Form des *Pradyumna* mit *MKLD* als schönen Attributen (und) *Aniruddha*, der *KMLD* trägt! Verehrung sei ihm in der Form des *Puruṣottama* mit *LMKD* und in der Gestalt des *Adhokṣaja* mit *KMDL*! Ihm soll Verehrung sein in der Form des *Nṛsiṃha* mit *LKMD* als Attributen und in der des *Acyuta* mit *LDMK*! Hier führe ich an den *Janārdana* mit *MDLK*. O *Upeṇḍra*, du mit *KDLM*, Verehrung! Verehrung ihm in der Form des *Hari* mit *DLKM* als schönen (Attributen)! Ihm sei Verehrung in der Form des herrlichen *Kṛṣṇa* mit *KLDM*!

Mit zwei Spiralwindungen (eig. Kreisen) an oder in der Öffnung

„Im Anschluss (hieran) werde ich das Kennzeichen des *Sālagrāma* mitteilen; durch Berührung eines *Sālagrāma*-Steines schwindet die Schuld von zehn Millionen Existenzen:

Mit *LDKM* ist es *Nārāyaṇa*, der Herr, mit *DMLK* ist der herrliche Keulenträger *Mādḥava*.

des *Sālagrāma*-Steines bei weissem Aussehen, möge unter dem Namen des *Vāsudeva* euch helfen der herrliche Keulenträger! Hat jene zwei Spiralwindungen im Innern, ist er rot von Aussehen und zeigt er an der Vorderseite einen Lotus, so ist es *Samkarṣaṇa*, *Pradyumna* jedoch, wenn gelb, mit kleinen Spiralwindungen und mit langen Höhlungen und Lücken versehen. Der (Stein) aber, der *Aniruddha* darstellt, ist rund, blauschwarz an der Durchbohrung und mit drei Strichen versehen; *Nārāyaṇa* jedoch ist schwarz, in der Mitte befindet sich ein Streifen in Keulenform, und der Nabelkreis (aber Nabelotus(?)) ist gross und erhaben. Helfen mag euch *Nṛsiṃha* mit breiter Brust (oder weiter Spiralwindung), bräunlich und mit drei oder auch mit fünf Punkten (gezeichnet), er bildet einen Gegenstand der Verehrung für den Brahmācārin. Helfen möge *Varāha* (Eber) mit einem Speer als Kennzeichen und zwei ungleichen Spiralwindungen, blauschwarz mit drei Streifen und gross! Schützen soll er euch ferner in der Form des *Kūrma* (Schildkröte), mit Punkten gezeichnet, schwarz, mit rundem Wirbel (oder runder Windung) und gebogenem Rücken. *Śrīdhara* hat fünf Streifen, trägt einen Feldblumenkranz und ist mit einer Keule gezeichnet. *Vāmana* ist rund mit einer Spiralwindung zur Linken und von blauschwarzer Farbe. Von mannigfacher Farbe und vielfacher Form sowie mit Schlangenumwindungen versehen ist *Ananta*. Gross ist *Dāmodara*, blauschwarz, mit einer Spiralwindung in der Mitte und blauschwarzen Flecken, oder mit ausgefüllten Öffnungen mag er (euch) helfen. Doch *Brahman* ist ganz rot, mit langen Streifen, hohl, mit einer Spirale und einem Lotus und breit. *Viṣṇu* ist schwarz, mit einer breiten Öffnung (oder Lücke), starken Spiralwindungen und mit Punkten gezeichnet. *Hayagrīva* hat die Form eines Hakens, fünfstreifig aber ist der *Kaustubha*. *Vaikunṭha* gleicht einem Juwel, zeigt eine Spiralwindung und einen Lotus und ist schwarz. *Matsya* ist lang, hat die Form eines Lotus, hat Streifen am Eingang und ist weisslich. Mit einer Spiralwindung zur Linken und einem Streifen zur Rechten, schwarz, mag euch helfen *Trivikrama*! Verehrung sei ihm, dem Keulenträger, der in *Sālagrāma* (und) *Dvārakā* weilt! Mit einer Durchbohrung, vier Spiralwindungen, einem Feldblumenkranz geschmückt, mit goldenen Streifen und der Fussspur eines Rindes versehen, in der Form einer *Kadamba*-Blüte mag *Lakṣmi-Nārāyaṇa* (euch) helfen!

Wenn mit eins gekennzeichnet, möge der Keulenträger (euch) helfen als *Sudarśana*, mit zwei als *Lakṣmi-Nārāyaṇa*, mit drei als

29. A. 4⁰13a = b; Ga. 29; P. 41b, 42a. ¹) P. -bhiḥ ca syān. ²) P. navo hitāḥ.

3) A. -bhir daśaikān-Aniruddhakaḥ.

30a. A. 4⁰13b; Ga. 30a; P. 42b. ¹) P. 1, 1v Au.

|| 30b. Ga. 30b.

Trivikrama, mit vier als der vierfach erscheinende (*Caturvyūha*), (A.: *Janārdana*) und als *Vāsudeva* mit fünf, als *Pradyumna* sei er mit sechs und als *Samkarṣaṇa* mit sieben, als *Puruṣottama* mit acht und als der neunfach erscheinende (*Navaavyūha*) mit neun gekennzeichnet, als der zehnfach inkarnierte (*Dāśavātāra*) mit zehn, als *Aniruddha* dann weiter (? A.: durch elf), der aus zwölf bestehende durch zwölf und darüber hinaus als der Unendliche.

Wer dieses Preislied auf die Formen *Viṣṇu*'s rezitiert, kommt in den Himmel.*

Die nach den Regelnder Variation geordneten 24 Aspekte *Viṣṇu*'s im ersten Teil unseres Textes bilden eine feststehende Gruppe, wie sich schon aus einer Aufzählung ihrer ersten zwölf in *Agnipurāṇa* 59.33-36 ergeben dürfte. Welcher Sinn ihnen letztlich zugrunde liegt, insbesondere ob ein bestimmtes älteres Schema im Hintergrund steht, in das erst nachträglich die Beinamen *Viṣṇu*'s bzw. sekundäre Identifikationen oder Mischformen desselben eingesetzt worden sind, muss dahingestellt bleiben.

Ausser den im zweiten Teil charakterisierten Formen der *Sālagrāma*'s werden in den auf S. 165 f. genannten Texten noch manche anderen erwähnt. Oppert¹⁾ zählt rund 160 Namen auf, ohne allerdings etwas über ihre Unterschiede anzudeuten. Ein *Sālagrāma* ohne jegliches Merkmal gilt als wertlos, während gute Exemplare ausserordentlich geschätzt werden, bisweilen sogar ungeheure Preise erzielen. Infolge ihrer mysteriösen Verbindung mit guten und schlechten Qualitäten haben sie je nach Merkmal und Farbe rein individuellen Charakter mit entsprechender Bedeutung und Auswirkung. Infolgedessen kann der gleiche Stein dem einen Besitzer Glück und Segen bringen, während er den anderen ins Verderben stürzt. Wohl aus dem gleichen Grunde dürfen in einem Hause auch nicht zwei *Sālagrāma*'s verehrt werden²⁾.

Die eigenartigen Formen und Farben der *Sālagrāma*'s mögen dem unbefangenen primitiven Beobachter als wunderbar erschienen sein und in ihm den Glauben an deren überirdischen Charakter erweckt haben, besitzen sie zudem noch beträchtliche magnetische Eigenschaften, wie es Oppert²⁾ von ihnen berichtet, so kann es nicht weiter überraschen, dass sie ebenso wie die eingangs erwähnten Steinidole in Arabien und Griechenland als Behausung oder gar Manifestation der Gottheit angesehen und verehrt wurden, ja auch jetzt noch verehrt werden.

1) A. u. O. S. 348f.

2) Oppert a. a. O. S. 348f.

3) Ebenda S. 338.

Ist die Fünfzahl der symbolische Ausdruck einer bestimmten Kultur?

Leo Frobenius spricht in seinen »Monumenten terrarum« (Erlebte Erde Teil Bd. 7) S. 301 ff. von dem »Sindher Zahl als symbolischem Ausdruck einer bestimmten Kultur«. Nach ihm ist die Zahl nicht etwas von den Menschen Gefundenes, sondern etwas von den Menschen Erreichbares aus der Welt des unsichtbaren Daseins und insofern »als direkter Beleg für die Wesensart einer Kultur zu werten. Während ihm die »Drei als der »Ausdruck des Zeitgefühls der lunaren Kultur« (Weigefühl) und insofern als der »der Bewegung und des Schaffens« erscheint und er sie als »die führende Zahl der Kulturen der nördlichen und westlichen Landmassen findet, betrachtet er die Vierzahl als Ausdruck durch den Horizont begrenzten Raumgefühls auf der »Pflanz«, das das Merkmal der »solaren Kultur« sei und »Lage, Ruhe und absehbare Gestaltung« zum Ausdruck bringe. Den Unterschied im symbolischen Wesen dieser beiden Zahlen erläutert er zugleich durch zahlreiche Beispiele, und mag man seiner Formulierung auch nicht bis zum Letzten folgen, so erkennt man doch bald die charakteristische Eigenart einer Kultur, sobald bei ihr die »Drei oder die »Viere dominiert. Noch mehr wird einem die Symbolik dieser Zahlen bewußt, wenn man sich geraume Zeit mit einer komplexen Kultur beschäftigt hat und hier auf Kategorien stößt, die an bestimmten Zahlen gebunden sind und sich bei näherem Zusehen als Sphingungen verschiedener über- oder nebeneinander gelagerter Kulturen oder Kulturschichten dokumentieren.

Als Ausdruck der »tetradischen« Raumgliederung ist die Bedeutung der Vierzahl schon von mehreren Forschern erkannt worden, desgleichen ist es ihnen nicht entgangen, daß sie vielfach mit einer bestimmten Farben-Symbolik verknüpft ist. In der Regel werden nämlich die vier Farben weiß, gelb, rot und schwarz oder eine, die diesen verwandt ist, nach den vier Kardinalpunkten geordnet, d. h. zu jeder der vier Weltrichtungen wird eine dieser Farben irgendwie in Beziehung gesetzt und bei näherer Betrachtung muß man schon sagen, daß all den Kulturen, denen diese Vier-Farben-Symbolik eignet, etwas Gemeinsames zu Grunde liegen muß, eben weil sie das gleiche Symbol zum Ausdruck ihres Lebensgefühls verwenden.

Fast den gleichen Sinn wie die Vierzahl auch die Fünfzahl; zu den vier Kardinalpunk-

ten ist noch der Zenitpunkt, gewissermaßen der Nullpunkt der Weltkoordinaten, als fünfter hinzuzutreten, und auch er wird durch die Zuteilung einer bestimmten Farbe in die Farbensymbolik einbezogen. Doch diese Fünfzahl bleibt nicht etwa nur richtungweisenden Raum, sondern wird zugleich zur abstrakten Kategorie für Begriffe, die nicht etwas Raumgebundenes ausdrücken, doch beinahe als konkret, nach unserem Schema in die Ebene geordnete Größen empfunden werden. Das fällt um so mehr auf, wenn man für die gleichen Begriffe eine andere Zahl, etwa die Sechs oder Sieben als Ordnungsprinzip antrifft, z. B. sechs statt fünf Geschmacksarten, also feststellen kann, daß der symbolische Sinn der Fünf nicht gekannt oder verstanden oder sie durch eine Zahl ersetzt wurde, die ein anderes Lebensgefühl zum Ausdruck bringt, mithin einer anderen Kultursphäre entstammen muß. Vereinzelt erweist sich aber auch die Fünfensymbolik als stärker, wassich darin zeigt, daß Begriffe, die sonst einer anderen Zahlordnung unterliegen, künstlich in ihr Schema hineingepreßt worden sind, z. B. wenn die Namen der sechs Jahreszeiten durch Zusammenfassung von zweifelhafte in eine Fünferordnung gebracht werden. Bei gleichen Begriffen wird man also schon an dem sie beherrschenden Zahlprinzip den Einfluß verschiedener Kulturen oder Kulturschichten feststellen können, mögen diese nun über oder nebeneinander lagern. Unsere Beispiele werden das später schon erläutern. Betrachten wir uns zunächst, ohne irgend eine Vollständigkeit des Materials anstreben zu wollen oder zu können — die Dinge sind bisher nämlich noch zu wenig beachtet worden — die Suprematie der »Fünf« in verschiedenen Kulturbereichen.

Von der Forschung ist bisher die Bedeutung der Fünf am klarsten für die chinesische Kultur erkannt worden, s. z. B. Alfred Forke: The world conception of the Chinese (London 1925) S. 240f., wenn man ihr auch nicht immer das rechte Verständnis entgegengebracht hat. So sind zum Maxim. Kern in: Licht des Ostens (Stuttgart 1922) S. 273 u. 381 zu folgen, schon in ganz alter Zeit Osten, Westen, Süden, Norden, Mitte die fünf Weltpunkte und ihnen je entsprechend: Holz, Metall, Feuer, Wasser, Erde die fünf Elemente; Jupiter, Venus, Mars, Merkur, Saturne die fünf Planeten; blaugrün, weiß, rot,

schwarz, gelb die fünf Farben; sauer, scharf, bitter, salzig, süß die fünf Geschmacksarten; Bock-, ranziger, verbrannter, fauler und Dufte-Geruch die fünf Gerüche; die Kiu, Schang-, Tschu, Yü- und Kung-Noe die fünf Töne; Magen und Milz, Leber, Lunge, Niere und Herz die fünf inneren Organe; Wind, Trofkenheit, Wärme, Kälte und Nässe die fünf Wetterzustände; Schaf, Hund, Hahn, Schwein und Ochse die fünf Hauttiere; schuppig, haarig, gefiedert, gepanzert und glatt die fünf Geschöpfe und Weizen, Hanf, Bohnen, Sorghum und Hirse die fünf Feldfrüchte. Kou Mang, Ju Shou, Tschu Yung, Hsuan Ming und Hou Tou sind die fünf Geister; 8, 9, 7, 6, 5 die fünf Zahlen, und nach S. 491: fünf milde, kühlte, kalte, heiße und feuchte Luft. Ferner kennt man nach Juliet Bredon und Igor Mitrophanow: Das Mondjahr (Berlin 1937) S. 320 die fünf giftigen Tiere: Schlange, Skorpion, Eidechse, Kröte und Tausendfüßler, und nach S. 476, die fünf tausendkörnigen Kaiser: Fu Hsi, Shen Nü, Huang Ti, Yau und die fünf Hügel, die fünf Berge, nämlich den Ost-, West-, Süd-, Nord- und Zentralpfahl in den Provinzen Shantung, Shensi, Huanan, Tschili und Honan nebst ihrer Herrschaftsbereichen: 1. Geschichte der Menschheit, 2. Mineralien und Vögel, 3. Sterne und Wasseresen, 4. die vier großen Ströme und das Tierreich und 5. Seen, Flüsse und Wälder. Als letzte sei noch die Gruppe der fünf Gotkaiser genannt: T'ing Ti, Peh Ti, Ch'ih Ti, Heh Ti und Huang Ti oder »Gott des Blauen, ... Weißen, ... Roten, ... Schwarzen und ... Gelbes« (s. G. Haloun); Die Rekonstruktion der chinesischen Urgeschichte durch die Chün und die fünf Hügel. Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik Jg. 3 (Kobe 1925) S. 248ff., neben der die aus anderer Epäthe stammende Gruppe der drei Erhabenen (San Huang) steht. Wie schon ihr Name besagt, sind sie ausgesprochene Repräsentanten der Farbensymbolik, nämlich die Beherrscher der Weltgegenden. Von allen Fünfergruppen ist sie eigentlich die wichtigste, da sie, wie sich zeigen läßt, eigenartige Parallelen im Buddhismus und Hinduismus hat. Bei genauerer Durchsicht der chinesischen Literatur werden sich sicher viel mehr Beispiele für die Herrschaft der Fünfzahl aufzeigen lassen (s. z. B. den Sachindex in A. Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg 1927); ja sie geht so tief, daß sie selbst heute noch in Japan, das bekanntlich von der chinesischen Kultur stark beeinflusst worden ist, sogar bei alltäglichen Dingen z. B. einem Satz Tetsaten oder dergleichen Rolle spielt wie bei uns die Sechs

oder eine Mehrheit derselben. Und daß die Farbensymbolik noch immer ihre Bedeutung hat, beweist der Ritus zum Austreiben der bösen Geister in der Neujahrszeit, den Bredon und Mitrophanow in ihrem »Mondjahr« S. 138f. folgendermaßen beschreiben: Nachdem der Exorzist ein Bündel Weidenweine in eine Schale getaucht und damit im Osten, Westen, Süden und Norden die Winkel des Hauses besprengt hat, »flutet er sich den Mund mit diesem Zauberswasser, das er verweigert, die auf die Ostwand ausspuckt. Dann ruft er laut: »Tötet die grünen bösen Geister, die von unglücklichen Sternen kommen oder läßt sie weit fliehen!« An jeder Ecke des Hauses und in dessen Mitte wiederholt er die Zereimonie und er sagt an der Südseite: »Tötet die roten Feuersgeister etc.« an der Westseite: »Tötet die weißen bösen Geister etc.« und in der Mitte: »Tötet die gelben Teufel etc.« Mit Recht nennen die beiden Verfasser die Fünf seine magische Ziffer und charakterisieren sie als »das geheimnisvolle Verbindungsglied — moralisch sowohl wie mathematisch — zwischen dem Weltlichen und dem Jähreszeiten.« »Solche Einteilungen, fahren sie fort, »sind nicht nur an sich eigentümlich, sondern auch durch die Art, wie sie einander kontrollieren und das Leben der chinesischen Rasse beeinflussen« (S. 27f.). Begreiflicherweise gilt die Kenntnis dieser magischen Zusammenhänge bis zum heutigen Tage als Wissenschaft, und die Naturwissenschaften, Alchimie, Astrologie, Wahrsagekunst, Medizin waren darauf aufgebaut und die Verwaltung des Staates stark dadurch beeinflusst (A. Forke in: Licht des Ostens S. 381f.).

Doch bevor wir uns nach Indien wenden, um dort nach der symbolischen Bedeutung der Fünfzahl Umschau zu halten, wollen wir einen Augenblick auf der Insel Bali verweilen. Allerdings sei noch die Bemerkung vorausgeschickt, daß wir auch in Mittelamerika auf ähnliche Beispiele für die Suprematie der Fünfzahl stoßen wie z. B. »die Regengötter der fünf Richtungen und die Herrin der Nacht« oder den »fünfschulterigen Stein« in H. Trimborn's kurzem Aufsatz »Die Mythen von Huaroichiri in: Anthropol. Bd. 33 (1938) S. 266.

Wie nun Wolfgang Weck in seinem Buche »Heilkunde und Volkstum auf Bali« (Stuttgart 1937) berichtet, finden wir auf dieser Insel nicht nur die auch in Indien herrschende die Annahme von fünf Elementen (mahabhüta, S. 62ff.) oder die von fünf oder zweimal fünf Lebensahnen (prāna, S. 92f.), hier existiert auch eine Fünferwoche mit nicht-indischen Namen, die als Marktwoche neben der über Indien eingedrungenen Siebenerwochengilt (S. 178f.) und als Parallele zu den

fünf Tag- und Nacht-Tithi's (lunare Tage) der Indier angesehen werden kann. Ferner spricht man hier von den Panca Resi oder fünf Weisen neben den Sapta Resi oder »sieben Weisen«, den Saptañri der Indier (S. 100f.), lehrt zehn magische Schriftzeichen, die in die beiden Fünfergruppen Pancabrahma und Pancatirha geschieden werden und

die fünf Feuer bzw. fünf Wasser symbolisieren sollen (S. 71f.), und glaubt an fünf Schichten, denen das Körperfeuer bzw. Wasser unterworfen ist« (S. 148), eine Vorstellung, die bisher für Indien noch nicht belegt ist. In der Erzählung von den vier verschiedenfarbigen Söhnen Gottes (S. 53f.) spiegelt sich eine gemeinverständliche Aussage des Hindu-Dogmas von dem fünf Erscheinungsformen Śiva's, auf das wir noch zurückkommen müssen. Doch im Gegensatz zu den ungeläufigen indischen Anschauungen wird auf Bali die Fünfzahl auch auf die Stofflichen Bestandteile der Leibestruktur übertragen, insofern nämlich Foetus, Fruchtwasser, Blut, Nabelschnur und Nabel (die die Eizelle und Spermium) personalisiert als fünf Geschwister angesehen werden (S. 52f., 59f.). »Bei vollendeter Reife der Frucht werden sie Haut, Adern, Fleisch, Knochen und Knochenmark. Als Bhūtas (Dämonen) sind sie der weißen, roten, gelben, schwarzen und mischfarbenen Mahadeva, Viṣṇu und Śiva mit den gleichen Farben und den Sinnesempfindungen: Gefühl, Gehör, Gesicht, Geschmack und Geruch« (S. 60). Beim Nahren des Kindesspenders die Mutter zunächst seinen vier Geschwister (S. 60) und eines Tropfes Milch durch Abspritzen auf den Boden. »Ein Opfer, das man dem schlafenden Kinde neben sein Bett stellt, wird auch den Kanda empfangt gebracht, indem man fünf verschiedene Sorten Reis, weißen, roten, gelben, schwarzen und bunten (d. h. aus den vier Sorten gemischten) auf dem Begräbnisplatze der Nachtgeburt offeriert. Die vier Reisorten werden ihrer Farbe entsprechend in die vier Himmelsrichtungen gelegt, der bunte kommt in die Mitte (S. 53). Die gleiche Farbensymbolik beherrscht endlich auch die balische Vorstellung von den sieben Durghas (sanskrit: Durgā) oder Krankheitsdämonen, die mit den »sieben Müttern« (saptamātrkā) des Hinduismus in Parallele gestellt werden können. Doch von diesen sondert der balische Mythos wieder eine Fünfergruppe von Durgha's, die in den angegebenen Farben von den vier Hauptrichtungen und der Erde aus ihre unheilvollen Wirkungen aussenden sollen (S. 132ff.; verkürzt wiedergegeben aus meiner Besprechung des genannten Buches in: Indogerm. Forschungen Bd. 56 S. 302ff.).

Im Gegensatz zu China ist für Indien der ursprüngliche Sinn der Fünfzahl und demit ihr verbundene Farbensymbolik bisher noch wenig beachtet worden, und doch dürften sich für beide zahlreiche Beispiele aufweisen lassen, ohne daß damit eine gewisse Vollständigkeit erreicht würde.

Schon Frobenius spricht in seinem eingangs erwähnten Buche von den vier Meeren, die das ebenfalls nach den vier Windrichtungen »orientierte Festland umspülen, und auch die Schützer der vier Weltgegenden, seien es nun die Lokapāla's der Brahmanen oder die »Großkönige« (mahārāja) der Buddhisten, bilden mit dem zentralen Indra ebenso eine Fünfheit, wie es der zentrale Weltberg mit seinen nach den vier Hauptrichtungen orientierten »Stützbergen« tu (s. Kirfel: Kosmographie S. 93). Zugleich ist dieser Meru aber auch wieder ein Träger der Farbensymbolik; denn er soll nach Angabe der Texte im Osten weiß, im Süden gelb, im Westen schwarz und im Norden rot sein. »Wichtig ist ferner auch die Eizelle und Spermium zu wie den vier indischen Ständen, nämlich: den Brahmanen die weiße, den Kṣātriyas (Krieger) die rote, den Vaiśyas (Gemeinreinen) die gelbe und den Śūdras (Hörigen) die schwarze. Wenn man nun weiterhin bedenkt, daß die altindische Stadt in der Regel vier nach den Hauptrichtungen gelegene Tore besaß und durch das westliche nur die Leichen der Brahmanen, das nördliche die der Kṣātriyas, das östliche die der Vaiśyas und das südliche die der Śūdras zum Verbrunnungsplatz hinausgetragen worden sein sollen, erkennt man sofort die symbolische Magie der Farbsymbolik, deren Reihenfolge hier genau die gleiche ist, die wir auch bei den fünf Erscheinungsformen Śiva's, Gottesgrößen und interessantesten Götterkomplexen, beobachten können. Eine der Formen oder eher Formgruppen, die hier vereinigt sind, ohne einander zu berühren oder sich gegeneinander zu vermischen, sind die verschiedenen Kulturen oder Kulturgeschichten angehören müssen, ist die der fünf Manifestationen Śiva's, die uns ikonographisch als ein Menschenkörper mit fünf Köpfen entgegen tritt. In der Richtung von Westen nach Norden führen sie die Namen: Sodyojita (W.), Vāmadeva (N.), Tatpura (O.), Aghora (S.) und Jāna (N.), und in der gleichen Folge werden ihnen die vorhin genannten Farben weiß, rot, gelb, schwarz und durchsichtig zugeschrieben. Zugleich werden ihnen fünf ontologische Prinzipien und Innemorgane, die fünf Erkenntnis- und die fünf Tatorgane, die fünf Sinnesobjekte und die fünf groben Elemente, fünf Körpererteile und fünf Zaubersprüche entsprechend zugeordnet; es eignen

ihnen fünf besondere Zeremonien, und bei der Verehrung des Liṅga, des männlichen Fruchtbarkeitsgötters, werden ihnen fünf verschiedene Substanzen geopfert (s. Meinhard: Beitr. z. Kenntnis des Śivaismus S. 17 ff.). Mit ihnen werden also die Hauptgebiete des physischen wie psychischen Lebens magisch verknüpft.

Eigenartig ist die Suprematie der Fünfzahl in der klassischen Medizin der Indier, obgleich auch andere Zahlkategorien in ihr eine Rolle spielen. Wie man allgemein von den fünf Elementarstoffen: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther ausgeht, nahm man auch fünf Lebenshauche oder Erscheinungsformen des im animalischen Körper wirkenden Windes an, nämlich: Einhauch, Aushauch, Zwischenhauch, Althauch und Abhauch, und übertrug diese Fünfheit auch auf Galle und Schleim, die man im Verein mit jenem je eine der drei Grundfaktoren (doṣa) der menschlichen und tierischen Physis ansah. Demnach unterschied man eine verdauende, färbende, zustandbringende, schende und Glanz erzeugende Galle und einen stützenden, netzenden, erweckenden, erquickenden und zusammenhaltenden Schleim (s. Vāgbhata: Aṣṭāṅgharḍaya I, 12). Dergleichen betrachtete man Brechmittel, Purgiermittel, Klystier, öliges Klystier und Niesmittel als die fünf Kurmittel (Jolly: Medizin S. 26), lehrte die fünffache Herstellungsart eines vegetabilischen Medikaments, und zwar als frischen Saft, Paste, Dekokt, kalten Auszug und Abguss (Vāgbhata, ebenda V, 6, 8) und nannte Süßmilch, Kupfer, Blei, Zinn und Eisen die fünf Metalle (Jolly S. 24). Ähnliche Gruppen bilden ferner die fünf Dinge, die von der Kuh, der Büffelkuh oder der Ziege kommen, also Milch, saure Milch, Schmelzbutter, Urin und Dung, so dann die fünf Pfefferarten, die fünf Salze oder die fünf Borkenarten, die als Rohstoff für ein Dekokt oder eine Paste dienen. Als die fünf »himmelschen Speisens« (pañcāmṛta) betrachtete man: süße Milch, saure Milch, Butter, Honig und Zucker, als die fünf Harzarten den von einer Kuh, einer Ziege, einem Schaf, einer Büffelkuh und einer Eselin und nannte Pañcakṣava eine Medizin, »die fünf Ingredienzien enthält«, oder Pañcācīrṣa ein Heilmittel, das aus Wurzel, Rinde, Blatt, Blüte und Frucht, also den fünf Bestandteilen der Albizia Lebeck hergestellt war. Endlich lehrte man noch fünf Gruppen von je fünf Wurzeln, und zwar die große, kleine, mittlere, belebende und »Halme genannte« (Vāgbhata, ebenda I, 6, 165 ff.). Eine genauere Durchsicht der Lehrbücher dürfte gewiß eine noch größere Zahl charakteristischer Beispiele zu Tage fördern.

Allerdings sind in diesem Zusammenhang

noch ein paar andere Begriffsgruppen von Bedeutung, die — wie oben bereits angedeutet — unter dem wahrscheinlichen Einfluß anderer Kulturschichten die ältere Fünfzahl überlagert oder erweitert haben dürften. So spricht die klassische Medizin der Indier stets von den sechs Geschmacksarten: süß, sauer, salzig, bitter, scharf und zusammenziehend (Jolly S. 25 f.), während die Jainas, Anhänger eines sehr alten religiösen Systems mit eigenem kulturellem Hintergrund, deren nur fünf aufzählen und unter dem Eindruck dieser Sonderlehre den salzigen Geschmack eben als eine Abart des süßen erklären (ZDMG Bd. 60 S. 9 f.). In ähnlicher Weise scheint die Heilkunde der Balier — auch in indische Werke enthaltene vereinzelt Andeutungen — statt der sieben Grundstoffe des animalischen Körpers: Chylus, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Knochenmark und Samen noch eine ältere Fünferreihe: Haut, Adern, Fleisch, Knochen und Knochenmark bewahrt zu haben (Wolff, Wech: Heilkunde S. 60). Endlich mögen noch die sieben Traumarten erwähnt werden (Vāgbhata, ebenda II, 6, 60 f.), während die Jainas, allerdings in abweichender Charakterisierung, deren nur fünf lehren (Schubring: Lehre der Jainas S. 22). Nach all dem scheint es also fast — auch andere Gründe sprechen dafür, doch liegen sie außerhalb dieses Rahmens —, als ob die letzten Wurzeln der indischen Medizin in eine andere Kultursphäre hineinragen, als man gemeinhin annimmt.

Außer den genannten Fällen kennt die Lehre der Jainas noch weitere fundamentale Fünfergruppen, mögen sich im übrigen auch andere Zahlkategorien durchgesetzt haben. Neben den fünf Grundstücken: Regung, Ruhe, Raum, Seelen und Stoffe (Schubring, ebenda S. 84), den fünf Elementarstoffen: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Pflanzen d. i. Holz, den fünf Arten von Wesen, nämlich den ein- bis fünfsinnigen und den fünf Farben: schwarz, dunkel, rot, gelb und weiß lehrte sie die wissenschaftliche Beobachtung der fünf großen bzw. kleinen Gebote, die die Schonung alles Lebens, die Wahrhaftigkeit der Rede, die Meidung der ungerechtfertigten Aneignung eines Gegenstandes, die vorgeschriebene Keuschheit und die Besitzlosigkeit bzw. eine Beschränkung desselben zum Gegenstande haben. Nach ihr ist es endlich fünf Arten von Leibern, und zwar den irdischen, den Verwandlungs-, den Versetzungs-, den feurigen und den Karman-Leib (Schubring, ebenda S. 91 f.) samt dem fünffachen Verband und Zusammenhalt (v. Glasenapp: Lehre vom Karman S. 38), die fünf Gruppen der Heiligen, Vollendeten, Meister, Lehrer und Mönche (Schubring, ebenda S. 178), denen

man Verehrung zu zollen hat, und auch ein Jina oder Weltprincei tritt sich zu Beginn seines Mönchsstanzes in fünf Büscheln sein Haar an.

Einen Wandel von welthistorischer Bedeutung erlebte der Buddhismus unter dem Einfluß dieser Symbolik. In seiner ursprünglichen Form war er jedenfalls ein egozentrisches System, das auf Grund einer Analyse des psychischen Erlebnisses lediglich das Ziel verfolgte, das Individuum von den Einwirkungen seiner Umwelt loszulösen, um es dadurch aus dem Kreislauf des Daseins herauszuleihen. Nun wurde er in ein Milieu verpflanzt, das von einem durch den Horizont begrenzten Raumgefühl beherrscht wurde und in diesem durch die Symbolik der Fünfzahl in Verbindung mit einer entsprechenden Farbenorientierung Ausdruck zu geben suchte. Was in China die fünf Himmelskaiser und in der Religion des Śiva dessen fünf Erscheinungsformen waren, wurden hier die fünf Dhyanī-Buddhas, die in ganz ähnlicher Weise wie jene beiden Gruppen — abgesehen von besonderen ikonographischen Attributen wie Kopfschmuck, Vehikel und Körperhaltung (mudrā) — mit bestimmten Farben, Himmelsrichtungen, Jahreszeiten, Begriffen usw. verknüpft wurden. In der Reihenfolge von der Mitte über Osten nach Süden führen diese schmerzhafte ewigen Buddhas die Namen: Vairocana (N.), Akṣobhya (O.), Ratnasambhava (S.), Amitāyabha (W.), und Amitayus (N.), und in gleicher Folge entsprechen ihnen die fünf Farben: weiß, blau, gelb, rot, salzig, sauer und bitter — zusammenziehend fehlt —, die fünf Jahreszeiten: Winter, Vorrühling, Frühling, Sommer und Regenzeit — der Herbst als sechste Jahreszeit fehlt —, die fünf Gruppen von Elementen der Existenz (skandha): Materie, Bewußtsein, Empfindung, Vorstellungen und Willensakte, fünf Zauberformeln und fünf Lautgruppen des indischen Alphabetes, nämlich die ka-, ca-, ṣa-, ṭa- und pa-Reihe. Wie man bereits die unter dem Einfluß der indischen Kultur Bewegung und Tätigkeit entwickelten Sechserreihen der Geschmacksarten und Jahreszeiten durch Übergang einer in das Fünfersystem hineinzwänge, so suchte man andererseits unter dem gleichen Einfluß die Gruppe der fünf Dhyanī-Buddhas durch Eingliederung eines weiteren, des Vajrasattva, zu einer Sechsergruppe umzustalten (Beylitz: Vajrotoha Bhattacharya: The Indian Buddhist iconography S. 31 f.). Doch diese Schöpfung einer einzigen nepalesischen Sekte paßte nicht in das ganze System, und so blieb er unbedeutender und schemenhafter als die übrigen. Die sieben menschlichen Buddhas

des südlichen oder Pāli-Kanons wurden als Tathāgatas dem System eingegliedert, und so wurde dieses aus einem egozentrischen zu einem kosmozentrischen. Aus dem kleinen Fahrzeuge (Hinayāna) entwickelte sich zwangsläufig das große Fahrzeug (Mahāyāna), die Religion, die das ganze nordöstliche Asien beherrscht.

Endlich spielt die Fünfzahl auch in der brahmanisch-hindunistischen Kultur eine große Rolle. Doch es würde zu weit führen, hier all die Beispiele aufzuzählen, um auszuweisen, welche weite Strecken des indischen Lebens diese Symbolik beherrscht. Wie man im sozialen Leben fünf Personen mit der Leitung einer Kaste betraut, so verehrt man im häuslichen auch heute noch fünf Steine verschiedener Gattung als Idole der Gottheiten: Viṣṇu, Śiva, Durgā, Gopeśa und Sūrya. Unter eigenen Namen faßte man fünf Jahre zu einem Yuga und fünf lunare Tage (tithi) zu einer Art Fünferwoche zusammen, und seit Urzeiten galt eine Zeitspanne von fünf Tagen als die traditionelle Dauer einer sakralen Feier. Am deutlichsten tritt dies bei dem Opfer an, deren Ritual eine so große Ähnlichkeit aufweist, daß an einem gemeinsamen Ursprung desselben oder einer Übertragung des einen auf das andere wohl kaum gezweifelt werden kann. Es sind das die Pferde- und das zweifelhafte ältere Menschenopfer, die sich nach Aussage der Texte über das ganze Jahr hingezogen haben. In dem mystisch-ergetischen Ausführungen des Śāṅgapatbrahmana, das ja zu der vedischen Textmasse gehört, heißt es XIII, 2, 5.1: »Der Herr der Geschöpfe (pṛajapati) erschuf aus sich (d. h. durch Emanation) das Pferdeopfer; als es von ihm erschaffen war, ging es abwärts. Nachdem es zu einer Fünfzahl geworden war, trat es ins Jahr ein. Und in dem gleichen Texte heißt es in dem Abschnitt über das Menschenopfer, der sich dem über das Pferdeopfer unmittelbar anschließt, XIII, 6, 1.2 ff., daß die Dauer fünf Tage, das Opfer und das Opfertier je ein fünffaches und fünf Jahreszeiten ein Jahr seien. Doch dann folgt wieder eine merkwürdige Parallelenziehung der fünf Opferstage mit den Jahreszeiten, den kosmischen Schichten und den Abschnitten eines Menschenkörpers, bei der jedoch die sechs Zeichen des indischen Jahres durch Zusammenfassung von zwei zu einer Einheit, und die Dreizehn der kosmischen Schichten durch die dreifache Umgestaltung der Bedeutung schematisch der Fünfzahl angepaßt wurden. Danach entspricht der erste Tag dem Frühling, der irdischen Welt und den Füßen eines Menschen; der zweite dem Sommer, der Schicht oberhalb der Erde, aber unterhalb des Luftraumes und dem Abschnitt des Men-

schenkörpers, der über den Füßen und unterhalb der Mitte liegt, der dritte Regenzeit und Herbst, dem Luftraum und der Körpermitte, der vierte dem Winter, der Schicht oberhalb des Luftraums, aber unterhalb des Himmels und dem Körperabschnitt zwischen Leibmitte und Haupt und endlich der fünfte Tag dem Vorfrühling, dem Himmel und dem Haupte. Auch hier findet sich also eine magische Verknüpfung von Opferzeit, Jahr, Kosmos und Menscheneiße vermittelt der symbolischen Fünffahl, wenn die verknüpften Begriffe auch nicht als ein der Planes, sondern als übereinander liegend empfunden worden sein müssen. Daß die Zusammenfassung der beiden Jahreszeiten Regenzeit und Herbst keineswegs selbstverständlich ergibt sich z. B. aus einem Opferpruch für das Pferdeopfer, der uns in den beiden Schulen des Vajurveda, der Katha- (V. 1. 9) und der Taittiriyaśamhitā (VIII. 1. 18), in wörtlicher Übereinstimmung vorliegt. In diesem werden nämlich die fünf Versmaße: Gāyatrī, Tristubh, Jagatī, Anuštubh und Panktī mit den fünf Göttergruppen der Vasu's, Rudra's, Aditya's, Vīśvadeva's und Angīras' sowie den fünf Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst und Winter nebst Vorfrühling in entsprechende Beziehung gesetzt.

Das vorhin genannte śatapathabrāhmaṇa handelt VI. 2. 16 noch von einem zweiten Opfer, bei dem die fünf Opferzeiten: Mensch, Roß, Rind, Schaf und Ziege der Reihe nach den fünf Göttern: Vīśvakarma, Varuṇa, Indra, Tvastṛ und Agni dargebracht und deren Häupter nach einer gewissen Behandlung so in die unterste der fünf Ziegelschichten des zu errichtenden Feueraltars — eine der heiligsten Zeremonien der altindischen Rituale — eingelassen werden sollten, daß der Menschekopf die Mitte und die Häupter von

Roß und Schaf die linke und die von Rind und Ziege die rechte Seite einnehmen (ZDMG Bd. 18 S. 261ff.). Also auch hier tritt die Magie der »Fünfe«utage, und man ist infolge dessen geneigt, selbst den »fünf Völkern« des Veda einen ähnlichen Sinn zuzuschreiben. Erinnert sei zum Schluß noch an die berühmte »Fünf-Feuer-Lehres« der Upaniśaden, die in der Byhadraśayaka- (VI. 2. 9—13) und Chāndogya-Upaniśad (V. 4—9) in fast übereinstimmendem Wortlaut vorgebracht wird (s. Deussen: Sechzig Upaniśads, S. 137ff.) und das gesamte kosmische, physische und psychische Geschehen vermittelt der Fünffahl innerlich zu verknüpfen sucht.

Bei einer systematischen Durchsicht der gesamten Literatur dürfte sich eine noch weit größere Anzahl von Beispielen ähnlicher Art zusammen bringen lassen. Aber nicht nur die Farbensorientierung, die vielfach mit der Fünffahl verknüpft ist, ist das einzig Charakteristische, vielmehr hat diese in den allermeisten Fällen noch einen besonderen Sinn. Sie ist hier nämlich nicht nur eine beliebige Zahl wie jede andere, sondern es verbindet sich mit ihr zugleich der Nebensinn »alles«, mag dieser in einzelnen Fällen auch nicht mehr oder nicht mehr deutlich empfunden worden sein. Die fünf Farben sind eben alle Farben, die fünf Geschmacksarten alle Geschmacksarten usw. Auch nachdem Westen hin zeigen sich Spuren dieser Symbolik, vielleicht Reste uralter Zusammenhänge, doch können sie im Augenblick hier nicht weiter berührt werden. Nicht als Zufall oder aus bloßer Übertragung dürfte sich die Suprematie der Fünffahl erklären lassen, vielmehr erscheint sie mir als der symbolische Ausdruck einer bestimmten vorarischen Kultur, die sich überall da als Substrat erhalten hat, wo auch jene noch in ihrer eigenartigen Bedeutung dominiert.

Der Aśvamedha und der Puruṣamedha

VON WILHELM KOPPERS

Von allen altindischen Opferfesten hat bisher jedenfalls der Aśvamedha (Aś.), also das Pferdeopfer, „der König der Opfer“, wie es Śatapathabrāhmaṇa XIII. 2.3.1 heißt, das größte Interesse gefunden, in erster Linie wohl deshalb, weil sich in ihm ein charakteristischer Zug aus dem religiösen Leben der alten Indogermanen erhalten haben soll. Schreibt doch der bekannte dänische Ethnologe Kaj Birket-Smith:

„In alter Zeit vor dem Buddhismus und, bei den Türken, vor dem Islam, fanden regelmäßig Pferdeopfer statt, indem man die Brusthöhle des Tieres öffnete und die Pulverstämmen des Herzens löste. Spuren von Pferdeopfer und Pferdeopfern finden sich im ganzen indo-europäischen Gebiet und müssen hier von indo-europäischen Völkern herkommen, ein Beweis für deren enge Beziehungen zu den östlichen Steppenkulturen. Daraus geht gleichzeitig hervor, daß dieser wichtige Teil des „Pferdekomples“ bis vor das Jahr 2000 v. Chr. zurückverfolgt werden kann...“¹⁾

Soweit mir nun bekannt ist, haben sich zuletzt der Ethnologe Wilhelm Koppers²⁾ und mein ehemaliger Hörer Shrikriṣṇa Bhawē³⁾ mit dem Ritual des Pferdeopfers und den mit ihm verknüpften Problemen eingehend beschäftigt. „Vom Aśvamedha-Komplex ausgehend“ unterscheidet Koppers „33 verschiedene Elemente“, und zwar 10, die der Hirtenkultur angehören sollen, und 23, die er als „südlische“ bezeichnet. Nach seiner Ansicht finden sich alle 33 Elemente beim indischen Aś.-Komplex vor, während die Pferdeopfer der übrigen indogermanischen Völker deren „nur wenige, höchstens 10 oder 15“ aufweisen sollen.⁴⁾ Das würde also bedeuten, daß das Ritual oder besser: der ganze Komplex von Zeremonien, Spekulationen usw., die sich an den Aś. anschließen, in Indien eine wesentliche Entwicklung über die indogermanische Grundform hinaus erfahren habe oder gar mit einem anderen Opferkomplex verschmolzen worden sei. Aber auch Bhawē als orthodoxer Brahmane rechnet in seiner eingehenden Untersuchung des Aś.-Rituals damit, daß es nicht- oder vorarische Elemente aufgenommen habe. So meint er z. B., daß „die rätselhaften“, von Hillebrandt⁵⁾ „als Zoten“ bezeichneten

¹⁾ Kaj Birket-Smith: Geschichte der Kultur. Zürich (1946). S. 161.

²⁾ W. Koppers: Pferdeopfer und Pferdeopfer der Indogermanen in: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte IV. Salzburg-Leipzig (1939) S. 282—410.

³⁾ Shrikriṣṇa Bhawē: Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart 1939 (Bonner Orientalistische Studien II. 25).

⁴⁾ Koppers a. a. O. S. 265f.

⁵⁾ Alfred Hillebrandt: Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber. Straßburg 1897 (Grundriss der Indo-ar. Philol. u. Altert. III. 2) S. 152.

Anuvāka's in der *Maitrīyaṅgī* 3.12.1 (vgl. *Taittirīya* 7.4.16; *Kāṭhaka* V.5.4.8; *Vājasaneyi* 23.26 sowie andere Texte wie z. B. *Satapathabrāhmaṇa* XIII.5.2.3ff.) „vielleicht später“ in die Samhitā aufgenommen worden seien, da sie möglicherweise ebenso wie „die Kōhabitations-Zeremonien der Mahiṣī“ mit dem getöteten Pferde „aus stark unterschiedlichen Kreisen“ herkommen könnten.) Und an einer anderen Stelle bemerkt er:

„Obgleich sich eine endgültige Scheidung der Aś-Elemente in vedische und nichtvedische oder arische und vorarische auf Grund des uns zugänglichen Beweismaterials nicht ermöglichen läßt, können wir doch sehr leicht einige der auffallendsten und charakteristischsten Züge des Aś. herausstellen, und Fruchtbarkeit in ihrem allgemeinen Sinn von „Gedeihen“ (*prasaīti*) ist sicher ein solcher Zug.“¹⁾

Gewiß mag der Aś. später als großer Opfer- oder besser: Zauberritus zur Erlangung von allgemeiner Fruchtbarkeit, zumal nach jahrelangen Kriegen oder sonstigen Katastrophen, angesehen worden sein, und man hat den Eindruck, daß unsere vornehmsten historischen Quellen in etwa auch dieser Auffassung entgegenkommen. Ja, selbst für die indogermanische Urzeit mag sie noch ihre Gültigkeit haben. Aber hat uns das indische Ritual nicht dennoch einige Spuren oder Momente erhalten, die darauf hindeuten, daß sich mit ihm schon in alter Zeit ein jedenfalls etwas abweichender Sinn oder Zweck verquickt haben muß? Betrachtet man nämlich den Aś. nur für sich, können einem jene Spuren entgehen, und man mag ihn wirklich als einen großen Fruchtbarkeitszauber ansehen. Deutlicher werden sie jedoch, wenn man das Ritual des *Puruṣamedha* (Pu.), soweit es uns überliefert ist, mit jenem vergleicht. Die Gegenüberstellung der beiden Rituale erfordert nun, daß zunächst das des Aś. in seinen wesentlichsten Grundzügen dargelegt wird. Ehe wir uns jedoch dieser Aufgabe zuwenden, mag noch ein Punkt kurz gestreift werden, der für die Beurteilung des Charakters beider Opferakte nicht ohne Bedeutung ist.

Daß dem Aś. nicht etwa nur der Sinn zu Grunde liegen kann, die Fruchtbarkeit im allgemeinen zu fördern, geht z. B. schon aus der Schilderung dieses Opfers hervor, die uns das I. Buch des *Rāmāyaṇa* (Bombay-Rez. I.14; Bengali-Rez. ed. Gorresio I.13) und in einer gewissen Übereinstimmung hiermit Kālidāsa's *Raghuvamśa* X.1ff. liefern. Hier erfolgt die Darbringung desselben lediglich zu dem Zwecke, dem kinderlosen, also wohl alten und impotenten König Daśaratha Nachkommenschaft zu erwecken, was dann auch in märchenhafter Weise geschieht.²⁾ Daß dieser Zug für die wirkliche Beurteilung des Aś-Charakters nicht ohne Bedeutung ist, sei hier nur angedeutet. Einen anderen Zweck verfolgt dagegen die Veranstaltung jenes Opfers im *Āśvamedhika-Parvan* (XIV) des *Mahābhārata*. Hier sollte es den *Yudhiṣṭhira*, der am Ende des großen Ringens der *Pāṇḍava*'s mit den *Kaurava*'s den Thron seiner Väter bestiegen hatte, von aller

Schuld entschüden, die er durch die Ermordung der *Kaurava*'s, seiner Verwandten, auf sich geladen hatte. Schließlich mag noch bemerkt werden, daß die genannten Stellen im Hinblick auf die eigentlichen Quellen für unsere Kenntnis des Aś-Rituals als verhältnismäßig jung zu gelten haben; denn sie gehören einer Zeit an, in der die Erinnerung an jene langandauernden und glanzvollen Opferfeste der Vergangenheit bereits verblaßt sein konnte.³⁾

Unsere Schilderung des Verlaufes eines Aś. kann sich darauf beschränken, nur seine wesentlichsten Züge oder Momente herauszustellen — auch die einschlägigen Texte enthalten ja je nach der Schule, der sie angehören, ihre Besonderheiten —, ohne die verwirrende Fülle von Formeln, Zeremonien, Spenden und dgl., mit denen eine interessierte Priesterschaft denselben durchflochten oder überladen hatte, zumal bereits Hillebrandt und besonders Bhawe, denen ich folge, anhand der vedischen Texte das Ritual in all seinen Einzelheiten beschrieben haben.

Die Feier eines Aś. war außerordentlich kostspielig und nahm ein volles Jahr in Anspruch. Am 8. oder 9. Tage der lichten Hälfte von *Phālguna*, also im Frühjahr oder doch im Sommer, sollte sie ihren Anfang nehmen, da jenes als die Jahreszeit der *Brāhmaṇa*en, dieser als die der *Kṣatriya*'s angesehen wurde.⁴⁾ Veranlassen durfte das Opfer nur der König, der nach Aussage der Texte durch dasselbe die Erreichung all seiner Wünsche, insbesondere die Wohlfahrt seines Reiches erwartete. Das Opferpaar selbst mußte männlich, vorn schwarz und hinten weiß oder schwarz-weiß-gesprenkelt sein und einen Wert von 1000 Küben darstellen.

Zunächst wurde ein Quantum Reis als *Brahmaudana* für die vier Hauptpriester (*Hotṛ*, *Brahman*, *Udgītṛ* und *Adhvaryu*) gekocht und ihnen dieser nebst je 1000 Küben und 100 *Minen* Gold dargeboten. Im Goldschmuck betrat der König die Opferstätte, begleitet von seinen vier Hauptgemahlinen (*Mahiṣī*, *Vāśātī*, *Parivṛtā* und *Pālīgālī*), die von verschiedenem Rang waren und von je 100 *Hofdamen* aus den entsprechenden Ständen begleitet wurden. Nachdem er nach vollzogenem *Agnihotra* in Gesellschaft seiner Frauen, und zwar zwischen den Schenkeln der *Vāśātī*, die Nacht am *Gārhapatya*-Feuer zugebracht hatte, ohne jedoch die Keuschheit zu verletzen, erhielt er am folgenden Morgen nach Darbringung verschiedener Spenden vom *Brahman*-Priester die Erlaubnis, das Pferd mit einem 12 oder 13 Ellen langen Strick anzubinden. Hierauf wurde das Tier zu einer

¹⁾ Wie ich in meiner Abhandlung, *Rāmāyaṇa-Bhāṣya* und *Puruṣa* in: *Welt des Orients* (Wuppertal 1947) S. 113 ff., gezeigt zu haben glaube, kann der Archetypus des I. Buches des *Rāmāyaṇa* auf Grund der darin benutzten jüngsten Bestandteile des *Puruṣa Pāṇcalakṣaṇa* kaum vor dem 5. Jahrh. n. Chr. liegen, ein Ergebnis, mit dem auch die astronomischen Berechnungen *Sengupta*'s — er errechnete das Jahr 438 n. Chr. — übereinstimmen; s. *Sengupta* in: *Department of Letters*. Calcutta 1919.

Das Zeitalter *Kālidāsa*'s wird gewöhnlich zwischen das 4. und 6. Jahrh. n. Chr. gesetzt.

²⁾ Schließlich hat man angenommen, daß der *Āśvamedhika-Parvan* des *Mahābhārata* lediglich eine verkürzte Version eines verhältnismäßig jungen Werkes sei, das dem *Jaimini* zugeschrieben wird, nämlich des *Āśvamedhika-parvan* des *Jaimini-Bhārata*; s. *Egsgaard*: *The Śatapatha-Brāhmaṇa* transl. P. 6 (Oxford 1900) in: S. B. E. S. XXVI Anm. 2. Nach M. Winternitz: *Geschichte der indischen Literatur* Bd. 3 (Leipzig 1920) S. 633 soll die Sache gerade umgekehrt liegen.

³⁾ *Satapathabrāhmaṇa* XIII. 4. 1. 1ff.

¹⁾ Bhawe, a. O. S. 21.

²⁾ Ebenda S. 67.

³⁾ Heilft es doch auch bei Apfte: *The practical Sanskrit-English dictionary*. Poona 1890. S. 204 a. v. *āśvamedha*: „In Vedic times this sacrifice was performed by kings desirous of offspring; but subsequently it was performed only by kings and implied that he who instituted it was a conqueror and king of kings.“

Wasserstelle geleitet und besprengt. Um alles Unheil von ihm abzuwehren, erschlug dann ein Mann von niedriger Abkunft einen Hund und ließ diesen unter dem Pferde durchschwimmen. War das Roß dann zur Opferstätte zurückgebracht und unter der Rezitation von Sprüchen abgetrocknet worden, wurde es nach Darbringung einiger Opfer ins Feuer für die Dauer eines Jahres freigelassen, so daß es sich frei bewegen und tun konnte, was es wollte „mit Ausnahme von Unkeuschheit“, d. h. des Verkehrs mit Stuten. (Śāṅkhīyana-śrautasūtra 16.1.15... *savatsarāyāterjanī sarvakāminam anyatrābrahmacaryā*). In Gesellschaft von 100 (24 Jahre) alten Rossen wurde es nach Nordosten hin losgelassen. Um das Pferd vor Feinden und Gefahren zu schützen, begleitete es 100 bewaffnete tapferere Jünglinge, die den gleichen Ständen angehörten wie die vorhin genannten Hofdamen. Ein ganzes Jahr lang hatten sie dem Pferde zu folgen und es von Stuten und ungeeignetem Badewasser fernzuhalten. Inzwischen wurden daheim, abgesehen von gewissen Brüchen und Feierlichkeiten, Abend für Abend vier Spenden ins Feuer dargebracht, um des Pferdes Wohlfahrt zu sichern. Stieß dem Tier ein Ungemach zu, so war dies durch besondere Spenden zu sühnen, ging es gar verloren oder zugrunde, war ein Ersatzroß zu nehmen und an diesem ein Teil der Zeremonien zu wiederholen.

Erst kurz vor der Rückkehr des Pferdes wurde die sieben Tage andauernde Dikṣā, d. h. die Weihzeremonie vollzogen, um den König auf das eigentliche Opfer vorzubereiten. Wurde er während der bisherigen Festzeit im Verein mit den Königen der Vorzeit besungen, so pries man ihn nach der Dikṣā zusammen mit den Göttern und setzte ihn während der eigentlichen Opferstage sogar auf die gleiche Stufe mit Prajāpati. Damit war er also zu einem „Gottkönig“ geworden.

Nach der Rückkehr des Pferdes begann das eigentliche Opfer, welches drei Tage in Anspruch nahm. Am ersten Tage wurde nach den üblichen Spenden an Agni ein besonderes aus zehn Spenden bestehendes Opfer dargebracht. Auf der Opferstätte, die im Osten gelegen und mit Wasser versehen sein mußte, wurden 21 Opferpfosten errichtet, und zwar der größte aus Rajjudāla-Holz in der Mitte, Agniṣṭha oder Viśālayūpa genannt, die übrigen aus anderen Holzarten; an sie sollten die für Agni und Soma bestimmten 21 Tiere gebunden werden. Der erste Opfertag war mit zahlreichen Spenden, insbesondere Speiseopfern, angefüllt, die die ganze Nacht hindurch bis zum Morgengrauen unter unzähligen Svāhā-Rufen für die verschiedenen Gottheiten ins Feuer dargebracht wurden.

Den Höhepunkt der Feier bildete der zweite Tag. Nach verschiedenen Zeremonien, wie z. B. der Darbringung von zwei „Māhiman“ genannten Soma-Bechern, deren Beschreibung hier übergangen werden kann, wurden die zum Opfer bestimmten Tiere herbeigebracht. Zusammen mit einem ungehörnten (*tāpara*) Bock und einem Ziegenbock (*gomṛga*) wurde das Pferd an dem mittleren Pfosten angebunden; alle drei während Prajāpati geweiht. Desgleichen wurde an den übrigen 21 Pfosten und in den Zwischenräumen eine große Anzahl von Haus- und Wild-Tieren angebunden. Nach der Taittirīyasaṃhitā V. 5.11 ff. sollten es 366 und nach der Vjāsaneysasaṃhitā 24,40 sogar 609 gewesen sein. Hierauf schmückten die drei ersten Gattinnen des Königs nebst ihren Hofdamen das Pferd, zumal Mähne und Schwanz, mit Goldschmuck und salbten es mit zerlassener Butter. Dann

bestieg der König, gerüstet und mit Bogen usw. bewehrt, seinen reich verzierten Kampfwagen. Mit drei anderen ebenfalls mit Gold geschmückten Rossen spannte man es an den Wagen und ließ diesen bis tief in einen Teich hineinfahren. Nach einer Rechtswendung wurden Wagen und Pferd zum Opferplatz zurückgebracht; hier wurde es ausgeschirrt und gewaschen. Hierauf wurden ihm die Reste eines in der Nacht vorher dargebrachten Körneropfers (*annakoma*) angeboten. Nahm es sie nicht, wurden sie ins Wasser geworfen. Ebenso bot man ihm Wasser an, das es wenigstens beschnuppern sollte. Diesen Zeremonien schloß sich ein Brahmodya an, d. h. eine Unterhaltung zwischen dem Hotr und dem Brahman in Ratseldichtung. Nach der feierlichen Rezitation der sogenannten Āpri- oder Besprechungshymnen und der zeremoniellen Besprengung des Opferflosses erfolgte das Paryagnikarṇa, d. h. ein brennendes Holzschicht wurde um das Pferd und die übrigen Opfertiere herumgetragen. Während man dann die wilden Tiere freiließ, wurden die Haustiere getötet, und zwar wurde das Pferd unter Gewändern erstickt.¹⁾

Nun folgte eine Szene, die uns als ebenso selten wie beachtenswert erscheinen muß. Die vorhin genannten Frauen des Königs umwandelten das verendende Roß unter merkwürdigen Gebärden dreimal von links nach rechts und dreimal von rechts nach links. Hierauf wurde die Mahiṣī, also die erste Frau des Reiches, veranlaßt, sich zu dem toten Pferde zu legen, damit sie dessen Glied in ihren Schoß einführen, mit ihm also eine Kohabitation vornehmen sollte (Śāṅkhīyanaśr. 16.3.33 *samjnapāyāḥ mahiṣim vrasipāyanti*). Offenbar um diesen Akt den Blicken zu entziehen, bedeckte man beide mit einem Tuche (Śāṅkh. 16.3.34 *tāv adhvīṭṣena samprapṛṇate*). Inzwischen unterhielten sich der Opferherr (*yojamaṇa*) und die Priester mit den übrigen Frauen und ihrem Gefolge in schlüpfriegen Versen, die deutlich auf Gechlechtverkehr anspielen und uns, wie oben bereits gesagt wurde, oft genug überliefert worden sind. Schließlich veranlaßte man die Mahiṣī unter Rezitation bestimmter Sprüche sich wieder zu erheben. Nach der Taittirīyas. nahm sie anscheinend zunächst eine Reinigungszeremonie vor, indem sie etwas Wasser gegen sich sprengte.

Hierauf erfolgte die Zerlegung des Pferdekörpers, deren Spur die drei ersten Frauen des Königs je nach ihrem Rang mit goldenen, silbernen und bleiernen Nadeln anzugeben hatten. Schließlich wurde er nach einem weiteren verhältnismäßig langen Brahmodya im Feuer dargebracht. Wenn dann noch die Āvatomīya's, d. h. die Verse zum Preise des Pferdes, gesungen und mehrere Opfer für dasselbe dargebracht worden waren, wurden die sogenannten Dvipadā-Opfer vollzogen. Den Festtag beschloß das Svīṣṭakṛt-Opfer, das mit dem Blute des Pferdes ausgeführt wurde.

Der dritte Tag war mit einer Reihe blutiger Tieropfer ausgefüllt. So wurden u. a. 9 Kühe der Sonne und einige andere Tiere dem Tvaṣṭṛ dargebracht. Den Schluß der Opferfeier bildete das Reinigungbad (*avabhṛta*), mit dem überhaupt jeder der drei Tage enden konnte. Bei diesem wurde auf dem Kopf eines Aussätzigen dem „Jumbaka“ ein Opfer dargebracht, um allem Unheil vorzubeugen. Das Wasser

¹⁾ Nach Kāṭhīyanaśrautas. 6. 5. 17 ff. sollten Opfertiere entweder mit der Hand oder mit einer Schlinge (*veṣṭakā*) erdrosselt werden; nach 25. 7. 24 und Śatapathabr. III. 8. 1. 15 konnte es aber auch durch einen Schlag hinter das Ohr geheben.

dieses Bades galt als so heilig, daß es selbst die größten Bösewichter von aller Sündenschuld zu läutern vermochte. Im ganzen bietet das Ritual des dritten Tages aber nichts Charakteristisches, das zur Aufhellung des eigentlichen Wesens des Áś. irgendwie beitragen könnte.

Jetzt müssen wir uns fragen, ob das Ritual des indischen Pferdeopfers wohl schon von Urbeginn die gleichen Züge besessen haben mag, wie die Quellschriften sie uns berichten. Es ist natürlich mit Sicherheit anzunehmen, daß die Opferkünstler dasselbe mit diesem oder jenem Beiwerk wie Zeremonien, Sprüchen und dgl. ausgeschmückt haben, um irgendwelche magischen Beziehungen oder Wirkungen zu erreichen; darauf deuten ja auch die Differenzen in unseren Quellen hin. Aber sind die charakteristischen Züge des Áś.-Rituals wirklich original und sämtlich arischer Herkunft? Was hat z. B. die widerwärtige Szene der Kobabitation der ersten Königin mit dem verendeten Pferde, während der durch die rezitative Unterhaltung zwischen Priestern und Frauen in zotigen Sprüchen eine Atmosphäre schwüler Sexualität hervorgerufen wurde, für einen Sinn etwa zur Entstöhnung des Königs, der ohnehin schon während der Dikṣā zusammen mit den Göttern gepriesen und während der drei Opfertage sogar dem Prajapati, also dem Schöpfer, gleichgesetzt worden war? Gewiß hat die Menschheit unter dem Zwang religiöser Wahnvorstellungen unendlich viel Wahnwitziges und Scheußliches erfunden, aber das Einzelne enthält doch meist einen gewissen, wenn auch manchmal recht abstrusen Sinn, sobald man es einmal näher unter die Lupe nimmt. So dürften denn vielleicht auch gewisse Züge des Áś.-Rituals erst einen Sinn erhalten, wenn man es einmal mit dem Pu. vergleicht.

Die vedische Ritualliteratur berichtet uns von vier oder fünf Gelegenheiten, bei denen Menschen als Opfer ihr Leben lassen mußten.¹⁾ Von diesen verschiedenen Formen ist der Pu., das eigentliche Menschenopfer, offenbar am bemerkenswertesten. In mehreren Śrautasūtras und im Śatapathabrāhmaṇa wird sein Ritual in einem besonderen Kapitel im Anschluß an das des Áś. dargestellt. In der Regel ist dieses aber nur kurz gehalten; denn das Ritual des Pu. schließt eng an das des Áś. an, und infolgedessen wird fast durchweg auf dieses Bezug genommen. So heißt es z. B. in Śāṅkhyaṇaśr. 16.10.2: *śraava āśvamedhikam*, „alles ist wie beim Áś.“ und in Vaitānaśr. 37.10: *puruṣamedho 'śvamedhavaś*, „der Pu. ist wie der Áś.“ Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man also zu der Schlußfolgerung kommen, daß der Pu. als eine Nachbildung des Áś., mithin als eine sekundäre Konstruktion anzusehen sei. Heißt es doch Śāṅkhyaṇaśr. 16.10.1, daß dem Opferer durch den Pu. alles das beschert sei, was er selbst durch den Áś. nicht erreichen könne. Ehe wir uns jedoch mit dieser Frage auseinander setzen, soll der Verlauf des Pu. vornehmlich nach dem Śāṅkhyaṇaśr. — denn dieses ist von allen Texten noch der ausführlichste — kurz zur Darstellung kommen.

Beim Pu. durfte als Opfer nur ein Mensch genommen werden, der einem vornehmen Stande, also dem der Brāhmaṇen oder Kṣatriya's angehörte; für 1000 Kühe und 100 Rosse kaufte man ihn von seiner Familie. Nach einer Weihezereemonie ähnlich der beim Áś. entließ man ihn in Freiheit auf die Dauer eines

¹⁾ A. Weber: Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit, in: A. Weber: Indische Streifen. Berlin 1868. S. 54ff; s. besonders S. 67 ff.

Jahres, während dessen er alle Wünsche mit Ausnahme des nach Unkeuschheit befriedigen durfte (Śāṅkh. 16.10.9). Offenbar um ihn hiervon zu bewahren, wurde ihm, ebenso wie beim Opferroß, eine Schutzwache beigegeben. Nach Ablauf jenes Jahres begann die eigentliche Opferfeier, deren Dauer uns die Quellen als fünftägig (*pañcārātra*) angeben, während der Áś., wie oben gesagt wurde, nur drei Tage in Anspruch nahm.

Wie das Pferd, so wurde auch der Mensch von einem ungehörnten Bock und einem Ziegenbock begleitet und am zweiten Tage dem Prajapati dargebracht. Wie jenes wurde auch er mit allerhand Zierrat behangen, mußte ebenso beim Bahiṣpavamāna²⁾ „den Platz für die Rezitation der Litaneien (*śāṣṭava*)“ beriechen, wurde in gleicher Weise wie jenes geweiht und dann vermittelst eines „kostbaren aus Kuśa-Gras geflochtenen (?) roten Gewandes“, das man ihm überwarf, erdrosselt (Śāṅkh. 16.12.20). Nach der Rezitation mehrerer Gebete, so eines an den Todestott Yama gerichteten Liedes (*... Yāmena śāmad...*), der Puruṣa-Nārāyaṇa-Litanei (Rgv. X. 90) und mehrerer Strophen oder Hymnen, die dem gleichen Veda-Buche angehören, ereignete sich dieselbe widerwärtige Szene wie beim Áś. Die Mahiṣi mußte sich dem toten Opfermenschen unterlegen, um unter einem Tuche mit ihm eine Kobabitation vorzunehmen, indes der Opferherr, die Priester und die übrigen Frauen die gleiche schlüpferige Unterhaltung in zotigen Versen führten, wie dies beim Pferdeopfer geschah (Śāṅkh. 16.13.7 wörtlich mit dem Áś.-Ritual übereinstimmend). Schließlich wurde die Mahiṣi durch die sogenannten Utthāpini-Verse aus Rgv. X. 18.8 und 85.21f. (Verse aus dem Hallelilied) aufgefordert, sich zu erheben und der Welt des Lebens wieder zuzuwenden. Hillebrandt hat m. E. — gegen Oldenberg — recht, wenn er jene Rgv.-Verse mit dem Pu. in Verbindung bringt, was sich ja auch durch Atharva. XVIII. 3.1ff. bestätigen dürfte.³⁾ Überhaupt gehören mit einer Ausnahme alle Hymnen oder Verse, die nach dem Śāṅkhyaṇaśr. bei diesem Opfer zu rezitieren waren, dem X. Buche des Rgv. an.

Während beim Áś. eine größere Anzahl von Tieren an 21 Pfosten und in den Zwischenräumen angebunden und größtenteils nach dem Pferde dargebracht wurden, wurde beim Pu. abgesehen von 25.25 Opfertieren die nach Śāṅkh. -Sr. 16.12, „an 25 Opferpfosten gebunden, den 25 Gottheiten des Tertialopfers (*cāturmāsyadevatāḥ*) geopfert wurden“, eine größere Anzahl von Menschen an 11 Pfosten angebunden, um am mittleren Tage getötet zu werden. In der Vājasaneyia 30.5—22 wird uns eine Liste dieser 166 (bzw. 184) Opfermenschen überliefert, die dem Tode geweiht waren.⁴⁾ Es waren Vertreter aller sozialen Schichten, Berufe und Schattierungen, solche der ersten Stände, Künstler und Handwerker aller Art bis hinab zu Vagabunden und Taugenichtsen. Nur in wenigen Fällen waren sie einer bestimmten Gottheit zugeordnet, in der Mehrzahl waren sie „durchgehend

¹⁾ Name eines gewöhnlich aus drei Traa bestehenden Sotra bei der Frühpende, welches außerhalb der Veda gesungen wurde. (PW.)

²⁾ A. Hillebrandt: Eine Misselle aus dem Vedaritual, in: Z.D.M.G. 40 (1886), S. 708—712.

³⁾ Übersetzung des Puruṣamedhikāśndhava von A. Weber in: Z.D.M.G. 16 (1864), S. 277—84; wiederabgedr. in: A. Weber: Indische Streifen. Bd. 1. S. 75—84; Jul. Eggeling: Śatapathabrāhmaṇa. P. 5 (S. B. E. Vol. 44), S. 413—17.

nur Personifikationen sei es der Tätigkeit, der Lebensstellung oder der geistigen Fähigkeiten und Neigungen, die einem Jeden derselben charakteristisch zukommen (oder resp. auch abgehen)¹⁾.²⁾ H. Zimmer d. Ält. hatte also ganz recht, auf Grund dieser Liste ein Bild der sozialen Struktur jener Zeit zu entwerfen.³⁾

Alles Weitere, was uns noch irgendwie über den Pu. berichtet wird, ist hier für uns ohne Interesse.

Wenn wir nun die beiden Opferrituale miteinander vergleichen, so ergibt sich ohne weiteres, daß das eine den Prototyp des anderen gebildet haben muß. Freilich ist dies auch schon längst erkannt worden. So haben Edmund Hardy⁴⁾ und Hermann Oldenberg⁵⁾ den Pu. nur als eine übersteigerte Form des Aś. angesehen, ihm jedoch eine geschichtliche Wirklichkeit mehr oder weniger abgesprochen. Nur Hillebrandt hat die letztere anerkannt, sich jedoch über ein inneres Abhängigkeitsverhältnis der beiden Rituale zueinander nicht geäußert.⁶⁾

Wenn wir uns nun der Beantwortung dieser Frage, die nicht ohne kulturgeschichtliche Bedeutung ist, zuwenden, so können wir zunächst feststellen, daß sich die Verfasser der indischen Ritualbücher hierüber keine Gedanken gemacht haben. Für sie war das Ritual des Aś. entschieden das wichtigere, und sie behandelten den Pu. gewissermaßen als Anhang, vielleicht betrachteten sie ihn nur als Theorie oder Repräsentanz, was darauf hindeuten könnte, daß er nicht mehr aktuell war. Diese Vermutung liegt uns so näher, als uns sowohl die epische wie die klassische Literatur Indiens meines Wissens keinen einzigen Fall eines Pu. berichtet. Nur im Mahābhārata I. 3773 (krit. Ausg. I. 90.19) findet sich die phantastische Angabe, daß Ayutanāyin, der Sohn des Mahābhāuma, zehntausend (*ayuta*) Pu.'s dargebracht habe. Schließlich werden im Pāl-Kanon der Buddhisten die grausamen Opfer wie Aś. Pu. usw. scharf verurteilt (s. Anguttara-Nik. (Pali Text Soc.) II. S. 42 = Saṃyutta-Nik. I. S. 76 sowie Anguttara-Nik. IV. S. 151 = Itivuttaka S. 21; vgl. Suttanipāṭa Vers 303), womit aber nichts weiter gesagt ist. Die angestellten Erwägungen liefern für die Beantwortung unserer Frage kein brauchbares Argument, da sie den Kern der Sache nicht treffen. Vielmehr werden wir das als das Primäre anzusehen haben, was sich uns am klarsten, logischsten und sinnvollsten darbietet, und nicht das, was uns als weniger sinnvoll oder gar als entstellend oder verbläßt erscheinen muß: denn letzteres kann wohl kaum für eine sinnvollere Form als Prototyp gedient haben. Wenn wir also unsere beiden Rituale nüchtern, d. h. ohne romantische Sentimentalität, miteinander vergleichen, so dürfte das des Pu. schon als das sinnvollere und verständlichere zu gelten haben, konnte dieser doch offenbar eher als der Aś. dazu dienen, einem kinderlosen König, den seine Untertanen zugleich als Gott anzahen, einen Nachkommen zu verschaffen, wenn dies auch nicht gerade auf humane Weise geschah.⁷⁾ Ein Mann

aus vornehmer Stande wurde für diese Aufgabe gewonnen (vgl. hierzu Vaitāna. 37.14—18) und geweiht. Dann wurde er freigelassen, um nach eigenem Wunsch zu leben, jedoch wahrscheinlich aus mehreren Gründen, insbesondere wohl auch zum Schutz seiner Zeugungskraft, vor jeglicher Unkeuschheit bewahrt. Nach Jahresfrist wurde er unter großen Feierlichkeiten geopfert, wodurch er selbst nach dem Glauben jener Zeit ein überirdisches Charisma erwarb. Während oder kurz nach seinem Opfertode wurde ihm des Königs erste Gemahlin zur Kohabitation beigelegt. Da er erdrosselt wurde, trat bei ihm infolge der Reizung des im Sakralmark gelegenen Centrum genito-spinalis Erektion und Samenerguß ein.⁸⁾ Durch diese Art sakraler Zeugung konnte also wirklich eine Schwängerung der Mahī erreicht und dem „Gottkönig“ ein entsprechender Nachkomme erweckt werden, wohingegen die Kohabitation der Mahī mit dem toten Opfertro nur eine „synische Zeremonie“ blieb, wie Leo Sternberg richtig bemerkt.⁹⁾ Zu dieser Situation paßte schon eher jene sexual-zweideutige Unterhaltung zwischen Priestern und Frauen. Schließlich wurde dem zum Gott gewordenen Opferrauschen ein größeres Gefolge von Vertretern aller Stände und Berufe ins Jenenseits mitgegeben, damit ihm als Gotterkönig dort das gleiche soziale Milieu beschieden wäre, wie dem König hier auf Erden. Schrieben doch auch die Jaina's nach Aussage ihrer hl. Schriften der Bewohnerschaft ihrer Himmelswelten die gleiche soziale Rangordnung zu, wie sie sie damals auf Erden vorfanden: vom Gotterkönig angefangen bis zur himmlischen infima plebs, den Kilbiṣika's¹⁰⁾: denn die Menschen schufen sich stets ihre Gotter nach ihrem „Ebenbild und Gleichnis“. Heute sind uns zahlreiche Beispiele dafür bekannt, daß einem Verstorbenen ein größeres oder kleineres Aufgebot von Begleitern und Dienern ins Jenenseits nachgesandt wurde. Abgesehen von den Königsgräbern in Ur, Gräbern skythischer Fürsten usw.¹¹⁾ sei hier nur erinnert an die Verse in Homers Ilias XXIII. 175f. ¹²⁾ (vgl. 191f.) und sogar in Vergils Aeneis XI. 81f. bei der Schilderung der Feuerbestattung des Patroklos bzw. des Pallas.)

¹⁾ H. Curschmann: Die funktionellen Störungen der männlichen Genitalien, in: Handbuch der speziellen Pathologie und Therapie... hrsg. von H. von Ziemssen. 2. Aufl. Bd. 92 (Leipzig 1878). S. 527f.: „... Beobachtungen am Menschen scheinen die Annahme der drei für das Zustandekommen der Erektion wichtigen Hauptregionen zu bestätigen: Listerne Gedanken führen zur Erektion, gewisse Reize und Erhebungen, welche die Medulla spinalis namentlich den oberen Halsteilderselben treffen, haben Ejakulationsreflex, das Centrum genito-spinalis, ist im Sakralmark gelegen; seine Zerstörung hebt den Reflex auf (Goltz). Imperziellen ist das Centrum ins untere Sakralmark zu lokalisieren; denn nach Quertrennung des Rückenmarkes im Lumbalteile und selbst im oberen Sakralteile bleiben die Reflexe erhalten, ja sie können durch die Isolierung sogar gesteigert werden. Darauf ist es wohl zu beziehen, daß man bei Erbötungen und Entbaupungen gelegentlich eine Erektion hat zustande kommen sehen.“ S. auch Handb. d. Verh. d. ges. Heilkunde... hrsg. von Albert Eulenberg. 4. Aufl. Bd. 14 (Berlin u. Wien 1912) S. 149.

²⁾ Zeitschr. f. Ethnologie Jg. 60 (1930) S. 195.

³⁾ Tattvārthasāhigamaśāstra IV. 4

⁴⁾ Birket-Smith a. a. O. S. 349.

⁵⁾ ἑξήκαστῃ Τρίτῳ μετὰ τὴν ἑξῆς ἐποχῆς χαλκῆς ἑποχῆς

⁶⁾ vincent et post terga manus, quos mitteret umbris inferias, oveso sperantur sanguine flammis, ...

¹⁾ Weber: Indische Streifen S. 76.

²⁾ Heinrich Zimmer: Altindisches Leben. Berlin 1879. S. 425 ff.

³⁾ Edmund Hardy: Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster 1893. S. 159.

⁴⁾ Hermann Oldenberg: die Religion des Veda. Berlin 1894. S. 265.

⁵⁾ Hillebrandt a. a. O. S. 153.

⁶⁾ Vgl. Anm. auf S. 40.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt noch einmal das Ritual des Aś, so erkennen wir es — trotz allen zeremoniellen Beiwerks, das sekundär entstanden sein muß — als ein verblaßes oder abgeschwächtes Abbild jenes grausigen Prototypen: an die Stelle des Opfereinsatzes ist das Opferroß und an die seiner menschlichen Begleitung eine solche von Tieren getreten. Geblieben sind jedoch die charakteristischen Momente, so daß die Kritik eigentlich schon aus diesen den Prototyp sogar hätte rekonstruieren können, selbst wenn uns vom Ritual eines einzigen Pu. nichts berichtet worden wäre. Freilich muß man einräumen, daß in letzterem vielleicht noch eine weitere Komponente verschmolzen sein könnte, ähnlich jenem Menschenopfer in Zentralamerika, bei dem alljährlich am Feste Toxcatl dem Sonnen-gott Tezcatlipoca „auf einer unscheinbaren Tempelpyramide in Tlacoacalcoan der Grenze von Chalco ein ausserirdischer Jüngling geopfert“ wurde, „der während eines ganzen Jahres hindurch die Rolle dieses Gottes unter den Lebendenspielt hatte“.)

Jene sogenannte sakrale Zeugung eines Nachkommen, die durch den Pu. als beabsichtigt erscheint, entsprach ganz dem Rechtsempfinden der Inder; denn nach ihren Dharma-Verken konnte ein Mann wegen Alters oder wegen Impotenz selbst das Levirat (*niyoga*) veranlassen, d. h. er konnte einen anderen beauftragen, zwecks Erhaltung des Erbes oder zur Sicherung der Manenopfer mit seiner Gattin einen Sohn zu erzeugen;*) galt doch auch im Bereich des Feldbaues der Grundsatz, daß die Frucht nur dem gehört, der der Eigentümer des Feldes ist, und nicht dem, der den Samen gesät hat.

Schon Bhawe konnte feststellen, daß das Pferd beim Aś, keiner bestimmten Gottheit dargebracht wurde, mithin keine Gottheit als mit ihm enger verbunden galt. Während jenes Opfer z. B. im Rāmāyana (Bengali-Rez.) I. 1332 als „*vaid-vadevika*“, also als „an alle Götter gerichtet“ bezeichnet wird, eine Ansicht, die auch Oldenberg vertritt,**) glaubt Bhawe wie früher schon Senart*) auf Grund vedischer Mantra's und gewisser rituelle Momente im Pferde ein Symbol der Sonne und im ganzen Verlauf des Aś, ein Sinnbild der Sonnenbahn sehen zu müssen.†) Sollte Bhawes Ansicht zurecht bestehen, so können wir allerdings nicht feststellen, ob dieser Zug schon dem ursprünglichen Pferdeopfer der Arier angehaftet hat oder erst sekundär hinzugekommen ist. Immerhin kann aber in der Verbindung des Pferdes mit der Sonne ein Moment liegen, das im Hinblick auf unsere weitere Argumentation vielleicht nicht ohne Bedeutung ist; zeigt sich doch gerade der Sonnenkult — so z. B. in Ägypten oder in Japan — mit der Institution eines „Gottkönigs“ enger verknüpft. Da immerhin das Pferd beim Aś allen Göttern, also den waltenden Potenzen des gesamten Kosmos dargebracht wurde — und für den Pu. dürfen wir da er ja für jenen den rituellen Prototyp darstellt, das Gleiche annehmen —, so erhalten beide, Opferroß wie Opfereinsatz, einen irgendwie universalistischen Aspekt, sodaß kosmologische Spekulationen an sie anknüpfen konnten.

*) Konrad Habler: Die Religion des mittleren Amerika. Münster 1899. S. 125.

*) Z. B. Manu IX. 146, 166f; Yajñavalkya II. 127f; Śaṅkha XVII. 64f.; vgl. J. Jolly: Recht und Sitte, Straßburg 1896. S. 70f.

*) H. Oldenberg: Die Religion des Veda. 1894. S. 472.

*) E. Senart: Émaux sur la légende du Buddha, 2. ed. Paris 1882. S. 69 ff.

*) Bhawes a. a. O. S. 68; ähnlich Hillebrandt: Vedische Mythologie. Bd. 3 (1912). S. 401f.

Wie bereits bemerkt, muß der Veranstalter eines Pu. als „Gottkönig“ angesehen worden sein, und damit dürfte sich auch die spätere (im Rveda noch nicht übliche) Anrede des Königs mit „*deva*“ „Göttlicher“ erklären. Über die „Gottkönige“ sagt nun Birket-Smith:

„In keinem Fall vertritt sich die Verbindung von Religion und Regierung einer Gemeinschaft deutlicher als da, wo die Herrschaft kraft göttlicher Vollmacht ausgeübt wird. Aus diesem Gesichtspunkt heraus entstehen die „Gottkönige“, wie wir sie bei einer langen Reihe von eckerbaureibenden Völkern des Altertums und der Neuzeit antreffen. . . Der Gedanke von göttlichen Wesen des Königs ist vermutlich zuerst im alten Morgenland entstanden, von hier hat er sich über große Teile Afrikas und ostwärts über Indien bis nach Indonesien und Polynesien, dazu bis nach China und Japan weiter verbreitet. Dem Gottkönig müssen sich sonst alle und jeder beugen. Seine Macht ist ja nicht von dieser Welt und erstreckt sich sogar auf die Krankheiten.“)

Und an einer anderen Stelle führt er aus:

„Das Mutterrecht und alles, was damit zusammenhängt, ist vorzugsweise unter den tieferstehenden Ackerbauern zu Hause und kann am befriedigendsten aus deren Weltanschauung erklärt werden. Vielleicht als Gegengewicht gegen den Einfluß der Frauensitten dieses hiesigen geheimen Gesellschaften, die nämlich ebenfalls dieser Kulturstufe entzogen sind. Eine ihrer Hauptaufgaben ist die magische Förderung des Wachstums. . . Auf keiner anderen Stufe kommen Kannibalismus, Kopfjagen, Menschenopfer in Masse, geschlechtliche Ausschweifungen u. a. in dem Maße vor wie bei diesen ältesten Ackerbauern. Eine Aufspürung der Nomadenkultur auf die westliche Ackerbaukultur bringt dieser ferner die nötige Verstärkung ihrer ethischen Kraft. Damit wird der Ackerbau völlig zum Träger des Fortschrittes“).

Die Ethnologen W. Schmidt und W. Koppers äußern sich über die Gottkönige folgendermaßen:

„Es ist mit aller Klarheit zu ersehen, daß diese Vergottung eingetreten ist überall da, wo jene Mischung von Mutterrecht und Totemismus vor sich gegangen war, in welcher aufsoziologischem Gebiet die Totemclans in die Heiratsklassen eingeteilt wurden und auf mythologischem Gebiet die Sonne, an die Stelle des Helmonds der mutterrechtlichen Kultur tretend, dem Mond als der höhere gegenübertritt“ . . .

Nachdem diese Entwicklung dann für Ägypten, hamitische, hamitoide und andere Völker aufgezeigt worden ist, heißt es weiter:

„An und für sich ist diese Auffassung des Königstums den hamitischen wie auch den semitischen Völkern nicht zueigen, gerade so wenig wie die Anerkennung des Sonnengottes als höchstes Wesen, sondern das höchste Wesen ist diesen Hirtenvölkern wie allen Hirtenvölkern der Himmelsgott, demgegenüber eine solche Vergottung des Königs nicht eintritt.“)

Die weiteren Ausführungen über die Verbreitung dieser Entwicklung entsprechen denen bei Birket-Smith.

Wenn man diese Ergebnisse der Ethnologen als einigermaßen zutreffend ansehen will, darf man wohl weiter schließen, daß der Pu. — ja selbst in den Namen der Frauen des Königs in ihrer absteigenden Rangordnung steckt m. E. ein ethnologisches Problem — einer vorarischen Kulturschicht von Ackerbauern angehört haben wird. Als dann die nomadischen Arier in Indien einbrachen und

*) Birket-Smiths a. a. O. S. 326.

*) Ebenda S. 179f.

*) W. Schmidt und W. Koppers: Völker und Kulturen. Tl. I: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Regensburg (1924) S. 326 ff. (Der Mensch aller Zeiten Bd. 3)

die Herrschaft antraten, werden sie wie auch andere Indogermanen weiterhin Pferdeopfer dargebracht haben, obgleich dies im Rgveda nirgendwo direkt gesagt wird.¹⁾ Offenbar verdrängte dann der Aá. den älteren Pu., aber hier trat jetzt die merkwürdige Erscheinung auf, daß das Ritual des letzteren, zumal die Momente, die auch Bhawe als nicht- oder vorarisch ansehen möchte, sich durchsetzen und mit dem Ritual des alten indogermanischen Pferdeopfers verschmolzen, ja es sogar zu beherrschen scheinen. Oder, wie Koppers sich ausdrückt: zu den 10 bis höchstens 15 Elementen aus der indogermanischen Hirtenkultur treten die 23 Elemente, die er als „südliche“ bezeichnet, hinzu.²⁾

Die Vermischung arischer Hirten- mit vorarischer Ackerbaukultur macht es nun erklärlich, daß zwischen dem einfachen vedischen Götterglauben und der anschließenden Periode weitschichtiger Opferspekulationen eine breite Kluft gähnt. Das Zurücktreten der arischen Götterwelt und das wuchernde Einsetzen jener Spekulationen, die an zum Teil ausgedehnte, die Fruchtbarkeit fördernde Opfer anknüpfen, darf demnach also weniger als das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung angesehen werden, sondern zeigt vielmehr, daß die arische Nomaden- und die vorarische Ackerbaukultur mit ihrer auf Fruchtbarkeit tendierenden Opfermagie bereits soweit miteinander verschmolzen waren, daß die letztere sogar dominierend wurde. Damit war die an sie anschließende Spekulation gewissermaßen bedingt.

Wie bereits oben gesagt wurde, wurden Pferd und Mensch allen Gottheiten, mithin allen den Kosmos regierenden Kräften und Mächten dargebracht. Beide mußten hierdurch einen irgendwie universistischen Aspekt annehmen, da ja alle Teile, Organe und Funktionen des Opfertieres zu kosmischen Erscheinungen in Beziehung gesetzt wurden, jenes also gewissermaßen als ein Abbild des Kosmos erschien. Damit erklären sich die Spekulationen über Pferd und Kosmos, mit denen z. B. die *Bṛhadaranyaka-Upaniṣad* einsetzt. Diese Spekulationen müssen aber als sekundär betrachtet werden, da der Aá. nach seinem vorliegenden Ritual eben eine sekundäre Phase altindischer Opfermagie darstellt. Als primär müssen wir vielmehr entsprechende Spekulationen ansehen, bei denen der Mensch, der ja zu allen Zeiten als Maß und Mittelpunkt aller Dinge galt, die kosmologischen Vergleichspunkte lieferte. So erklären sich die Vorstellungen vom Welt-Puruṣa, der alles in sich begreift und aus dem alles entstanden ist. Diese Opfermystik war die Atmosphäre, aus der z. B. jenes berühmte Puruṣāsūkta (Rgv. X. 90) hervorgehen konnte. Man muß die hier ausgesprochenen Vorstellungen schon wörtlich und nicht bloß symbolisch nehmen: denn in dem gleichen geistigen Milieu wird wohl auch jene Anschauung der *Jaina's* ihren Ursprung haben, die dem Kosmos gleichfalls die Form eines Menschen zuschrieb.³⁾

¹⁾ Im Rgv. wird V. 27. 4-6 ein Mann namens *Aśvamedha* genannt, der als Opferherr fungiert, und VIII. 27. 15 werden Nachkommen eines *Bhārata* namens *Aśvamedha* erwähnt. Die genannten Strophen beider Hymnen gelten als sekundäre Zusätze. Oldenberg glaubt, daß sich Rgv. X. 26. 1-3 auf den Aá. bezieht.

²⁾ Koppers a. a. O. S. 366.

³⁾ Die Vorstellung von der Menschenform des Kosmos findet sich auch in hinduistischen Werken wie z. B. im *Garuḍapurāṇa* Pretakalpa 15. 63ff. und im *Bhāgavata-purāṇa* II. 1. 23. ff., schließlich auch in der *Nāḍabindu-Upaniṣad* 3 f., wo durch die Vogelgestalt des Harpa, unter der der *Yogin* vorgestellt wurde, deutlich die Menschenform durchschimmert.

Wilibald Kirfel (Bonn)

DIE LEHNWÖRTER DES SANSKRIT AUS DEN SUBSTRATSPRACHEN
UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE ENTWICKLUNG
DER INDISCHEN KULTUR

Vor der Entdeckung der vorarischen Städte im Indus (bis heute wurden ihrer drei, und zwar Harappa, Mohenjo-daro und Chanhu-daro von den Archäologen ausgegraben, während noch etwa sechzig Trümmerstätten kleineren oder größeren Umfangs der Erforschung harren) — galt fast jedes Wort, das sich in den Sanskritschriften vorfindet, als arischen Ursprungs und beanspruchte infolgedessen eine etymologische Erklärung auf indogermanischer Basis, mochte sie auch noch so gesucht oder erkünstelt sein. Dieser Standpunkt ist heute überwunden.

Wir sind in Indien in der Lage, wenigstens einen Teil der einstigen Substratsprachen mit dem Wortschatz der indo-arischen Idiome vergleichen und beide hinsichtlich ihrer gegenseitigen Beeinflussung untersuchen zu können. Es sind die Dravida- und die Munda-Sprachen. Dieser beiden Gruppen haben sich T. Burrow¹⁾ (Oxford) und F. B. J. Kuiper²⁾ (Leiden) angenommen; ersterer zog die Dravida-, letzterer die Munda-Sprachen in seinen Forschungsbereich. Beide folgten der gleichen Methode: Sanskritwörter, die auf der Basis des Indogermanischen keine oder eine nur wenig befriedigende Etymologie finden, sich aber aus den Dravida-

¹⁾ T. Burrow: Some Dravidian words, in: Transactions of the Philological Society 1945 (London 1946) S. 79—120 (zitiert: B. I nach Nummern); ders.: Loanwords in Sanskrit, in: Transactions . . . 1946 (London 1947) S. 1—30 (zitiert: B. II nach Seiten); ders.: Dravidian Studies VII, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. XII (London 1947) S. 365—396 (zitiert: B. III nach Num.).

²⁾ F. B. J. Kuiper: Proto-Munda words in Sanskrit. Amsterdam 1948 (Verhandelingen d. K. Nederlandse Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde N. R., D. LI, No. 3) (zitiert: K. nach Nummern oder Seiten); ders.: An Austro-asiatic myth in the Rigveda, Amsterdam 1950 (Mededelingen d. K. Nederlandse Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde N. R., D. 13, No. 7).

bzw. Munda-Sprachen zwanglos ableiten lassen¹⁾, betrachten sie als Lehnworte aus diesen Sprachfamilien. Obgleich bisher erst einige Hundert Sanskritworte auf Dravida- oder Proto-Munda-Ursprung zurückgeführt werden konnten oder dieser doch wenigstens recht wahrscheinlich gemacht wurde, reizt es doch schon, diese Lehnworte, statt sie in alphabetischer Ordnung zu belassen, wie sie die beiden Forscher durchweg anführen, nach gewissen Kategorien oder Sachgebieten zu ordnen, um so die Bedeutung der von ihnen bezeichneten Dinge oder Vorstellungen für die Entwicklung der indischen Kultur besser veranschaulichen zu können²⁾.

Selbst der R̥gveda, der bisher als das älteste und vornehmste Sprachdenkmal der Indogermanen gilt, ist nach den Ausführungen der genannten Forscher nicht frei von Einfüssen der Substrate Sprachen, insbesondere des Dravidischen, und zwar befinden sich unter ihnen neben seltenen Ausdrücken auch solche, die überaus häufig sind. Kuiper glaubt sogar feststellen zu können, dass der Name der *Ṛṣya's*, der Verfasser der Hymnen des achten R̥gveda-Buches, der Proto-Munda-Sprache angehört³⁾.

Wenn wir von den verschiedenen Schichten oder Abteilungen des Kosmos nach indischen Vorstellungen ausgehen, so gilt das Wort „narakā“, der Name der zutiefst liegenden Höllen oder Strafräume der Bösen, als dravidischen Ursprungs (B. III 175). Indes ist der Name „pātāla“, der die nach hinduistischer Vorstellung über jenen sich ausbreitenden sieben unterirdischen Weltsechichten von phantastischer Märchenpracht bezeichnet, noch nicht erklärt worden.

Im Bereiche der Naturscheinungen lassen sich Wörter wie *anala* Feuer (B. II S. 8), *taḍit* Blitz (B. III 152; hier ist p. 148 in 138 zu verbessern), *marici* Lichtstrahl (B. III 253), ferner *taraṅga* Woge (B. I 26), *toya* Wasser (B. III 169), *nira* Wasser (B. II S. 9) und *viṇi* Woge (B. I 26) als Lehnwörter aus dem Dravidischen erklären. Ebenso verhält es sich mit Worten, die gewisse Dinge oder Besonderheiten im Gelände bezeichnen, wie

¹⁾ B. II, S. 12.

²⁾ Es ist also nicht beabsichtigt, zu einzelnen Etymologien kritische Stellung zu nehmen, sondern nur aus dem dargebotenen Material gewisse kulturgeschichtliche Schlussfolgerungen zu ziehen. Diese dürften auch dann kaum wesentlich beeinträchtigt werden, wenn sich im Laufe der Zeit die eine oder andere Ableitung als strittig oder unrichtig erweisen sollte.

³⁾ Kuiper: *An Austro-asiatic myth* ... S. 11ff.

kaṭaka Seite oder Grat eines Hügels oder Berges (B. III 25), *kānana* Wald (B. III 64), *kūṭa* Kuppe, Gipfel (B. I 15 No. 3), *kūpa* Quelle, Brunnen (B. III 96), *khalla* Kanal, Graben (B. III 113), *taḍāga* See, Teich (B. I 25); *puṣkara* Teich, Wasser (B. III 218); *velā* Ufer, Seeufer (B. II S. 11); ferner *kedāra* Rieselfeld (B. III 102); *bīla* Höhle, Loch (B. II S. 23); *bhāka* Höhlung, Loch (B. III 241); *maru* Wüste, Wildnis (B. I 44); *pulina* Sandbank (B. I 40); *sikatā* Sand (B. I 49), während *kassa* Schlamm (K. 16); *jambāla* Sumpf (K. 32) und *śarkara*, -ā Sand, dann auch Sandzucker, (K. 66) auf das Proto-Munda zurückgeführt werden.

Dravidischen Ursprungs sind die Mineralien, Metalle und Gesteine: *kaparda* kleine gewundene Muschel (B. III 39); *pravāla* Koralle (B. II S. 15) und *muktā* Perle (B. II S. 11) und von den Proto-Munda wurde das Wort *kanaka* Gold (K. 11) übernommen.

Die Worte *pittala* Glockenmetall (B. III 208), *vellaka* Legierung aus Eisen und Silber (B. III 294) sowie *tuttha* Kupfervitriol (B. III 165) bezeugen, dass die Dravida's metallurgische Kenntnisse besessen haben.

Die Pflanzennamen, die bisher als Lehnwörter aus dem Dravidischen erkannt worden sind, sind unter Beifügung ihrer botanischen Äquivalente nach Uday Chand Dutt⁴⁾ folgende: *agasti* *Sesbania grandiflora*, Pers. (B. III 2); *aguru* *Aquilaria Agallocha*, Roxb. (B. III 3); *aṅkola* (*aṅkota*) *Alangium Lamarkii*, Thwaites (B. II S. 7; III 5); *arka* *Calotropis gigantea* oder *procera*, R. Br. (B. II, S. 16); *ālu* *Bauhinia racemosa* oder *tomentosa* (B. III 10); *kacu* (*kaevī*) *Colocasia antiquorum*, Schott. (B. III 17); *kaṭi* *Piper longum*, Linn. (B. III 28); *kadamba* (*kalamba*) *Anthocephalus Cadamba*, Benth. (B. III 35); *kaṃala* *Nelumbium speciosum*, Willd. (B. III 41); *karavira* *Nerium odorum*, Soland. (B. III 47); *karira* *Capparis aphylla*, Roth. (B. III 48); *kāśa* *Saccharum spontaneum*, Linn. (B. III 65); *kāśmari* *Gmelina arborea*, Linn. (B. III 66); *kuñcikā* *Abrus precatorius*, Linn. (B. III 74); *kuṭaja* *Holarrhena antisenterica*, Wall. (B. III 75); *kurapṭa* *Barleria prionitis*, Linn. (B. III 88); *kulatta* *Dolichos uniflorus*, Lamk. (B. I 14); *kuvalaya* *Nymphaea stellata*, Willd. (B. II S. 9); *ketaka* *Pandanus odoratissimus*, Roxb. (B. II S. 16); *cakragaja* *Cassia Tora*, Linn. (B. III 130); *chandana* *Santalum album*, Linn. (B. II S. 14); *campaka* *Michelia Champaka*,

⁴⁾ Uday Chand Dutt: *The Materia Medica of the Hindus* ... with a glossary of Indian plants by George King. rev. ed. with additions and alterations by Kaviraj Binod Lal Sen, Kaviraj Ashutosh Sen and Kaviraj Pulin Krishna Sen. Calcutta 1922.

Linn. (B. II S. 17); eiñcā Tamarindus indica, Linn. (B. III 142); tagara Tabernaemontana coronaria, Br. (B. III 150); tāla Borassus flabelliformis, Linn. (B. I 50, II S. 9); tinikā Holcus Sorghum, Linn. (B. III 160); tila Sesamumindicum, DC. (B. III 161); tulasī Ocimum sanctum, Linn. (B. III 168); tūla Morus indica, Linn. (B. II S. 18); naḍa, naḷa Phragmites Karka, Trin. (B. II S. 23); nirguṇḍī Vitex Negundo, Linn. (B. III 178); nivāra, wilde Art von Oryza sativa, Linn. (B. I 32); nemi Eugenia Dalbergioides, Benth. (B. III 181); paṭola Trichosanthes dioica, Roxb. (B. III 196); panasa Artocarpus integrifolia, Linn. (B. III 191); pāṭalā, i Stereospermum suaveolens, piṇḍī Saraca indica, Linn. (B. III 205); puñnāga Calophyllum inophyllum, Linn. (B. II, S. 10); puñḍarika weiße Art von Nelumbium speciosum, Willd. (B. III 214; K. 48); puṣkara Nymphaea stellata, Willd. (B. III 218); pūga Areca Catechu, Linn. (B. III 219); bakula Mimusops Elengi, Linn. (B. III 229); bilva AegleMarmelos, Corr. (B. I 43); mallikā Jasminum Sambac, Ait. (B. II S. 16); māṣa Phaseolus Mungo, Linn. (B. III 261); muñja Saccharum Munja, Roxb. (B. II S. 22); mudga Phaseolus radiatus Mungo, Linn. (B. III 266); muruṅḍī Moringa pterygosperma, Gaertn. (B. III 267); mūrṅvā Sanevieria ceylonica, Willd. (B. III 273); laṣuna Allium sativum, Linn. (B. II S. 11); vañjula Calamus Rotang, Linn. (B. III 279); vambha Bambusa arundinacea, Retz. (B. III 281); varaka Phaseolus trilobus, Ait. (B. III 282); vidula Calamus Rotang, Linn. (B. III 291); vīraṇa Andropogon muricatus, Retz. (B. III 292); vellantara Dichrostachys cinerea, W. (B. III 295); śāka Teotona spiralis, Linn. (B. III 299); saivāla Vallisneria spiralis, Linn. (B. III 306); hintāla Phoenix paludosa, Roxb. (B. I 50).

Auf Proto-Munda-Ursprung führt K. folgende Pflanzennamen zurück: udumbara Ficus glomerata, Willd. (K. 6); kamaṭha (selten) Bambusa arundinacea, Retz. (K. 12); dāḍima Punica Granatum, Linn. (K. 42); śṛṅgavera Zingiber officinale, Roscoe (B. II S. 26) und hiṅgu Ferula Asa foetida, Linn. (K. S. 66, 86).

Diese Pflanzen spielen neben anderen, deren Namensursprung etymologisch noch nicht geklärt ist, in der alten Heilkunde Indiens eine große Rolle und werden in den Rezepten der großen medizinischen Handbücher (Caraka, Susruta, Vāgbhaṭa), sowie den späteren wie z. B. im Bhāvaprakāśa häufig genannt. Hieraus darf geschlossen werden, dass die Arier neben den Namen auch die Kenntnis von ihren Heilwirkungen von der dravidischen bzw. Proto-Munda-Unterschicht übernommen haben.

Außer den genannten Pflanzennamen haben nach Burrow noch einige andere Ausdrücke, die sich auf Pflanzen oder verwandte Dinge beziehen, aber zur Zeit noch nicht genauer botanisch bestimmt werden können, dravidischen Ursprung. Es sind: aravinda Blütendes Taglotos (B. III 8); ulapa Staude, Art weichen Grasses (B. III 13); kacaka Pilz (B. III 16); kaṭa Gras (B. III 23); kambū Art minderwertigen Getreides (B. III 42); kīcaka hohler Bambus (B. III 70); tāmarasa Lotus (B. II S. 9); tuṇḍi(keri) Gurke (B. III 164); pala Stroh (B. III 193); pulāka schlechtes, leeres Getreide (B. III 216); mulāli Art essbarer Lotus (B. III 269); varuka Art minderwertigen Getreides (B. III 284); śaṣpa Gras (B. III 298); śimba, -i Name verschiedener Dolichos-Arten (B. III 300).

Wesentlich bedeutsamer erscheint es aber, dass eine Reihe von Worten, die Teile oder Produkte von Pflanzen bezeichnen, Lehnwörter aus dem Dravidischen sein sollen. Zu diesen gehören: aṅkura Spross (B. III 4); kanda Knolle (B. III 37); koṭara Baumhöhlung (B. III 107); koraka Knospe (B. II S. 18); guccha Büschel (B. III 122); colaka Rinde (B. III 144); dala Blatt (B. III 170); parāga Blütenstaub (B. I 36); puṣpa Blüte (B. II S. 10); bija Samen, Keim (B. II S. 10); phala Frucht (B. II S. 10); mukula Knospe (B. II S. 11) und valli Ranke (B. II S. 15).

Ob sich dāla Zweig tatsächlich aus der Sprache der Proto-Munda herleitet, wie Kuiper wahrscheinlich zu machen sucht (K. 34), muss vorläufig dahingestellt bleiben.

Dass sich unter den Lehnwörtern aus dem Dravidischen so viele befinden, die sich aus der Beobachtung der Pflanzen und der einzelnen Stadien ihres Wachstums ergeben, lässt darauf schließen, dass die Arier in eine ausgesprochene Ackerbaukultur einbrachen.

Das, was über die Flora Indiens gesagt wurde, gilt dann auch für seine Fauna. Zunächst seien vier Worte erwähnt, die keine bestimmte Tiergattung bezeichnen, sondern einen allgemeinen Charakter haben; es sind: kuṇaka neugeborenes Tierjunges (B. III 80); pillika Vogeljunges (B. III 209); pota Tierjunges (B. III 223); mina Fisch (B. II S. 10). Die übrigen Namen, die also bestimmte Tiergattungen ausdrücken, sind die folgenden:

Dravidischen Ursprungs sind: iñcaka Seekrabbe (B. III 11); ulupin Meerschwein (B. III 14); eḍa Schaf (B. II S. 8); kaṅka Reiher (B. I 8); kaṭāha junger weiblicher Büffel (B. III 27); kāka Krähe

(B. II S. 13); kukkura Hund (B. III 72); kuṭhāku Specht (B. III 78); kurari Mutterschaf (B. III 89); kokila Kuckuck (B. III 105); khaliāa Fischart (B. III 111); gardabha Esel (B. III 121); ghuṇa Holzwurm (B. III 128); ghūka Eule (B. II S. 9); caṭaka Sperling (B. III 133); chikkāra Antilopenart (B. III 145); nakra Krokodil (B. II S. 9); pārvāta Taube (B. III 197); palli, pallikā Hauseichse (B. II S. 10, 15f.); pika indischer Kuckuck (B. III 201); pilu Wurm (B. III 228); pecaka Eule (B. III 220); baka Kranich (B. III 228); biḍāla Katze (B. III 233); bhṛṅga Biene (B. III 242); magguśa Ichnemon (B. III 243); maṭaci Heuschrecke (B. III 247); maṭkaṇa zahloser Elefant (B. III 251); maṇḍūka Frosch (B. II S. 23); mayūra Pfau (B. II S. 22); marka Affe (B. III 254); mācala Krokodil (B. III 258); musali Hauseichse (B. III 270); mūkaka Frosch (B. III 271); meka Ziege (B. III 274); rolamba Biene (B. III 276); varaṭa Wespenart (B. III 283); vyāghra Tiger (B. I 47); śalaka Spinne (B. III 297); śārdūla Tiger (B. I 47); śīra Boa constrictor (B. II S. 19); śerabha(ka) Schlangenart (B. II S. 19); heramba Büffel (B. III 315).

Auf Proto-Munda Ursprung führt Kuiper folgende Tiernamen zurück: paṭaṅga Insekt (K. 46) und śakunta, -ti Vogel (K. 65), undura Maus (K. 7); kulūga gabelschwänziger Würger (K. 20); kokila Kuckuck (K. 22); khīnkira Fuchs (K. 25); ḍuṇḍubha nicht-giftige Wasserschlange (K. 36); tūpara hornlose Ziege (K. 40); meṇḍ(h)a Bock (K. 57) und vātūli Vampirart (K. 64).

Hieran mögen sich Wörter schließen, die mit einem Tier irgendwie in Beziehung stehen. Dravidischen Ursprungs sind folgende, und zwar beziehen sich:

- a) auf den Elefanten: kapola Wange des Elefanten (B. II S. 15); karaṭa Schläfe des Elefanten (B. III 44); śuṇḍā Rüssel des Elefanten (B. III 304). Schließlich wird hier am besten auch kaṅkaṭa eiserner Haken, als Elefantenstachel verwendet, (B. III 15) anzufügen sein.
- b) auf den Pfauen: kalāpa Pfauenschweif (B. III 56); piccha Schwanzfeder des Pfauens (B. II S. 28); kekā Schrei des Pfauens (B. III 101).
- c) auf die Schlange: phaṇa Schlangenhaube (B. III 224).
- d) auf andere Tiere: kulāya Nest (B. II S. 23); kūpuśa Tierblase (B. II S. 16); khura Huf (B. III 114); caṅcu Schnabel (B. III 132); śakala Schalen oder Schuppen des Fisches (B. II S. 11).

Nach Kuiper haben dieselben Wortvarianten ha mb(h)ā, humbhā Brüllen einer Kuh (K. 69) Proto-Munda-Ursprung.

An das Tierreich mag sich das des Menschen anschließen, physiologische oder soziologische Beziehungen, vereinzelt auch Verwandtschaftsgrade, insbesondere aber Bestandteile des menschlichen Körpers, Stadien seiner embryonalen Entwicklung oder Krankheiten und Gebrechen. Es sind Wörter, von denen viele in der medizinischen Literatur der Inder eine Rolle spielen, was wieder darauf hindeutet, dass gerade die Substratvölker, insbesondere die Dravida's, an der Entwicklung ihrer Heilkunde einen hervorragenden Anteil haben.

Physiologische (verwandtschaftliche) oder soziologische (berufliche) Beziehungen bringen folgende Lehnwörter zum Ausdruck, die Burrow auf dravidischen Ursprung zurückführt: akkā Mutter (B. III 1); attā Mutter (B. III 6); ambā Mutter (B. III 7); mahilā Frau (B. III 257); nandana Sohn, eigentlich der „Erfreuende“ von der Wurzel *nand* (B. II S. 9), die weiter unten noch erwähnt werden wird. Hierher gehören ferner paṇḍa Eunuch (B. I 34) und poṭā Hermaphrodit (B. III 222).

Eine soziologische oder berufliche Eigentümlichkeit bringen zum Ausdruck: karaṭa niedere, schwierige Person (B. III 46); kalama Dieb (B. III 52); kavariki Gefangene (B. III 60); khala Landstreicher, Bösewicht (B. II S. 9); gaṇḍa Held (B. III 119); bhārata Tänzer (B. III 238); malla Athlet, Ringer (B. II S. 17); śulā Prostituierte (B. III 305). Wörter, die Kuiper auf Proto-Munda-Ursprung zurückführt, sind: ḍimb(h)a Ei, Kind (K. 35); kuvinda Weber (K. 21) und cāṭa Betrüger, Wahrsager (K. 30).

Auffallend groß ist die Zahl der Wörter, die Teile des menschlichen Körpers benennen und nach Burrow dravidischer Herkunft sind. Unter ihnen finden sich mehrere, die nur selten in der Literatur erscheinen, während die Mehrzahl die üblichen Ausdrücke für die angegebenen Begriffe darstellt.

Den Leichnam bezeichnen die beiden Worte: kuṇapa (B. III 81) und śava (B. II S. 11f). Die übrigen sind in der Reihenfolge vom Kopf zum Fuß folgende: alaka Haarlocke (B. III 9); kavara, -ri (B. I 12); kurala, kurula Haarlocke (B. III 90, 91); cūḍā Schopf (B. III 144); jaṭa Flechte (B. II S. 17); jūṭa Haarbündel (B. III 148); laḷāṭa Stirn (B. III 277); biḍāla Agapfel (B. III 234); kapola Wange (B. II S. 15); kenāra der obere Teil der Wange (B. III 103); gaṇḍa Backe (B. III 116); pāli Ohrfläppchen (B. III 200); mukha Mund (B. III 263); hālu

Zahn (B. III 313); adhara Unterlippe (B. I 2); kaṅṭha Hals, Nacken (B. III 23, K. 9); kuca Brustwarze, Brust (B. III, 73); kūrapa Ellenbogen (B. I 16); tunda, -i Bauch, Nabel (B. III 166); taṭa Abhang, runde Seite eines Hügel oder Körpers, meist der Hüfte (B. I 25); alga Leiste, Weiche (B. I, 4); ukha Teil des oberen Beines (wohl zu unterscheiden von dem homophonen Worte *ukha* Kochtopf) (B. I 6); picchā Wade (B. III 202); kulpha (B. II S. 17, 22) und ghṭa Knöchel, Enkel (B. III 127).

An oder im Körper befinden sich: pala Fleisch (B. II S. 16); pitta Galle (B. III 207); lālā Speichel (B. II S. 11); vali Falte, Runzeln (B. III 286). Auf Proto-Munda-Ursprung führt sich das Wort *nādi* Ader, Gefäß (K. S. 82f.) zurück, während das Wort *pitta* „Galle“, der Name eines der drei Doṣa's oder Konstituanten des menschlichen Körpers, dravidischer Herkunft ist.

Unter den Entwicklungsstadien des menschlichen Embryos wird vom Dravidischen abgeleitet das Wort *kalala*, welches das erste Stadium unmittelbar nach der Empfängnis benennt (B. III 53), während aus der Sprache der Proto-Munda die Termini *budbuda* Tropfen, Entwicklungsstadium nach fünf Tagen (K. 54), und *arbuda* Stadium seiner Entwicklung im 2. Monat (K. S. 146) herkommen sollen.

Den Substratsprachen gehören ferner die Namen für eine Anzahl von Krankheiten an, die vornehmlich auf der Haut in Erscheinung treten. Dravidischen Ursprung haben die Worte: *kaocū* Krätze (B. III 19); *kaṅṭū* Jucken (B. III 34); *gaṅḍa* Knoten, Kropf (B. III 117, 118); *gulma* Gewächs (B. III 124); *dadru*, -ū Art Aussatz (B. I 30); *piṅḷa* Schleimabsonderung des Auges (B. III 203); *piṭaka*, *piḍaka* Beule, Schwären (B. III 204); *maṅḍala* Kreis, sodann kreisförmige Flecken auf der Haut (B. III 250); *masūra*, -i Pusteln (B. III 256); *śitalā* Pocken (B. III 302); *siddhma* Aussatz (B. III 308); *sphoṭa* Beule, Tumor (B. III 311). Abgesehen von dem Worte *kāsū* (K. 17), das Krankheit im allgemeinen bedeutet, wird das vorhin bereits erwähnte Wort *arbuda* Anschwellung, Tumor (K. S. 146) aus der Sprache der Proto-Munda hergeleitet.

Außer diesen Namen, die in der Hauptsache verschiedene von der Pustel bis zum Aussatz auf der Haut in Erscheinung tretende Erkrankungen anzeigen, enthalten die großen medizinischen Werke der Inder aber noch eine weitere erhebliche Anzahl von Termini verwandter Bedeutung, die auf indogermanischer Basis wohl kaum eine etymologische Erklärung

finden können und daher aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls den Substratsprachen zugewiesen werden müssen, wenn auch ihre Ableitung noch nicht gefunden worden ist.

An Wörtern, die menschliche Gebrechen ausdrücken und die fast durchweg die üblichen Bezeichnungen für diese Leiden im Sanskrit darstellen, werden aus den Dravida-Sprachen hergeleitet: *kāna* blind auf einem Auge (B. II S. 22); *kuṅḍa* armlahm (B. II S. 22); *kubja* buckelig (B. III 87, K. 19); *jaḍa* apathisch (B. III 146); *jarjara* morsch, alt (B. III 147); *tarala* zitternd, schwankend (B. I 27); *paṅgu* lahm (B. III 183, K. 44); *baṅḍa* gelähmt, verkrüppelt (B. III 230, K. 53); *mūḍa* kahl (B. III 265); *vandhya* unfruchtbar (B. III 280); *vithura* schwankend, taumelnd (B. III 290). Auf Proto-Munda-Ursprung führt man zurück: *khalati* kahlköpfig (K. 24); *khora* lahm (K. 26); *laṅga* lahm (K. 59).

Geschmacksarten bezeichnen *kavara* Säure, Schärfe (B. III 59); *kaṭu* (ka) scharf, beißend (B. II S. 22); *kaṣāya* zusammenziehend, adstringierend (B. II S. 27); *tubara*, -va adstringierend (B. II S. 9); *paṭu* scharf (B. III 187). Von diesen sind *karaka* und *kaṣāya* die üblichen Bezeichnungen für zwei der sechs Haupt-Geschmacksarten, die die Inder unterscheiden.

Dravidischer Ursprung wird weiter folgenden Eigenschafts-Worten zugeschrieben: *alasa* träge, matt (B. I 3); *kaccara* schmutzig (B. III 18); *kaṭhina* hart, fest (B. III 29); *kanala* leuchtend, hell (B. III 36); *kaluṣa* trüb, unrein (B. II S. 8); *kavaṣa* offen, auseinander spreizend (B. III, 61); *kāla* schwarz (B. II S. 16); *kāṣāṇa* unreif (B. III 67); *kuṭila* gebogen, krumm, falsch (B. I 15 No. 5); *kūṭa* falsch (B. I 15 No. 5); *kūṭa* hornlos (von einem Tier) (B. I 15 No. 9); *kaurukuca* mürrisch (B. I 17); *catura* geschickt (B. III 136); *capaṭa* flach, töricht (B. III 137); *cikkaṇa* glatt, fettig (B. I 22); *talina* fein, dünn (B. I 28); *tuṅga* hoch (B. III 162); *nibiḍa* dicht, fest (B. III 177); *paraṣa* rau, hart (B. III 192); *pita* gelb (B. III 210); *pelava* fein, zart (B. III 221, K. 49); *phalgu* rötlich, nutzlos (B. III 226; K. 50); *maṅku* betäubt, schwankend (B. III 244); *maṅju* schön, lieblich (B. III 246); *masṛṇa* zart, weich (B. III 256); *śaṭha* falsch, tückisch (B. II S. 17); erwähnt sei schließlich noch *kaṭa* Seite in: *utkaṭa* hoch, *vikaṭa* ungeheuer und *saṃkaṭa* eng (B. II S. 20f).

Aus der Sprache der Proto-Munda werden hergeleitet: *arāla* krumm, gewunden (K. 1); *ākula* erfüllt von, verwirrt (K. 3); *kāsmāla* schmutzig

(K. 14); kuṇṭha stumpf, matt, schlaff (K. 18); cipiṭa abgestumpft, flach (K. 31¹); timita nass, feucht (K. 38); tumula lärmend, geräuschvoll, n. Tumult, Aufruhr (K. 39); bhṛmala schläfrig, betäubt (K. 55); lampāṭa gierig, lüstern, (K. 60); lola lüstern, gierig (K. 63).

Manche der hier aufgeführten Adjektive sind in den Sanskrit-Werken ständige Ausdrücke, während einige andere nur selten erscheinen.

An diese Lehnwörter, die eine Eigenschaft ausdrücken, sollen nun jene angeschlossen werden, die eine Tätigkeit bezeichnen, und zwar unterschieden nach Verbalwurzeln, von denen wieder andere Begriffe abgeleitet werden können, und Substantiven, die eine Tätigkeit bedeuten. Für beide Gruppen gilt hinsichtlich ihrer Häufigkeit das Gleiche, was schon vorhin von den Eigenschaftsnomen gesagt wurde.

Aus dem Dravidischen werden abgeleitet: aṇṭh besuchen (B. II S. 21); uñch nachlesen, proñch reinigen (B. I 7); kaḍ berauscht sein (B. III 30); kuṭ krumm werden (B. II S. 8); kuṭṭ quetschen, zerschlagen (B. II S. 8); kūrṇ zusammenziehen (B. III 94); kūrḍ hüpfen, springen (B. III 100); khaṇḍ zerbrechen (B. I 19); ghūrṇ schwanken, zucken (B. III 129); carv zerkaue, benagen (B. III 138); cumb küssen (B. I 24); taḍ schlagen, strafen (B. III 151); nand erfreuen (B. II S. 9); nud stoßen (B. III 179); ned überfließen, strömen (B. III 180); paṭh rezitieren (B. III 190); paṇ handeln, kaufen (B. I 33); picc quetschen (B. I 36); puṭṭ klein sein (B. III 212); pūj ehren, verehren (B. I 42); phal bersten, platzen (B. III 225); maṇḍ schmücken (B. III 248); muṭ brechen, knicken (B. III 264); mrucc untergehen (von der Sonne) (B. I 46); luṭṭ sich wälzen, rollen (B. III 278); vriḍ sich schämen (B. III 296); śuṇṭh trocken werden (B. III 303); śmil blinzeln (B. III 307); śūc andeuten, verkünden (B. III 310).

Dagegen führen sich die Verbalwurzeln: lal scherzen, spielen (K. 61); ghaṭṭay streichen, berühren, schütteln (K. 29); lorāy 'vilocane' (sehen) (K. 62) auf Proto-Munda-Ursprung zurück.

Die Substantiva, die eine Tätigkeit ausdrücken, sind weit geringer an Zahl. Dravidischer Ursprung wird zugeschrieben den Worten: kapāṭa Betrug (B. III 40); kalaha Streit (B. III 54); kutuka Neugierde (B. III 85); capeṭa, -ā, i Schlag mit der flachen Hand (B. I 21); tāṇḍava Hüpfen, Tanz (besonders der Śiva's) (B. III 157); hāphikā Gähnen (B. III 312).

¹) Vgl. hierzu die Wortsippe im B. I 21.

Hingegen wird āṭopa Aufbauschung, Aufgeblasenheit (auch im medizinischen Sinne), stolz (K. 4) aus der Proto-Munda-Sprache hergeleitet.

Namen dravidischer Herkunft zur Bezeichnung von Städten, Festungen und Dörfern sind: aṭṭa Stadt, Festung (B. I 1); koṭa Festung (B. III 106); nagara Stadt (B. I 31); paṭṭana Stadt (B. III 189); pāṭaka Art Dorf (B. III 195). Die Behausung kann verschiedener Art sein je nach Größe und Bauart, und dementsprechend wird sie genannt: agāra Haus (B. I 31); kūṭa Haus, Wohnung (B. I 15 No. 7); kuṭi Haus, Hütte (B. II S. 8); pakkāṇa Hütte eines Kastenlosen (B. III 182); mādi Palast (B. III 259); meṭa weiß getünchtes mehrstöckiges Haus (B. III 275). Zur Behausung gehören gegebenenfalls: kavāṭa, kapāṭa Flügeltür (B. III 62); khala Tenne (B. II S. 9); culli Feuerstätte (B. III 143); tālaka Schloss, Haken (B. III 159); mandurā Stall (B. III 252); vallabhi Soller, Zinne (B. III 285). Das Wort argala Riegel, Hindernis (K. 2) ist von Proto-Munda-Ursprung. Einige der angeführten Wörter finden sich nur vereinzelt.

Unter den Lebens- und Genussmitteln finden sich im Sanskrit verhältnismäßig viele, die sich auf das Dravidische zurückführen lassen. Feste Speisen sind: kūra gekochter Reis (B. III 98); tarasa Fleisch (B. III 153); piṇyāka Ölkuchen (B. III 206); vāṭya geröstete Gerste (B. III 288); vallūra trockenes Fleisch (B. III 287). Etwas größer ist die Anzahl der Lehnwörter, die flüssige Nahrungs- oder Genussmittel bezeichnen. Außer toya Wasser (B. III 169) und nira Wasser (B. II S. 9), die bereits oben genannt wurden, wird folgenden Worten eine dravidische Etymologie zugeschrieben: kali saurer Reisschleim (B. III 57); kāñcika Reisschleim (B. II S. 8); kuṭi berauschendes Getränk (B. III 76); kul-māsa saurer Schleim aus Früchten (B. III 93); tailla Sesamol von ūla Sesam (B. III 161); pālana Milch einer Kuh, die eben gekalbt hat (B. III 198); maṇḍa Reisschleim (B. III 249); mastu Rahm (B. I 45); māsara Getränk aus feinem Gerstenmehl und verdünnter Buttermilch (K. 2) (B. III 262); moraṭa, moraṇa saure Buttermilch (B. I 45).

Dravidischer Herkunft ist schließlich auch khaṇḍa Stück Zucker (Kandis-Zucker), (B. I 19), während śarkara Sandzucker (der Ausgang für unser Lehnwort „Zucker“) (K. 66) sowie tāmbūla Betel (K. 37) auf die Sprache der Proto-Munda zurückgehen.

Die meisten der genannten Wörter werden in den indischen Lehrbüchern der Heilkunde genannt, da die von ihnen bezeichneten Speisen bei Diätverordnungen von Bedeutung sind.

An Maßen und Gewichten werden neben dem viel gebrauchten kuḍava (etwa 182 gr.) die selteneren Worte: kulija Gefäß oder Maß zur Aufnahme von Flüssigkeiten (B. III 92); karaca Getreidemaß (B. III 43) und kaṇaja bestimmtes Gewicht (B. III 31) aus dem Dravidischen abgeleitet. Wahrscheinlich gehören aber auch noch andere Maßbezeichnungen hierher wie pala (etwa 45,5 gr.); āḍhaka (etwa 2,912 kg.); droṇa (etwa 11,648 kg) und andere, die in der indischen Rezeptur immer wieder genannt werden und auf indogermanischer Basis wohl kaum eine Erklärung finden dürften.

Wörter, die die Form der Heilmittel bestimmen und den Substratsprachen angehören, sind: kalka Paste (B. III 58); kavala Mundvoll, Mundfüllung (B. I 13; K. 13) und guḍa Kugel, Pille (B. III 123).

Unter den Worten, die Gewänder oder Kleidungsstücke bezeichnen und dravidischer Herkunft sind, befinden sich einige, die in der Literatur häufig erscheinen, während andere nur vereinzelt auftreten. Es sind: caṇḍātaka kurzer Unterrock (B. III 135); calanaka kurzer Unterrock (B. III 139); cīra, cīvara, cela Baststreifen, Lumpen, sodann auch Bettelkleid, insbesondere Mönchsgewand (B. I 23); dukūla Decke, feines Gewand (B. III 172); dūṣya Zeug, Stoff, Gewand (B. III 173); dhaṭi Stück Zeug, als Beinkleid verwendet (B. III 174); phuṭṭaka eine Art Gewand (B. III 227).

Auch puṇḍra Sektenzeichen als Stirnmal (B. III 213) gilt als dravidisches Lehnwort. Schmuck oder Putz bezeichnen das auf dravidischen Ursprung zurückgehende und von der oben bereits genannten Verbalwurzel maṇḍ (B. III 248) abgeleitete maṇḍana und das der Proto-Munda-Sprache entlehnte śṛṅgāra (K. 68). Der allgemeinste Schmuck ist der Kranz aus Blumen, zu dessen Benennung es die beiden Worte āpiḍa (K. 5) und mālā (auch im übertragenen Sinne angewandt) (B. III 260) gibt, von denen also das erstere der Proto-Munda-, das letztere der Dravida-Sprache zugeschrieben wird.

An Schmuckstücken aus edlen Metallen sind: kaṭaka Armband (B. III 24); kuṇḍala Ring (B. III 84); keyūra Armband (B. III 104); tāli Art Schmuckstück (B. III 158); mukuṭa Diadem (B. II S. 11) dravidischen Ursprungs, ebenso das Wort kaḷā die Kunst, das Kunsthandwerk (B. III 55), das jene herstellt, während śṛṅkhala Kette (K. 67), aber auch in der Bedeutung von Fessel verwendet, der Proto-Munda-Sprache angehört.

Die üblichen Namen für landwirtschaftliche Geräte gehören im

Sanskrit ausnahmslos den Substratsprachen an. Es sind: kūṭa Pflugschar (B. I 15 No. 1); kuddāla Art Spaten oder Haue (B. III 86); lāṅgala Pflug (B. II S. 25f.; K. 127f.); śūrpa Getreideschwinde, Wanne (B. I 48); sīra Pflug (B. III 309); hala Pflugschar (B. II S. 26; K. 70).

Die Haushaltsgegenstände seien hier je nach der Verwandtschaft ihrer Bedeutung in mehreren Gruppen genannt:

kuṇḍa Topf, Gefäß (B. II S. 21); kūṭa Topf, Krug (B. I 15 No. 7); ghaṭa Topf (B. III 126; K. 28); karōṭa, -ṭi Schale, Gefäß (B. I 10); caṭuka hölzernes Gefäß zur Aufnahme von Flüssigkeiten (B. III 134); tarḍū hölzerner Schöpfloffel (B. III 154); ulūkhala Mörser (B. II S. 22); musala Mörserkeule (B. II S. 27).

kaṭa Matte (B. II S. 20); khaṭvā Bettstelle (B. III 110); piṭaka Korb, Kasten (B. I 39); puṭa Tüte, Tasche (B. I 39); muṭa Korb, Bündel (B. III 272).

karapatra, krakaca Säge (B. I 18); kuṭhāra Axt (B. III 77); kūṭa Hammer (B. I 15 No. 1); vāśī Art Axt (B. III 289).

utkūṭa Schirm, Sonnenschirm (B. III 12); kāca Joch zum Tragen von Lasten (B. III 63); kiākiṇi kleine Glocke (B. III 68); paḍjara Käfig (B. III 184).

Diedrei Worte jālā Netz (K. 33); baḍīśa Angelhaken (K. 52) und mukura Spiegel (K. 56) gelten als Lehnworte aus der Sprache der Proto-Munda.

Unter den vorhin schon aufgeführten Wörtern zur Bezeichnung chirurgischer Instrumente werden hinsichtlich ihrer Verwendung in den medizinischen Lehrbüchern (Sūśruta I. 8 und Vāgbhaṭa: Aṣṭāṅghṛdaya I. 25, 26) genauer definiert: karapatra Säge, ein Instrument zum Schneiden (*chedana*), kuṭhāri oder kuthārikā kleine Axt, ein Instrument zum Aderlass, und baḍīśa ein Haken, der zur Extraktion eines toten Foetus verwendet wurde. Erwähnt sei noch kūreca (ursprünglich: Büschel) oder tri-kūreca Trokar (B. III 99), ein Instrument zum Anschlagen schwarzer oder brauner Flecken im Gesicht und am Körper, das auch bei Haarausfall Verwendung fand. Zu dieser Kategorie von Lehnworten dürften noch gerechnet werden: maṇḍalāgra Messer „mit kreisrunder Spitze“, ein Instrument zum Skarifizieren und Schneiden, da maṇḍala ein dravidisches Lehnwort ist (B. III 250). Erinnert sei schließlich noch an das bereits genannte Wort tuttha Kupfervitriol (B. III 165), das bei der Behandlung verschiedener Krankheiten wie Hämorrhoiden, Geschlechtserkrankheiten, Star u. a. als Ätzmittel (Vāgbhaṭa: Aṣṭāṅghṛdaya I. 30, 74f.) diente.

An Waffen und verwandten Dingen wurden aus den Substratsprachen aufgenommen: kaṇaya, -pa Art Speer oder Lanze (B. III 32); kuṇapa Speer (B. III 82); khaḍga Schwert (K. 23); khetaka Schild (B. III 110); cāpa Bogen (B. III 140); puṅkha der gefiederte Teil des Pfeiles (B. I 38; K. 47).

Namen, die verwandte Dinge bezeichnen, sind: kūṭa Falle, Schlinge, Hinterhalt (B. I 15 No. 6); gophaṇā Schlinge (B. III 125); daṇḍa Stock, Stab usw. (B. II S. 22; K. 41); laḡaḍa Knüttel, Stock (K. 53).

Den Waffen mögen sich die Musikinstrumente anreihen. Außer murali Flöte (B. III 268) sind es Trommeln verschiedener Art, die zum indischen Orchester gehören. Nach Größe und Form werden unterschieden: karaṭa (B. III 45); ḍiṇḍima (B. III 149); paṭaha (B. III 186; K. 45); paṇava (B. II S. 10); muraja (B. II S. 11); huḍukka (B. III 314). Schließlich gehört auch koṇa Trommelschläger (B. III 108) hierher. Aber auch Namen anderer indischer Musikinstrumente sind sicher als Lehnwörter aus den Substratsprachen anzusehen, wie z. B. ḍamaru (K. S. 86), die meist zu magischen Zwecken verwendete Sanduhrtrommel, deren Herkunft und Urform noch nicht ganz geklärt ist¹⁾, und die viṇā, d. i. die auf zwei Hohl-Kürbissen aufmontierte indische Stabzither, die sich traditionell auf die Kirāta, einen Aboriginerstamm am Himalaya, zurückführt²⁾.

Worte dravidischen Ursprungs, die sich auf Landfahrzeuge beziehen, sind: kaṭa Fuhrwerk zum Transport eines Toten zur Leichenverbrennungsstätte (B. III 21); kūbara Wagendeichsel (B. III 79); bhaṇḍi Karren (B. III 237) und solche, die in den Bereich der Schifffahrt gehören: kūpa Mastbaum (B. III 96); tarpa Floß, Schiff (B. III 155) und veḍā Boot (B. III 293).

Auch das Schriftwesen ist durch ein paar Lehnwörter vertreten: pusta(ka) (B. I 41) „Buch“, ein Wort, das nicht nur in Indien, sondern bis weit in die Südsee hinein verbreitet ist. Zur Herstellung einer Art Tusche dient als Hauptbestandteil Lampenruß, entweder mit kajjala, -i (B. II S. 17; K. 8) oder dem häufigeren Wort maṣi (B. II S. 10) benannt.

Auf den König und seine Herrschaft beziehen sich: kara Steuer (häufig!) (B. I 9); garta hoher Sitz, Thron (B. III 120); khalārikā Paradeplatz, Arena (B. III 112); dala Truppenabteilung (B. III 171).

¹⁾ Curt Sachs: Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens (Handbücher der Kgl. Museen zu Berlin), Berlin 1915, S. 74f.

²⁾ ebenda S. 89ff.

Hierher gehören auch das schon genannte daṇḍa Stock, Herrscherstab, Strafgewalt (B. II S. 19. 22; K. 41) und bala Kraft, dann auch Heeresmacht u. dgl. (B. II S. 19, 22).

Nicht unter unsere obigen Kategorien einzuordnen sind: kanduka Ball (B. III 38); kuṇḍa Klumpen, Klob (B. III 83); kūṭa Menge, Ansammlung (B. I 15 No. 6); koṭi höchster Punkt Spitze (B. I 15 No. 3); pulaka Flecken in einem Juwel (B. III 51); bṛgala Bruchstück (B. III 236), sowie die drei Begriffe eines gewissen moralischen Inhalts: kalaṅka Fleck, Makel, Schande (B. III 215); kibiṣa Unreinheit, Sünde (B. III 69) und maṅgala Sünde (B. III 245). Den Worten gaṇa Schar (K. 27) und bakura Widerhall (K. 51) wird Proto-Munda-Ursprung zugeschrieben.

Dass in den verschiedenen Gruppen von Lehnwörtern die Cerebralaute ausgiebig vertreten sind, ist zunächst wohl nur als eine äußere Erscheinung zu werten. Ob dies je einmal zu einem Kriterium nicht-arischer Substratwirkung werden kann, muss zunächst dahingestellt bleiben.

Dass die Arier für Pflanzen und Tiere, die ihnen bis dahin nicht begegnet waren, die Namen der eingeborenen Bevölkerung übernehmen, ist ganz natürlich. Bedeutsamer ist die Tatsache, dass sie von ihr auch die Heilwirkung der Pflanzen und die Eigenart der Tiere kennen lernten. Noch auffällender ist es aber, dass sie von ihr die Begriffe oder Wörterübernahmen, die die Stadien der Pflanzenentwicklung von der Wurzel bis zum Samen zum Ausdruck bringen, was darauf schließen lässt, dass ihnen eine derartigen Beobachtung abging. Dies führt zu der weiteren Schlussfolgerung, dass den Ariern als Nomaden oder Hirtenkriegern die Beschäftigung mit der Landwirtschaft überhaupt fern lag, was vor allem noch durch die Tatsache erhärtet wird, dass die üblichen Bezeichnungen des Pfluges und einiger anderer landwirtschaftlicher Gerätschaften im Sanskrit Lehnwörter aus den Substratsprachen, vornehmlich aus dem Dravidischen, darstellen. Mit anderen Worten heißt dies, dass die Arier als Nicht-Pflanzervolk in eine ausgesprochene Pflanzenkultur einbrachen, mochte diese mit noch so primitiven Hilfsmitteln betrieben worden sein.

Sodann verraten uns andere Wortgruppen, dass die arischen Eroberer von den Ansässigen Begriffe und Ausdrücke erhalten haben müssen, die für den Aufbau der indischen Heilkunde maßgebend wurden, außerdem aber auch jene, die sich auf die Kunst oder das Kunsthandwerk, ja das Handwerk überhaupt und seine Erzeugnisse beziehen.

An und für sich liefert dies noch nicht den strikten Beweis, dass das medizinische System der Inder ausschließlich in Kreisen der Substrat-

bevölkerung entstanden ist. Jedenfalls lehren sie aber soviel, dass sich die letztere mit vielen Dingen und Vorstellungen beschäftigt sowie Namen und Begriffe gebildet, also mindestens eine erhebliche Vorarbeit geleistet hat, ohne die jenes System überhaupt nicht so hätte entwickelt werden können, wie es sich uns heute darbietet, von der Doṣa-Lehre angefangen — denn auch das Wort „pitta“ Galle als Bezeichnung des feurigen Doṣa oder Konstituenten der Menschennatur ist nach Burrow dravidischer Herkunft — bis zur Diagnose zahlreicher Krankheiten, ihrer Abwehr auf Grund der Kenntnis der Heilpflanzen und anderer therapeutischer Mittel sowie chirurgischer Praktiken. Diese Lehnwortgruppen stützen also die Hypothese von dem gemeinsamen Ursprung altindischer und altemediterraner Heilkunde, die der Verfasser dieses Artikels auf Grund innerer Argumente sowie der Berichte über gewisse chirurgische Praktiken glaubte aufstellen zu können¹.

Ferner lehren uns einige weitere Gruppen, dass die Bezeichnungen vieler einheimischer Erzeugnisse des Handwerks ins Sanskrit Eingang gefunden haben. Es sind außer mehreren Namen für Gewänder oder Stoffe vor allem solche, die Putz und Schmucksachen, aber auch Haushaltgegenstände und Werkzeuge verschiedener Art sowie Waffen und Beförderungsmittel zum Ausdruck bringen.

Zeigten schon die Ausgrabungen der vorarischen Städte im Indusdal, dass in ihnen eine hohe materielle Kultur herrschte — die Arier kannten damals weder Städte noch Stadtkultur —, so kann es nicht überraschen, dass die einheimische Bevölkerung metallurgische Fertigkeiten besaß und sich auf die Bearbeitung von Metallen und Edelsteinen verstand. Wie die Lehnwörter für Schmuck im allgemeinen und die im Sanskrit recht gebräuchlichen Namen einzelner Schmuckstücke beweisen, müssen mit jenen diese selbst nebst dem Begriff der Kunstfertigkeit (*kalā*) von den Ariern übernommen worden sein. Auffallender ist es, dass manche gebräuchliche Bezeichnungen von Haushaltsgegenständen und Werkzeugen, aber auch von Waffen den Substratsprachen angehören. Dies drängt zu

¹ W. Kirfel: Gehen die medizinischen Systeme Altindiens und des Mittelmeerraumes auf einen gemeinsamen Ursprung zurück? in: Grenzgebiete der Medizin Jg. 1 H. 1 (München 1947) S. 6ff.; ders.: Die fünf Elemente insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altemediterraner Heilkunde. Walldorf/Hessen 1951 (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients H. 4).

der Annahme, dass die Ansässigen auch in der Herstellung dieser Dinge den Ariern überlegen waren.

Sodann beweisen auch die Namen der Musikinstrumente, dass sie Erfindungen der Substratvölker sind, das indische Orchester also für Werk und die indische Musik bei ihrer uns schwer verständlichen Eigenart höchstwahrscheinlich ausschließlich ihre Schöpfung bildet.

Schließlich sind die wenigen bisher festgestellten Lehnwörter; die sich auf das Schriftwesen oder den König und seine Herrschaft beziehen, insofern von Bedeutung, als sie beweisen, dass die Einheimischen auch in dieser Hinsicht ihren Beitrag zur indischen Kultur geliefert haben. Erinnert sei an *kāra* Steuer, dessen Grundbedeutung „melken“ im Dravidischen sich noch in Aussprüchen der indischen Literatur (z. B. Raghuvamśa I. 26 oder Manu VII. 129) widerspiegelt.

Überschauen wir die Wortgruppen in ihrer Gesamtheit, so müssen wir zu dem Schlusse kommen, dass die Arier in ein Gebiet einbrachen, dessen Bevölkerung eine erheblich höhere materielle Kultur besaßen haben muss, als jene war, die sie selbst mitbrachten. Ob sie auch von dem geistigen, insbesondere philosophischen Gedankengut der Ansässigen aufnahmen, steht hier nicht zur Erörterung.

Zum Schlusse seien noch die Worte aufgeführt, die bereits in den Hymnen des R̥gveda erscheinen.

Dravidischen Ursprungs sind nach Burrow: *araṇi* Reibholz (B. II S. 22) I. 127. 4; 129. 5; III. 29. 2; VII. 1. 1; X. 184. 3; *ulapa* Buschwerk (B. III 13) X. 142. 3; *ulūkhala* Mörser (B. II S. 22) I. 28. 5; *kaṭuka* scharf (B. II S. 22) X. 85. 34; *karambha* Mus, Brei (B. II S. 22) in: *karambhād* VI. 56. 1; *karambhīn* III. 52. 1¹); *karta* Höhlung, Grube, Loch (B. III 49) I. 121. 13; II. 29. 6; IX. 73. 8. 9; *kāṇa* blind auf einem Auge (B. II S. 22) X. 155. 1; *kija* Sporn, Stachel (B. III 71) VIII. 66. 3; *kuṇāru* armlahm (B. II S. 22f.) III. 30. 8; *kuṇḍa* Topf (B. II S. 22) in: *kuṇḍapāyya* Eigennamen VIII. 17. 13; *kula* Herde, Familie (B. II S. 23) in: *kula-pa* Herden-, Familienschützer X. 179. 2; *mahākula* von vornehmerm Geschlecht I. 161. 1; *kuḷāya* Nest in: *kuḷāyay* (B. II S. 23) VII. 50. 1; *kuḷpha* Knöchel (B. II S. 22) VII. 50. 2; *kūṭa* Hammer (B. II S. 22) X. 102. 4; *khala* Tenne (B. II S. 22) X. 48. 7; *garta* hoher Sitz,

¹ H. Grassmann: Wörterbuch und wohl nach ihm P. W. geben als 700. 2 bzw. VIII. 80. 2 noch eine zweite Belegstelle, die sich in unserem Text aber nicht feststellen lässt.

Thron (B. III 120) V. 62. 5, 8; 68. 5; VI. 20. 9; VII. 64. 4; *daṇḍa* Stab, Stock usw. (B. II S. 23) VII. 33. 6; *naḍa*, *naḷa* Rohr (B. II S. 23) VIII. 1. 33; *piṇḍa* Klobß (B. II S. 23) I. 162. 19; *puṣpa* Blüte, Blume (B. II S. 22) in: *apuṣpa* X. 71. 5; 97. 15; *puṣpavat* X. 97. 3; *puṣpīn* II. 13. 7; X. 97. 15; 142. 8; *puṇḍarika* Lotusblume (B. III 214) X. 142. 8; *phala* Frucht (B. II S. 22) III. 45. 4; X. 146. 5; in: *aphala* X. 71. 5; 97. 15; *suphala* IV. 57. 6; *bala* Kraft (B. II S. 22) I. 37. 12; 80. 8; 93. 12; 179. 6; III. 18. 3; 53. 18; V. 57. 6; VI. 47. 30; VII. 82. 2; IX. 113. 1; X. 18. 9; 28. 11; 54. 2; 87. 25; 116. 5; 133. 5; 153. 2; in: *balada* III. 53. 18; X. 121. 2; *baladeya* X. 83. 5; *balavat* X. 145. 1; *balavijñāya* X. 103. 5; *bila* Höhle, Loch, Öffnung (B. II S. 23) I. 11. 5; 32. 11; *bilma* Span (B. III 235) II. 35. 12; *bija* Samen (B. II S. 22) X. 85. 37; 94. 13; 102. 3; *maṇḍūka* Frosch (B. II S. 23) VII. 103. 1, 2, 4, 7, 10; IX. 112. 4; X. 166. 5; *-ki* Teil des Elefantenbeines (B. II S. 23 Anm.) X. 16. 14; *mayūra* Pfau (B. II S. 22) I. 191. 14; in: *mayūraroman* III. 45. 1; *mayūraśeṣya* VIII. 1. 25; *maṛici* Lichtstrahl (B. III 253) X. 58. 6; 177. 1; *muñja* Grasart (B. II S. 22) in: *muñjanejana* I. 161. 8; *lāngala* Pflug (B. II S. 22, 25f.; K. S. 112, 127f.) IV. 57. 4; *vriś* Finger (B. II S. 23) I. 144. 5.

Schließlich sind nach Kuiper die Worte *bunda* Pfeil, Bogen VIII. 45. 4; 77. 6. 11, aber auch *bāṇa* Pfeil VI. 75, 17 ebenso wie *kāṇḍa* Rohr, Pfeil, *nartca* Pfeil u. a., die im Ṛgveda allerdings nicht vorkommen, sowie die Namen der von Indra bekämpften Dämonen *Arbuda* (K. S. 146) II. 11. 20; 14. 4; VIII. 3. 19; 32. 3. 26; X. 67. 12; *Sambara* I. 51. 6; 54. 4; 59. 6; 101. 2; 103. 8; 130. 7; II. 12. 11; 14. 6; 19. 6; 24. 2; IV. 26. 3; 30. 14; VI. 18. 8; 26. 5; 31. 4; 43. 1; 47. 2, 21; VII. 18. 20; 99. 5; IX. 61. 2; *Srbinda* VIII. 32. 2 Lehnworte aus der Sprache der Proto-Munda¹⁾.

Bestehen die Etymologien Burrow's und Kuiper's zurecht, so enthält der Ṛgveda bereits eine verhältnismäßig große Anzahl von Lehnwörtern aus den Substratsprachen, die sich auf all seine Bücher verteilen, allerdings im ersten und zehnten am häufigsten sind. Dies bestätigt Burrow's Annahme, dass sich das Siedlungsgebiet der Dravida's zur Zeit der arischen Invasion sehr viel weiter nach Norden erstreckt haben müsse (B. II S. 24f.) und die Sprachinsel des Brahui demnach als ein Rest desselben angesehen werden dürfe. Wahrscheinlich haben vor den Ariern aber schon Proto-Munda-Fürsten weitere Gebiete der Dravida's beherrscht, und diese verschmitzten Feinde waren es auch wohl, die die

¹⁾ Kuiper: An Austro-asieatic Myth in the Rigveda. S. 14f.

vedischen Sänger in ihren Hymnen als Dämonen brandmarkten. Und jedenfalls haben die Dravida's dank ihrer kulturellen Höhe und ihrer geistigen Beweglichkeit zu allen Zeiten ihre Rolle gespielt, was Indiens Geschichte bis zum heutigen Tage und nicht zuletzt auch die große Anzahl ihrer Vertreter in seiner augenblicklichen Regierung und Diplomatie beweist.

Siva und Dionysos

Von
Willibald Kirfel

Mit 4 Abbildungen

In seinem interessanten und anregenden Werke „Italien und Rom“¹⁾ begründet Franz Altheim auf Grund zahlreicher und beachtlicher Argumente seine These von der sogenannten Stierkultur, die in vorgeschichtlicher Zeit den gesamten Mittelmeerraum beherrschte haben soll. Nach seinen Ausführungen bezeichnet „Italia“ als Land der Itali — vgl. Itykos oder Italos „Rind“ — mithin das der „Söhne des Stiergottes“. Die Münzen, die Samnium während des Bundesgenossenkrieges gegen Rom prägen ließ, zeigten das Bild des „Gottes Mometers oder Mars“, die Rückseite jedoch das des „Stieres mit der Beischrift vithelū (Italia), der die römische Wolfin zu Boden wirft“. Für die Samniten war der Stier das Tier ihres Gottes, und den Namen ihrer Stadt Bovianum hat man als den der „Stadt des Stieres“ zu verstehen. Demnach sind die Itali als „junge Stiere“, „Anverwandte oder Nachkommen des Stiergottes Mars“, zu deuten. Noch außen dokumentierte sich diese Vorstellung in den mit „Nachbildungen gewaltiger Stierhörner“ ausgestatteten sogenannten „Hörnerhelmen“, die „in ganz Italien und besonders bei den semitischen Stämmen“ in Gebrauch waren. Dies weist darauf hin, daß sich ihre Träger eben als „Stiere“ oder „Jungstiere“ gefühlt haben müssen. Doch in ganz Italien lassen sich die Spuren dieses vorgeschichtlichen Stierkultes nachweisen, wenn sie auch durch jüngere Formen überdeckt worden sind und im römischen Staatskult nur noch „des Stieropfer an Mars“ an ihn erinnert.

„In Etrurien erscheint der Stiergott auf den Wandgemälden der Gräber, den Reliefs der Aschenkisten“ und anderen Gegenständen, während „Stierspiele und Stieropfer“ von den etruskischen Königen in Rom eingeführt wurden. Auch in den vorindogermanischen Frühkulturen innerhalb des italienischen Bereichs läßt sich dieser Stierglaube noch nachweisen. So tritt auf den Zeichnungen der Ligurer der Stier als das „herrschende Tier“ auf, in Picenum findet er sich vornehmlich als Amulett, und die Gräber des alten Sardinien haben zahlreiche Belege für diesen Glauben geliefert, angefangen mit den „monumentalen Stierköpfen aus Kalkstein oder Lava“. Auch auf den Balearen stößt man auf „Stierprotome“, und bereits auf den altsteinzeitlichen Felsmalereien Spaniens erscheinen „Stier und Stiermensch“. In Numantia dienten „Stierköpfe und Stierhörner als Amulette“, und aufgedundene Vasen zeigen in ihrer Bemalung „als Stiere verkleidete Tänzer“.

Ähnlich lagen die Verhältnisse im Bereich des östlichen Mittelmeeres: „nicht nur in Kreta“, sondern auch „auf dem griechischen Festlande“ galt der Stier als der Träger einer höheren Potenz, und Vasenbilder der „kretisch-mykenischen Zeit“ vermitteln uns einen Eindruck vom Hetzen, Einfangen und Opfern der Stiere. In Ägypten herrschte der Apis, die in Memphis in der Form eines weißen Stieres verehrte Verkörperung des Gottes Osiris. Daneben galt die Kuh dem Ägypter als heiliges Tier, „in dessen Gestalt vor allem die Mutter- und Liebesgöttin Hathor erscheint“²⁾. Ebenso war die Kuh der Göttin Isis heilig, bisweilen wurde diese sogar mit dem Kuhkopf abgebildet, häufiger

allerdings mit Kuhhörnern auf dem Haupte³⁾. Daneben wurde der göttlich verehrte König „seit unvordenklicher Zeit“ als „starker Stier“ gepriesen⁴⁾. Als ein Reflex dieser Anschauungen ist schließlich wohl auch die Geschichte vom Goldenen Kalb im 2. Buch Mosis, Kap. 32, anzusehen. Von Ägypten aus scheint sich dieser Kult weiter nach Westen bis in den Sahara-Atlas ausgebreitet zu haben; denn in der Altsteinzeit trafen vor allem in Fezzan zwei Stile der Felsbildkunst aufeinander. Während die ältere Gruppe nur Wildtiere wiedergab, bildete für die von Osten her vordringende jüngere das Haustier, vor allem das Rind, ausschließlich Gegenstand der Darstellung⁵⁾.

Altheims Ausführungen gipfeln schließlich in der Feststellung: „Ein großes Reich des Stiergottes zog sich quer durch den mittelmeeriischen Bereich von Vorderasien bis Spanien. Als die indogermanischen Stämme vom Norden und Nordosten her, von jenseits der Alpen und aus dem Innern des Balkans auf die Apenninenhalbinsel einwanderten, sind sie in dieses Reich eingedrungen. Sie übernahmen den Stiergott von den älteren Kulturen, auf die sie stießen, und verlebten ihn dem Bestand ihrer eigenen religiösen Vorstellungen ein“⁶⁾.

Daß aber der Stier und überhaupt das Rind in den ältesten großen Kulturen des Vorderen Orients eine große Rolle gespielt haben, braucht hier nicht weiter betont zu werden.

Nun zeigen sich schon im alten Indien, wie z. B. auch Ananda K. Coomaraswamy erkannt hat⁷⁾, mancherlei Parallelen und Übereinstimmungen mit gewissen Erscheinungen im Mittelmeergebiet und überhaupt im Westen Europas, und so dürfen wir uns fragen, ob sich in jenem Lande, in dem älteste und jüngste Formen oft unvermittelt nebeneinander stehen, nicht auch noch Spuren erhalten haben, die mit jener vorgeschichtlich-mediterranen Stierkultur in Verbindung gebracht werden können. Durchmuster wir seine Göttergestalten, so stoßen wir zunächst auf Siva, eine der größten und interessantesten Götterkonzeptionen, auch über Indiens Grenzen hinaus, die die Religionsgeschichte überhaupt kennt.

Bekanntlich gilt der weiße Stier Nandi als Tragtier, Diener und Freund Siva's, und seine Bildnisse werden von Frauen verehrt, die Nachkommenschaft begehren. In einem ikonographischen Kapitel des Agnipurāṣa, Adhy. 50.39, wird Nandi, mit Rosenkranz und Dreizeck als Attributen ausgestattet, als Türhüter (dvārapāla) Siva's bezeichnet; hier wird ihm also im Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Kultbilder eine anthropomorphe Form zugeschrieben. Auf allen Münzen des Wima Kadphises (c. 78 — c. 110 n. Chr.), des Vorgängers Kaniska's und Verehrers Siva's, erscheint dieser „mit oder ohne Stier, zweiarig und mit einem Heiligenschein“⁸⁾, und eine unter der Regierung Viśu-devas I. (c. 185 — 220 n. Chr.), des letzten Herrschers der Kuṣāpa-Dynastie, geprägte Goldmünze zeigt den dreköpfigen und vierarmigen Siva mit dem Stier als seinem Begleiter⁹⁾. Aus der Folgezeit gibt es jedoch noch viele Darstellungen Siva's in seinen verschiedenen Aspekten mit oder ohne Reittier.

Aber nicht nur in der Plastik, sondern auch in der Dichtung und Literatur Indiens ist Siva's Verbindung mit dem Stier oft genug belegt. So wird er, um hier nur ein paar Stellen anzuführen, z. B. im Mahābhārata (Bombay-Ausg.) I. 197.21 vṛṣavāhana genannt, d. h. „der den Stier zum Fahrzeug hat“, oder III. 84.129 vṛṣadvaja, „der den Stier im Banner führt“. In Kālidāsa's Kumārasambhava V. 80 heißt es von ihm, daß er auf einem Stiere reitet (vṛṣeṣa gacchataḥ) oder III. 62, daß er vṛṣabhadvaja (in gleicher Bedeutung wie das vor-

¹⁾ A. Wiedemann: Die Religion der alten Ägypter. Münster 1893. S. 116.

²⁾ Erman-Ranke u. a. O. S. 405, 360, 344.

³⁾ Altheim a. a. O. S. 48 f.

⁴⁾ Ebers S. 35 f.

⁵⁾ Ananda K. Coomaraswamy: Cosmogonie der indischen und indonesischen Kunst. Aus dem Englischen von Hermann Götz. Leipzig 1927. S. 11 f.

⁶⁾ Ebers S. 75.

⁷⁾ Ebers S. 55, Taf. 30, Abb. 136.

¹⁾ Franz Altheim: Italien und Rom. [2. Aufl.] Bd. 1, 2. Amsterd.-Leppig [1943]. Bd. 1, S. 43 ff., auch S. 631; Bd. 2, S. 264; hier finden Sie auch die Quellenangaben.

²⁾ Erman-Ranke: Ägypten. Tübingen 1923. S. 323, mit Quellenangaben.

hin genannte vṛṣadhva), oder V. 84b, daß er vṛsarājaketana sei, d. h., daß „er den König der Stiere als Merkmalszeichen habe“. Ähnlich wird er im Garuḍapurāṇa, z. B. Adhy. 55.11 (12), mit vṛṣadhva oder 57.1 mit vṛṣabhadhva — vgl. 55.3 (4) und 57.8 (9) Rudra — angeredet.

Schon aus der Natur des Reittieres läßt sich erschließen, daß Siva selbst irgendwie an dieser teilhaben muß, haben doch stets die Gottheiten etwas von dem Wesen der ihnen zugeordneten Tiere schon von Anfang an an sich oder doch wenigstens im Laufe der Zeit angenommen. So mag es denn zutreffen, daß das Stierbildnis von Puṣkalāvati (wahrscheinlich „Mir Ziyārat oder Balā-Hiṣar“ „am Zusammenfluß des Svāt- und Kābul-Flusses im Peshāwar-Tale“) Siva selbst und nicht den Stier Nandi wiedergeben soll¹⁹⁾.

Nun taucht aber die Frage auf, ob sich bei Siva selbst in den Attributen, die die Ikonographie und überhaupt die indische Literatur ihm in seinen anthropomorphen Formen zuerkennt, nicht doch noch eine Spur erhalten hat, die unzweifelhaft auf seine ursprüngliche Stiernatur hindeutet. Die üblichen Attribute, mit denen die indische Spekulation ihn ausgestattet hat, sind: Dreizack, Bogen, Trommel, Schlinge und Keule, in der Hauptsache also Waffen, die seinem grausigen Aspekt entsprechen. Ferner ist eines der charakteristischsten Merkmale, die seine Bildnisse von denen anderer Gottheiten unterscheiden, sein drittes oder Stirnauge. Betrachtet man nun all diese Eigentümlichkeiten etwas näher, so erkennt man alsbald, daß sie mit der ursprünglichen Stiernatur des Gottes offenbar nichts zu tun haben und mit ihr auch nicht in Verbindung gebracht werden können. Zweifellos beziehen sie sich auf andere Aspekte, die der historischen Siva-Gestalt anhaften.

Es heißt nun in dem ikonographischen Adhyāya 259 des Matsyapurāṇa (Ānand. Ser.), Vers 4, von Rudra, d. i. Siva: „Er ist weiß, eine Zusammenballung von Sonnenstrahlen, trägt durch den Mond gekennzeichnete Haarflechten, ist mächtvoll, hat ein Diadem aus Haarflechten und die Gestalt eines [Mannes] von zweimal acht Jahren.“ Ferner erfährt man — um auch hier nur auf ein paar Stellen aus Werken indischer Dichter zu verweisen — aus Kālidāsa's Kumārasambhava II. 34, daß der Mond dem Siva mit allen Kalās, d. i. Sechzehnteln, dient, aber „den einen Strich (lekḥā = kalā), der zum Juwel auf Hara's Haarschopf geworden ist“, nicht hinwegnimmt. Wiederholt wird ferner bemerkt, daß Siva den Mond als Scheitelschmuck (V. 78 indusekhara) oder als Diadem (V. 86 candramauli bzw. VII. 63 indumauli) trägt, was z. B. auch im Mahābhārata X. 7. 11 (devam candramaulivibhūṣaṇam) gesagt wird. Daß es sich hier aber nur um die Mondsichel und nicht um den vollen Mond handelt, erklärt uns Vers II. 26, wo der Dichter sagt, daß die Spitzen des Mondes — gemeint sind offenbar die der Mondsichel — an seinem Flechtendiadem hängen (jāṭmaulivāmbhūṣāśikoti). Und schließlich heißt es auch zu Beginn der launigen Eingangsstrophe zu Viśākhadatta's Mudrārāṅga: „Wer ist jene Glückliche die auf deinem Haupte weilt? — Die Mondsichel (śāśikālī, eigentlich: Mondschreihel) ist es . . .“ Belege dieser Art ließen sich aus der indischen Literatur beliebig vermehren, doch es bedarf ihrer hier nicht weiter.

Aber nicht nur in der sogenannten klassischen Literatur finden sich derartige Angaben, auch in Werken, die sich vornehmlich mit ikonographischen Dingen befassen und infolgedessen viel ethnologisches Material enthalten, wird das gleiche gesagt. So heißt es z. B. in Paṭala 48 des Uttarakāṁikāgama, daß bei der Herstellung eines Siva-Bildnisses der Halbmond an der linken oder rechten Seite des Hauptes (vame 'vame 'rdhacandrakam) anzubringen sei; bisweilen scheint die Mondsichel ihm sogar mitten aufs Haupt gesetzt worden zu sein (Abb. 1—4)²⁰⁾. Das gleiche trifft auch auf seine Gattin (śakti) zu, nach einem Text, der dem Śilparatnākāra angehängt ist, wird gelehrt, daß Kātyāyāni,

¹⁹⁾ Ebludā S. 55, vgl. S. 62.

²⁰⁾ T. A. Gopinātha Rao: Elements of Hindu iconography. Vol. I, P. 1 (Madras 1914), S. 28.

eine ihrer Erscheinungsformen, dreiäugig und mit dem Halbmond als Diadem geschmückt sei (locanatrāyasaṃyuktām ardhendrukr̥tesccharam)²¹⁾, und im Pārvatīkhaṇḍa des Mēhāsīvapurāṇa VII. 15 wird von der Göttin Kālīkā, einer anderen Form derselben, behauptet, daß sie täglich die reizende Sichel der Mondscheibe getragen habe (dadhre cānuṣṭūṇam raṃyām candrabhānakalām iva). Da die Śakti stets die Natur ihres männlichen Partners widerspiegelt, dürfen diese Äußerungen auch auf Siva selbst gedeutet werden.



Abb. 1. Der Kopftypus Siva's nach Uttarakāṁikāgama Paṭala 48. Aus: T. A. Gopinātha Rao: Elements of Hindu iconography. Vol. I, P. 1 (Madras 1914), Pl. VII, Fig. 2; vgl. S. 28 f.



Abb. 2. Der Kopftypus Siva's nach Uttarakāṁikāgama Paṭala 48. Aus: T. A. Gopinātha Rao: Elements of Hindu iconography. Vol. I, P. 1, Pl. VII, Fig. 3; vgl. S. 28 f.

Nun müssen wir uns fragen: Trägt Siva denn sonst überhaupt Mondzüge? Warum wird der volle Mond, der doch wesentlich eindrucksvoller ist als die Sichel, nicht mit ihm in Verbindung gebracht? Die Antwort ist einfach und durchaus befriedigend: Die Mondsichel auf Siva's Haupt hat ursprünglich mit dem Monde nichts zu tun, sondern stellt die weiß schimmernden Stierhörner dar, eine Erklärung, auf die, soweit ich sehe, seltensamerweise bisher noch niemand gekommen zu sein scheint. Eshandelt sich also um ein charakteristisches Merkmal, das sich seit unvorordenlichen Zeiten bis auf den heutigen Tag erhalten hat und Siva uns ursprünglich als einen Stiertrog kennzeichnet. Als die Menschen im Verlauf einer geistigen und kulturellen Aufwärtsentwicklung

²¹⁾ Ebludā, Vol. I, P. 1 Appendix, S. 118 f.

dazu übergangen, ihre Götter in Tiergestalt anthropomorph umzuformen. Schwand die Erinnerung auch an Siva's einstige Stiernatur dahin, sein Hörnerpaar wurde zur Mondsichel auf seinem Haupte und der Stier gewissermaßen als sekundäre Zutat zu seinem Begleiter und Tragtier. So gehört denn die Stiernatur unweifelhaft zu dem ältesten Kern der komplexen Siva-Gestalt, mögen sich im Laufe der Zeit auch noch gewisse andere Formen, die später als ihre Aspekte erscheinen, mit ihr verbunden haben, sei es, abgesehen von ganz primitiven Erscheinungen, wie die des Schädel sammelnden Kopffjägers, die deschemantistischen Asketen oder Tänzers, des androgynen, sich in die zwei Geschlechter spaltenden Erzeugers; des dreiköpfigen, Ursprung, Bestand und Untergang, also die Stadien der Entwicklung symbolisierenden Schöpfers; „die des ostasiatischen, die Anordnung und Ausbreitung der Dinge in der Ebene andeutenden Gestalters und so fort, bis er schließlich zum geistigen Hochgott emporgestiegen war. Es sind alles Formen ganz verschiedener Herkunft, wie in ein Bündel zusammengelagert und noch kaum miteinander verschmolzen, die letztlich ein Spiegelbild aller Volks- und Kulturmischung im indischen Raume darstellen.

Aus Siva's ursprünglicher Stiernatur erklären sich nun zwanglos zwei verschiedene Grundzüge seines Wesens, die ihn von alters her anheften. Einerseits gilt er nämlich als der Gott der Fruchtbarkeit, und darum ist auch das Linge, das männliche Zeugungsorgan, sein auszusprochendes Symbol¹³⁾. Andererseits betrachtete man ihn als den grausigen Vernichter, erscheint nun, wie bereits oben bemerkt wurde, der Stier auf den Mühen der Sammlen als des Tier des Kriegsgottes Mars, so zeigt sich auch bei Siva dieser Aspekt, der sich dann durch seine in der Literatur mehrfach geschilderte Erzeugung des Kriegsgottes Skanda oder Kärtikeya gewissermaßen als selbständige Figur von ihm abgelöst hat. Auch die Wäfen, die vorhin als seine Attribute genannt wurden, beweisen schon den kriegerischen Charakter, der ihm anhaftet. Zudem bezeugt dies auch die indische Literatur, wenn es z. B. im Mahābhārata VII. 19. 35 heißt, daß „das Schlechtfeld des Todes sein Spielplatz“ sei¹⁴⁾. Auch in diesem zwiefachen Aspekt offenbart sich also seine einstige Stiernatur, die einerseits Leben spendet, andererseits aber in ihrer Raserei Tod und Verderben sät. Schließlich sei noch bemerkt, daß auch sein Name „paśupati“, „Herr der Tiere“, dieser Erklärung vollkommen gerecht wird.

¹³⁾ E. Washburn Hopkins: Epic Mythology. Straßburg 1915 (Grundriß d. ind.-ar. Philologie und Altertumskunde, Bd. III, H. 19), S. 221.

¹⁴⁾ Ebenda.



Abb. 3. Vorderansicht von Siva's Antlitz und Kopftatze nach den in den Agamas' angegebenen Modellen. Aus: T. A. Gopināthā Ravi Elements of Hindu iconography, Vol. 1, P. 2 (Madras 1914), Appendix B Pl. 3.

So gehört denn auch der indische Siva zu dem großen Reich des Stiergottes, das sich einst in breitem Streifen „quer durch den mitteleuropäischen Bereich von Vorderasien bis Spanien“ hinzieht. Damit liefert er zugleich ein gewichtiges Argument für die These eines kulturellen Zusammenhanges des vorrätischen Indiens mit dem mediterranen Raume, vielleicht sogar eines für die von der heutigen Anthropologie vertretene Annahme einer vorgeschichtlichen Einwanderung von Europiden nach Indien.

Um diese Zusammenhänge aber noch besser erkennen zu können, müssen wir noch einmal nach dem Westen zurückkehren und hier eine alte Götterfigur betrachten, die trotz ihrer anthropomorphen Gestalt und verschiedener Aspekte, die von der Spekulation später entwickelt oder mit ihr verbunden worden sein mögen, ursprünglich ebenfalls unverkennbar Stierzüge aufweist, wie dies der verstorbene Walter F. Otto in einer schönen Monographie gezeigt hat¹⁵⁾. Es ist Dionysos, der gewöhnlich als der „Gott des treibenden Wachstums der Erde, insbesondere des Weinbaues“ bezeichnet wird und einst durch „ausschweifende Orgien“ verehrt wurde.

Wie Otto nun u. a. ausführt, besitzt Dionysos eine Vorliebe für „das Element der Feuchte“, und zwar spendet er selbst „das belebende und erfrischende Wasser“, wie viele Stellen in den Werken antiker Schriftsteller betonen¹⁶⁾. Ihm war aber „nicht nur die lebererhaltende, sondern auch die lebensschaffende Kraft“ zu eigen, und von dem Glauben seiner Verehrer an „diese Wirksamkeit“ zeugt die besondere Bedeutung, die selbst in historischer Zeit noch der Phallos in seinem Kulte bewahrt hatte; bei dionysischen Feiern wurde nämlich sein Abbild bekränzt und herumgetragen, ja, der Phallos selbst galt als der „Freund“ und „Begleiter“ des Gottes. Heißt es doch — um hier nur einen von Otto's Belegen anzuführen — z. B. in den Acharnern des Aristophanes 263 I: „Φιλίς κραίη Βαζύιον“¹⁷⁾. Seine „Zeugungskraft“ und „Lebensfülle“ offenbarte sich aber am auffallendsten im Stiere, so daß man gerade ihn als eine seiner Erscheinungsformen ansah. Dieses Tier besitzt aber nicht nur eine große Zeugungslust, sondern zugleich auch jene „Gefährlichkeit und Raserei“, die es zum Schrecken macht, so daß z. B. Athenaeus (um 200 n. Chr.) in seinem Werk „Deipnosophistai“ II. 38 B zur Charakterisierung „der Wildheit, die der Weirausch hervorruft“, schreiben konnte, „man habe Dionysos mit dem Stiere verglichen“¹⁸⁾. Die griechische Literatur enthält aber so zahlreiche und eindeutige Ausprüche, die Dionysos mit dem Stiere in Beziehung bringen, daß sie nicht von der Hand zu weisen sind, und es mag genügen, hier aus den von Otto gesammelten Belegen nur zwei herauszugreifen. So berichtet Athenaeus in seinem schon vorhin genannten Werke II. 476 A, „daß Dionysos mit Hörnern dargestellt (vgl. auch Schol. Lykropon 1237) und von vielen Dichtern Stier genannt werde“, und Plutarch bemerkt in seiner Schrift „De Iside et Osiride“ 35, daß „stiergestaltige Bilder“ des Dionysos „in Griechenland nicht selten“ gewesen seien¹⁹⁾. Im Laufe der Zeit mögendann noch andrerzeugungs-freudige Tiere, wie der Bock und der Esel, mit ihm in Beziehung gebracht worden sein, wodurch sein ursprünglicher Stiercharakter etwas verwischt werden konnte. Aber seine Doppelnatur als Lebensspender und doch zugleich Vernichter in seiner Raserei muß seinen Verehrern doch so tief im Bewußtsein gesessen haben, daß jene Ausprägungen, Vergleiche und Berichte von Bildnissen, von denen wir bei den Griechen hören, einfach undenkbar gewesen seien, hätten ihnen nicht von alters her konkrete Vorstellungen zugrunde gelegen. Wie mit Siva, so wurden auch mit ihm im Laufe der Jahrhunderte

¹⁵⁾ Walter F. Otto: Dionysos. Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1939 (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, Bd. 4).

¹⁶⁾ Ebenda S. 149 ff.

¹⁷⁾ Ebenda S. 152.

¹⁸⁾ Ebenda S. 154.

¹⁹⁾ Ebenda S. 154 f.

noch andere Anschauungen und Mythen verquickt oder verschmolzen, jedoch läßt sich wie bei jenem, so auch bei ihm, seine ursprüngliche Form noch deutlich erkennen: beide waren einstmals Stiergötter, Ableger oder Ebenbilder jenes vorgeschichtlich-mediteranen Stiergottes, allerdings im Laufe der Zeit überdeckt durch ein Gestrüpp von Beiwerk, Mythen und Spekulationen, das dem Charakter von Land und Leuten entsprechend ganz verschieden sein mußte.

Nun gibt es vielleicht noch eine Übereinstimmung Siva's mit Dionysos, die recht bemerkenswert ist. Karl Ammer¹⁴⁾ erklärt nämlich den Namen



Abb. 4. Siva und seine Gattin Pürvati.
Ausschnitt aus einer Miniatur (Rajputana) aus der Zeit um 1800 n. Chr.

„Siva“ nicht in der üblichen euphemistischen Art, wie „der Freundliche, Gültige, Heilbringende“, wie es das Sanskrit-Wörterbuch angibt, sondern leitet ihn von der dravidischen Verbalwurzel „siv“ „rot sein“ ab, und hierbei kann er sich darauf berufen, daß Richard Pischel¹⁵⁾ schon 1889 den Namen „Rudra“, der bereits in den vedischen Schriften erscheint und auch später stets als ein Synonym für den Namen des Gottes verwendet wird, nach Diskutierung der bis dahin vorliegenden Etymologierungsversuche mit guten Gründen als „rot“, „rötlich“ erklärt. Danach ist Rudra also „der Rote“ und eine richtige Übertragung des Namens Siva. Über die Deutung des Namens Siva hatte Sir John Marshall freilich schon 1931 bemerkt: „It has been suggested that the name Siva is connected with a Dravidic root meaning 'red'. Whether this surmise is correct or not, it is by no means unlikely that the Sanskrit

¹⁴⁾ Karl Ammer, Die I-Formen im Rgveda, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 51 (1944), S. 134 ff.

¹⁵⁾ Richard Pischel und Kárl F. Geldner, Vedische Studien, Bd. 1, Stuttgart 1889, S. 55 ff.

epithet of Siva (= auspicious), applied to this god by the Āryans, bore a phonetic resemblance to his original name“¹⁶⁾.

Dieser Etymologie läßt sich nun eine Mitteilung gegenüberstellen, die uns Pausanias in seiner „Descriptio Graeciae“ gemacht hat. Er berichtet nämlich II 2, 8: α . . . die hölzernen Götterbilder des Dionysos sind vergoldet mit Ausnahme der Gesichter; die Gesichter aber sind mit rotem Anstrich geschmückt“ („... καὶ ἠὲ χρῶμα δαυρα ἐπιχρῶσε πλὴν τῶν προσώπων· οἱ προσώπου δαυροῦ ἀπάρ ἰσοφῶν εἰσὼντο· τῶν). Und VII, 26, 11 sagt er — ähnlich heißt es VIII, 39, 6 —, daß das Bildnis des Dionysos mit Zinnober rot bemalt sei (τῶν λιπῶναι δὲ καὶ χρῶμα χρῶμα τοῦ ἐρυθροῦ τῶν ἀσθενῶν).

Die Griechen, die all diesen Dingen um rund zweiundeinviertel Jahrtausende näher standen als wir, hatten also gute Gründe dafür, daß sie Siva mit Dionysos identifizierten; das tertium comparationis war nämlich die Stiernatur der beiden. Vielleicht erhält auch hierdurch eine sagenhafte Nachricht aus den „Indica“ des Megasthenes, die uns als Epitome in Diodor's Bibliotheca historiarum II, 38, 25 erhalten geblieben ist, ein anderes Gesicht. Diese besagt nämlich, daß nach Mitteilung der gelehrtesten Inder Dionysos in den ältesten Zeiten mit einer bedeutenden Heeresmacht aus den gegen Westen gelegenen Gegenden in Indien eingedrungen sei und ganz Indien durchzogen habe, da keine bedeutende Stadt in der Lage gewesen sei, sich jener entgegenzustellen. Er sei der Erfinder und Verbreiter der Künste und der Urheber von Gesetz, Weinbau und Landbau gewesen¹⁷⁾.

Wenn aber nun die Stierform zu dem ältesten Kern des Siva-Komplexes gehört, sollte es da reiner Zufall sein, daß die Jaina's die Reihe ihrer Propheten (Jina) ausgerechnet mit Ṛṣabha, dem „Stier“, beginnen und ihm auch einen Buckelstier als sogenanntes Wappentier zuerkannt haben! Oder sollte sich bewußt oder unbewußt hier eine Rcmiszinsenz an Vorstellungen längst vergangener Zeiten erhalten haben!

¹⁶⁾ Sir John Marshall: Mohenjo-daro and the Indus civilization, London 1931, Vol. 1, S. 55 ff.

¹⁷⁾ E. A. Schwarzbeck: Megasthenes indica. Fragmenta collecta. Bonnæ 1896, S. 89 ff.

„Joint-marks“ im alten Indien

VON WILLIBALD KIRFEL, Bonn

Im Jahre 1951 hat CARL SCHUSTER als Mededeling No. XCIV des „Koninklijk Instituut voor de Tropen“ in Amsterdam, Afdeling Culturele en Physische Anthropologie No. 39 eine in mehrfacher Hinsicht bedeutsame Abhandlung veröffentlicht. Sie trägt den Titel *Joint-marks, a possible index of cultural contact between America, Oceania and the Far East* und ist die leicht erweiterte Version des Vortrages, den der Verfasser unter dem Titel *A significant Correspondence between Old- and New-World Design*, auf dem 29. internationalen Amerikanistenkongreß im September 1949 in New York gehalten hat. Erläutert wurde der Gegenstand durch eine Reihe von Photographien, die einen Teil der Ausstellung „Across the Pacific“ im Vorraum des „Museum of Natural History“ bildete. Wendet sich das vorliegende vorzüglich ausgestattete und illustrierte Bändchen auch in erster Linie an Amerikanisten und Südseeforscher, so hat es doch auch für die Indologie einige Bedeutung, da es, wie sich weiter unten noch zeigen wird, dazu beitragen dürfte, aus ihrem Bereich ein paar bisher ungelöste Punkte zu klären.

Die „Joint-marks“, die Schuster unter Beifügung von 82 Abbildungen behandelt, sind im allgemeinen von zweifacher Art. Die erstere charakterisiert sich dadurch, daß bei fetischartigen Schnitzwerken, Reliefs, Keramiken oder dgl., ja sogar bei Tätowierungen die Gelenkstellen durch pflock- oder rosettenähnliche Verdickungen oder Zeichnungen hervorgehoben werden, so etwa, als seien sie zusammengenagelt. Bei der zweiten Art zeigen sich bei geschnitzten oder ihnen nachgebildeten Tonfetsichen in sitzender Stellung stützenartige Verbindungen, die gewissermaßen zwischen Ellbogen und aufgestemmtem Knie stehen geblieben sind. Beide Arten finden sich an Museumsstücken, die beiderseits des Pazifischen Ozeans aufgefunden worden sind, und zwar hauptsächlich auf den Südsee-Inseln und in Ozeanien (außer Australien) sowie in den zentralen Ländern Amerikas. Ein ausführliches Verzeichnis nennt nicht nur die Museen, in denen sich die Originale oder die zu Grunde gelegten Quellen für die Abbildungen befinden, sondern macht auch noch weitere Angaben zu den einzelnen Nummern. Schließlich vermittelt eine Kartenskizze noch einen geographischen Überblick der Fundstellen beiderseits des Pazifik.

In ihrer Gesamtheit liefern die in dem Büchlein behandelten und abgebildeten Stücke ein beachtliches Argument für einen alten transpazi-



1



2



3



4



5



6

fischen kulturellen Kontakt Asiens mit dem vorkolumbischen Amerika. Aber nur die erstere Gruppe der sogenannten "Joint-marks" interessiert uns hier; und ein paar Beispiele sollen dem Leser die Eigenart des Gegenstandes etwas näher bringen und zugleich zu den weiteren Ausführungen aus indologischem Bereich überleiten.

Abb. 1 (SCHUSTER 50) zeigt eine im "Rijksmuseum voor Volkenkunde" in Leiden aufbewahrte männliche Holzplastik der Dajaks, eines nicht-muhammedanischen Eingeborenentammes auf Borneo. Was sie wiedergeben soll, wissen wir nicht, was bei ihr aber sofort in die Augen springt, ist die Markierung der Gelenkstellen durch eingelegte leuchtende Porzellan-Scheiben. Sie sitzen an den Arm-, Ellbogen- und Kniegelenken sowie an der Spitze des Penis, der nach ihrem Glauben ein Sitz der Seele oder ein Haupt-Brennpunkt der physischen und psychischen Potenz darstellt. SCHUSTER denkt, daß die Scheiben eigentlich Augen wiedergeben und den Sitz der sieben Seelen andeuten, die nach der Meinung der Dajaks in jedem Menschen hausen. Ob diese Interpretation den primären Sinn jener Gelenkmarken trifft oder eine sekundäre Erklärung wiedergibt, soll zunächst dahingestellt bleiben. Abb. 2 (SCHUSTER 54) veranschaulicht die Hervorhebung der Schultergelenke bei einem jungen Dajak durch eine rosettenförmige Tätowierung, entnommen J. M. ELSHOUD, *De Kenja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied* (s Gravenhage 1926), S. 16. Diese Form ist insofern von Interesse, als sie als Schultertätowierung nicht nur in verschiedenen Teilen des Pazifik verbreitet, sondern auch als Muster auf Dajak-Textilien sehr beliebt ist. Sodann sieht man auf Abb. 3 (SCHUSTER 59) die Schnitzerei an einer im „Otago Museum“ in Dunedin (Neuseeland) erhaltenen Federbüchse der Maori. Auch hier sind die Schulter- und Kniegelenke durch besondere Kennzeichen hervorgehoben, die nach SCHUSTERS Meinung wiederum Augen darstellen sollen, und schließlich führt Abb. 4 (SCHUSTER 6) einen Topfhenkel aus Ronquin in Venezuela vor, dessen Original im „Peabody Museum of Natural History“ (Yale University) in New Haven aufbewahrt wird. Bei dem eine menschliche Figur darstellenden Griff treten Marken an den Schultergelenken besonders deutlich hervor, die durch Aufdruck eines besonders gestalteten, zwei konzentrische Ringe hinterlassenden Stempels auf den noch feuchten Ton ausgeführt sein dürften.

Diese vier Beispiele, entnommen aus der Fülle der Darstellungen sogenannter "Joint-marks" — ob sie nun in SCHUSTERS Abhandlung wiedergegeben sind oder nicht — mögen genügen, um den Leser, der letztere nicht zur Hand hat, in das indische Problem einzuführen.

Schon im vorarischen Indien finden sich Spuren des gleichen Brauches, die Schultergelenke durch besondere Merkmale hervorzuheben. SIR JOHN MARSHALL hat nämlich in seinem Monumentalwerk *Mohenjo-daro and*

the Indus civilization (London 1931), Vol. I Pl. X, die wundervoll ausgeführte Steinplastik eines männlichen Körpers abgebildet, von der er mit Recht sagt, daß ein griechischer Künstler des 4. vorchristlichen Jahrhunderts auf sie hätte stolz sein können (Abb. 5). Aber nicht nur „die Umstände ihrer Auffindung und ihre Lage“, sondern auch Einzelheiten „ihrer Ausführung erweisen es als sicher, daß sie eine original indische Schöpfung“ darstellt. Ein überzeugendes Argument für diese Auffassung liefert aber gewiß die Tatsache, daß mit einem röhrenartigen Drillbohrer an der Vorderseite jeder Schulter eine große runde Vertiefung mit einem vorstehenden zentralen Kern in den roten Stein eingeschnitten worden ist. Nach MARSHALLS Worten wurde der röhrenartige Drillbohrer in vorgeschichtlichen Zeiten gewöhnlich von Steinmetzen gebraucht, aber nur selten, wenn überhaupt, in geschichtlichen. Jene beiden Vertiefungen, für deren ursprünglichen Sinn MARSHALL keine Erklärung beibringen kann, erwecken offenbar den Eindruck, daß sie einstmals zur Aufnahme irgendeiner Einlage, möglicherweise einer Art Rosette, bestimmt waren, und wenn das zutrifft, konnte sie doch wohl nur die Betonung oder Hervorhebung der Schultergelenke bezwecken.

In dem genannten Werke bildet MARSHALL aber noch eine zweite Plastik ab (Pl. XII No. 5), die die gleiche Eigentümlichkeit zeigt. Es ist kein Fund aus dem unmittelbaren Bereich der alten Indus-Kultur, sondern ein prähistorisches Terrakotta-Figürchen aus Baluchistan (Abb. 6). Dieses weist auf der Vorderseite drei knopfförmige Erhebungen oder Zeichnungen auf. Die mittlere ist als Darstellung oder Andeutung eines Schmuckstückes vollkommen motiviert, jene beiden anderen in der Schultergegend sind es aber nur dann, wenn sie ebenfalls die Gelenkstellen besonders betonen sollen. Solange kein überzeugendes Argument vorgebracht werden kann, das diese plastischen Eigentümlichkeiten sinnvoller erklärt, wird man also auch diese beiden Fälle zu dem großen Komplex der "Joint-marks" zu rechnen haben, die sich von Polynesien bis in das vorkolumbische Amerika hinein beobachtet lassen, und dies würde weiterhin auf gewisse kulturelle Zusammenhänge schließen lassen, deren Anfänge bereits in eine prähistorische Zeit zurückreichen.

Nun müssen wir uns fragen, welcher ursprüngliche Sinn wohl dem Brauch, die Gelenke besonders zu betonen, zu Grunde liegen mag. Wie bereits angedeutet, scheint SCHUSTER ihn darin zu sehen (S. 19f.), daß er die verschiedenen Seelen andeuten soll, die nach animistischen Vorstellungen den menschlichen Körper bewohnen, und hierfür beruft er sich auf Dajak-Stämme, die die durch die Merkmale gekennzeichneten Körperstellen als Sitz der sieben Seelen (*brua*) des Menschen erklären. Als solche werden z. B. von den Murung nämlich die Spitze des Kopfes, die Augen, die Kniee und der Nabel angenommen, während die siebente

Stelle nicht näher bestimmt wird. Nach der Meinung der Duhoi sind es dagegen außer der Spitze des Kopfes, den Augen und Knieen noch die Handgelenke. Diese Angaben der Dajaks als Erklärungsgrundlage der "Joint-marks" glaubt SCHUSTER noch durch ein paar andere Denkmäler innerhalb des asiatisch-amerikanischen Bereiches bestätigt zu sehen, zumal die Gelenkzeichen hier eine den Augen ähnliche Form aufweisen oder gar als Gesichter erscheinen.

Sicherlich hat der Animismus in den Ländern Asiens einstmals eine große Rolle gespielt, und vielleicht sind auch die fünf Prāpa's der Inder (*Prāpa, Apāna, Udāna, Vyāna* und *Samāna*), die in ihren Upanisads und in ihrer Heilkunde eine gewisse Rolle spielen, unter diesem Gesichtspunkte zu werten und ursprünglich als Seelen, d. h. Träger der Lebensfunktion, zu betrachten. Sagte doch auch FRITZ GRAEBNER über den Seelenglauben Indonesiens: „An Lebenskräften können in dem selben Dinge auch wohl mehrere unterschieden werden, etwa im Menschen fünf Lebensseelen, wie WUNDT sie nennt, mit dem Sitz an den fünf Stellen des Körpers, wo man die Blutpulsung fühlt“. Aber auch sonst finden sich in den Upanisads noch mehrere Vorstellungen, die man in dieser Weise deuten könnte; ihnen aber in diesem Zusammenhang nachzugehen, würde zu weit führen.

Es fragt sich nun, ob SCHUSTERS Erklärungsversuch der „Joint-marks“ deren ursprünglichsten Sinn trifft, oder ob er vielleicht auf einer erst sekundären Auslegung basiert. Ist seine Interpretation die einfachste und natürlichste, oder gibt es eine noch natürlichere? Diese Frage würde man wohl kaum stellen, wenn die Jaina's, die in ihren Schriften viel uraltes Material erhalten haben, uns nicht auch ihre Ansichten über die verschiedenen Arten der Gelenkfügung hinterlassen hätten. Sie unterscheiden nämlich folgende sechs Arten einer Gelenkfügung (*samphanana, samghāyaya*) in der Sanskrit- und Prākrit-Terminologie¹:

- 1) *Vajraṣabha-nārāca-* (*vajjarāśabha-nārāya-*),
- 2) *ardhavajraṣabha-nārāca-* (*usabha-nārāya-*),

¹ FR. GRAEBNER: *Das Weltbild der Primitive*. München 1924, S. 43.

² UMĀSVĀTI: *Tattvārthadhigamaśāstra* ed. KESHAVLAL PREMCHAND (Calcutta 1923, Bibliotheca Indica) VIII. 12 (S. 176); H. JACOB: *Éine Jaina Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthadhigamaśāstra* übers. u. vgl. (Leipzig 1906, ZDMG Bd. LX) S. 531, Sep. S. 30; W. KIRFFEL: *Die Koemographie der Inder* (Bonn u. Leipzig 1920) S. 269 Anm. 5; H. v. GLASENAPP: *Der Jainismus. Éine indische Erlösungsreligion* (Berlin 1925) S. 170f.; W. SCHUBRING: *Die Lehre der Jaina* (Berlin u. Leipzig 1935) § 65, S. 95.

In der großen Enzyklopädie der Jaina's *Abhidhānārājendra koṣa* werden unter den zitierten Prākrit-termini die Stellen der kanonischen Schriften angegeben in ihrer mitgeteilten Folge: Bd. 6, S. 796; Bd. 2, S. 1153; Bd. 4, S. 2013; Bd. 1, S. 562; Bd. 3, S. 566; Bd. 3, S. 1362.

- 3) *nārāca-* (*nārāya-*),
- 4) *ardhanārāca-* (*adhdhanārāya-*),
- 5) *Ḫilika-* (*klīya-*),
- 6) *mṛpāḷikā-* (*chevaḷḷha-*).

Als die erste und beste Art gilt nach den Jaina-Werken die Gelenkfügung, bei der die Knochen ineinander gehakt sind, durch die Verbindungsstelle ein Stift (*vajra*) getrieben und das Ganze noch mit einer Binde umwunden ist. Bei der zweiten Art fehlt der Stift und bei der dritten die Binde. Bei der vierten Art sind die Gelenke auf der einen Seite ineinandergehakt, auf der anderen aber nur aneinander gepreßt und zusammen genagelt, bei der fünften sind sie nur aneinander gepreßt und genagelt, und bei der sechsten berühren sich nur die Knochenränder.

Diese Aufzählung in ihrer Abstufung von einem Maximum zu einem Minimum trägt offenbar die Züge der den Indern so eigenen Systematisierungssucht, wenn diese auch einer gewissen Logik nicht entbehrt. Wenn die jainistische Spekulation diese Arten der Gelenkfügung auch auf die verschiedenen Wesensklassen ihres kosmischen Systems verteilt, sie diese also gleichsam in eine höhere Sphäre verlegt, so bleibt doch immerhin die Tatsache bestehen, daß sie sich die Zusammenfügung von Knochen zu Gelenken als durch äußere mechanische Manipulationen bewirkt vorstellte. Hierbei spielt Stift oder Pflock, Nagelung, Aneinanderpressen und dergl. als Verbindungsmittel die Hauptrolle, ja, möglicherweise sind die schwächeren Arten der Gelenkfügung nur eine Konzeption der Spekulation an die erstgenannte, die durch Stift oder Pflock gekennzeichnet ist. Aber wie dem auch sei, offenbar sind alle sechs Möglichkeiten von der Art, als handle es sich um die Herstellung eines Fetisches oder dgl., dessen Glieder auf rein mechanische Weise am Rumpf nachträglich angebracht wurden, sich also nicht aus der inneren Natur der betreffenden Wesensklasse heraus entwickelten. Hier sind also die Erfahrungen der künstlichen Herstellung von Fetischen aus Holz oder dgl. auf physische Lebensvorgänge übertragen worden. Daß diese Vorstellungen letzten Endes bis in die graue Vorzeit zurückreichen bzw. in ihr ihre Wurzel haben, kann m. E. nicht bezweifelt werden. So glaube ich denn, daß die erste Gruppe der "Joint-marks" ursprünglich weit eher mit den Vorstellungen der Jainas irgendwie in Beziehung gebracht werden darf, als daß sie nach Dajak'schem Glauben den Sitz der verschiedenen Seelen andeuten soll. Gewiß mögen die Gelenkzeichen später eine neue Interpretation, also auch eine solche von animistischer Seite erhalten haben, womit aber durchaus noch nicht gesagt ist, daß sie auch die ursprünglichsten war. Jedenfalls dürfte diese damals bereits in Vergessenheit geraten sein. Die Anwendung der "Joint-marks" überlieferte sich jedoch weiter, als nicht mehr Holz, das eigentliche Material, sondern selbst Ton oder

sogar Stein an seine Stelle getreten war. Der zusammen genagelte Holzfetisch blieb aber das Vorbild, eine Beobachtung, die man auch sonst in der indischen Plastik und Architektur machen kann.

Zusammenfassend läßt sich nun sagen, daß sich auch jene Plastik aus dem vorarischen Indien sowie das Terrakotta-Figürchen aus Baluchistan zwanglos in die Reihe der von SCHÜRER behandelten Figuren, mit "Joint-marks" einfügen, die Linie ihrer Verbreitung also bis nach Vorderindien zurück verfolgt werden kann und sie eben von hier bis nach Amerika reicht. Wenn unsere Ausführungen zu Recht bestehen, ergibt sich weiterhin die Folgerung, daß der Jinismus manche Vorstellungen aus grauer Vorzeit bewahrt hat, deren tiefster Sinn nicht aus ihm selbst, sondern nur durch vergleichende Studien erfaßt werden kann.

Die vorgeschichtliche Besiedelung Indiens und seine kulturellen Parallelen zum alten Mittelmeerraum

Von

WILLIBALD KIRFEL

Bad Godesberg/Bonn

Als bei der Wiederentdeckung des indischen Altertums vor etwa 170 Jahren die systematische Erforschung von Indiens Sprachen und Kultur einsetzte, brach schon bald die Erkenntnis durch, daß das Sanskrit, die alte heilige Sprache des Landes, und seine Abkömmlinge einen Zweig des Sprachstammes darstellen, dessen Angehörige in Europa seit mehr als 2000 Jahren wesentliche Träger allesgeschichtlichen Geschehens gewesen waren. Indo-Arier und Iranier, Griechen und Italiker, Kelten und Germanen, Balten und Slawen erwiesen sich mit einem Male als Angehörige einer Sprachfamilie, die man heute als die indogermanische oder indoeuropäische bezeichnet. Je tiefer man dann in das indische Altertum eindrang und sich mit Indiens Literatur und Geschichte vertraut machte, um so ausgesprochener wurde die These vertreten, daß erst der arische Zweig der indogermanischen Völkerfamilie, der anscheinend um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends den Boden Indiens betreten und nach und nach weite Gebiete davon erobert hatte, hier eine höhere Kultur entwickelt habe. Diese einseitige, lediglich auf linguistischen Argumenten beruhende Anschauung erfuhr eine Korrektur, als man in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts daranging, im Indusdal die Ruinen vorarischer Städte auszugraben und die Zeugen einer uralten Hochkultur nach Jahrtausend langem Schlummer ans Tageslicht zu ziehen.

In einem weiten Bereich durchwühlte man Ruinenfelder, die sogar eine Reihe übereinander lagernder Kulturschichten aufwiesen. Südte mit parallelen Straßen, unterirdischer Kanalisation nebst Badeanlagen in jedem Hause und überhaupt einer Fülle von Gegenständen einer hochentwickelten materiellen Kultur erstanden wieder aus dem Sand der Wüste, der sie vor Jahrtausenden verschlungen hatte. Wo uns aber eine hochentwickelte Kultur entgegentritt, müssen wir auch mit einer entsprechenden geistigen Komponente rechnen, denn Kultur ist immer ein Ganzes, und ihre materielle Seite kann nur als die äußere Erscheinung eines bestimmten geistigen Entwicklungsstandes gewertet werden. So gewähren uns denn genug der aufgefundenen Dinge — ganz abgesehen von einer noch nicht entzifferten Bilderschrift — gewiß schon einigen Einblick in die Geistes- und Gemütsverfassung jener alten Stadtbewohner. Von den verhältnismäßig wenigen Skeletten, die sich in den Trümmern fanden, konnten die meisten von der Anthropologie als zur mediterranen Rasse gehörig nachgewiesen werden¹. Sie beweisen uns also, daß bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. irgendwelche Beziehungen zum Westen, insbesondere zum Mittelmeerraum, bestanden haben müssen.

Die Rassenzugehörigkeit des heutigen indischen Volkes und damit auch die Frage nach seiner Herkunft wurde noch stärker in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt, als die Ergebnisse der deutschen anthropologischen Expedition nach Indien in den Jahren 1926

¹ John Marshall, Mohenjo-Daro and the Indus civilisation 2 (London 1931) S. 642f.

bis 1929 unter Führung des bewährten deutschen Anthropologen *Egon Frh. von Eickstedt* ausgewertet werden konnten. Von Eickstedt kam zu dem Schluß — und die indischen Anthropologen, wie z. B. *B. S. Guha*, schließen sich ihm, wenn auch mit etwas abweichender Nomenklatur, an —, daß in vorgeschichtlicher Zeit zwei große Wellen von Europäern über die Pässe des westlichen Himaläya die indische Halbinsel erreicht hätten¹.

Aber werfen wir zunächst einen Blick auf die geologische Vorgeschichte Vorderindiens, weil sie uns das ganze Bevölkerungsproblem in diesem Raum wesentlich deutlicher vor Augen führt.

Geologisch gliedert sich Vorderindien in drei Teile verschiedenen Alters. Der weitaus älteste Teil ist der Süden, der Dekhan, der in paläozoischer Zeit noch von dem übrigen Asien getrennt und wahrscheinlich mit Südafrika und Australien verbunden war, also zu einem anderen Erdteil gehörte. Gegen Ende der Kreideformation erhielt der Süden durch gewaltige Eruptionen, die etwa eine halbe Million qkm mit Lava und vulkanischen Ablagerungen übersütteten, seine heutige Gestalt. Im Norden wurde Kalkstein der See aus nummulitischer Zeit bis zu 6000 m und noch darüber hinaus über den Meerespiegel emporgehoben und zum höchsten Gebirge der Erde, dem Himaläya, aufgetürmt, während zugleich große Teile des ehemaligen Kontinents, so auch das Land westlich der alten Wasserscheide, der sogenannten West-Ghats, im Meer verschwanden. Der jüngste Teil, die vorderindische Tiefebene, in der Breite von 150 bis 500 km und mit einem Flächenraum von fast 800 000 qkm, war ehemals ein seichtes Meer: das Tarai, das sumpfige Vorland des Himaläya, ist dessen letzter Rest. Durch die alluvialen Ablagerungen der auf dem Himaläya entspringenden Ströme wurde es im Laufe der Zeiten allmählich ausgefüllt. So entstand die vorderindische Tiefebene, die als reichster und wichtigster Teil Indiens das Ziel von Invasionen und der Hauptschauplatz seiner Geschichte wurde, auf dem Jahrtausende hindurch Reiche entstehen und vergehen sollten.

Wie bereits angedeutet wurde, erreichten nach der Lehre der heutigen Anthropologie schon in vorgeschichtlicher Zeit über die Pässe des westlichen Himaläya den Boden Indiens zwei Wellen von Einwanderern, die aus dem europäischen Raume kamen:

Die erste war die der sogenannten Vedden, einer noch ziemlich primitiven Menschenrasse, die die Indo-Negriden, d. h. die eingeborenen Vorfahren der heutigen melaniden Bewohner des Landes, durchsetzte und vielleicht schon eine höhere Kultur entwickelte.

Die zweite Welle, die der ersten wohl in einem angemessenen Abstand folgte, war die der Indiden, einer langköpfigen Rasse, die zum südeuropäischen Rassegürtel, den sogenannten Mediterranen, gehörte, u. a. Landbau und Mutterrecht mitbrachte und mehr oder weniger rein auch heute noch weite Strecken im Westen der indischen Halbinsel bewohnt. Wahrscheinlich sind sie mit der dravidischen Völkergemeinschaft in Verbindung zu bringen, die einst wohl weitere Gebiete der indischen Halbinsel bewohnte, jedoch später unter Druck der arischen Invasion teils aufgegeben, teils nach dem Süden zurückgedrängt wurde. Gerade mit dieser Völkergemeinschaft aus jene glänzenden Stadtkulturen aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend in Beziehung gebracht, von denen oben schon die Rede war.

Freilich ist auch das *Drävda-Problem* durch die jüngsten Ausgrabungen in Mysore, insbesondere in Brahmagiri, insofern wieder in ein neues Stadium getreten, als man in Südinien ein neues Volkselement aufgedeckt hat, das durch seine Megalithbauten, vor allem Megalithgräber, enge Beziehungen zum mediterranen Raume verrät und Eisen verarbeitete, während in Nordindien damals nur Bronze bekannt gewesen sein soll. Diese

¹ *Egon Frh. v. Eickstedt*, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit (Stuttgart 1936); *ders.*, Rassengeschichte von Indien mit besonderer Berücksichtigung von Mysore, in: *Zeitschrift für Morphologie*, A 32 (1933) S. 77—124; *ders.*, The Position of Mysore in India's racial History, in: *L. K. Anathakrishna Iyer*, *The Mysore Tribes and Races 1* (Mysore 1935) S. 33ff.

Eisenleute sollen aber erst kurz vor der Mitte des letzten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung entweder zu Lande oder über See vom Westen her eingetroffen sein. Völlig ungeklärt ist u. a. noch die Frage, ob sie mit den Drävda überhaupt identisch oder irgend- wie in ihnen aufgegangen sind².

Aber auch über die Pässe des östlichen Himaläya muß schon in vorgeschichtlicher Zeit eine mongoloide Rasse in die indische Ebene hinabgestiegen sein; es waren tibeto-birmanische Stämme, die das Tal von Assam und die Hügel längs der Ostgrenze besetzten, aber auch über Indiens Grenzen hinaus bis tief in die Südeheineen vorstießen.

Gerade diesen Punkt berührt *Robert Shafer* (Berkeley) in seinem jüngst erschienenen Buche, insofern er die Hypothese aufstellt, daß die Namen der *Anga*, *Vanga*, *Kalinga*, also die der bekanntesten Stämme an der Ostküste Vorderindiens, sowie der *Gangä* (Ganges) ursprünglich einseitig gewesen seien und auf einen Nasal, also *An*, *Van*, *Ka-lin* oder *Klin* sowie *Gan* einzeln und erst unter dem Einfluß der arischen Idiome ihre zweiseitige Form angenommen hätten³. Sollte seine Ansicht zu Recht bestehen, würde man sich fragen dürfen, ob dieses mongoloide Substrat nicht auch auf die Gestaltung des *Päli* und *Arhamägadhi* eingewirkt und etwa den vokalischen und nasalten Wortausgang, die Vertretung des „r“ durch „l“, z. B. in den *Aioka-Inschriften* und dgl., ausgelöst habe. Jedenfalls dürfte dieses Volkselement für die politische und kulturelle Gestaltung Indiens von größerer Bedeutung gewesen sein, als man gemeinhin annimmt, begann doch gerade im Osten die Bildung eines Großstaates und nicht im Zentrum oder Westen Indiens.

Eine interessante, aber etwas abweichende Theorie über die einzelnen Stadien der vorgeschichtlichen Besiedelung Indiens hat *Suniti Kumar Chatterji*, der bekannte Professor für Linguistik an der Universität Kalkutta und Präsident der Asiatic Society of Bengal, entwickelt. Die heutigen Bewohner Indiens, so hat er kürzlich ausgeführt⁴, sind in mehreren aufeinanderfolgenden Wellen in Indien eingewandert und haben verschiedenen Rassen und Sprachfamilien angehört.

Als erste Welle betrachtet er die *negroide Rasse*, die, von Afrika aus den Küstengegenden Arabiens und Irans folgend, sich im Westen und Süden Indiens niederließ. Später breitete sie sich bis Nordindien aus und drang bis Malaya und zu den Inseln Indonesiens (Philippinen und Neu-Guinea) vor. Nur wenige ihrer Nachkommen sind noch in Südinien ansässig und bedienen sich der *Tamilsprache*, während Spuren dieser Rasse noch unter den mongoloiden *Näga's* in Assam nachweisbar sind.

Nach den Negroiden kam von Westen, und zwar von Palästina (!) her, die mittelgroße, langköpfige, stumpfnasige und dunkelhäutige Rasse der *Proto-Australoiden*. Manche von diesen sind sogar über Indichina aus bis Australien vorgedrungen, wo sie heute noch als Eingeborene leben. Doch jene, die in Indien blieben und hier ihre Kultur entwickelten, charakterisiertere sich als *Austrier*; auch außerhalb Indiens breiteten sie sich nach Osten hin aus. Bei ihnen unterscheidet man die beiden Hauptzweige: *Austroasiaten* und *Austronesier*. Zu den ersteren werden die Kol oder Munda in Zentralindien, die Khasi in Assam, die Mon in Birma und Siam usw. gerechnet, zu den letzteren die Indonesier, Melanesier, Mikronesier und Polynesier. Die Angehörigen dieser Rasse waren im alten Indien als *Nisādas* und vielleicht auch als *Nāgas* bekannt. In Indien breiteten sich die *Austrier*, die

² *Chr. v. Faerster-Haimendorf* (Prof. für die Anthropologie Asiens an der Universität London), *When, how and from where did the Dravidians come to India*, in: *The Indo-Asian Culture 2*, 3 (New Delhi 1954) S. 238ff. — Der Artikel beruht auf einem Vortrag, den der Verfasser auf der letzten Sitzung des internationalen Kongresses für Anthropologie und Ethnologie in Wien gehalten hat.

³ *Robert Shafer*, *Ethnography of Ancient India* (Wiesbaden 1954) S. 13f.

⁴ *Suniti Kumar Chatterji*, *The Indian synthesis and cultural and racial intermixture in India*, in: *The Indo-Asian Culture 2*, 4 (New Delhi 1954) S. 329ff.

sprachlich zu den Proto-Munda gehörten über den ganzen Subkontinent aus und wurden das bedeutendste Element in den unteren Gesellschaftsschichten. Als ihren Beitrag zur Entwicklung der indischen Kultur betrachtet *Chatterji* den Hackbau für Reis und Gemüsepflanzen, die Geflügelzucht, die Zählung des Elefanten und die Baumwollweberei, in geistiger Hinsicht gewisse Vorstellungen über das Leben nach dem Tode, die sich später vermittelt anderer Elemente zu der Lehre von Selenwanderung und Samsära sublimierten.

Das dritte Volkselement stellten die *Mongoloiden* dar, die sich durch ihre gelbe oder goldbraune Hautfarbe, schmale oder sdrägstehende Augen, hervorstehende Backenknochen, flache Nase und spärlichen Haarwuchs kennzeichnen. Wahrscheinlich haben sie vor den Arieren, die sie als Kiräta betrachten, den Boden Indiens betreten, und zwar dem Brahmaputra und seinen Nebenflüssen folgend oder von Tibet aus über die Pässe des östlichen Himaläya. Sie besetzten Assam, Bhütan und Nepal sowie Ost- und Nordbengalen, Nord-Bihar und die Landstriche südlich des Himaläya östlich von Kaschmir. Einige scheinen sogar weiter nach Süden bis Orissa und Zentralindien vorgestoßen zu sein, ja selbst in Mohenjo-Daro haben sich Spuren dieser Rasse gefunden. Ihr kultureller Einfluß beschränkte sich zwar auf den Norden und Nordosten Indiens, aber dennoch bildeten sie einen bedeutenden Faktor bei der Entwicklung der indischen Zivilisation.

Die nächste Gruppe von Einwanderern, die nach *Chatterji*s Ausführungen in Indien einzog, war die *dravidische*. Triftige Gründe sprechen dafür, daß sie aus dem östlichen Mittelmeerraum, aus Kleinasien kam und der mediterranen Rasse angehörte, wenn auch mit anderen Elementen, so z. B. Armenoiden gemischt, aber mit ihnen durch eine einheitliche Sprache zu einer Einheit verdanzelten. Ihre Einwanderung verlegt *Chatterji* in die Zeit vor 3500 v. Chr. Einzelne ihrer Verbände ließen sich bereits in Mesopotamien und Persien nieder, bevor sie als Gros in Indien sesshaft wurden. Die Dravidier waren ein hochentwickeltes Volk, das seine religiösen und zivilisatorischen Errungenschaften mit nach Indien brachte und hier die der austrischen Dorfkultur entgegengesetzte Stadtkultur, wie z. B. die von *Mohenjo-Daro* und *Harappa*, entwickelte. Sie sollen auch mit den ehemaligen Bewohnern von Panjāb und Sindh identisch sein, die von den Ariern als Däsa oder Dasyu, später als Südra bezeichnet wurden. *B. Hroznys* (Prag, 1952) These, daß jene Stadtkulturen im Indusval von Indogermanisch sprechenden Hettitern im Verein mit anderen asiatischen, nicht Indogermanisch sprechenden Elementen, wie z. B. den Kaspiden Subarao-Hurriten, begründet worden seien, lehnt er ab, da sie nicht durch Tatsachen gesichert sei. Sprecher des Dravidischen saßen Seite an Seite mit den Austrern in den großen Flußtäler Nordindiens vom Panjāb bis Ostbengalen und Assam sowie mit Mongoloiden in den Gegenden südlich des Himaläya. Viele Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung vermochten sie ihre Sprache nicht nur im zentralen Indien, sondern auch südlich des Vindhya zur Vorherrschaft zu bringen, wenn die erstere auch in nachchristlicher Zeit vor der arischen nach dem Süden zurückwich; denn Ortsnamen nichtarischer Ursprungs in ganz Indien enthalten, soweit sie etymologisch analysierbar sind, dravidische, austrische oder sinomongolische Elemente und bezeugen so das einstige Vorhandensein von Trägern dieser Sprachen. *Chatterji* schätzt den Anteil der Dravidier als des wichtigsten nicht-arischen Volkselementes an der Entfaltung der indischen Zivilisation auf mehr als 50%, wenn er auch in der Hauptsache durch die arische Sprache zum Ausdruck komme.

Als letzte Welle vorgeschichtlicher Einwanderung folgte dann die der *Arier*, deren Auszug aus ihrer ursprünglichen Heimat südlich des Ural bis nach Nordindien *Chatterji* im Anschluß an *Wilhelm Brandenstein*⁴ verfolgt. Die Skizzierung dieses Teils seiner Abhandlung ist hier nicht weiter vonnöten, da sie für unser Thema nichts Besonderes bietet.

⁴ *Wilhelm Brandenstein*, Die erste indogermanische Wanderung (Wien 1936).

Schließlich betrachtet auch *H. Heras* SJ, der Direktor des Forschungsinstituts des St. Xavier's College in Bombay, in seinem neuen großen Werke über die indomeiterrane Kulturbeziehungen⁵ die Negriden, Austrier und Dravidier als die drei Haupt-rassen, die vor den Ariern in Indien ansässig gewesen seien. Er berührt in jenem aber so viele Probleme und stellt so eigenartige Hypothesen auf, daß diese hier nicht weiter skizziert und noch weniger diskutiert werden können, sondern eine eigene Behandlung, wennnicht sogar teilweise Korrektur erfordern.

Man mag sich zu den verschiedenen Theorien über die vorarische Besiedelung Indiens stellen, wie man will, jedenfalls stimmen sie alle in dem Punkte miteinander überein, daß sich in vorgeschichtlicher Zeit große Wellen von Einwanderern aus dem europäischen-kleinasiatischen Raum in Indien niedergelassen haben. Die eingehende Beschäftigung mit der Kultur Indiens und ihr Vergleich mit jener im Mittelmeerraum eindsichtlich des alten Galliens zeigen nun Parallelen und Einereinstimmungen so charakteristischer Art, daß man hier uralte Zusammenhänge annehmen darf, jene also nicht nur aus rein menschlichen Voraussetzungen erklärt oder als Zufälligkeiten angesehen werden dürfen.

So wies schon der berühmte französische Kulturhistoriker *Alexandre Bertrand*⁶ unter Befügung zahlreicher Bilddokumente aus nach Indien daraufhin, daß der Svastika, also das Hakenkreuz, ein vermutlich altes Sonnensymbol, das sich schon im vorarischen Indien in zahlreichen Exemplaren antreffen⁷, in gleicher Weise im vorgeschichtlichen Gallien wie im Mittelmeerraum zu Hause war.

Im Anschluß hieran handelte *Bertrand* über den zum Teil bis noch in die Gegenwart fortlebenden Kult der Gewässer, insbesondere der Quellen, die im alten Gallien als heilkräftig und läuternd galten. Man glaubte, daß sie von Nymphen bewohnt seien, und unternahm Wallfahrten zu ihnen⁸. Den gleichen charakteristischen Zug finden wir vornehmlich in nichtarischen Indien, wahrscheinlich schon in der alten Induskultur, und in dem gleichen Sinne wie die Tempeliche und Tirthis von heute ist wohl auch das in Mohenjo-Daro durch die Ausgrabungen freigelegte große Bad zu deuten⁹. Doch schon in den Veda ist die Anschauung von der läuternden und heilenden Wirkung der Wasser eingedrungen, „besonders soweit diese von Rudra hervorgerufen worden sind“, wie von Prof. *Dandekar* (Poona) in seiner ausgezeichneten Veda-Interpretation über Rudra dargestellt worden ist¹⁰. Insofern verfügt Rudra — auch *Dandekar* betrachtet diesen Namen als eine arische Übertragung des dravidischen Wortes Siva („der Rote“) — über bemerkenswerte Heilkräfte und gilt infolgedessen als der *Arzt der Ärzte* (Rg. II. 33. 17)¹¹.

Bilden ferner die Nadīdevatās, d. h. die Flußgötter, wie z. B. die auch figürlich dargestellte Gaṅgā oder Yamunā als ihre ausgesprochenen Personifikationen, das indische Genesistück zu den Najaden der klassischen Mythologie, so entsprechen die Dryaden den indischen *Yakṣis*, d. h. *Vegetationsgenien*, die immer nur in Verbindung mit Bäumen und Holz gedacht und wiedergegeben werden¹². Schon längst wurden sie als Angehörige der Götterwelt des vor- und nicht-arischen Indiens erkannt, wenn sie auch in jüngerer Zeit

¹ *H. Heras* SJ, Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture I (Bombay 1953) S. 61ff.

² *Alexandre Bertrand*, Nos Origines. La Religion des Gaulois (Paris 1897) S. 140f.; vgl. auch *B. J. Lehter*, Über das Hakenkreuz I (Vorzeit) (Leipzig 1921, 2. Aufl. 1934).

³ *Sir John Marshall*, Mohenjo-Daro and the Indus Civilization (London 1931) 3 Pl. cxIV.

⁴ *Bertrand*, op. cit. Anm. 8, S. 391f.

⁵ *Marshall*, op. cit. Anm. 9, S. 75f.; *Rolf Bonando*, Die Tirtha's oder heiligen Badepflütze in den Purkna's (Ungedr. Diss. Bonn 1942).

⁶ *R. N. Dandekar*, Rudra in the Veda, in: Journal of the University of Poona I (Poona 1953) S. 107.

⁷ *A. K. Coomaraswamy*, Yakas (I) (Washington 1928) S. 36 f.; *J. Marshall*, op. cit. Anm. 9, S. 63 f.; *Hans Berni*, Indo-koptische Kunst, in: Jahrbuch der asiatischen Kunst I (Leipzig 1924) S. 159ff. Man vgl. insbesondere die Yakṣi-Stellung S. 176ff. sowie Taf. 104, Abb. 4; endlich

meist zum leeren Dekorationsmotiv abgesunken sind. Bei uns leben sie als die gütigen Waldfrauen oder Feen der Märchen fort, die Nöteliedchen helfen und ihnen Nahrung spenden, ja es ist erstaunlich, wie in der indischen Plastik einzelne ihrer bildlichen Darstellungen gerade diesen charakteristischen Zug so treffend, ja wortgetreu zum Ausdruck bringen¹⁴.

Aber auch die Yakas, d. h. die männlichen Gestalten gleichen Namens, die nach indischem Glauben die verborgenen Schätze behüten, gleichen nicht nur in dieser Beziehung den Gnomen und Zwergen der europäischen Volkssage. Ihr Herrscher Kubera, der in Indien viel verehrte Gott des Reichtums, scheint mit den Kabeiroi, vorgriechisch-samo-thrakischen Gottheiten in Lemnos und Samothrace, die wie die Yakas unterirdische Höhlen bewohnen sollten, ursprünglich verwandt zu sein, wie *Vittore Pisani* seinerzeit ausgeführt hat¹⁵. Aber auch der indische Liebesgott Kama, der ebenfalls als Yaka gilt, trägt wie Amor, sein westliches Ebenbild, als Waffen Bögen und Pfeile, wenn die indischen Dichter diese später auch in symbolischer Weise auf die Boten des Frühlings und die in ihm erwachende Liebeslust gedeutet haben.

Galten die Bäume als Wohnsitz von Vegetationsgottheiten, so wird es erklärlich, daß man vielen ihrer Art eine besondere Verehrung erwies. In Indien lebt dieser Brauch seit den ältesten Zeiten bis zum heutigen Tage fort, und schon 1856 schrieb *Karl Bötticher*: „... Bei den Indern ließen sich aus der Literatur dieses Volkes die Zeugnisse leicht zusammenfassen, . . . und ich begnüge mich, nur daran zu erinnern, wie die Inder selbst innerhalb ihrer Städte auf den Plätzen und an den Ecken der Straßen heilige Bäume mit Altären darunter hatten.“ Es sind die sogenannten Caiya-Bäume, die in Dorf und Stadt als Heiligtümer galten und besonders bei Anliegen in bezug auf Fruchtbarkeit aufgesucht und verehrt wurden¹⁶.

Es ist heute wenig bekannt, daß einst auch im mediterranen Raum allenthalben heilige Bäume mit Rasenaltären ausgestattet, mit Weihebinden geschmückt und mit Weihrauch beräuchert wurden und daß man Lichter unter ihnen entzündete¹⁷. Sie galten dem Ackerbau treibenden Landvolk als Heiligtümer, auf die es für Familie, Vieh und Felder seine ganze Hoffnung setzte. Dieser Kult, der sich von Geschlecht zu Geschlecht weitervererbt hatte, fand schließlich ein jähes Ende durch das zur Macht kommende Christentum. Synoden, wie z. B. die fünfte von Carthago (401) und die zweite von Arles (443 oder 452), bedrohten denjenigen, der es in seinem Bereich dulde, daß Bäume, Quellen oder Felsen verehrt und Fackeln entzündet würden, mit Exkommunikation, und sie wandten sich an die Kaiser, um die Zerstörung der noch vorhandenen heidnischen Heiligtümer zu erwirken¹⁸. Selbst in des *Augustinus* sermo CCXXI „De tempore“ (Migne, Patrol. Lat. T. 39, Sp. 2271) wurde, allerdings in einer den Sermones des Bischofs Caesarius von Arles (ca. 470—542) entnommenen Interpolation, gegen diesen Kult Stellung genommen, und Kaiser *Theodosius* (Codex Theodosianus 16. 10. 12) belegte ihn durch Edikte mit Strafen¹⁹. Bezeichnend für seine Verbreitung ist aber das, was der berühmte

Rhetor Libanius (314 — ca. 393) in seiner Eingabe an Theodosius um Schonung der heiligen Bäume und Kultstätten ausführte (2. p. 167): „Überall, wo janatische Mönche das Heil des Feldes zerstören, töten sie damit die Seele desselben; denn in Wahrheit, mein Kaiser, die Kapellen und geweihten Stätten im Felde sind die Seele aller Kultur: sie waren der Ursprung alles Anbaues und aller der Niederlassungen, welche durch so viele Geschlechter bis auf uns gekommen sind, und die Landleute setzen mit Recht auf diese Heiligtümer ihre Hoffnungen für Mann, Weib, Kind und Vieh, für ihre Saaten und Anpflanzungen; denn der Acker, der sein Heiligtum verloren hat, geht zu Grunde und mit der Hoffnung des Landmannes alle Freudigkeit seines Lebens; er glaubt vergeblich zu arbeiten, sobald er derjenigen Götter beraubt ist, welche seinen Arbeiten Gedeihen und Segen verleihen.“²⁰

Zu den merkwürdigsten Parallelen zwischen Mittelmeerraum und Indien gehört ohne Zweifel die Vorstellung vom Seelenvogel. Ein sehr altes Zeugnis für den Glauben, daß die Seele nach dem Tode fortbleibe und gelegentlich die Gestalt eines Vogels annimmt, bietet der bemalte Sarg von Hagia Triada auf Kreta²¹. Aber auch andere Grabgemälde, wie z. B. eines in Etrurien, beweisen die einstige Existenz dieses Glaubens. Selbst die Menhire und die sie später ablösenden Grabsteine scheinen ursprünglich nebender dem Sinn gehabt zu haben, den Seelen der Verstorbenen bei Besuch ihres Grabes oder bei Totenopfern als Rubesitz zu dienen²². Schon 1902 hat *Georg Weiker* unter Beifügung zahlreicher Bilddokumente diese Vorstellung auf Grund der literarischen und archäologischen Überlieferung durch das ganze Mittelmeergebiet verfolgt, ohne hierbei auch seinen Blick nach Indien zu wenden²³. Die von ihm behandelten archäologischen Denkmäler zeigen uns die Seele durchweg in Vogelgestalt mit menschlichem Antlitz oder Oberkörper, also teil ohne, teils mit Armen, aber trotz ihrer typologischen Mannigfaltigkeit läßt sich innerhalb dieser Konzeption, auf die später auch die bildliche Darstellung der christlichen Engel zurückgehen dürfte, eine Entwicklung nicht feststellen²⁴. In Indien findet sich die gleiche Vorstellung auch hier wurde die Seele in Vogelgestalt mit menschlichem Oberkörper wiedergegeben, ja bisweilen wurde diese Form auch für Götter gewählt, wie uns buddhistische und Jaina-Plastiken — man vgl. z. B. die der Kinnarar — bezeugen. Für diese weit Gebiet ist dieser Ideenkomplex jedoch noch nicht bearbeitet; somit ist aber das mir zugängliche Bildmaterial überdauert²⁵, unterscheiden sich Indiens Denkmäler im Prinzip keineswegs von den mediterranen, selbst da nicht, wo diese Vorstellung durch das Medium des Buddhismus über seine Grenzen hinaus, ja bis nach Japan hin, ausgestrahlt ist und dort ein lokales Kolorit angenommen hat.

Insb-sondere auf ikonographischem Gebiet zeigen sich eigenartige Übereinstimmungen zwischen Indien und dem Mittelmeergebiet einschließlic des alten Galliens. So hat der französische Archäologe *Raymond Lanier* nachgewiesen²⁶, daß bis zum Jahre 1934 31 verschiedene Skulpturen aus dem antiken Gallien an Licht gekommen sind, die Gottheiten in der Form eines „*dieu accroupi*“, diese also in der sogenannten Yoga-Positur wiedergeben. Jene zeigen sie mithin in einer ganz ähnlichen Weise mit untergeschlag-

¹⁴ *Otto Lauffer*, Geister im Baum, in: *Volkkundliche Gaben*, John Meier z. 70. Geburtstag dargebracht (Berlin und Leipzig 1934) S. 105—120 nebst Abb.

¹⁵ *A. K. Coomaraswamy*, Yakas 2 (Washington 1931) Pl. 25, Abb. 1—4.

¹⁶ *Vittore Pisani*, L'Unità culturale Indo-Mediterranea anteriore all'avvento de Semiti e Indoeuropei, in: *Scritti in onore di Alfredo Trombetti* (Milano 1936) S. 204.

¹⁷ *Karl Bötticher*, Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt (Berlin 1856) S. 505f.

¹⁸ Vgl. *James Ferguson* and *J. Burgess*, Tree and Serpent Worship, 2. Aufl. (London 1873).

¹⁹ *Bötticher*, op. cit. Anm. 16, S. 49.

²⁰ Ebd., S. 531ff.; *Carl Joseph Hejzle*, Conciliengeschichte 2 (Freiburg i. Br. 1856) S. 69, Canon 2; S. 284, Canon 23.

²¹ Codex Theodosianus. Instr. Gustav Hensel. Bonn 1840. Sp. 1617ff.

²² *Bötticher*, op. cit. Anm. 16, S. 532f.

²³ *Carl Schwabhardt*, Ateuropa. 3. Aufl. (Berlin und Leipzig 1933) S. 101; vgl. auch S. 123, 132.

²⁴ Ebd., S. 77.

²⁵ *Georg Weiker*, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst (Leipzig 1902).

²⁶ Ebd., S. 86; vgl. S. 84.

²⁷ Die Zahl der Werke, die derartige Bildnisse wiedergeben, ist so groß, daß ich nicht alle aufzählen kann. Verweisen sei nur auf *Albert Grünwedel*, Buddhistische Kunst in Indien. 2. Aufl. (Berlin 1919) S. 446f.

²⁸ *Raymond Lanier*, Le dieu celtique de Bouvay, in: *Monuments et Mémoires publ. par l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lett.* 34 (Paris 1934).

nen, gekreuzten Beinen, wie dies auch in Indien und namentlich im Buddhismus und Jinitismus bei der bildlichen Wiedergabe von Heiligen und Göttern zu geschehen pflegte, während uns aus dem weiten Bereich zwischen Gallien und Indien bisher kein einziges Beispiel dieser Art bekannt geworden ist. Dazu bemerkt Lantier auf S. 54: „*Nous voilà bien loin du modèle ionien archaïque qui aurait fourni, à la fois à l'Inde et à la Gaule, le prototype du dieu assis les jambes repliées sous lui.*“

Sodann verdienen zwei weitere charakteristische Züge aus dem gleichen Bereich hier eine besondere Beachtung.

Im ersteren Falle handelt es sich darum, daß Götterfiguren mit drei Augen ausgestattet sind, und zwar den beiden natürlichen und einem dritten mitten auf der Stirn. Mit diesem letzteren ist stets Siva gekennzeichnet, jedoch weisen es auch all jene düsteren Gestalten auf, die ihm irgendwie nachgebildet sind oder zu seinem Kreise gehören, ob es sich nun um die streng hinduistische Konzeption d'emes Gottes handelt oder um seine zahlreichen Abarten und Übernahmen in den sogenannten nördlichen oder Mahājāna-Buddhismus, der ja weite Gebiete Zentral- und Ostasiens erobert hat.

Doch auch im Bereich des Mittelmeeres finden sich Spuren dieser seltsamen Eigenart oder Symbolik. So berichtet Pausanias, *Descriptio Graeciae* II. 24.5, von einem hölzernen Standbild des Zeus in Argos, das dreiköpfig gewesen sei und ehemals im Palast des Priamos in Ilion unter freiem Himmel gestanden habe. Nach Herodot I. 144 verehren die Dorer an der karischen Küste den „triopischen“, d. h. den „dreiköpfigen“ Apollon. Ihr sakrales Zentrum sei das triopische Heiligtum gewesen, und vom Orakel sollen die Herakliden die Weisung erhalten haben, sich bei ihrem Zuge nach dem Peloponnes den „dreiköpfigen“ zum Führer zu nehmen. Aber auch Hekate galt nach Athenaeus, *Deipnosophistae* VII p. 325 a, nicht nur als *Trioditis* (die „Dreiköpfige“), sondern auch als „trigenos“ („die mit drei Äugäpfeln Ausgestattete“); sie gilt in dieser Hinsicht also der Gattin Sivas sowohl in ihren göttigen wie grimmigen Aspekten. Als dreiköpfig hat man sich wohl auch den Polyphem (Odyssee IX, 371 ff.) vorzustellen, wie nach dem mit zwei natürlichen und einem Stirnauge ausgestattetem Kopfe auf der äußeren Klappe am Panzerende des Marmorroses der „Gyges“ (Nationalmuseum in Athen) zu erschließen ist¹⁷¹. Schließlich finden sich auch unter den Bronzefiguren, die *Albert Della Marmora* auf Sardinien entdeckte, einige Exemplare, die deutlich mit einem dritten, und zwar dem Stirnauge, ausgestattet sind¹⁷².

Im zweiten Fall handelt es sich um eine weitverbreitete und zudem auffällige Eigenart bei der Gestaltung von Götterbildern, die sich dadurch kennzeichnen, daß man sie mit drei Köpfen oder drei Gesichtern ausstattete. In Indien wurden in dieser Weise vornehmlich Siva und seine vielen Abarten im Mahājāna-Buddhismus und im Jinitismus wiedergegeben; selbst bei den Ausgrabungen im Indus haben sich gewisse Spuren gefunden, die darauf hindeuten, daß diese Darstellungsweise bereits in alter Zeit bekannt war. Ihre inhaltliche Interpretation variiert, wenn sie sich später auch auf die sogenannte Trimūrti, d. h. eine leibliche Verschemelung der an ihren Attributen erkennbaren drei großen Götter: Brahma, Viṣṇu und Siva als den Trägern von Schöpfung, Erhaltung und Untergang des Weltalls, konzentriert hat¹⁷³.

Nicht nur in Indien, sondern auch in dem ganzen Bereich von der kleinasiatischen Küste bis Irland stößt man auf dreiköpfige Gestalten. Zunächst sei hier der dreiköpfige Reiterheros aus dem alten Thrakien (Bulgarien) genannt, von dem die Ausgrabungen bis heute

fünf verschiedene Denkmäler zutage gefördert haben¹⁷⁴. An zweiter Stelle mag dann die bald dreiköpfig, bald dreileibig abgebildete Göttin Hekate folgen, die, zunächst dämonisiert, von der kleinasiatischen Küste aus die Länder am Mittelmeer eroberte, um nach dem Zeugnis eines Porphyrios und Augustinus schließlich sogar mit der Weltseele identifiziert zu werden¹⁷⁵. Hierbei gehört sodann der ebenfalls bald dreiköpfig, bald dreileibig dargestellte mythische Riese Geryoneus, den einst Herakles erschlagen haben soll. Mit drei Oberkörpern war auch Typhon, ein mythisches Ungeheuer der Urzeit, am Athentempel auf der Akropolis im Relief wiedergegeben, und selbst für Hermes haben sich in der griechischen Literatur Spuren erhalten, aus denen man gewisse Schlüsse ziehen darf, daß auch er bisweilen als dreiköpfig empfunden wurde¹⁷⁶. Einzelne Notizen in der römischen Literatur lassen gleichfalls auf dreiköpfige Lokalgottheiten in Italien schließen, ganz abgesehen von der Tatsache, daß sich auf Sardinien und in Etrurien ein paar dreiköpfige Bronzezeituetten gefunden haben, deren mythologische Bedeutung wir noch nicht kennen. Das gleiche gilt von den zahlreichen Denkmälern aus dem antiken Gallien, ob sie nun drei Köpfe oder drei mehr oder weniger miteinander verschmolzene Gesichter aufweisen, einschließlich des Dreikopfes von Corleek Hills, Co-Cavan und ein paar weniger wichtigen Fundstücken aus dem Westen. Wie stark die Idee einer dreiköpfigen oder dreigesichtigen Gestalt die Menschen des Abendlandes beherrscht haben muß, geht schon daraus hervor, daß sie bis in die Neuzeit hinein dazu diente, nicht nur die christliche Trinität, sondern auch andere Vorstellungen, wie die des Bösen, der Zeit, des Jahreslaufes, der Prudentia und dgl., zu symbolisieren. In diesem Zusammenhang ist noch bemerkenswert, daß uns aus der vorarischen Induskultur eine Plakette überkommen ist, die eine anscheinend dreigesichtige, mit einem großen Gehörn ausgestattete Götterfigur in der Yoga-Positur wiedergibt, und wir andererseits auch aus dem alten Gall ein zwei dreiköpfige Göttergestalten in der gleichen Stellung besitzen, und zwar eine aus Bronze (die Statuette von Autun, Dep. Saône-et-Loire) und die Steinbüste von Condat (Dordogne¹⁷⁷), die, wie die Aufnahmeflöcher auf dem Haupte beweisen, ursprünglich ebenfalls ein Gehörn, vermutlich das eines Hirsches, getragen haben müssen.

Schließlich hat uns die Ikonographie noch ein Merkmal bewahrt, das ebenfalls eine alte Beziehung Indiens zu den Ländern des Mittelmeeres andeutet. Es ist die Mondsiel auf dem Haupte Sivas, eines Synkretismus von Vorstellungen und Aspekten der verschiedensten Zeiten und Kulturphasen. Diese Mondsiel, die in der Literatur des späten Indiens sowie seiner Kunst als Schmuckstück seines Hauptes oder seines Kopftuzes gilt, stellt ursprünglich nämlich nichts anderes als weißschimmernde Stierhörner dar, die ihn also als alten Stiergott kennzeichnen, was mit den literarischen Äußerungen über seinen Charakter und seine Umgebung vollkommen harmoniert. Seine ehemalige Stiernatur kennzeichnet ihn als Ableger oder Verwandten jenes Stiergottes, der, wie *Franz Altit* ihm aufgeführt hat¹⁷⁸ und was auch aus anderen kulturgeschichtlichen Werken hervorgeht, ein-

¹⁷¹ In meinem vorgenannten Buche werden durch Abb. 80—83 vier verschiedene Denkmäler des dreiköpfigen Reiterheros wiedergegeben. Ein Fünftes wurde 1950 erstmals von Prof. G. Kazarov, Sofia, in: *Bull. de l'Inst. archéol. Bulgare* 18, S. 4, bekanntgemacht. Prof. Kazarov hatte die Freundlichkeit, mir im Mai 1953 diese Nummer nebst einem guten Lichtbild des Denkmals zuzusenden.

¹⁷² Kirfel, op. cit. Anm. 29, S. 101.

¹⁷³ Ebd., S. 118 ff.

¹⁷⁴ Eine dreiköpfige Miniatur der Justitia findet sich im Codex Vaticanus Latinus 1925 fol. 1, und sogar das Bildnis eines dreiköpfigen Liebesgottes als Marginalillustration einer Handschrift provenzalischer Poesie sandte mir im Februar 1953 Miss *Meta Harrison*, Keeper of Manuscripts der Pierpont Morgan Library in New York.

¹⁷⁵ Kirfel, op. cit. Anm. 29, Abb. 124—128, S. 133 ff.

¹⁷⁶ Franz Altit, *Italien und Rom* Bd. 1—2, 2. Aufl. (Amsterdam u. Leipzig 1943) Bd. 1 S. 42 ff.; vgl. auch S. 63 ff., 70, 82 ff.; Bd. 2 S. 264.

¹⁷¹ Georg Treu, *Standbilder der Ilias und Odyssee in Athen*, in: *Mitteilungen des Kaiserlich-Deutschen Archäologischen Instituts Athen* 14 (1889) Taf. V.

¹⁷² *Albert Della Marmora*, *Voyage en Sardaigne* 2 (Paris 1840) S. 194 (Pl. XVIII), S. 222 ff. (Pl. XX, 26 ff.).

¹⁷³ W. Kirfel, *Die dreiköpfige Gottheit* (Bonn 1948) S. 11 ff.

mal die Länder um das Mittelmeer beherrscht haben muß. Nicht nur in Italien selbst, das seinen Namen von *itylos* oder *italos* — „Kind“, vgl. vielleit auf samitischen Münzen — herleitet, sondern auch auf Sardinien und den Balearen, auf den alten Felszeichnungen Liguriens und Spaniens, auf den griechischen Festlande, in Ägypten und Nordafrika treten uns die Zeugen dieses Stierkultes entgegen, ganz zu schweigen von jenen der altorientalischen Kulturen. Siva gehört demnach ursprünglich zu dem großen Reich des Stiergottes, das sich einst quer durch den ganzen mittelmeerrischen Bereich bis zum Orient hinzog. Wie Dionysos, der ursprünglich auch unverkennbare Züge eines Stiergottes an sich trägt, wurde auch Siva später durch Aufnahme weiterer Aspekte anthropomorphisiert und idealisiert.³⁸

Auch hinsichtlich äußerlicher Merkmale für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sekte oder Kaste scheint das Mittelmeergebiet eine gewisse Parallele zu Indien aufzuweisen. Es sind die sogenannten Stirnmalte, die hier heute mit einem pulverisierten Farbmittel, wie Asche, Safran oder Sandel, aufgetragen, bisweilen sogar auf die Stirne aufgetragen werden.³⁹

Spuren für diese in Indien heute noch herrschende Sitte finden sich auch im Mittelmeergebiet; *Leo Frobenius* hat nämlich mehrere Abbildungen alter Masken aus dem Mittelmeerraum veröffentlicht, die dem ersten vorchristlichen Jahrtausend angehören und den indischen nicht unähnliche Stirnmalte tragen.⁴⁰ Bis in die Gegenwart haben sich hier, vornehmlich an der afrikanischen Seite, z. B. in Ägypten, derartige tätowierte Stirnmalte erhalten, wenn deren ursprünglicher Sinn auch wahrscheinlich in Vergessenheit geraten ist.

In soziologischer Hinsicht darf vielleicht sogar die Vermutung als nicht ganz abwegig bezeichnet werden, daß selbst die Institution des Brahmanentums in eine vorarische Zeit zurückgeht und ihr Gegenstück in dem einst am Rande der westlichen Welt blühenden *Druidentum* zu sehen ist. Berrand hat nämlich auf Grund aller antiken Quellen dieser geistlichen Kommunität Ahtirlands mehrere Kapitel gewidmet und sie mit den klösterlichen Einrichtungen der Buddhisten im Osten verglichen.⁴¹ Seiner Zeit entsprechend betrachtete er das *Druidentum* noch als eine keltische Institution. Seitdem aber *Carl Schwobhardt* dessen keltischen Ursprung mit guten Gründen abgelehnt und seine Lehre geradezu als „eine *Mysterienlehre aus der alten Untersicht*“ festgestellt hat,⁴² wird der von *Berrand* angestellte Vergleich mit ähnlichen soziologischen Einrichtungen im Osten noch beachtlicher. Denn Druiden wie Brahmanen lebten als Asketen in Wäldern; beide unterrichteten die Jugend, die oft viele Jahre bei ihnen weilte; beide hatten einen starken Einfluß auf die Fürsten und schlichteten in Streitfällen; beide besaßen ihre Geheimlehre und widmeten sich religiös philosophischen Spekulationen. Zwischen Britannien und Irland einerseits und Indien andererseits findet *Berrand* eine annähernd entsprechende Parallele nur noch in der Stadt *Comana* in Kappadozien, also im Osten Kleinasiens, wo nach *Strabo* ein ähnlich organisiertes Priesterkollegium existiert haben soll. Ganz unabhängig von *Berrand* hat jetzt auch *Heras* eine ähnliche These aufgestellt,⁴³ doch bringt er die Druiden mit den *Draviden* zusammen, die durch das Mittelmeergebiet über Spanien bis zu den britischen Inseln gekommen seien. Obgleich diese These auf umfangreichem Material aufgebaut ist, scheint nieens keine Wahrscheinlichkeit zu besitzen, sondern einer eingehenden Kritik zu bedürfen.

³⁸ Vgl. hierzu *W. Kirfel*, Siva und Dionysos, in: *Zeitschr. f. Ethnologie* 78, 1 (1953) S. 83ff.

³⁹ *L. K. Anantakrishna Iyar*, *The Mysore Tribes and Castes 1* (Mysore 1935) S. 536ff.; weitere Literatur vgl. in *Kirfel*, op. cit. Anm. 29, S. 189.

⁴⁰ *L. Frobenius*, *Das unbekannte Afrika* (München 1923).

⁴¹ *Berrand*, op. cit. Anm. 8, S. 252ff.; vgl. bes. S. 298f.

⁴² *Carl Schwobhardt*, *Welteropis und Griechenland*, in: *Zeitschr. f. Ethnologie* 64 (1932) S. 127ff.

⁴³ *Heras*, op. cit. Anm. 7, S. 480ff.

Sollten Brahmanen und Druiden in Ost und West vielleicht die äußersten Zweige oder Reste einer kulturell-soziologischen Einrichtung gewesen sein, die in vorgeschichtlicher Zeit, wenn auch in primitiverer Form, ebenfalls im Zwischenraum, zumal im Mittelmeergebiet, vorhanden gewesen ist? Solltetenwa auch hierdurch die Invasion der Indogermanen einigste Zusammenhänge zerrissen worden sein und sich ihre Reste nur in den ethnologischen Rückzugsgebieten erhalten haben? Hierfür haben wir keine überzeugenden Beweise, aber auch der bekannte Kunst und Kulturhistoriker *Ananda K. Coomaraswamy* charakterisiert in seiner ausgezeichneten „*Geschichte der Indischen Kunst*“ Indiens kulturelle Beziehungen zum Westen folgendermaßen:

„Indien war durch Jahrhunderte und vielleicht Jahrtausende v. Chr. ein Teil des „Alten Orient“, der vom Mittelmeer bis zum Gangesste reichte. In dieser alten Zeit herrschte ein einheitlicher Kulturtyp, der sehr wohl eine ununterbrochene Geschichte seit der Steinzeit gehabt haben kann. Einige seiner am weitesten verbreiteten dekorativen oder, um genauer zu reden, symbolischen Motive, wie die Spirale und der Svastika, können zusammen mit gewissen Phasen seiner Mythologie, wie z. B. des Sonnen- oder Feuerkultes, bis in die ferne Vergangenheit zurückreichen. Komplizierter Motive und technische Entdeckungen aber mögen in irgendeinem Teile dieses Gebietes entstanden sein; ein großer Teil stammt vielleicht aus Mesopotamien, andere aus Indien oder Ägypten.“⁴⁴

Schließlich bestehen auch im Bereich der altindischen und der altditerranen Heilkunde sowohl in den Grundprinzipien und verschiedenen Lehren wie auch hinsichtlich einzelner Praktiken auffällige Übereinstimmungen.⁴⁵ Die Grundprinzipien der altditerranen Heilkunde, wie sie im *Corpus Hippocraticum* niedergelegt sind, gipfeln in der Annahme von den vier Temperamenten bestimmenden Humores: Schleim, gelbe und schwarze Galle sowie Blut. Diese geht — um hier Einzelheiten zu übergangen — auf die beiden berühmten Medizinschulen des Altertums in Knidos und der dieser Stadt vorgelagerten Insel Kos zurück. Die Tatsache, daß diese Schulen nicht im eigentlichen Griechenland zu suchen sind, sondern im Gebiet des alten Kariens, also in einem Bereich mit vor- und nichtindogermanischer Bevölkerung, in dem, wie bereits vorhin bemerkt wurde, der dreißigköpfige Apollon verehrt worden sein soll und die vielfach dreiköpfig dargestellte Hekate einst viele Kultstellen besessen hat, weist schon auf ein altes, den Indern verwandtes Kulturstratum hin.

Die Grundprinzipien der altindischen Heilkunde sind die drei Körperelemente (doṣa): Schleim, Galle und Wind. Beide Systeme haben demnach Schleim und Galle oder doṣa: das wässerige und feurige Prinzip gemeinsam, und es gibt, abgesehen von der geographischen Lage jener Medizinschulen, verschiedene Argumente für die Schlußfolgerung, daß die beiden Körperelemente, hier wie dort im Grunde als Wasser und Feuer gekennzeichnet, die Grundlage eines ursprünglich gemeinsamen Systems gebildet haben müssen. Erst sekundär wurde diese alte Schleim-Galle-Formel in der koischen Schule durch die Aufnahme von Blut und in Indien durch die von Wind erweitert, wodurch nicht nur die Ätiologie, sondern auch die sich ihr anschließende Therapie differenzierter gestaltet werden konnte. Abgesehen von gewissen inneren Gründen,⁴⁶ geht dies auch deutlich aus einer medizinisch-geschichtlich noch nicht beachteten Stelle hervor, die sich — natürlich mit Ausnahme der in indischen Texten üblichen Varianten — im *Brahmaṇḍapūraṇa* II. 72.42—57, *Harivaṃṣa* 2178—2195* und *Vāyupūraṇa* 97.43ff. wörtlich wiederfindet.⁴⁷ Sie besagt — sie hier ganz

⁴⁴ *Ananda K. Coomaraswamy*, *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst*. Aus dem Englischen von *Herrmann Götz* (Leipzig 1927) S. 13f.

⁴⁵ Die Quellen und Belege für die Ausführungen dieses Abschnittes finden sich ausführlich in: *W. Kirfel*, *Die fünf Elemente, insbesondere Feuer und Wasser*, in: *Beitr. z. Sprach- u. Kulturgesch. des Orients*, hrsg. von *Otto Spies* 4 (Waldorf/Hessen 1951).

⁴⁶ *Kirfel*, op. cit. Anm. 43, S. 20ff.

⁴⁷ Enthalten in: *W. Kirfel*, *Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa* (Bonn [jetzt Leiden] 1927) S. 486f.

in Übersetzung wiederzugeben, würde zu weit führen —, daß ein Embryo aus Same und Menstrualblut entstehe, zwei Faktoren, die Wasser und Feuer, also den beiden Grundbestandteilen der Welt, entsprächen. Erst wenn jener zugenommen habe, vollziehe in Begleitung des höchsten Geistes (paramātman) der Wind seinen Eintritt und fördere ihn in Form der fünf Lebenshauche: Prāṇa, Apāna usw., die wahrscheinlich den fünf Stellen entsprechen, an denen man die Pulsung des Lebens spürt.

Auch hinsichtlich anderer Lehren weist die altemditerrane und altindische Heilkunde überraschende Parallelen auf. So stimmen beide darin überein, daß die Gesundheit nur auf der vollkommenen Harmonie jener Körperelemente (humores bzw. dosas) beruhe, daß diese unter dem Einfluß der Jahreszeiten periodisch zu- oder abnehmen und dadurch Krankheiten verursachen und daß man endlich die Gesundheit dadurch wiederherstellen könne, daß man eben das Körperelement wieder stärke, das von einem oder den anderen überwältigt worden sei. In embryologischer Hinsicht stimmen beide z. B. darin überein, daß die Rechtslage der Leibesfrucht die Geburt eines männlichen und die Linkslage die eines weiblichen Kindes bedinge.

Aber nicht nur die Schriften des Corpus Hippocraticum zeigen Übereinstimmungen mit den Lehrbüchern der indischen Heilkunde, diese finden sich auch in den uns nur fragmentarisch überkommenen griechischen Schriften der ersten Schöpfer philosophischer Systeme, von denen wir im Abendland wissen, und es ist seltsam genug, daß sie aus Orten an der kleinasiatischen Küste mit ihrer großenteils vorindogermanischen Bevölkerung, wie Karer und Lydier, herströmen, also aus Gegenden, in denen uns, wie vorhin bemerkt, wurde, auch die ältesten Medizinischulen der Antike entgegenstreteten. Bei ihnen findet sich z. B. die mit den Indern übereinstimmende Anschauung, daß das Übergewicht des männlichen oder weiblichen Samens das Geschlecht des Foetus bestimme, daß bei diesem zunächst der Kopf entstehe und viele Krankheiten durch Dämonen hervorgerufen würden usw.

Außerdem wurde festgestellt, daß in der Hippokratischen Schrift „*De prisca medicina*“ und in anderen antiken Werken, wie z. B. im 4. Kapitel der Abhandlung „*De sensu et sensibilibus*“ des Aristoteles-Schülers Theophrast von Eres, die sechs „*chmoi*“ („Geschmack“) den sechs Rasas oder Geschmackarten der Inder sowohl in der physiologischen wie pathologischen Theorie und in der therapeutischen Praxis („Ester“) vollkommen entsprechen.

Natürlich ließen sich hier noch weitere Beispiele von Parallelen beider Systeme, wie z. B. die Einteilung der Fieber oder die der Geschwülste, aufzählen; erwähnt sein aber nur noch zwei charakteristische Praktiken, die sowohl in Indien wie im Mittelmeerbereich einst zu Hause gewesen sein müssen. Es sind der Kaiserschnitt bei einer eben verstorbenen Schwangeren und die sogenannte Ameisennähe bei Darm- und ähnlichen Verletzungen.

Nicht nur in den medizinischen Lehrbüchern der Inder (Sūtrata II. 8. 14; V gbhata: Aṣṭāṅghdaya II. 2. 53; Aṣṭāṅghasaṅgraha II. 4), sondern auch in brahmanischen Ritualtexten (Baudhāyana: Pitrmedhasāstra III. 9; Vāikhānsa: Grhyasūtra VII. 4 u. a.) wird die Forderung erhoben — selbst in Erzählungswerken, wird darauf angespielt —, daß der Leib einer Schwangeren, die zur Zeit der Geburt stirbt, aufgeschnitten und das Kind herausgezogen und, sollte es noch am Leben sein, einer Amme anvertraut werde. Auch im Bereich des Mittelmeeres muß dieses Verfahren einmal bekannt und in Übung gewesen sein, wie Paul Diepgen⁴¹ überzeugend dargelegt hat. Zwar finden sich in der medizinischen Literatur der Antike keine Belege für seine Ausführung, jedoch läßt sie sich für das östliche Mittelmeer aus den mythologischen Berichten über die Geburt des Dionysos und Asklepios erschließen, und für das römische Gebiet verordnete es ausdrücklich

die „*lex regia de mortuo inferendo*“, die sich auf Numa Pompilius (715—673) zurückführt und in den Digesten des Justinianischen Corpus iuris (ed. P. Krüger) II. 8. 2 erhalten ist. Zudem sollen nach dem Bericht des Plinius (Naturalis historia VII. 47) die aus dem 2. und 3. Punischen Kriege bekannten römischen Feldherren Publ. Corn. Scipio der Ältere (253—183) und der Konsul Manlius (149 v. Chr.) auf diese Weise das Licht der Welt erblickt haben.

Bei der sogenannten „Ameisennähe“ handelt es sich um eine seltsame Praktik der alten Chirurgie, die auf Erden nur einmal erfunden sein dürfte. Sie bestand darin, daß man bei aufreißender Bauchdecke eine Darmverletzung dadurch zu schließen suchte, daß man die gereinigten und aufeinandergelegten Darmränder große Ameisen mit ihren Mandibeln hineinbeißen ließ und dann die Körper abriß, so daß die zurückbleibenden Köpfe gewissermaßen die Wundklammern bildeten und die bei diesem Vorgang verstritzte Ameisensäure — natürlich, ohne daß man es wußte — antiseptisch wirkte. Diese Praktik ist für mehrere Mittelmeergebiete (Balkanländer und Spanien) bezeugt. Wenn die Beobachter dieses Verfahrens einschließlich des arabischen Arztes und Chirurgen Abu'l Qasim aus el-Zahrā bei Cordova († ca. 1013) auch aus jüngerer Zeit stammen⁴², so spiegelt sich in ihnen doch ein uraltes Verfahren wieder. Eben das gleiche lehrt aber auch die großen medizinischen Lehrbücher Indiens (Sūtrata IV. 14; Caraka VI. 13. 89; V gbhata: Aṣṭāṅghdaya IV. 15. 110ff.; Aṣṭāṅghasaṅgraha IV. 17) in dem Kapitel: „Über die Therapie der Bauchschwellung“ (udara), in inhaltlich übereinstimmender Weise. Gerade dieses primitive und doch, wie Abu'l Qasim berichtet, wirksame Verfahren beweist gewisse uralte Beziehungen der Bewohner des Mittelmeerraumes und Indiens, wenn diese auch sonst nicht durch literarisch-historische Belege bezeugt sind.

Wahrscheinlich sind hiermit nicht alle Parallelen genannt, die Indien mit dem Westen gemeinsam hat. So hatte schon Sir John Marshall seinerzeit darauf aufmerksam gemacht⁴³, daß die religiösen Systeme verschiedener alter Mittelmeerländer die merkwürdige Parallelerscheinung aufweisen, daß bei ihnen einst ein Götterpaar, bestehend aus Weltmutter und Gottsohn, Gegenstand der Verehrung gewesen sei, eine Erscheinung, die er aus archäologischen Gründen auch für die vorgeschichtliche Kultur des Indusalters glaubte erschließen zu dürfen. In Kleinasien bildeten Kybele und Attis, in Phönizien Ashtaroth und Tammuz (Adonis), in Ägypten Isis und Horus, in Griechenland Rhea und Zeus und in Nordafrika Tanit und ihr Sohn dieses Götterpaar. Bis heute ist aber noch nicht geklärt worden, wo dieses in Indien zu suchen ist. Sollte es sich hier wohl um den Śiva-Pārvati-Komplex handeln? Jedenfalls verweist auf diesen der französische Kolonialarzt J. Boinois, wenn er in seinem interessanten Buch⁴⁴ über indomediterrane Kulturprobleme auch von der „*déesse mère*“ spricht. Er zieht hier aber ein so umfangreiches Material von Beziehungen, Hinweisen und dgl. heran, daß uns eine eingehende und kritische Betrachtung dieses Problems als geboten erscheint. Aber auch das Alte Testament enthält mancherlei Parallelen zu Indien sowohl hinsichtlich literarisch-mythologischer Motive als auch hinsichtlich des Braudchturns. Pater Heras S.J. schreibt nach Aufzählung einer Reihe derartiger Themen: „*Thus the biblical scholar will find innumerable sources of study in the ancient culture of Indostan.*“⁴⁵ Auch mit diesen Fragen können wir uns hier nicht befassen, sie verlangen eine gesonderte und kritische Betrachtung.

Zum Schluß müssen wir uns fragen, ob es sich bei den oben skizzierten Ähnlichkeiten

⁴¹ Paul Diepgen, Die Frauenheilkunde in der Alten Welt, in: Handbuch der Gynäkologie 12, I (München 1937) S. 274f.

⁴² Die Belege vgl. in: Kirfel, op. cit. Ann. 43, S. 39 und 41.

⁴³ Marshall, op. cit. Ann. 9, S. 37f.

⁴⁴ J. Boinois, Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne, de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère (Paris 1939) S. 82ff. Vgl. besonders S. 92ff.

⁴⁵ Heras, op. cit. Ann. 7, S. 26.

oder Übereinstimmungen um echte Parallelen handelt, d. h. um Phänomene, die unbeeinflusst voneinander hier wie dort entstanden sind, oder um innere Abhängigkeiten. Freilich muß zugegeben werden, daß nicht alle jene Fälle von gleicher Art und Beweiskraft sind. Einzelne könnten vielleicht in gewissen Stadien der menschlichen Entwicklung ihren letzten Grund haben oder durch Zufall bedingt sein, während diese Möglichkeit wieder bei anderen als ausgeschlossen erscheint. In ihrer Gesamtheit beweisen sie aber, daß in alter Zeit gewisse Beziehungen zwischen dem Mittelmeergebiet und Indien bestanden haben müssen. Da die heutige Anthropologie nun die These vertritt, daß in prähistorischer Zeit mehrere Wellen von Europiden nach Indien ausgewandert sind, spricht eine große Wahrscheinlichkeit dafür, daß die oben behandelten Übereinstimmungen wenigstens in ihrer Mehrzahl von jenen als Erbgut nach Indien mitgebracht worden sind, ihr Ausgangsgebiet also im Mittelmeer- und Nachbarraum zu suchen ist.

VERGLEICHS- UND BEIWORTE DER SONNE IM RIG- UND ATHARVAVEDA

Von Willibald KIRFEL

Vergleich ist eine Art Interpretation. Will man einen Gegenstand, der örtlich oder zeitlich fern liegt oder in irgendeiner Hinsicht als rätselhaft erscheint, in seiner äusseren Form, hinsichtlich einer Eigenschaft oder seines wirklichen Wesens anderen näher bringen, wendet man vielfach einen Vergleich an. Man setzt den unbekannteren oder fernliegenden Gegenstand mit einem bekannteren in nähere Beziehung, überträgt also gewissermassen dessen Form, Eigenschaft oder Wesen auf diesen. Infolgedessen ist es selbstverständlich, dass man den Begriff oder Gegenstand des Vergleiches stets dem Schatz der eigenen Erfahrung entnehmen muss. Der Vergleich z. B. eines Auges mit einem blauen Lotos oder der eines Mädchens mit einer Tanne ist nicht überall möglich oder doch mindestens gebräuchlich. Streng genommen kann ein solcher nur dort verwendet werden, wo jeweils blaue Lotusse bzw. Tannen vorhanden sind, also zum Bereich der Erfahrung gehören.

Mögen nun Vergleiche vielfach spontan entstehen, so liegt es doch nahe, dass anderen wieder eine längere Überlegung zu Grunde liegt. Immerhin zeigt sich in diesem Bereich auch eine gewisse Tradition oder sogar Gewohnheit, die, zumal in älteren Zeiten, vielfach kulturell bedingt ist und darum bisweilen schablonenhaft wirkt.

In dieser Hinsicht sind gewiss die Dinge von Interesse, mit denen im *Rig-* und *Atharvaveda* die Sonne verglichen wird, und es scheint mir, dass sich gerade in diesen Vergleichen noch beachtenswerte kulturelle Hintergründe widerspiegeln. Auf Grund bestimmter Indizien hat man nun angenommen, dass das erste und das zehnte Buch des Rgv. jüngeren Ursprungs seien, während man den übrigen ein höheres Alter glaubt zuschreiben zu dürfen, womit natürlich nicht gesagt ist, dass auch diese bisweilen jüngere und die beiden vorgenannten ältere Bestandteile enthalten können.

Freilich sind die vedischen Hymnen keine dichterischen oder literarischen

Erzeugnisse, die immer mit klaren Begriffen operieren; vielmehr stößt man in ihnen vielfach auf Rätsel und überhaupt in jene mystische Atmosphäre, die den tieferen Sinn des Gesagten zu verschleiern sucht. So scheitern auch den trefflichen Ausführungen eines so hervorragenden Kenners des Veda wie Louis Renou alle Versuche, in ihm einen annehmbaren historischen Gesichtspunkt zu entdecken, da er eben in mannigfachen Aspekten und mythischen Anspielungen schillert, weswegen ihm jener als "ein in symbolischen Termini ausgedrücktes weites magisches System" erscheint, was lebhaft an das tantrische erinnert'. Aber wenn auch vieles rätselhaft, zwielichtig und dunkel bleibt, so können sich in ihm dennoch unbeabsichtigt oder unbewusst in Vergleichen und Beiworten gewisse Spuren oder Reflexe aus vergangenen Zeiten oder Kulturbereichen erhalten haben, die zu gewissen Schlüssen berechtigen.

Der Sonnengott bzw. die Sonne (*sūrya*), ebenso wie in vielen anderen Sprachen und im Gegensatz zur deutschen als männliches Wesen vorgestellt, wird Rgv. I. 115. 1 und Athv. XIII. 2. 34 *cītrāṅg devānām ānikāṅg*, "das glänzende Antlitz der Götter", genannt, ein Ausdruck, der diese zugleich als leuchtende Wesen charakterisiert. Da Licht und Auge stets in Wechselbeziehung stehen, so liegt es nahe, dass die Sonne Rgv. VII. 35. 8 als "weitschauend" (*urucākṣas*) und VII. 63. 4 nicht nur als "weitschauend", sondern zugleich als "des Himmels Goldschmuck" (*divó rukmā urucākṣas*) gekennzeichnet wird. Aber sie gilt nicht nur als der leibhaftige Sonnengott, sondern wird Rgv. I. 164. 14 (Athv. IX. 9. 14); Rgv. V. 40. 8; V. 59. 5 und X. 10. 9 (Athv. XVIII. 1. 10) auch "des Sonnengottes Auge" (*sūryasya cākṣu*) genannt. Rgv. IX. 10. 9 heisst es in ähnlichem Sinne von der Tochter des Himmels, dass sie die vor den Augen der Adhvarius verborgene Stätte des Himmels "mit dem Auge der Sonne" sehe (*sūryaḥ paipati cākṣas*) Athv. V. 9. 7 wird der Wind mit dem Lebenshauch, der Luftraum mit dem Ātman, die Erde mit dem Körper und das Auge mit der Sonne in Parallelogestellt. Eine ähnliche Bezugnahme findet sich Athv. V. 10. 8 (*sūryāc cākṣuḥ*). Ebenso wird Athv. X. 7. 33 "die Sonne und der immer wieder neue Mond" (*yasya sūryas cākṣus caudrāmāś ca pūnarvāṇaḥ*) als das Auge des höchsten (*jyotiṣtha*) Brahman und schliesslich Athv. V. 24. 9 "die Sonne als der Oberherr der Augen" (*sūryas cākṣusām ādhipatiḥ*) angerufen.

¹L. Renou: *Religions of Ancient India*. London 1953. (School of Oriental and African Studies, Univ. of London. Jordan Lectures in Comparative Religion I) p. 17 f.

Epitheta der Sonne, die zugleich den Sinn der Bewegung enthalten, sind zahlreich und meist von charakteristischer Bedeutung. Von allgemeiner Natur ist in Athv. II. 12. 1 der Ausdruck "der Weitschreitende" (*urivāya*), und vielleicht bezieht sich das gleiche Epitheton in Rgv. X. 29. 4 (Athv. XX. 76. 4) eher auf Indra als auf den Sonnengott. Auf die Sonne zu deuten ist anscheinend in Athv. V. 1. 5 auch der Ausdruck *mahāpythujman*, d. h. "der eine grosse und breite Bahn hat". Im gleichen Sinne als "Wanderer" (Geldner: Umherziehender) ist auch *pārijman* Rgv. I. 6. 9 (Athv. XX. 70. 5) auf die Sonne oder auf Indra zu beziehen, und das gleiche bringt auch die Stelle Athv. VII. 14. 4 zum Ausdruck.

Weit bedeutungsvoller sind jedoch andere Epitheta oder Vergleichsworte, die dem damaligen Schatz menschlicher Erfahrung entnommen wurden und entweder künstlich hergestellte Gegenstände oder lebende Wesen bezeichnen, da sie für die Begriffswelt jener Menschen und ihre kulturelle Eigenart charakteristisch sein dürften. Dabei ist die Feststellung nicht ohne Interesse, welchen Büchern des *Rigveda* die Beispiele der beiden vorhin genannten Gruppen angehören.

Die erstere Gruppe umfasst die Begriffe "Rad" (Diskus) und "Wagen". An einer Reihe von Stellen des Rgv. wird von dem Rad der Sonne (entweder *cakrā* oder *sūras cakrām* bzw. *sūryaṃ cakrām*) gesprochen. Dieses hat man sich wohl in ähnlicher Weise vorzustellen wie die Sonnenscheibe auf dem "Sonnenwagen von Trundholm auf Seeland (Dänemark)", den Moritz Hoernes in seiner *Natur- und Urgeschichte des Menschen* (Wien und Leipzig 1909) Bd. 2 S. 476 als Fig. 206 abgebildet hat. Diese Auffassung des Sonnenrades wird an folgenden Stellen des Rgv. zum Ausdruck gebracht: I. 130. 9; I. 164. 14 (Athv. IX. 9. 14); I. 174. 5; I. 175. 4; II. 11. 20; IV. 16. 12; IV. 28. 2; IV. 39. 4; V. 29. 10; VI. 31. 3; VI. 56. 3 und in Verbindung mit Ross und Wagen oder mit nur einem dieser Begriffe in Rgv. I. 121. 13; IV. 17. 14; V. 31. 11 und VII. 63. 2. Genannt sei hier schliesslich noch die Stelle Rgv. X. 85. 15f. (Athv. XIV. 1. 15f.), die sich im gleichen Sinne an Sūryā, die Sonnengöttin, wendet und offenbar jüngerer Herkunft ist. Von den drei Rädern ihres Wagens sind nach Sayana die beiden sichtbaren Sonne und Mond, das eine verborgene aber ist das Jahr.

Von Interesse sind sodann einige Aussprüche, die die Sonne als einen mit Pferden bespannten Wagen (*vāha*) beschreiben. In den Versen Rgv. I. 50. 8f. (Athv. XIII. 2. 23f.; XX. 47. 20f.); Rgv. IV. 13. 3; V. 45. 9f.; VII. 66. 15 wird übereinstim-

mend von sieben "Falbinnen" oder Stuten gesprochen; in dem zuletzt genannten werden sie auch "Schwestern" genannt. Besonders der ersichtbar ist in dieser Hinsicht der Hymnus Rgv. I. 164 (Athv. IX. 9), eine eigenartige Sammlung von *Brahmodgas* d. i. Rätseln, die auch Unstimmigkeiten enthält und dadurch schon beweist, dass jener Hymnus stückweise zusammengeschweisst worden sein muss. So findet sich in den Strophen 2 ff. eine Spielerei mit der Siebenzahl, und zwar heisst es: "Sieben schirren den einriderigen Wagen an, ein Pferd zieht ihn, das sieben Namen hat. Dreinszig, niemals altersschwach, unübertroffen ist das Rad, auf dem alle diese Wesen stehen. Während sieben diesen Wagen bestiegen haben, ziehen sieben Rosse diesen siebenrädigen, sieben Schwestern schreien ihm zu, in dem die sieben Namen der Kühe niedergelegt sind" (Geldner). Dieser Auffassung, die sehr an die der *Purāṇas* erinnert, widerspricht allerdings Vers 14 (Athv. IX. 9. 14), wo ebenso wie in Rgv. IX. 63. 9 von *zena* (Sonnen-) Rossen die Rede ist.

Aber noch eine Apposition ist für den Sonnenwagen charakteristisch. Rgv. II. 40. 3 wird er nämlich *rājāso vimānaḥ* "den Raum durchmessend" genannt. Das Wort *vimāna* wird später, so als in der Literatur der Jains, im Sinne eines den Raum gedankenschnell durchziehenden Götterpalastes verstanden. Doch der Ausdruck *rājāso vimāno* findet sich ausser in dem genannten Vers noch an folgenden Stellen des Rgv: III. 26. 7; VII. 87. 6; IX. 62. 14; X. 121. 5; X. 139. 5. Leider sind diese meist dunkel, so dass—auch nach Geldners Meinung—eine klare Entscheidung, worauf der Ausdruck in Wirklichkeit hindeutet, nicht gefunden werden kann. Nur an der zuletzt genannten Stelle (X. 139. 5) ist bei "dem himmlischen Gandharva, dem Durchmesser des Raumes" offenbar an den Sonnengott gedacht worden. Ferner findet sich der Ausdruck noch Athv. X. 8. 40, und er ist hier jedenfalls auf den Sonnengott zu deuten. Schliesslich ist der Begriff *vimāno āhnām*, d. h. der "Ausmesser der Tage", in Rgv. IX. 86. 45 ebenso auf den Sonnengott zu beziehen.

Bezeichnenderweise wird die Sonne an mehreren Stellen des Athv. noch mit einem Schiffe gleichgesetzt, eine Vorstellung, die stark an die Sonnenbarke der alten Ägypter erinnert. Athv. XVII. 1. 25f. wird die Sonne ein Schiff genannt, und zwar lautet der Anspruch: "Āditya, ein Schiff mit hundert Rudern bestiegst du zum Heil...". Ähnlich wird Athv. V. 4. 4 (VI. 95. 2; vgl. XIX. 39. 7) von einem goldenen Schiffe gesprochen (*hiraṇyāyā nābhā*), das am Himmel dahinfährt.

Schliesslich dürfte auf die Bewegung der Sonne von Ost nach West noch die

Stelle Rgv. VII. 87. 5 hinweisen, an der die Sonne mit einer "Schaukel" (*prekṣhā*) verglichen wird. Damit soll wohl nicht nur die Richtung ihrer Bewegung, sondern auch ihre stete Wiederkehr angedeutet werden.

Wie oben bereits bemerkt wurde, findet sich im *Rg-* und *Atharvaveda* eine beachtliche Gruppe von Vergleichswörtern, die lebende Wesen bezeichnen. Zunächst kommen hier ein paar Vierfüssler in Betracht, und unter diesen sei als erstes das Pferd genannt. Erwähnt wurde bereits, dass bisweilen, wie in den *Purāṇas*, von sieben Rossen, bisweilen aber auch nur von einem siebenköpfigen die Rede ist, das auch den Namen *Ekāśa* führt. In dem Hymnus IX. 9, der zwar an Ekāśa gerichtet ist, wird in Vers 6 "das nasterbliche Ross" (*vāhniṣ amariyaś*) genannt, ein Begriff, unter dem doch nur die Sonne verstanden werden kann. In ähnlichem Sinne ist sicher auch der Ausdruck *sveta aspatvān padyabhīr javiṣṭhāḥ*, "das weisse rasch fliegende (Rose), mit seinen Füssen das schnellste", in Athv. XX. 135. 8 aufzufassen.

An zweiter Stelle ist auf das Rind (Kalb oder Stier) hinzuweisen. So wird Rgv. I. 164. 47 (Athv. IX. 9. 17; XIII. 1. 41) die Usas als die "Kuh" angesprochen, "die mit ihrem Fusse das Kalb trägt" (*vatsām bibhrati gaūr*), d. h. doch wohl mit ihrem Strahl die Sonne nach sich zieht. In Rgv. VII. 85. 7 (Athv. IV. 5. 1) verstehen Śāyana und Griffith unter dem "tausendhörigen Stier" (*śaśāraśṛṅgo vṛṣabhāḥ*), der aus dem Meere aufgestiegen sei, die Sonne, während Aufbruch und Geldner in ihm den Mond sehen, was nach Whitney im Hinblick auf den Inhalt des ganzen Verses als wahrscheinlicher erscheint. Schliesslich wird von der indischen Tradition auch "der bunte Stier" (*gaūḥ pṛṣṇir*) in Rgv. X. 189. 1 (Athv. VI. 31. 1; XX. 48. 4) auf die Sonne gedeutet, während sich Oldenberg als einziger der modernen Erklärer für "das Morgenfeuer" ausgesprochen hat.

Ferner heisst es Athv. IV. 39. 6: "Der Himmel ist die Kuh, deren Kalb ist die Sonne" (*dyaūr āhenās tāyā ādityō vatsāḥ*). In dem nicht ganz klaren Verse XIII. 1. 10 soll unter *vatsā* Agni (das Morgenfeuer) oder die junge Sonne verstanden werden. In Vers 33 des gleichen Hymnus wird gesagt: "Das Kalb der Virāj", d. i. der Morgenröte, "der Stier der Gebete hat mit weissem Rücken den Luftraum erliegen" (*vatsō virājō vṛṣabhō madīmām ā suroha sukṛāpṛiṭho 'ntarīṣam*). Endlich lautet der Schlussvers des Hymnus Athv. XIII. 3: "Der schwarzen [Mutter] Sohn, das weisse Kalb der Nacht, wurde geboren, es steigt

zum Himmel empor. . . ". Mit ziemlicher Sicherheit scheinen auch die Vergleichswörter in diesen Versen des Athv. auf die Morgensonne: gedeutet werden zu dürfen.

Schliesslich werden noch mehrere Arten von Vögeln als Vergleichsobjekte der Sonne verwendet. Diese Feststellung ist insofern von besonderem Interesse, als jene an die verwandte Vorstellung des alten Orients von der geflügelten Sonnenscheibe erinnert, eine Vorstellung, die einst von Ägypten bis ins vorkolumbische Amerika verbreitet war⁸.

Ein Vergleichswort von neutraler Natur, das also keine besondere Vogelgattung bezeichnet, ist das Wort *patamgá*, das an mehreren Stellen des *Rg-* und *Atharvaveda* erscheint und hier auf die Sonne bezogen werden darf. So wird an einer Stelle, an das Urross, Rgv. I. 163. 6, von dem "Vogel" gesprochen, "der unterhalb des Himmels fliegt" (*atú dīnā patámyamam patamgám*), wodurch nach Geldner eine Gleichsetzung des Urrosses mit der Sonne angedrückt werden soll. Rgv. X. 177. 1f. und ähnlich wohl auch X. 189. 3 (Athv. VI. 31. 3; XX. 48. 6) wird "das innere Licht der seherischen Erkenntnis und Erleuchtung im Herzen" mit einem "Vogel" (*patamgá*) verglichen. Nach Śāyana soll Surya darunter verstanden werden, der nach Geldner sehr wohl "das sichtbare Symbol dieses inneren Lichtes" sein könne. Auch in Athv. XIII. 2. 30, 33 und XIII. 3. 1, zwei Hymnen, die an die Sonne gerichtet sind, wird diese als Vogel angesprochen.

Weit zahlreicher und bemerkenswerter sind die Stellen des Rgv. und Athv., an denen der *Suparvá*, der "Adler", oder der *divyáḥ suparváḥ*, "der himmlische Adler", als Bezeichnung der Sonne erwähnt wird. Die übliche Ausdrucksweise findet sich: Rgv. I. 35. 7; I. 105. 1 (Athv. XVIII. 4. 89); I. 164. 46 (Athv. IX. 10. 28); IX. 71. 9; IX. 97. 33; X. 30. 2; X. 55. 6; X. 114. 4; X. 149. 3 sowie Athv. I. 24. 1; IV. 20. 3; XIII. 2. 9, 32, 36; XVIII. 4. 89 (?) und XIX. 65. 1.

Es ist hier wohl kaum erforderlich, alle Belege in Text oder Übersetzung wiederzugeben, vielmehr dürfte es genügen, nur ein paar unklare oder charakteristische Beispiele anzuführen. Der von Grassmann als sekundär ausgeschiedene Vers Rgv. I. 164. 46 (Athv. IX. 10. 28) lautet in der Übertragung Geldners: "Sienenen (es) Indra, Mitra, Varuṣa, Agni, und es ist der himmlische Vogel Garutmat (*dīho*

⁸ S. z. B. A. Bastian: *Inselsgruppen in Ozeanien*. Berlin 1888. Taf. 1-3. Erklärt durch die Zeilen unter "Inhalt" nach S. XXII. — M. Frh. v. Oppenheim: *Der Teil Halaf*. Leipzig 1931. Taf. 8b, 9a.

divyáḥ śá suparvá Garutmán). Was nur das 'E i n e' ist, benennen die Redekundigen vielfach." Sodann heisst es in Rgv. X. 149. 3: "Der Adler des Savitr, Garutmat (*suparváṅgá Savitír Garutmán*), entstand als erster seiner Satzung entsprechend." Auch in dem rätselhaften Hymnus gegen Aussatz Athv. I. 24 ist unter dem *Suparvá* nach der Ansicht A. Webers der Sonnengott zu verstehen, Der Hymnus beginnt mit den Worten: "Der Adler Garutmat", unter dem nach A. Weber und Griffith die Sonne verstanden werden soll, "verzehrte dich als erstes, o Gift" (*suparváś tva Garutmán víśa prathamám ávayata*). In dem an die Sonne gerichteten Hymnus Rgv. IX. 97 ist in Vers 33 unter dem "himmlischen Adler" offenbar die Sonne zu verstehen, wenn es in der Übertragung Geldners heisst: "Der himmlische Adler blicke herab, o Soma, deine Ströme mit dem Opferwerk befruchtend bei der Gütterladung" (*divyáḥ suparvá 'va cakṣi. Soma. pínvan áháráḥ kármaná devávitau*). Nun sei noch auf den Vers Athv. XIII. 2. 36 hingewiesen, der von allen Belegen den *Suparvá* am deutlichsten als die geflügelte Sonnenscheibe kennzeichnet: "Den in der Höhe fliegenden roten Adler, den in die Mitte des Himmels vordringenden leuchtenden—mügen wir dich sehen, den sie den Beleber nennen, das unfehlbare Licht, das Atri fand" (*uccá pántam aruṇam suparváṅm mádhye divás taráṅṣṭi bháráśmanam—páśyama tvá. Savitáram yam áhur ájaram jyótiṣṭi yad dvináda Átriḥ*). Aber auch Rgv. X. 30. 2 sowie 55. 6 ist vom "roten Adler" (*aruṇáḥ suparváḥ*) die Rede, und Athv. XIX. 65. 1 heisst es vom "gelblichen" (*átriḥ suparváḥ*), dass er zum Himmel steige. Schliesslich könnte es scheinen, dass der Vergleich der Sonne mit einem Adler auch auf den Mond übertragen worden sei, wenn man unter ihm nicht die Sonne verstehen wollte. So beginnt der an alle Gütter gerichtete Hymnus Rgv. I. 105 mit dem Verse, der als No. 89 auch den Hymnus Athv. XVIII. 4 beschliesst, folgendermassen: "Der Mond läuft im Wasser, der Adler am Himmel, nicht finden sie euren Standort, ihr blitzenden (Sterne) mit den goldenen Reifen" (*Canḍráśmá apas antár á suparváḥ dhāvāte divi, ná vo hiranyanemayaḥ padám.vindanti vidyāto...*).

Eine zweite Vogelart, mit der die Sonne mehrmals verglichen wird, ist der *Haṅśa*, ein Wort, das meist mit "Schwan" übersetzt wird, jedoch nach einer mündlichen Mitteilung H. Jacobus aus dem Jahre 1923 eigentlich die bunte Ente bezeich-

nen soll. In dem Verse, der in übereinstimmendem Wortlaute in den Hymnen Athv. X. 8. 18; XIII. 2. 38 und XIII. 3. 14 wiederkehrt—Hymnen, von denen der erstgenannte einen mystischen Sinn hat, indes sich die beiden übrigen an den Sonnengott wenden—, heisst es: "Die Schwingen des gelben Schwanes sind, wenn er zum Himmel fliegt, über eine (Strecke) von tausend Tagen ausgedehnt" (*sahasráhnyān viyātāv atya pakṣas hūre haṃsasya pātataḥ svargām*). In ähnlichem Sinn äussert sich auch Vers 21 des Hymnus XI. 4 an den *Prāṇa* oder Lebenshauch: "Den einen Fuss zieht der Schwan nicht aus dem Wasser, wenn er sich [zum Himmel] erhebt" (*ekam pādāṃ nōtkhidati salilād dhavṣā uccāran*).

Alsdann wird als dritter Vogel der Falke (*iyenā*) in dem kurzen Hymnus Athv. VII. 41, der sich an die Sonne wendet, die gleiche Bedeutung haben. Er beginnt mit den Worten: "Über die Steppen, über die Wasser drang der die Menschen beschauende Falke durch, nach einem Ruheplatz schauend" (*ati dhānvāny aty a pās tatarā iyenā nṛcālekṣa aśasānadarīśāḥ*). Dieses *Zitat* erinnert an Vers 4 des dem Indra gewidmeten Hymnus Rgv. IV. 26: "Der Vogel soll ja [allen] Vögeln voran sein, o Maruṭ, der schnellfliegende Falke [aller] Falken..." (*prā sū śā vībhyo maruṭo vir astu, prā iyenāḥ iyenōbhyo āsvapatā...*), in dem vielleicht auch auf die Sonne angespielt wird.

Schliesslich dürfte die gleiche Vorstellung von der Sonne als einem Riesenvogel, den Unholde (*asura*) wie Vogelsteller (*pāsin*, vgl. Rgv. III. 45. 1) zu fangen suchen, noch in zwei Versen des Athv. zum Ausdruck kommen. So heisst es XVII. 1. 8: "Nicht sollen dich schädigen in der Flut, innerhalb der Gewässer jene, die sich dort mit Schlingen nähern. Nachdem du die Verwünschung hinterdirt gelassen hast, hast du den Himmel erstiegen" (*mā toś dābhanṭ salilē apu antar ye pāsina upatiṣṭhantī ātra hitāśastīṃ divam ā rīkṣaś cāṅ...*). Ähnliches wird auch Athv. XIX. 66. 1 gesagt: "Die Asuras mit eisernen Netzen, die trügerischen, die mit Haken und eisernen Schlingen umberstreifen, die halte ich mit Gewalt von dir fern, o Wesenkenner" (*āyujāś āsurā māyino 'śasṃsyaṣṭ pāsiraś ankīno yēcā-rantī, tāṃsrandhayaṃī hārasāś jātavedah*). Derartige Äusserungen sind nur verständlich, wenn man sich die Sonne eben als eine Art Vogel vorgestellt hat.

Wenn man nun, abgesehen von den eingangs genannten und mehr sparsam auftretenden Vergleichsworten und Epitheta, diese nochmals aufmerksam überschaut,

fallen einem unwillkürlich zwei grössere Gruppen auf. Zunächst ist es die sogenannte arische Gruppe, die künstlich hergestellte Gegenstände (*cakra, ratha, vimāna*) umfasst und im Athv. nur ganz wenige Belege aufweist. Zudem ist in diesem Zusammenhang die Tatsache von Bedeutung, dass die Hymnen des letzteren, in denen sich jene Belege vorfinden, auch im Rgv. erscheinen, was offenbar beweist, dass sie den gleichen, d. h. igradischen, Ursprung haben. Nun finden sich diese Vergleichsworte in der Hauptsache in den Büchern des Rgv., die in ihrer überragenden Mehrzahl die älteren gelten. Aber ganz anders verhält es sich mit jenen Epitheta bzw. Vergleichsworten, die lebende Wesen bezeichnen. Zwar erinnert das Ross als Vergleichsobjekt der Sonne unzweifelhaft an arische Vorstellungen; jedoch weit weniger tut es das Rind (Kalb, Stier) und wohl überhaupt nicht der Vogel, sei es Adler, Schwan oder Falke. Auf diese stösst man im wesentlichen nur in den sogenannten jüngeren Bestandteilen des Rgv. und besonders im Athv. Diese merkwürdige Erscheinung kann keinesfalls als blosser Zufall angesehen werden, sondern muss einen tieferen Grund haben. Hier zeigen sich nämlich Spuren oder besser: unbewusste Reflexe zweier verschiedener kulturell bedingter Betrachtungsweisen: die der arischen und die der weit älteren altorientalischen; die erstere hat sich später im wesentlichen durchgesetzt.

Indien war nie ein nach aussen hin abgeschlossenes Territorium; denn bekanntlich bestanden bereits in vorarischer Zeit Verbindungen zu westlichen Ländern, insbesondere zu dem der Sumerer. Dies lässt darauf schliessen, dass sich deren Anschauungen schon früh auch in jenem gewissermassen als Reflexe in den jüngeren Teilen des Veda ausgewirkt haben müssen, wenn man nicht mit A. K. Coomaraswamy sogar annehmen will, dass es selbst ein Teil des alten Orients gewesen sei. Ob die Vergleiche der Sonne mit dem Rinde auch dem vorderen Orient, insbesondere der alten sogenannten Stierkultur, entstammen, die einst vom Mittelmeergebiet bis Indien geherrscht haben muss, ist wohl kaum zu klären. Demgegenüber erinnert allerdings der im Athv. belegte Vergleich der Sonne mit einem Schiff doch so stark an die altägyptische Vorstellung von der Sonnenbarke, dass ein Einfluss von dieser Seite her als durchaus möglich angesehen werden darf.

*S. W. Kirfel: *Śiva und Dionysos*, in: Zeitschrift für Ethnologie Bd. 78 (1903) S. 63ff.

Zahlen- und Farbensymbole

Von
WILLIBALD KIRFEL
Bonn

Leo Frobenius spricht in seinem „Monumenta terrarum“¹ von dem Sinn der Zahl als symbolischem Ausdruck einer bestimmten Kultur. Nach ihm ist „die Zahl nicht etwas von den Menschen Gefundenes, sondern etwas von den Menschen Erreichbares aus der Welt des unsichtbaren Daseins“ und insofern „als direkter Beleg“ für die Wesensart einer Kultur zu werten. Während ihm die „Drei“ als der „Ausdruck des Zeigefühls der lunaren Kultur (Weltgefühl)“ und insofern als der „der Bewegung und des Schaffens“ erscheint und er sie als die führende Zahl der Kulturen der nördlichen und westlichen Landmassen findet, betrachtet er die Vierzahl „als Ausdruck durch den Horizont begrenzten Raumgefühls auf der Ebene“, das das Merkmal der „solaren Kultur“ sei und „Lage, Ruhe“ und „besiehende Gestaltung“ zum Ausdruck bringe. Den Unterschied im symbolischen Wesen dieser beiden Zahlen erläutert er durch zahlreiche Beispiele, und mag man seiner Formulierung auch nicht bis zum Letzten folgen, so erkennt man doch schon bald die charakteristische Eigentümlichkeit einer Kultur, sobald bei ihr die „Drei“ oder die „Vier“ dominiert. Noch stärker wird einem die Symbolik dieser Zahlen bewußt, wenn man sich geraume Zeit mit einer komplexen Kultur beschäftigt hat und hier auf Kategorien stößt, die an bestimmte Zahlen gebunden sind und sich bei näherem Zusehen als Schöpfungen verschiedener über- oder nebeneinander gelagerter Kulturen oder Kulturschichten dokumentieren.

Wie in westlichen Kulturen, so z. B. bei sumero-babylonischen Triaden, so spielen auch im Hinduismus die Zahlen „Drei“ und „Sieben“ eine gewisse Rolle. So wird in den Texten oft von der Dreiwelt gesprochen, und es finden sich hinreichende Spuren, die darauf hindeuten, daß das mythische Weltbild der Inder in einer einfacheren Form stärker von der Dreizahl beherrscht war, diese aber später durch die „Sieben“ ersetzt wurde². Die Dominanz der Dreizahl zeigt sich ferner z. B. noch in folgenden Fällen: Drei Veden (Rg-, Sama- und Yajur-veda) bilden eine engere Einheit, und drei Feuer waren zum Vollzug eines Somaopfers erforderlich. Mit drei Schritten soll Vishnu das Weltall umspannt haben, zu drei Qualitäten (*guna*) entfaltet sich die Materie (*prakriti*) nach der *Sāṅkhya-Philosophie*, drei sind die Konstituenten der animalischen Natur und rufen bei Disharmonie Krankheiten hervor, ähnlich wie die Materie in diesem Zustand den Weltprozeß in Gang bringen soll. Zwei wesentliche Dreiersymbole kennzeichnen eine bildliche Darstellung Shivas: die Dreiköpfigkeit und die Dreizügigkeit. Die erstere hat man ebenso wie die Gestalt der Trimurti als Ausdruck seiner drei Aspekte als Schöpfer, Erhalter und Zerstörer des Kosmos interpretiert. Abgesehen von den beiden natürlichen Augen sind Shivas Bildnisse noch durch das dritte oder Stirnauge, das sogenannte „Auge der Erkenntnis“ (*jñānanetra*) gekennzeichnet. Wir finden es aber auch bei den männlichen und weiblichen Gestalten, die zu seinem Kreise gehören, also auch bei seinen zahlreichen Ablegern und Ebenbildern, die in den Mahāyāna-Buddhismus und durch diesen als Medium weiter nach Zentral- und

¹ L. Frobenius, *Erlebte Erdteile* VII, S. 301 ff.

² W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn und Leipzig 1920) S. 3 ff.

Willibald Kirfel

Ost-Asien eingedrungen sind. Die Dreizügigkeit bildet durchweg ein Kriterium dafür, ob eine Gestalt als schivaitisch anzusehen ist oder nicht.

Aus der Zeit der Harappa-Kultur liegen uns bisher keine Zeugnisse dafür vor, daß man Shiva, oder wie er damals auch immer benannt worden sein mag, als dreizügig empfunden oder dargestellt habe. Aber dennoch scheint dieser Zug sehr alt zu sein, wenn man seine, wenn auch nur vereinzelt auftretenden Parallelen aus dem altditerranen Bereich heranzieht. So berichtet *Pausanias*³ von einem hölzernen Standbild des Zeus mit drei Augen in Argos, das ehemals unter freiem Himmel im Palast des Priamos in Ilios gestanden habe. Man habe ihn als den Herren des Himmels, des Meeres und der Erde verehrt. Ferner sollen die kleinasiatischen Dorier, die an der karischen Küste saßen, nach einem Bericht des *Herodot*⁴ den „Triopischen“, d. h. den „dreiaugigen“, Apollon verehrt haben. Sodann wurde nach *Athenaios*⁵ die Göttin Hekate nicht nur „trihodis“, die „Dreiwegige“, sondern auch „trigenlos“, „die mit drei Augäpfeln ausgestattet“, genannt. Neben den beiden natürlichen Augen ist das Stirnauge auch an dem Kopfe deutlich zu erkennen, der auf der äußeren Klappe am Panzerrande des Marmorosors der „Odyssee“ (Nationalmuseum in Athen) dargestellt ist und offenbar den Polyphem wiedergeben soll. Schließlich finden sich auch unter den Bronzeplastiken, die *Della Marmora* auf Sardinien entdeckt hatte, ein paar Exemplare, die deutlich ein Stirnauge aufweisen.

Das zweite der hier genannten Symbole Shivas und verschiedener seiner Abarten ist die Dreiköpfigkeit, in der später auch die leibliche Verschmelzung der drei nur durch ihre Symbole unterscheidbaren großen Götter: Brahma, Vishnu und Shiva zu der sogenannten Trimurti erscheint. Schon bei den Ausgrabungen im Indus haben sich gewisse Spuren gefunden, die darauf hindeuten, daß diese Darstellungen bereits in vorgeschichtlicher Zeit in Indien bekannt war. Ihre inhaltliche Interpretation variiert, die bekannteste ist die, daß sie die drei Aspekte der Gottheit als den des Schöpfers, Erhalters und Zerstörers zum Ausdruck bringen soll. Ob diese spekulative Erklärung allerdings ebenso wie die der typischen Trinität aus der jüngeren Zeit in jene vorarische Epoche übertragen werden darf oder ob sich in den drei Häuptern bereits die Verschmelzung dreier ursprünglich verschiedener Gestalten ausdrückt, läßt sich nicht entscheiden.

Höchstwahrscheinlich ist der kulturelle Hintergrund dieser dreiköpfigen Symbolik weiter im Westen zu suchen; denn dreiköpfige Götterbildnisse aus den verschiedensten Zeiten finden sich ebenfalls in dem weiten Bereich von der kleinasiatischen Küste bis nach Irland und Schweden, so der dreiköpfige Reiterheros im alten Thrakien, die Göttin Hekate, die, zuerst dämonisiert, später sogar zur Weltmutter aufstieg, der dämonisierte, von Herkules angeblich erschlagene Riese Geryon, Typhon, selbst Hermes laut Spuren in der griechischen Literatur, Lokalgottheiten in Italien, Bronzeplastiken aus Etrurien und Sardinien, verschiedene altgallische Götterfiguren aus Stein und Bronze usw. sowie die zahlreichen dreiköpfigen oder dreigesichtigen Bildnisse auch aus christlicher Zeit mit den mannigfachen Deutungen als christliche Trinität, Zeit, Diabolus als Inbegriff des Bösen, Prudentia, Justitia usw. selbst sogar als Liebesgott in der Pierpont Morgan Library in New York.

Die charakteristische Bedeutung der Dreizahl als Kategorie war schon *H. Diels*⁶ aufgefallen. Ihr widmete einige Jahre später auch *H. Usener* auf Grund einer reichen Materialsammlung, besonders aus dem Einflußgebiet des klassischen Altertums, eine umfangreiche und gründliche Monographie⁷. In Übereinstimmung mit *Diels* kam er zu dem Ergebnis, daß

³ *Pausanias*, *Descriptio Graeciae* II, 24.53.

⁴ *Herodot* I, 144.

⁵ *Athenaios*, *Deipnosophistae* VII, 325 a.

⁶ *H. Diels* in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* X (1897) S. 232; *deut.*: *Festschrift für Theodor Gomperz*, S. 8.

⁷ *H. Usener*, *Dreihelt*, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F. 58 (1903) S. 1–47, 161 bis 208, 321–362.

mit fünf Hallen, in deren einer das Standbild Buddhas stand (S. 767), ist die Rede von Prunkgewändern mit eingestickten fünffarbigen Schlangennestern (S. 333), von einem hohen schwarzen Zauberhut, in den fünf rötlich umwölkten Berge eingezeichnet waren, sowie von einem fünffarbigen Geisterbeschwörungswedel (S. 567) oder dem fünffarbigen Kranichfeder-Überwurf, den der Oberpriester Wu vom Nephrit-Kaiser-Tempel über seinem dunkelroten Priestergewand trug. Schrecken erregt die Schwester des Höllenfürsten, die Tochter des Marschalls der fünf Bahnen (S. 48 und 429). Die vorgeschriebene Trauerzeit dauert fünf Wochen (S. 196), und das Drachenbootfest fand am fünften Tage des fünften Monats statt (S. 210). Am seltsamsten — wir würden die Angelegenheit als etwas banal empfinden — sind die fünf Folgeerscheinungen bei einem „alten Herrn“, der sich mit einem jungen Mädchen dem Liebesgute hingibt; es stellen sich ein „zum ersten Lendenweh, zum zweiten Augentränen, zum dritten Ohrensausen, zum vierten Schnupfen, zum fünften Blasenkatarrh“ (S. 25).

Die Suprematie der Fünfzahl geht so weit, daß sie selbst heute noch in Japan, das von der chinesischen Kultur immer stark beeinflusst worden ist, selbst bei so alltäglichen Dingen wie z. B. einem Satz Teeassens oder dgl. dieselbe Rolle spielt wie bei uns die „Sechs“ oder eine Mehrheit derselben. Und daß die Farbensymbolik noch immer ihre Bedeutung hat, beweist der Ritus zur Austreibung der bösen Geister in der Neujahreszeit, den *Bredon* und *Mitrophanow*¹⁸ folgendermaßen beschrieben haben: Nachdem der Exorzist ein Bündel Weidenzweige in eine Schale mit Wasser getaucht und damit im Osten, Westen, Süden und Norden die Winkel des Hauses besprengt hat, füllt er sich den Mund mit diesem Zauberwasser, das er unverzüglich auf die Ostwand ausspuckt. Dann ruft er laut: „Tötet die grünen bösen Geister, die von unglücklichen Sternen kommen, oder laßt sie weit fliehen!“ An jeder Ecke des Hauses und in dessen Mitte wiederholt er die Zeremonie, und er sagt an der Südecke: „Tötet die roten Feuergeister, usw.“, an der Westecke: „Tötet die weißen bösen Geister, usw.“, und in der Mitte: „Tötet die gelben Teufel, usw.“. Mit Recht nennen die beiden Verfasser die Fünf „eine magische Ziffer“ und charakterisieren sie als „das geheimnisvolle Verbindungsglied — moralisch sowohl wie mathematisch — zwischen den Weltrichtungen und den Jahreszeiten“. „Solche Einteilungen“, so fahen sie fort, „sind nicht nur an sich eigentümlich, sondern auch durch die Art, wie sie einander kontrollieren und das Leben der chinesischen Rasse beeinflussen“ (S. 27 f.). Begreiflicher Weise gilt die Kenntnis dieser magischen Zusammenhänge bis zum heutigen Tage als Wissenschaft, „und die Naturwissenschaften, Alchimie, Astrologie, Wahrsagekunst, Medizin waren darauf aufgebaut und die Verwaltung des Staates stark dadurch beeinflusst“¹⁹.

Doch bevor wir uns nach Indien wenden, um auch dort nach der symbolischen Bedeutung der Fünfzahl Umschau zu halten, wollen wir einen Augenblick auf der Insel Bali verweilen. Allerdings sei noch die Bemerkung vorausgeschickt, daß wir auch in dem vorkolumbischen Mittelamerika auf ähnliche Beispiele für eine Suprematie der Fünfzahl stoßen, wie z. B. „die fünf Regengötter der fünf Richtungen“ und „die Herren der Nächte“ oder den „fünfschaligen Stein“²⁰.

Wie uns *Wolfgang Weck*²¹ berichtet, finden wir auf dieser Insel nicht nur die auch in Indien herrschende Annahme von fünf Elementen (*mahābhūta*, S. 62 ff.) oder die von fünf oder zweimal fünf Lebenshauden (*prāṇa*, S. 92 f.), hier existiert auch eine Fünferwoche mit nicht-indischen Namen, die als Marktwoch neben der über Indien eingedrungenen Siebenerwoche gilt (S. 178 f.) und als Parallele zu den fünf Tag-und-Nacht-Tithis (*lunare Tage*) der Inder angesehen werden kann. Ferner spricht man hier von den *panca*

Resi oder „fünf Weisen“ neben den „sapta Resi“, den „sieben Weisen“, den *saptarshi* der Inder (S. 109 f.), lehrt zehn magische Schriftzeichen, die in die beiden Fünfergruppen: *Pañcabrahman* und *Pañcācārtha* geschieden werden und die fünf Feuer bzw. fünf Wasser symbolisieren sollen (S. 71), und glaubt an fünf Schäden, denen das Körper-Feuer oder „Wasser unterworfen sein soll“ (S. 148), eine Vorstellung, die für Indien bisher noch nicht belegt wurde. In der Erzählung von den vier verschiedenfarbigen Söhnen Gottes (S. 53 f.) spiegelt sich eine gemeinverständliche Fassung des Hinduogams von den fünf Erscheinungsformen Schivas, auf das noch zurückzukommen sein wird. Doch im Gegensatz zu den uns geläufigen indischen Anschauungen wird auf Bali die Fünfzahl auch auf die Stofflichen Bestandteile der Leibesfrucht übertragen, insofern nämlich Fötus, Fruchtwasser, Blut, Nabelschnur und Mutterkuchen (bzw. Eihaut und Schleim) personifiziert als fünf Geschwister angesehen wurden (S. 52 f., 59 f.). „Bei vollendeter Reife der Frucht werden sie Haut, Adern, Fleisch, Knochen und Knochenmark genannt. Als *Bhūtas* (Dämonen) sind sie der weiße, rote, gelbe, schwarze und „mischfarbene“ Bhūta, als *Devas* (Götter) *Isvara*, *Brahmā*, *Mahādeva*, *Viṣṇu* und *Śhiva* mit den gleichen Farben und Sinnesempfindungen: Gefühl, Gehör, Gesicht, Gesdmack und Geruch“ (S. 60). Beim Nahren des Kindes spendet die Mutter zunächst seinen vier Geschwistern (*Kanda empat*) einige Tropfen Milch durch Abspritzen auf den Boden. Ein Opfer, das man dem schlafenden Kinde neben sein Bett stellt, wird auch den „*Kanda empat*“ dargebracht, indem man fünf verschiedene Sorten Reis: weißen, roten, gelben, schwarzen und bunten (d. h. aus den vier Sorten gemischten) auf dem Begräbnisplatze der Nachgeburt opfert. Die vier Reisoorten werden ihrer Farbe entsprechend in die vier Himmelsrichtungen gelegt, der Reisoort in die Mitte (S. 53). Die gleicheFarbenanordnung beherrscht endlich auch die baltische Vorstellung von den sieben *Durghas* (Sankrit *Durgā*) oder Krankheitsdämoninnen, die mit den sieben Mittern (*saptamātrā*) des Hinduismus in Parallele gestellt werden können. Doch von diesen sondert der baltische Mythos wieder eine Fünfergruppe von *Durghas* ab, die in den angegebenen Farben von der vier Hauptrichtungen und von der Erde aus ihre unheilvollen Wirkungen ausenden sollen.

Im Gegensatz zu China ist für Indien der ursprüngliche Sinn der Fünfzahl und der mit ihr verbundenen Farbensymbolik bisher noch wenig beachtet worden, und doch dürfen sich für beide zahlreiche Beispiele aufweisen lassen, ohne daß damit eine gewisse Vollständigkeit erreicht würde.

Schon *Frobenius* spricht in seinem eingangs erwähnten Buche von den vier Meeren, die das ebenfalls nach den vier Richtungen orientierte Festland umspülen, und auch die Schützer der vier Weltgegenden, seien es nun die vier *Lokapālas* des Hinduismus oder die vier Großkönige (*mahārādāsa*) des Buddhismus, bilden mit dem zentralen Indrabrenso eine Fünfteil, wie es der zentrale Weltberg *Meru* mit seinen nach den vier Hauptrichtungen orientierten Stützbergen tut²². Zugleich ist dieser *Meru* aber auch wieder ein Träger der Farbensymbolik; denn er soll nach Angabe der Texte im Osten weiß, im Süden gelb, im Westen schwarz und im Norden rot sein. Man schreibt ihm also die gleichen Farben zu wie den vier indischen Ständen, nämlich den *Brahmanen* die weiße, den *Kṣatriyas* (Kriegern) die rote, den *Vaischyas* (Gemeinfreien) die gelbe und den *Śūdras* (Hörigen) die schwarze. Wenn man nun weiterhin bedenkt, daß die altindische Stadt in der Regel vier nach den Hauptrichtungen gelegene Tore besaß und durch das westliche nur die Leichen der *Brahmanen*, das nördliche die der *Kṣatriyas*, das östliche die der *Vaischyas* und das südliche die der *Śūdras* zur Verbrennungsstätte hinausgetragen worden sein sollen, erkennt man sofort die universale Magie der Farbensymbolik, deren Reihenfolge hier genau die gleiche ist, die wir auch bei den fünfErscheinungsformenSchivas, Indiens größtem und interessantem Götterkomplex, beobachten können. Eine der Formen oder eher Formengruppen, die hier vereinigt sind, ohne einander zu berühren oder sich gar miteinander zu

¹⁸ Op. cit. (Anm. 11) S. 138 f.

¹⁹ A. Forke in: Licht des Ostens (Stuttgart 1922) S. 381 f.

²⁰ In H. Trimbors kurzem Aufsatz: Die Mythen von Huadziuri, in: Anthropos Bd. 33 (1938) S. 266.

²¹ W. Weck, Heilkunde und Volkstum auf Bali (Stuttgart 1937).

²² W. Kirfel, op. cit. (Anm. 2) S. 93.

vermischen, und mithin verschiedenen Kulturen oder Kulturschichten angehören müssen, ist die der fünf Manifestationen Shivas, die uns ikonographisch als ein Menschenkörper mit fünf Gesichtern entgegentritt. In der Richtung von Westen nach Norden führen sie die Namen: *Sadyodhātā* (W.), *Vāmadeva* (N.), *Tatparusha* (O.), *Aghora* (S.) und *śhāna* (M.), und in der gleichen Folge werden ihnen die vorhin genannten Farben (Weiß, Rot, Gelb, Schwarz und Durcheinander) zugeschrieben. Zugleich werden ihnen fünf ontologische Prinzipien und Innenorgane, die fünf Erkenntnis- und die fünf Tatorgane, die fünf Sinnesobjekte und die fünf groben Elemente, fünf Körperteile und fünf Zaubersprüche entsprechend zugeordnet; es eignen ihnen fünf besondere Zeremonien, und bei der Verehrung des Linga, des männlichen Fruchtbarkeitsymbols, werden ihnen fünf verschiedene Substanzen geopfert.¹⁸ Mit ihnen werden also die Hauptgebiete des physischen wie psychischen Lebens magisch verknüpft.

Eigenartig ist die Suprematie der Fünfzahl im medizinischen Bereich. Bekannt sind die fünf Elemente (*mahābhūta*) und die fünf Lebenshaude (*Prāṇa, Apāna, Udāna, Vyāna* und *Samāna*), vielleicht nur zur Bezeichnung der fünf Körperstellen, an denen man das Leben pulsen fühlt. *Hemādri* führt im *Vratakhaṇḍa* seines *Tschaturvargatschintāmani* (S. 44 ff.) mehrere Gruppen von Dingen auf, die durch die Fünfzahl gekennzeichnet sind. So bilden saure Milch (*dadhī*), süße Milch (*kshīra*), weißer Zucker (*śīta*), Honig (*madhu*) und Schmelzbutte (*ghṛta*) die Kategorie der ambrosischen Substanzen (*paṇṣṣāntī*). Ferner entsteht aus Kampfer (*karpuṛa*), Aloe (*agru*), Muschus (*kaṣṭūrī*), Sandel (*śchandanā*) und Kakkola (eine noch nicht identifizierte Droge) der *Yaksha-Schmutz* (*Yakshakardama*, noch nicht bestimmt), und Gold, Silber, Perlen, Lapislazuli (*raṁśchavaria*) und Korallen (*pravāḷaka*) oder auch andere Mineralien bilden die Fünfergruppe der Juwelen (*ratna-panṣṣāka*). Die fünf Bäume: *Ficus religiosa* (*śchroṭṭha*), *Ficus glomerata* (*udumbara*), *Ficus infectoria* (*Plaksha*), *Magnifera Indica* (*śchīta*) und *Ficus Bengalensis* (*nyagrodha*) gelten als das *Pantschakarman*, in der Regel als „die fünf Kuren“ übertragen. Bei Kühen werden je nach ihrer Farbe fünf Arten unterschieden, und zwar kupferrote (*tāma*), rötliche (*arṇava*), weiße (*śhveta*), schwarze (*krśhṇa*) und blauschwarze (*nīla*). Sie liefern die fünf Produkte einer Kuh (*Pantschagava*): diese sind: Urin (*gomūtra*), Kuhmist (*gomaya*), süße Milch (*kshīra*), saure Milch (*dadhī*) und Butter (*śarpis*), und zwar nehme man Wasser (*āpas*), d. i. wahrscheinlich süße Milch, von einer goldfarbenen, Butter von einer blauschwarzen, saure Milch von einer schwarzen, Kuhmist von einer weißen und Urin von einer kupferfarbenen Kuh. In der indischen Heilkunde ist die Zahl der Fälle, in denen die Fünfzahl im Vergleich zur Drei- und Siebenzahl dominiert, so groß, daß sie hier nur andeutungsweise genannt werden kann. So unterscheidet man je fünf Arten der drei *Doshas* (Schleim, Galle, Wind), fünf der Diagnosen, der Kuren, des Erbrechens, des Fiebers, des Metalls, des Pfeffers, des Salzes, der Borke zur Bereitung eines Dekoktes oder einer Paste, der Form eines Heilmittels usw., sowie fünf Fünfergruppen von Wurzeln für verschiedene Heilzwecke. Hier kann kein Zufall gewaltet haben; denn bei manchen Beispielen zeigt sich ganz deutlich, daß die Fünfzahl den primären Rahmen darstellt und deren Dominanz für die Zusammenordnung von Begriffen oder Dingen bestimmend war.

Dieser Prozeß scheint schon früh eingesetzt zu haben und nichtarischen Ursprungs zu sein, was einige Beispiele aus der älteren Literatur dartun dürften. Wie nun im sozialen Leben fünf Personen mit der Leitung einer Kaste betraut wurden, so verehrt man auch heute noch fünf Steine verschiedener Art als Idole der Gottheiten: *Vishnu, Śhiva, Durgā, Ganesha* und *Sārya*. Unter eigenen Namen faßte man fünf Jahre zu einem *Yuga* und fünf lunare Tage (*tithi*) zu einer Art Fünferwoche zusammen, und seit Urzeiten galt eine Zeitspanne von fünf Tagen als die traditionelle Dauer einer sakralen Feier. Am deutlichsten tritt dies bei zwei Opfern zutage, deren Ritual eine so große Ähnlichkeit aufweist, daß

¹⁸ H. Meinhard, Beiträge zur Kenntnis des Sivaismus, S. 17 ff.

an ihrem gemeinsamen Ursprung oder der Obertragung des einen auf das andere kaum gezweifelt werden kann. Es sind diese das Pferdeopfer und das ohne Zweifel ältere Menschenopfer, die sich nach Aussage der Texte über ein ganzes Jahr hingezogen haben. In den mystisch-exzessiven Ausführungen des *Schatapathabrāhmaṇa* heißt es¹⁹, daß die Dauer fünf Tage, das Opfer und das Opfertier je ein fünffaches sei und die fünf Jahreszeiten ein Jahr sein. Doch dann folgt jene merkwürdige Parallelisierung der fünf Opferstage mit den fünf Jahreszeiten, den kosmischen Schichten und den Abdomina eines Menschenkörpers, bei der jedoch die sonst üblichen sechs Zeiten des indischen Jahres durch Zusammenfassung von zwei zu einer Einheit und die Dreizahl der kosmischen Schichten durch eine künstliche Unterteilung der mittleren ganz schematisch der Fünfzahl angepaßt wurden. Darnach entspricht der erste Tag dem Frühling, der irdischen Welt und den Füßen eines Menschen, der zweite dem Sommer, der Schicht oberhalb der Erde, aber unterhalb des Luftraumes, und dem Abschnitt des Menschenkörpers, der über den Füßen, aber unterhalb der Mitte liegt, der dritte der Regenzeit und dem Herbst, dem Luftraum und der Körpermitte, der vierte dem Winter, der Schicht oberhalb des Luftraumes, aber unterhalb des Himmels, und dem Körperabschnitt zwischen Leibesmitte und Haupt und endlich der fünfte Tag dem Vorfrühling, dem Himmel und dem Haupte. Auch hier findet sich also die magische Verknüpfung von Opferzeit, Jahr, Kosmos und Menschenleib vermittelt der magischen Fünfzahl, wenn die untereinander verknüpften Dinge auch nicht „in der Plane“, sondern als übereinanderliegend empfunden worden sein müssen. Daß die Zusammenfassung der beiden Jahreszeiten, Regenzeit und Herbst, beide selbstverständliche war, ergibt sich z. B. aus einem Opferspruch für das Pferdeopfer, der uns in den beiden Schulen des *Yadschurveda*: der *Katha*²⁰ und der *Taittiriya-samhitā*²¹ in wörtlicher Übereinstimmung vorliegt. In diesem werden nämlich die fünf Verneinungen: *Gāyatri, Trīṣṭubh, Dichagati, Anuṣṭubh* und *Pankti* mit den Göttergruppen der *Vasus, Rudras, Adityas, Vischvedevas* und *Angiras* sowie den fünf Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Herbst und Winter n e b t Vorfrühling in entsprechende Beziehung gesetzt.

Das vorhin genannte *Schatapathabrāhmaṇa* handelt²² noch von einem zweiten Opfer, bei dem die fünf Opfertiere: Mensch, Roß, Rind, Schaf und Ziege der Reihe nach den fünf Göttern: *Vischvokarman, Varuṇa, Indra, Tvashtī* und *Agni* dargebracht und deren Häupter nach einer gewissen Behandlung so in die untere der fünf Zielschichten des zu errichtenden Feueraltars — eine der heiligsten Zeremonien des altindischen Rituals — eingelassen werden sollten, daß der Menschenkopf die Mitte und die Häupter von Roß und Schaf die linke und die von Rind und Ziege die rechte Seite einnahmen²³. Also auch hier tritt die Magie der Fünfzahl zutage, und man ist infolgedessen geneigt, selbst den fünf Völkern des Veda einen ähnlichen Sinn zuzuschreiben. Außerdem sei hier noch auf die berühmte „Fünf-Feuer-Lehre“ der Upanishaden hingewiesen, die in der *Brhadāranyaka*²⁴ und *Tschāndogya-Upanishad*²⁵ in fast übereinstimmendem Wortlaut vorgetragen wird²⁶ und das ganze kosmische, physische und psychische Geschehen vermittelt der Fünfzahl innerlich miteinander verknüpft.

Wie stark diese Dynamik der Fünfzahl gewirkt haben muß, geht, wie schon vorhin angedeutet wurde, aus folgendem Beispiel hervor. Nach der *Kṛṣṇa-Legende* rettet *Vasudeva* als Vater den *Kṛṣṇa-Knaben* gleich nach seiner Geburt aus der *Druvki* vor dem

¹⁹ *Schatapathabrāhmaṇa* XIII, 2.5.1.

²⁰ *Katha-samhitā* V, 1.9.

²¹ *Taittiriya-samhitā* VIII, 1.18.

²² *Op. cit.* (Anm. 22) VI, 22.16.

²³ *Hillebrand*, *Ritualliteratur*, S. 9.

²⁴ *Brhadāranyaka-Upanishad* VI, 2.9.—13.

²⁵ *Tschāndogya-Upanishad* V, 4.—9.

²⁶ *P. Deussen*, *Sechzig Upanishads* (Leipzig *1905) S. 138, S. 507.

bösen König *Kamsa* und bringt ihn zum Hirten *Nanda* und seiner Gattin *Yasodā* als Pflegeeltern. Aber das Kälivilāsa tantra macht aus der Anzahl der beteiligten Personen je eine Fünfzahl, und zwar fünf *Kṛtyas*, fünf *Rādhas*, fünf *Rohinis*, fünf *Nandas* und fünf *Yasodās*, die in dem gegenwärtigen Zeitalter (*kalpa*) erschienen sein sollen²⁸. Aber noch in vielen anderen Fällen verraten die jeweils genannten fünf Farben (*pañcāraṅga* oder *pañcāśeṣvarṇa*) einen tieferen Sinn, wenn bei ihnen auch an eine räumliche Orientierung nicht zu denken ist. Nun sind in diesem Zusammenhang aber noch ein paar andere Begriffsgruppen von Bedeutung, die unter dem wahrscheinlichen Einfluß anderer Kulturschichten oder Kulturströmungen ihre Struktur verändern, d. h. die ältere Fünfzahl überlagert oder erweitert haben dürfen. So spricht die klassische Medizin der Inder von den sechs Geschmackskarten: süß, sauer, salzig, bitter, scharf und zusammenziehend²⁹, während die Dschainas, Anhänger eines alten eigenen kulturell-religiösen Systems örtlicher Prägung, deren nur fünf aufzählen und unter dem Eindruck dieser Sonderlehre den salzigen Geschmack eben als eine Art des süßen erklären³⁰. In ähnlicher Weise scheint die Heilkunde der Balier — auch indische Werke enthalten vereinzelte Andeutungen — stattdessen Grundstoffe des animalischen Körpers: Chylus, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Knochenmark und Samen noch die ältere Fünferreihe: Haut, Adern, Fleisch, Knochen und Knochenmark bewahrt zu haben³¹. Entfremdungen noch die sieben Traumarten erwähnt³², während die Dschainas, allerdings in abweichender Charakterisierung, deren nur fünf lehren³³. Nach all dem scheint es also fast so zu sein, als ob die letzten Wurzeln der indischen Medizin in eine ganz andere Kultursphäre hineinragen, als man gemeinhin annimmt.

Außer den genannten Fällen kennt die Lehre der Dschainas noch weitere fundamentale Fünfergruppen, mögen sich im übrigen auch andere Zahlenkategorien durchgesetzt haben. Neben den fünf „Grundstoffs“ Regung, Ruhe, Raum, Selen und Stoff³⁴, den fünf Elementarstoffen Erde, Wasser, Feuer, Wind und Pflanzen, d. i. Holz, den fünf Arten von Wesen, nämlich den ein- bis fünfsinnigen, und den fünf Farben Schwarz, Dunkel, Rot, Gelb und Weiß lehrt sie die gewissenhafte Beobachtung der fünf großen bzw. kleinen Gebote, nämlich derjenigen, die Schöpfung alles Lebens, die Wahrhaftigkeit der Rede, die Meidung der ungedehrfertigen Aneignung eines Gegenstandes, die vorgeschriebene Keuschheit und die Besitzlosigkeit bzw. eine Beschränkung des Besitzes zum Gegenstande haben. Nach ihr gibt es endlich fünf Arten von Leibern, und zwar: den irdischen, den Verwandlungs-, den Veretzungs-, den feurigen und den Karman-Leib³⁵, samt den fünffachen Verband und Zusammenhalt³⁶, die fünf Gruppen: Heilige, Vollendete, Meister, Lehrer und Mönche³⁷, denen man Verehrung zu erweisen hat, und auch ein *Dschina* oder Weltprophet reißt sich zu Beginn seines Mönchtums in fünf Büscheln sein Haupthaar aus.

Einen Wandel von weltgeschichtlicher Bedeutung erlebte der Buddhismus unter dem Einfluß ostasiatischer Symbolik. In seiner ursprünglichen Form war er jedenfalls ein egozentrisches System, das auf Grund einer Analyse gewisser psychischer Erlebnisse das Ziel verfolgte, das Individuum von der Bindung an seine Umwelt loszulösen, um es dadurch

aus dem Kreislauf des Daseins herauszuziehen. Nun wurde er in ein Milieu verpflanzt, das von einem durch den Horizont begrenzten Raumgefüge beherrscht wurde und diesem durch die Symbolik der Fünfzahl in Verbindung mit einer entsprechenden Farbenorientierung Ausdruck zu geben versuchte. Was in China die fünf Himmelskaiser und in der Religion des Schiva dessen fünf Erscheinungsformen waren, wurden hier die fünf *Dhyāni*-Buddhas, die in ganz ähnlicher Weise wie jene Gruppen — abgesehen von ikonographischen Attributen wie Kopfschmuck, Vehikel und Körperhaltung (*mudrā*) — mit bestimmten Farben, Himmelsrichtungen, Jahreszeiten, Begriffen usw. verknüpft wurden. In der Reihenfolge von der Mitte über Osten nach Süden führen diese schemenhaften Formen Buddhas die Namen: *Vairocana* (M.), *Aśobhaya* (O.), *Ratnasambhava* (S.), *Amiṭhā* (W.) und *Amoghasiddhi* (N.), und in gleicher Folge entsprechen ihnen die Farben: Weiß, Blau, Gelb, Rot und Grün; die fünf Geschmackskarten: süß, scharf, salzig, sauer und bitter; die fünf Jahreszeiten: Winter, Vorfrißling, Frühling, Sommer und Regenzeit — der Herbst als sechste Jahreszeit fehlt —; die fünf Gruppen von Elementen: der Existenz (*skandhā*): Materie, Bewußtsein, Empfindung, Vorstellungen und Willensakte; fünf Zauberformeln; fünf Lautgruppen des indischen Alphabets, nämlich: die *ka-, ca-, ṣa-, ṭa-* und *pa*-Reihe. Wie man nun einerseits die unter dem Einfluß einer Kultur der Bewegung und Tätigkeit entwickelten Sechserreihen und Jahreszeiten durch Übergang einer in das Fünfersystem hineinzwangte, so suchte man andererseits unter dem gleichen Einfluß die Gruppe der fünf *Dhyāni*-Buddhas durch die Eingliederung eines weiteren des *Vaścraśattva*, zu einer Sechsergruppe umzugestalten³⁸. Doch diese Schöpfung einer einzigen nepalesischen Sekte paßte nicht in das ganze System, und so blieb er schemenhaft und unbedeutender als die übrigen. Die ersten menschlichen Buddhas der Pāli-Kanon wurden als *Tathāgatas* dem System eingegliedert, und so wurde dieses aus einem egozentrischen zu einem kosmozentrischen. Aus dem kleinen Fahrzeug (*hīnayaṇa*) entwickelte sich das große Fahrzeug (*mahāyāna*), die Religion, die heute das ganze nordöstliche Asien beherrscht.

Abgesehen von den fünf *Dhyāni*-Buddhas kennt das System des Mahāyāna noch zwei hervorstechende Gruppen weiblicher Gottheiten, bei denen die schon mehrfach beobachtete Farbensymbolik, teilweise sogar in Verbindung mit den fünf Weltpunkten, besonders hervortritt. Es ist die Gruppe der *Tārās* und die der sogenannten *Pañcāśa-rakṣā*-Gotzen. Der Name der ersten wird von den Buddhisten von der Sanskritwurzel *ṣṭ* abgeleitet, und nach dieser Erklärung würde der Name Navel bedeuten wie „Retterin“, mithin jenes Wesen, das einen über den Ozean des Daseins hinüberbringt. Andererseits kann der Name aber auch mit dem Worte „*tārā*“, „Stern“, in Verbindung gebracht werden, was es einer anderen Bedeutungsphase zuweilen würde³⁹. Man unterscheidet nun mehrere Gruppen von *Tārās*, die je nach der Farbe als weiße, dunkelblau, gelbe, rote und grüne *Tārās* den entsprechenden *Dhyāni*-Buddhas entsprechen. Dhyanī verhält es sich mit den Gestalten der *Pañcāśa-rakṣā*-Gruppe, das sind fünf bestimmte Göttinnen, die zur Erreichung eines langen Lebens und zum Schutze von Ländereien, Dörfern, ja sogar Königreichen angerufen werden. Nach ihrer Beschreibung nehmen sie die fünf Weltpunkte ein und unterscheiden sich durch feststehende Farben voneinander. Es sind: *Mahāpāṭisārā* (M., Weiß), *Mahāśārasapramardani* (O., Blaudrwarz), *Mahāmāyārī* (S., Gelb), *Mahāmantrānuśarīṇī* (W., Weiß; hier ist die Tradition offenbar gestört, die Farbe mißlicherweise „Rot“ sein) und *Mahāśīvatvatī* (N., Grün). Mit Ausnahme der irrtümlichen Angabe für den Westen zeigen sie also das gleiche Bild der Farbensymbolik wie auch die anderen Gruppen mahāyānistischer Gestalten. Gerade auf diesem Gebiete könnten noch einige Parallelen, allerdings von minderer Bedeutung, aufgeführt werden, aber es würde zu weit gehen, das gesamte Material hier darzulegen.

²⁸ *Benoyosi Bhattacharya*, The Indian Buddhist Iconography, S. 3 ff.

²⁹ Vgl. *W. Kirfel*, Symbolik des Buddhismus, S. 109 f.

²⁸ Kälivilāsa tantra, ed. by *Pervasi Charana Tarkatipīṭha* (London 1917), Tantra Texts VI, S. 89; s. auch S. 8 der Introduction.

²⁹ *Tolly*, Medizin, S. 25 f.

³⁰ *S. Jacobi* in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 60, S. 515.

³¹ *W. Weck*, Heilkunde, S. 60.

³² *Vāghbata*, Astāngahṛdaya II, 60, 6 f.

³³ *Schubring*, Lehre der Jainas, S. 22.

³⁴ Ebd. S. 84.

³⁵ Ebd. S. 91 f.

³⁶ v. *Glasenapp*, Lehre vom Karman, S. 28.

³⁷ *Schubring*, op.cit. (Anm. 35) S. 178, Anm. 3.

Bei einer systematischen Durchsicht der gesamten Literatur würde sich wahrscheinlich eine noch größere Anzahl von Beispielen ähnlicher Art zusammenbringen lassen. Aber nicht nur die Farbenorientierung, die meist mit der Fünfhzahl verknüpft ist, ist das Charakteristische, sondern diese hat in den allermeisten Fällen noch einen besonderen Sinn; es verbindet sich mit ihr nämlich nicht etwa eine beliebige Zahl, sondern zugleich der Nebensinn „alle“, mag dieser in einzelnen Fällen auch nicht mehr deutlich oder überhaupt nicht mehr empfunden worden sein. Die fünf Farben sind nämlich alle Farben, die fünf Geschmacksarten alle Geschmackarten usw.

Auch nach dem Westen hin zeigen sich Spuren dieser Symbolik. So teilte mir Herr Kollege Lommel in seinem Briefe vom 26. November 1956 verschiedenes mit, das auf unser Problem Bezug hat. Er schrieb u. a.:

„F. C. Andreas äußerte die Vermutung, daß die sechs zoroastrischen sogenannten *Amoia Spenta's* in Zusammenhang ständen mit den fünf chinesischen Elementen. Die *Amoia Spenta's* als Vertreter der Elementarbereiche waren ihm sicher aus der mittelpersischen Literatur wohl bekannt, aber er sprach bei Gatha-Studien nicht davon und wandte es auf die Gatha-Erklärung nicht an. Jene Beziehung zum Chinesischen war bei ihm wohl mehr eine Ahnung als eine Erkenntnis. Da er von irgendeiner Seite her dazu angeregt worden sein dürfte, ist der Gedanke wohl älter, aber ich kann nicht — als ein Stücklein Wissenschaftsgeschichte — feststellen, woher dieser Gedanke stammt.“

Die Sache ist mir im Verlauf ganz klar geworden. Die sechs *Amoia Spenta's* sind mit ihren Namen, deren Übersetzungen und ihren elementaren Patronatsbereichen:

1. <i>Aša</i> (ṛta)	Wahrsein	Feuer
2. <i>Vohu Manō</i>	Gutes/Denken	Rind (Vieh)
3. <i>Chīathra</i>	Herrschaft	Metall
4. <i>Armatī</i> (āsumati)	Ergebenheit	Erde
5. <i>Haurvatāt</i>	Heilstein	Pflanzen (Holz)
6. <i>Ameretāt</i>	Nichtsterben	Wasser

Das sind chinesisch die Elemente: Feuer (3); Metall (2); Erde (5); Holz (1); Wasser (4). In Klammern gebe ich die von Ihnen gebotene Reihenfolge der chinesischen Elemente. Daß bei einem Viehzüchtenden Volke die Reihe um Rind erweitert worden ist, läßt sich verstehen.“⁴³

Ein Rückblick auf das Gesagte zeigt uns nun, daß sich die nördliche Hälfte unserer alten Welt in zwei Landkomplexe gliedert, die je von einer Zahl als kulturellem Symbol beherrscht wurde: der westliche von der Drei-, doch der östliche von der Fünfhzahl. In diesen Zahlen drücken sich die Kategorien aus, in die die Menschen der damaligen Zeit die Dinge und Begriffe ihrer Erfahrung eingeordnet haben, mögen letztere nun materieller oder nicht-materieller Art gewesen sein. Gibt die Drei eine Vorstellung von Anfang, Mitte oder Höhepunkt und Ende, symbolisiert sie also Tätigkeit und Entwicklung, so bringt die Vier- oder Fünfhzahl, wie Frobenius es formulierte, „Lage, Ruhe“ und „abestehende Gestaltung“ zum Ausdruck. Die Wirkung der Dreizahl scheint die stärkere gewesen zu sein, weil man beobachten kann, daß sie in den Bereich der Fünfhzahl einzuordnen und deren Kategorien vielfach durch Auffüllung einer weiteren Einheit in ein von der „Drei“ beherrschtes System umzuwandeln versuchte.

⁴³ Vgl. hiermit H. S. Nyberg: Die Religionen des alten Iran. Deutsches von H. H. Schäfer, (Leipzig 1938), S. 278 ff. Siehe ferner Herman Lommels schönen erläuternden Aufsatz: Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion, in: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung Bd. 2 (1959), S. 108 ff.

Frühgeschichte des Eigentums in Altindien

VON WILHELM KIRPEL †

Inhalt

1. Die altindische Rechtsliteratur
2. Die Besitzverhältnisse in vedischer Zeit
3. Die soziale Struktur der Gesellschaft und die gesetzlichen Beschäftigungen der Stände unter normalen Verhältnissen und in Notzeiten
4. Der Lebensabschnitt des geistlichen Schülers (*brahmācārin*)
5. Die Lebensabschnitte des Eremiten (*vānaprastha*) und Asketen (*sāṁhi*)
6. Das Leben des Haushalters (*gṛhastha*) und seine Bemühungen um Lebensunterhalt und Eigentum
7. Familienverhältnisse und Erbteilung:
 - a. Die Familienverhältnisse
 - b. Die Erbteilung
8. Kauf und Verkauf
9. Schuldenverhältnisse, Bürgschaft, Zinsen und Pfand
10. Bestimmungen über Schenkung
11. Der Schatzfund
12. Der König: seine Pflichten und Rechte. Steuern und Zölle

1. Die altindische Rechtsliteratur

Nach unserem heutigen Wissen gelten die vier Veden: Rg-, Yajur-, Sama- und Atharvaveda als die ältesten literarischen Denkmäler Indiens, die uns erhalten geblieben sind. Der Rgveda, „das Wissen der Lieder“, umfaßt 1028 zu zehn Büchern geordnete Hymnen, der Yajurveda, „das Wissen der Opferprüche“, stellt eine Sammlung (*samhitā*) von Opferprüchen dar, der Samaveda, „das Wissen der Gesänge“, eine solche von meist dem Rgveda entnommenen Versen, die bei Opferfesten gesungen wurden, und der Atharvaveda ist jener Veda, der im wesentlichen die Zaubersprüche und dergleichen enthält.

Auf diese Lieder- und Spruchsammlungen (*samhitā*) folgt eine zweite Schicht von zum Teil umfangreichen Prosaerwerken, die in der Hauptsache weitläufige Spekulationen über das Opfer und ein umfangreiches Zeremonialwesen enthalten. Gerade an diese Literatur schließen sich verschiedene Rechtschriften an.

Auf die von den vedischen Schulen verfaßte Brähmaṇṣa-Schicht einschließlich der Upanišaden folgte, wenigstens theoretisch, eine Anzahl meist kürzerer Werke, die sogenannte Sūtra-Literatur, die die verschiedenen Zweige des damaligen Wissens meist in Prosa und in einem aphorismenhaften Stil behandelt. Zu dieser gehören auch die Dharmasūtras, d. h. Kompendien über das Recht (*Dharma*), aus dem Ritualwesen (*kalpa*) hervorgegangen. Aber in den Schriften dieser Art handelt es sich weniger um das, was wir Recht nennen, als vielmehr um eine Menge magischer Riten und Observanzen, die das Leben in eine gewisse Harmonie mit dem Weltlauf bringen wollen, es auf Schritt und Tritt einengen und eine Atmosphäre der Angst vor natürlichen, aber noch nicht verstandenen Erscheinungen offenbaren. Unter anderem werden auch die Pflichten und Rechte der Stände und Lebensabschnitte beschrieben. Zwar zeigen sich hier noch Relikte aus einer primitiveren Vorzeit, es findet sich aber trotzdem wiederholt Gelegenheit, gewisse Rechtsauffassungen über Person und Sache zu entwickeln, wie seltsam diese bisweilen auch sein mögen.

Formal unterscheidet man zwei Gruppen von Rechtschriften:

1. Dharmasūtras: Rechtschriften in der Form kurzer Aphorismen, meist in Prosa;
2. Dharmasāstras: versifizierte Werke größeren Umfangs, denen ehemalige Dharmasūtras zu Grunde zu liegen scheinen.

Beide Gruppen gehören zur *Śraṭ*, ein Wort, das eigentlich „Erinnerung“ bedeutet, dann aber auch „Tradition“ im Gegensatz zu *Smṛ* „hören“ und dann „Offenbarung“. Seit dem frühen Mittelalter schlossen sich diesen Dharmas-Verken Kommentare und systematische Darstellungen an, unter denen die vom Bettelmönch Viśvānēśvara verfaßte *Mitākāra*, ein Werk des 11. Jahrhunderts, zur Zeit der Begründung der Kolonialherrschaft über Ostindien durch die Engländer zu höchstem Ansehen aufstieg.

Unter den Dharmasūtras scheint das des Āpastamba (Āpast.) aus sprachlichen wie inhaltlichen Gründen eines der ältesten zu sein und als Teil eines Āpastambakalpasūtra dem 4. oder 5. vorchristlichen Jahrhundert anzugehören. Seinen Ursprung hat man wohl im Süden Indiens, und zwar im Āndhra-Lande zu suchen, d. i. im Gebiet zwischen Godāvāri und Kr̥ṣṇā¹.

Von der Schule des Āpastamba trennte sich vielleicht schon verhältnismäßig früh die der Hiranyakesins, deren Wirkungsbereich noch südlicher, und zwar zwischen dem Sāhys Gebirge und dem südwestlichen Ozean liegt. Der Sūtra-Text dieser Schule stimmt mit dem der Āpastambas weitgehend überein und bestätigt schon dadurch die Echtheit des letzteren.

Als Verfasser des vielleicht ältesten Dharmasūtra – es nennt sich Dharmasāstra – gilt Baudhāyana (Baudh.). Auf Grund der Tradition und der Herkunft der Manuskripte muß die mit seinem Namen verknüpfte Schrift ebenfalls in Südindien entstanden und ursprünglich der Taittiriya-samhitā, einer Schule des schwarzen Yajurveda, einmal angeschlossen gewesen sein. Aus einem Vergleich des Textes mit dem des Āpastamba glaubte man schließen zu dürfen, daß der letztere der jüngere gewesen sei. Aber dennoch enthält der

¹ Ed. with Extracts of the Commentary by G. BÜHLER. (Bombay Sanscrit Series, 44.) Bombay 1892-94. – Englische Übersetzung von G. BÜHLER in: Sacred Books of the East, 2.

des Baudhāyana Stücke, die offenbar jüngerer Herkunft und erst später dem älteren Grundbestand angefügt worden sind².

Unter den sogenannten überarbeiteten Dharmasūtras, meist Dharmasāstra genannt, werden in der Regel die Rechtsschriften verstanden, die zwar nicht als das Erzeugnis einer vedischen Schule überliefert wurden, aber „nach Form und Inhalt mit den eigentlichen Dharmasūtras verwandt sind“. Als das besterhaltene Werk dieser Art gilt das ganz in Prosa verfaßte Dharmasūtra des Gautama (Gaut.), das auf Grund verschiedener Argumente ursprünglich zum Sāmaveda gehört haben muß und wahrscheinlich in Mahārāstra, einem Reich mit Nasik oder einem Ort in dessen Nähe als Hauptstadt in der Gegend der westlichen Ghāts, seinen Ursprung hatte. Es lassen sich gewisse Argumente dafür beibringen, daß dieses Dharmasūtra „das älteste der erhaltenen (gedruckten) Dharmasāstras ist“ (JOLLIV.) wenn es auch sprachlich wenig Archaisches enthält³.

Das Dharmasāstra des Vasiṣṭha (Vas.), das leider in einem verderbten Wortlaut auf uns gekommen ist, bildet eine Mischung von Prosa und Versen in einem zum Teil altertümlichen Metrum. Auf Grund handschriftlicher und anderer Argumente hat man geschlossen, daß es wahrscheinlich schon früh zu einem Torso geworden ist. Aber trotzdem enthält es noch hinreichend Anhaltspunkte dafür, daß es in Nordindien entstanden ist und sich dem Ṛgveda anschloß, da es anscheinend nur von Anhängern dieses Veda studiert worden sein soll. Auf Grund dessen glaubte man, sein Alter auf mehrere Jahrhunderte vor Chr. ansetzen zu können⁴.

Ein weiteres Rechtsbuch dieser Art, aber etwas umfangreicher als die vorgenannten, ist das Vaiṣṇavadharmasāstra, auch Viṣṇusmṛti oder bisweilen sogar Viṣṇusūtra (Viṣ.) genannt. Mythologisch gilt es als eine Offenbarung des Gottes Viṣṇu, gleicht aber nach Inhalt und Form den übrigen Dharmasūtras und ist offenbar die Überarbeitung eines älteren Sūtra durch den Anhänger einer viṣṇuitischen Sekte. Das Werk ist eine Mischung von Sūtras, also aphorismenhafter Prosa, mit Versen, von denen viele in Manus Gesetzbuch wörtlich wiederkehren und vermutlich diesem oder einer gemeinsamen Quelle entnommen sind. Andererseits bestehen aber auch Beziehungen zu Yājñavalkyas Gesetzbuch. Zu den ältesten Bestandteilen scheinen die Abschnitte über das eigentliche Recht zu gehören. Das Werk verrät eine enge Verbindung zu den Kāthakas, einer zum Yajurveda gehörenden vedischen Schule, und es scheint geradezu aus einem Kompendium derselben entstanden zu sein. Ursprünglich war die Kātha-Schule im Pañjāb und in Kaschmir beheimatet, und so dürfte denn auch die Urform unseres Werkes in diesen Gegenden entstanden sein. Da letzteres die sieben Wochentage in der uns geläufigen babylonisch-griechischen Form aufführt und auch sonst seine

² Hrg. von E. HULTSCH. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 8.) Leipzig 1884. – Englische Übersetzung von G. BÜHLER in: Sacred Books of the East, 14.

³ Ed. by A. F. STENZLER. London 1876. – Englische Übersetzung von G. BÜHLER in: Sacred Books of the East, 2.

⁴ Ed. by A. A. FUHRER. (Bombay Sanscrit Series, 23.) Bombay 1916. – Englische Übersetzung von G. BÜHLER in: Sacred Books of the East, 14.

Sprache nur wenig Altertümliches aufweist, scheint man die Überarbeitung des Textes nicht vor dem 3. Jahrh. n. Chr. ansetzen zu dürfen.³

Nicht zugänglich ist mir das in nur einer mangelhaften Handschrift aufgefundene Dharmasāstra des Hārīta, von dem nur einige Abschnitte auf Grund von Zitaten bearbeitet worden sind. Wie gewisse Argumente dartun, scheint es den Maitrāyanīyas, einer anderen Schule des schwarzen Yajurveda, seinen Ursprung zu verdanken. Einßaß dessen Anhänger weiter im Norden, vielleicht in der Nähe der mit ihnen verwandten Kāthakas.

Schon früh scheinen die alten vedischen Schulen, in denen die Dharmasāstras wahrscheinlich nur von ihren eigenen Angehörigen studiert wurden, in Verfall geraten zu sein. Ersetzt wurden sie vermutlich durch eigene Fachschulen, die die metrischen Dharmasāstras hervorbrachten. Diese waren weniger für die Angehörigen einer bestimmten Schule als vielmehr für einen weiteren Kreis, ja sogar für alle Stände berechnet und gelangten dadurch zu großem Ansehen.

Eines dieser Quellenwerke ist das selbst über Indiens Grenzen hinaus berühmte und viel kommentierte Mānavadharmasāstra, auch Manusmṛti genannt, das sich wohl weniger nach *Manu*, dem Urvater der Menschheit des gegenwärtigen Weltalters, benannt als nach der vedischen Schule der Mānava-Maitrāyanīyas, deren verlorenes Dharmasātra-Werk vermutlich dem uns überkommenen Text des *Manu* zu Grunde liegt, zumal ein paar andere Sūtras aus jener Schule als Argument für die Möglichkeit der genannten Hypothese sprechen dürften. Ferner kann als sicher angenommen werden, daß der Verfasser (oder wahrscheinlich besser: Kompilator) des Mānavadharmasātra-Textes bereits mehrere andere Dharmasātra-Werke gekannt und ineinander verarbeitet hat, um so ein Rechtsbuch zustandezubringen, das gewissermaßen einen weiten Kreis von Menschen verpflichten sollte. Insofern erscheint es auch als möglich, daß der Autor sein Werk absichtlich mit dem Namen des mythischen Urvaters verknüpfte, um ihm vermittels dieser *via fraus* ein höheres Ansehen zu geben, ebenso wie auch andere zum Teil nur noch aus der Tradition oder aus Fragmenten bekannte indische Gesetzbücher die Namen von Göttern oder anderen mythologischen Gestalten tragen. Können auch einige Andeutungen in unserem Werk an den schwarzen Yajurveda erinnern, so sind die in ihm zitierten „geographischen Daten“ doch zu vage, um aus ihnen Schlüsse auf die Gegend seines Ursprungs zu erlauben. Auch die chronologische Fixierung ist durchaus unsicher; mit Vorbehalt ist als seine Entstehungszeit die Spanne zwischen dem 2. Jahrhundert vor und dem 2. Jahrhundert nach Christus angenommen worden.⁴

Eine Rechtsquelle, die in der uns vorliegenden Gestalt einen Fortschritt gegenüber dem vorgenannten anzudeuten scheint, ist Yājñavalkyas Dharmasāstra (Yājñ.). Kompakter in Stil und Ausdruck behandelt es verschiedene

³ Ed. by J. JOLLY. (Bibliotheca Indica) Calcutta 1881. — Englische Übersetzung von J. JOLLY in: Sacred Books of the East, 7.

⁴ Ed. by J. JOLLY. London 1867. — Englische Übertragung durch G. BÜHLER in: Sacred Books of the East, 25.

Fragen des zivilen Rechtes, wie z. B. das Erbrecht der Frauen, das Handelsrecht und einiges andere mehr in einem weit fortgeschrittenen und aufklärteren Sinne, als es selbst bei *Manu* geschehen ist, indes das Strafrecht zurücktritt.

Nun muß eine aufmerksame Durchsicht des Yājñavalkya-Textes zu der Erkenntnis führen, daß er verschiedene Abschnitte enthält, die nicht in den Bereich des eigentlichen Rechtes fallen, wenn sie auch dem viel weiter gespannten indischen Dharma-Begriff nicht unmittelbar widersprechen. Hierher gehört z. B. die *Vinīyabādānti* „Abwendung eines Unheils durch *Vinīyaka*“ (*Gaṇeśa*) und die *Grahaśānti* „Abwendung eines Unheils durch die Planeten“ am Ende des ersten Kapitels oder das *Kṛtyāntarāraṇa* „Abhandlung über die Tugend von Körper und Seele“ im dritten Kapitel und vielleicht noch andere mehr. All diese Abschnitte kleineren oder größeren Umfangs, mehr als zehn an der Zahl, finden sich klar gegeneinander abgegrenzt, als gesonderte Kapitel im *Agniparāna* wieder, während der Rest einen zusammenhängenden Text über die vier Lebensstufen (*āśrama*) ergibt, der, in Kapitel gegliedert, im *Gāruḍapurāna* fast wörtlich wiederkehrt. Außerlich betrachtet besteht unsere heutige Yājñavalkya-Ausgabe aus drei in ihrem Verstand nicht stark voneinander differierenden Kapiteln (*adhya*), und angesichts dieser Tatsache darf man sich fragen, ob der heutige Text nicht aus bereits vorhandenem Vermaterial zusammengeschweißt worden ist, wie dieses HANS LOSCH in seiner Ausgabe nachzuweisen versucht hat.⁵ Auf diese Weise würden die eigentlichen *Yajñavalkya*-Abschnitte, d. h. jene, die sich mit dem Recht in unserem Sinne beschäftigen, als ursprünglich von anderer Hand stammend ausgeschieden, und es bliebe nur ein kleiner Dharmasātra-Text übrig, der ein ganzes Menschenleben umfaßt. Durch fremdes Material — die *Parāṇas* bilden nämlich Sammlungen von kleineren und umfangreicheren Texten, die einst eine selbständige Existenz gehabt haben müssen — würde also dieser primäre Text aufgefüllt und in seine heutige Form gebracht worden sein. Läge die Sache umgekehrt, müßte man zu der Ansicht kommen, daß die Kompilatoren jener angeblichen Exzerpte aus der Yājñavalkyasṁti klarer gedacht hätten als deren traditioneller Verfasser. Hier haben wir ein Beispiel für die mögliche Entwicklung eines Textes, die auch auf andere Werke, z. B. mancherlei Kompilationen verratende Manusmṛti, anwendbar wäre. Die Annahme einer solchen Entwicklung würde in unserem Falle zugleich ein paar Punkte klären, die aus dem Rahmen eines Rechtsbuches herausfallen.

Ohne Berücksichtigung dieser Umstände, die eine Datierung möglicherweise verschieben würden, hat man das Buch des Yājñavalkya dem 4. Jahrhundert n. Chr. zugewiesen. In diesem Falle würde der Autor wahrscheinlich der yajurvedischen Schule der Vājasaneyins angehört haben.⁶

Ein weiteres bedeutendes indisches Rechtsbuch ist die *Nāradaśmṛti* (Nār.), obwohl sie nach mythologischer Tradition als ein Bruchstück einer älteren ausführlicheren Rezension des Mānavadharmasātra bezeichnet wird. In ihr sollte sich nur „das neunte vom eigentlichen Recht handelnde Kapitel des von Nārada verfaßten Auszuges aus *Manu* erhalten“ haben. Die Frage, ob die *Nāradaśmṛti* in der uns vorliegenden Form ehemals einen Teil eines größeren Rechtswerkes gebildet hat oder nicht, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls ist sie später als *Manus* Gesetzbuch bekannt geworden, was schon seine in Zahlen sich ausdrückenden Kategorien einiger Rechtsformen beweisen

⁵ Die Yājñavalkyasṁti. Ein Beitrag zur Quellenkunde des indischen Rechts. Leipzig 1927.

⁶ Yājñavalkyas Gesetzbuch. Sanskrit und Deutsch; hrsg. von ADOLF FRIEDRICH STENZLER. Berlin, London 1849.

dürften. Nach den verschiedensten Richtungen zeigt die Nāradaśmṛti einen bedeutenden Fortschritt des rechtlichen Denkens über seine Vorgänger hinaus. „In Ausführlichkeit und Bestimmtheit“ übertrifft es nicht nur Manu weit, sondern auch Yājñavalkya, wie sich aus zahlreichen Stellen unzweifelhaft ergibt. Für die chronologische Bestimmung des Textes ist das Wort *dināra* „denarius“ von besonderer Bedeutung, bezeichnet es doch eine Münze, die wohl kaum vor dem 2. nachchristl. Jahrh. nach griechischem Vorbild in Indien geprägt worden sein kann. Dieser und noch ein paar andere Gründe, die hier nicht weiter erörtert werden können, führen zu der Annahme, daß die Nāradaśmṛti etwa um 500 nach Chr. anzusetzen und aus handschriftlichen Gründen ihre Herkunft vielleicht in Nepal zu suchen ist⁹.

Von den nur fragmentarisch erhaltenen Rechtsschriften ist die des Bṛhaspati (Bṛh.), überliefert nur „in Zitaten bei den mittelalterlichen Juristen“, schon insofern die wichtigste, als sie selbst im Vergleich zu Nārada, obwohl sie die Witwenverbrennung empfiehlt, einen fortgeschritteneren Standpunkt rechtlichen Denkens vertritt. So spricht er im Erbrecht das Vermögen des verstorbenen Gatten der Witwe zu, wenn er keine männlichen Erben hinterlassen hat, mit der Begründung, daß sie die Hälfte seines Leibes sei. Ohne Manu zu nennen, scheint Bṛhaspati doch überall an ihn anzuknüpfen, jedoch gibt er seiner Darstellung eine andere Einteilung, und zwar in Zivil- und Kriminalrecht. In manchen Punkten schließt er sich eng an Nārada an, auch er erwähnt den *dināra*, jedoch kann der zeitliche Abstand zwischen ihm und Nārada nicht allzu groß gewesen sein, sodaß er dem 6. oder höchstens 7. Jahrh. n. Chr. angehört haben dürfte. Schließlich läßt sich nicht ausmachen, welcher und ob er überhaupt einer vedischen Schule angehört hat oder nicht¹⁰.

Neben den eigentlichen Rechtsschriften muß hier noch ein Prosa-Werk erwähnt werden, das, als Ganzes gesehen, eine Art Lehrbuch altindischer Politik darstellt und ein detailliertes Bild der staatlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse im Leben Altindiens vermittelt, aber doch in seinem dritten Buche ein Compendium des indischen Zivilrechtes bietet. Es ist das Arthaśāstra¹¹, das sich selbst dem Kauṭilya (Cāṅkya oder Viśṅugupta), d. i. dem brāhmanischen Minister des Candragupta, des Begründers der Maurya-Dynastie (322-185 v. Chr.), zuschreibt.

Als das Werk im Jahre 1909 zuerst bekannt wurde, erregte es zunächst großes Aufsehen. Aber bei nüchterner Betrachtung schwand die anfängliche Begeisterung. Schon die Überlegung, daß eine so umfassende Terminologie eine geraume Zeit zu ihrer Ausbildung benötigt haben muß, aber auch noch andere Gründe führten dann zu dem Schluß, daß Candraguptas Minister nicht der wirkliche Verfasser sein könne, sondern irgendeiner Nachfahre wahrscheinlich aus dem 3. Jahrh. n. Chr., etwa aus der Zeit der Guptas. Hier-

⁹ Ed. by J. JOLLY. (Bibliotheca Indica.) Calcutta 1885. — Englische Übersetzung von J. JOLLY in: Sacred Books of the East, 33.

¹⁰ Englische Übersetzung der Fragmente von J. JOLLY in: Sacred Books of the East, 33.

¹¹ The Arthaśāstra of Kauṭilya; ed. by R. SHAMA SASTRI. Mysore 1909 and 1919. Englische Übertragung von R. SHAMA SASTRI. Mysore 1923; deutsch u. d. T. Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben ..., übers. von JOHANN JACOB MEYER. Leipzig 1925-26.

auf weisen auch die zivilrechtlichen Vorstellungen hin, die denen der jüngeren Dharmasūtras näher zu stehen scheinen als jenen, die aus dem 4. oder 3. vorchristlichen Jahrhundert herkommen sollen.

Zum Schlusse mögen hier noch drei Gṛhyasūtras genannt werden, die, wie der Name schon andeutet, von den häuslichen Zeremonien und Opfergaben während eines Menschenlebens handeln. Auch sie schließen sich an je einen Veda an. Aber trotz dieses vornehmlich rituellen Charakters enthalten sie doch ein paar rechtliche Angaben, die zu unserem Thema gehören, so z. B. Aufzählung und Charakterisierung der Eheformen oder Angaben über den Besitz eines geistlichen Schülers. Benutzt wurden die Gṛhyasūtras des Āśvalāyana, Pāraskara und Gobhila, die hinsichtlich der hier in Frage kommenden Punkte inhaltlich miteinander übereinstimmen¹².

2. Die Besitzverhältnisse in vedischer Zeit

Bei dem religiös-magischen Charakter der vedischen Literatur wird man von vornherein kaum erwarten dürfen, daß sie uns noch eindeutige Angaben über Eigentums- und Besitzverhältnisse aus jenen fernen Zeiten hinterlassen habe.

Um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. mögen die Arier ins Fünfstromland eingewandert sein und hier längere Zeit gesessen haben. Die geographischen und kulturellen Verhältnisse scheinen sich in den Hymnen des Rgveda widerzuspiegeln. Die Erwartung jedoch, diesen noch irgendwelche, wenn auch noch so spurenhafte Nachrichten über Eigentums- oder Besitzverhältnisse aus der Zeit der alten Hochkultur im Industal entnehmen zu können, ist vergebens, da die Arier, wenn sie die Zerstörer jener Kultur gewesen sein sollten, als rohe Hirtenkrieger weder das Verständnis noch das Interesse besaßen haben könnten, etwas über die Verhältnisse und Lebenswerte jener als Feinde betrachteten fremdrassigen Menschen der Nachwelt zu erhalten.

Im allgemeinen spiegelt sich in der Hymnen- und Spruchdichtung des Veda die enge Welt der Erwartungen und Wünsche ihrer Verfasser wider, und wir können uns aus den vielen Andeutungen aus dem materiellen Bereich auch nur ein ungefähres Bild davon machen, wie sie einst lebten und was sie sich als Besitz ersehnten. Ihrer ursprünglich nomadischen Kulturstufe entsprechend war es zunächst die Viehzucht, die ihnen Nahrung, Ansehen und Macht verlieh. Auf sie war ihr Hauptinteresse gerichtet, und um den Schutz und die Förderung ihrer Herden flehten sie zu ihren Göttern. So heißt es z. B. Rgveda I, 92, 7 ff.: „Die Strahlenreiche, die Bringerin jeder Wonne, des Himmels Tochter wird von den Gotama gepriesen; du verleihst an Nach-

¹² Gṛhyasūtrāni. Indische Hausregeln; sanskrit und deutsch hrsg. von ADOLF FRIEDRICHSTENJER.

1. Āśvalāyana H. 1, 2 Leipzig 1861-65 (Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. III, 4, IV, I).

2. Pāraskara H. 1, 2 Leipzig 1876-78. (Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. VI, 2 und 4).

Das Gobhilaḡṛhyasūtra; hrsg. und übers. von FRIEDRICH KNAUER. H. 1, 2 Dorpat, Leipzig 1884-86.

kommenschaft und Helden reiche Güter, die in Rossen ihre Grundlage, in Rindern ihren Gipfel finden. O Morgenröte, möge ich diesen herrlichen Besitz erlangen, den heldenreichen, der zahlreiche Sklaven hat und auf Rosse gestützt ist.“ Zahlreich sind die Lieder und Gebete, in denen die Götter in ähnlicher Weise angefleht werden, „Rind und Roß, Sicherheit, Gesundheit und Wohlergehen“ zu gewähren und die Herden vor Gefahren und wilden Tieren zu schützen.

Wie wichtig und begehrt Rinder waren, lehren außer den vielen Veda-Stellen, an denen sie genannt werden, auch mehrere Begriffe, die mit dem Wort *go* „Rind“ gebildet wurden. So bedeutet z. B. *gopati* eigentlich „Rinderherr“, dann einfach „Herr“, oder *gavisti*, ursprünglich „Wunsch nach Rindern“, aber dann „Kampf“, ein unverkennbares Zeugnis für die Art und Weise, wie die Rinderherden bisweilen erworben wurden.

Überaus zahlreiche Stellen, vornehmlich des Rgveda, beziehen sich nicht nur auf die Milchkuh, ihren Schutz und ihre Pflege, sondern auch auf Milch und Milchprodukte (saure Milch, Butter). Schließlich wurde die Kuh gewissermaßen sogar zur Einheitswährung im Tauschhandel, aber noch bis in späte Zeit hinein galt sie den Brähmanen als begehrteste Gabe.

Neben den Rinderherden waren Schafe und Ziegen schon wegen ihres geringeren Nutzwertes von minderer Bedeutung. Das Schaf (*śrṅgavāsi*) lieferte die Wolle (*śrṅga*), die gesponnen und zu Gewändern verwoben wurde, und der Ziegenbock diente als „Agnis Anteil“ bei der Leichenverbrennung und bei einzelnen Opfern, z. B. beim Pferdeopfer, als Bote an die Götter.

Neben dem Rind, bzw. der Kuh war das Pferd sehr geschätzt, jedoch diente es ähnlich wie im alten Ägypten nicht als Reit-, sondern als Zugtier für Kampf- und Rennwagen. Und wie der höckerige Stier war auch der Esel nur ein Last- oder Zugtier.

Über die wahren Eigentumsverhältnisse dieser Viehherden erfahren wir nichts Näheres. Vielleicht gehörten sie nur so lange ihrem jeweiligen Besitzer, bis ein Stärkerer kam und sie ihm abnahm, wenn er ihn nicht mit Söhnen und Dienern abzuwehren vermochte. Die Hymnen des Rgveda sagen nichts darüber, ob die grasreichen Weiden, von denen sie sprechen, irgendwie abgegrenzt und damit gewissermaßen bereits in Privatbesitz übergegangen waren oder ob sie als Kollektiveigentum angesehen wurden.

Der Beginn des eigentlichen Landbaus und damit auch der des Eigentums an Grund und Boden, was zugleich die Ansiedelung der arischen Stämme bedeutete, scheint sich etwas später vollzogen zu haben.

Während die älteren Bücher des Rgveda hinsichtlich der Anzahl der Stellen, die die Viehzucht samt ihren Produkten berühren, nicht wesentlich hinter den entsprechenden Stellen der jüngeren Bücher, namentlich des ersten und zehnten zurückstehen, scheint jene aus dem Bereich des Ackerbaus und seiner Erzeugnisse einschließlich der Baumfrüchte doch etwas anders zu liegen. In dieser Hinsicht sind die Stellen der jüngeren Rgveda-Bücher wohl zahlreicher, und das Verhältnis verschiebt sich zugunsten der Älteren. Für die letzteren wird es aber noch ungünstiger, wenn man die entsprechenden Stellen des Atharvaveda sowie die der Schulen des Yajurveda noch hinzunimmt. Wenn auch derartige statistische Betrachtungen nur eine verhältnismäßig vage Grundlage für Schlussfolgerungen bilden können, stützen sie in etwa doch die Vermutung, daß der Land-

bau später als die Viehzucht bei den vedischen Indern heimisch geworden ist. Nur eine eingehendere Untersuchung, die alle vedischen Stellen in Betracht zieht, dürfte diese Frage der Klärung näherbringen. Zudem verraten der Atharva- und der Yajurveda nicht nur in geographischer, sondern auch in kultureller Hinsicht einen weiteren Gesichtskreis, spiegeln also eine fortgeschrittenere Entwicklungsstufe der Indo-Arier wider. Was aber diese inswischen von der eingeseesenen Bevölkerung übernommen hatte, läßt sich noch nicht ganz überschauen, obwohl auch in dieser Hinsicht bereits Versuche angestellt worden sind¹³. Jedenfalls fällt es auf, daß die Sanskrit-Bezeichnungen für Flüg und andere Dinge aus dem Bereich der Landwirtschaft Lehnworte dravidischer oder mundarischer Herkunft sein dürften¹⁴. Überdies lassen die Begriffe, die sich in den bisher erkannten Lehnwörtern aus den Substratsprachen widerspiegeln, – selbst der Rgveda entlehnt daran, es eine größere Anzahl – deutlich erkennen, daß die eingeseesene Bevölkerung Indiens bereits eine höhere materielle Kultur besessen haben muß als die arischen Einwanderer.

Aus jüngeren Veda-Stellen kann wohl schon auf eine gewisse Ordnung des immobilien Eigentums geschlossen werden. So heißt es Rgveda I. 110. 5: „Wie einen Acker maßen sie [die Rbhus] mit einem Rohrstab die eine Schale aus, die weit klaffende.“ Eine weitere Stelle des X. Rgveda-Buches (142. 3) deutet an, daß man zwischen bestellten Feldern einen vielleicht als Weg benutzten Brachstreifen liegen ließ; hier heißt es nämlich: „Kauend, o Agni, verschonst du viel Buschwerk, und es entstehen [dadurch gleichsam] Raine zwischen den Saatfeldern.“ Auf eine Bewässerung des Bodens weisen auch Atharvaveda XIX. 2. 2 und I. 6. 4 sowie Rgveda VII. 19. 2 hin, wo von Gräben (*khanitra*) die Rede ist, offenbar um die Felder ertragreicher zu machen. Zu dem gleichen Zwecke scheint man auch in den Viehhürden zurückgebliebenen Dünger verwertet zu haben, wie ein paar Stellen des Atharvaveda vermuten lassen.

Gerste (*yava*) ist die einzige Getreideart, die im Rgveda genannt wird. Man hat geglaubt, unter diesem Worte auch andere Arten von Körnerfrucht verstehen zu dürfen, was jedoch unbeweisbar ist. Erst in jüngeren Veda-Texten, so in der Vājasanehi-samhitā XVII. 12 usw., erscheint der Name des Weizens (*godhūma*) in einer Aufzählung der angebauten Getreidearten, indes der Reis (*vīṭhi*) im Rgveda überhaupt nicht erwähnt wird. Neben Sesam (*śīta*) erscheint er erst im Atharvaveda, z. B. XII. 1. 42.

Zu dem immobilien Eigentum gehörte auch die Hütte, die man sich roh aus Holz errichtete, wenn man daran dachte, eine Familie zu gründen. Ihre innere Einrichtung, über die wir nichts Näheres erfahren, mag auch roh aus Holz hergestellt worden sein.

Zieht man die Zahl der Textstellen des Rgveda in Betracht, war einer der beliebtesten Eigentumsobjekte der Wagen. Ziemlich gleichmäßig verteilen

¹³ Vgl. W. KIRPEL, Die Lehnwörter des Sanskrit aus den Substratsprachen und ihre Bedeutung für die Entwicklung der indischen Kultur. Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung (Lahr i. Br.) 3, 1950, S. 267-285; s. besonders S. 282 ff. – Vgl. vor allem aber F. B. J. KUIPER, Rgvedic Loanwords, in: Studia Indologica. Festschrift KIRPEL. (Bonner Orientalistische Studien, N. S. 3, 1955, S. 137-185. Danach beziehen sich die Entlehnungen auf alle Gebiete des damaligen Lebens.

¹⁴ KUIPER, S. 155 ff.

sich jene Stellen auf die älteren und jüngeren Bücher des Rgveda; sie beschäftigen sich mit dem Wagen als solchem sowie all seinen Einzelteilen, insbesondere mit dem Rad, der Achse, aber auch mit der Deichsel, dem Wagenkasten, dem Gespann usw., schließlich auch mit den Werkzeugen zu seiner Anfertigung, insbesondere der Axt (*kuśiśā*), die „geschickte Wagenmacher“ (*dhīvāno rathahārāh*) zu ihrer Arbeit benötigen¹⁵. Im Ansehen standen ihnen gleich die „kunstsinigen Schmiede“ (*karmārā ye manṣiṣāh*), die zunächst mit Steinwerkzeugen und Vogelschwingen als Blasebalg das Erz schmolzen, das Metall bearbeiteten und zusammenschweißten¹⁶. Sie fertigten Pfeilspitzen, die für Jagd und Krieg die vergifteten Hornspitzen ersetzten, aber auch eherner Kessel und sonstige Gerätschaften¹⁷.

Im Atharvaveda IV. 17. 4 wird neben dem rohen (*āma*), d. i. ungebrannten Tongefäß auch das dunkelrot (*nīlaloḥita*) gebrannte genannt; von diesem sprechen auch mehrere Stellen der Yajus-Texte.

Abgezogene und bearbeitete Tierhäute werden im Rgveda VIII. 5. 38 und 55. 3 erwähnt, jedoch erfahren wir nicht, wie dies vor sich ging. Ebenso verhält es sich mit der Kunst des Webens, die in den Händen der Frauen lag. Schließlich wird auch von Schnitzarbeiten und Flechtwerk aus Gras und Schilf gesprochen, aber erst die jüngeren Yajus-Texte geben uns in ihrer Beschreibung des Menschenopfers (*puruṣamedha*) einen Überblick über die handwerklichen und künstlerischen Berufe ihrer Zeit, die wohl weniger durch allmähliche Entwicklung als durch Übernahme von den höher kultivierten Ansässigen auch bei den Arieren heimisch geworden waren.

Reich müssen die Schenkungen der Großen an die Verfasser und Sänger von Hymnen gewesen sein. Begehrt waren vor allem Rinder, zumal Milchkühe, aber daneben wird auch von Rossen und Goldschmuck (*niṣka*) gesprochen. Im Rgveda I. 126. 2 heißt es, daß der Sänger Kaksivant von einem König 100 Niṣka und 100 Rosse erhalten habe, und im Rgveda VIII. 78. 2 „erbittet ein Sänger neben Zierat (*vyāñjana*), Rindern, Rossen, Salbenschmuck (*abhyāñjana*) und zahlreichem Ohrenschnuck noch eine Manā Gold“ (ZIMMER), also dieses edle Metall in einem Gewicht, dessen Name aus dem alten Zweistromlande stammt und nicht nur ins Sanskrit, sondern auch ins Griechische und Lateinische Aufnahme gefunden hat.

Der Handel vollzog sich in der Form des Tausches. Der Einheitswert war die Milchkuh, nach der nicht nur die übrigen Haustiere, sondern auch die Gebrauchsgegenstände in ihrem Werte (*śulka*) eingeschätzt wurden. Ein Gebet an die Götter, in dem Besitz, Tausch und Gewinn im Vordergrund stehen, stellt der Hymnus III. 115 des Atharvaveda dar. Daß es bei jenem primitiven Handel aber auch schon Schuldverhältnisse gegeben haben muß, bezeugt das Wort *ṛṇa* „Schuld“ bzw. *an-ṛṇa* „schuldlos“ und wohl noch deutlicher der Ausdruck *saṃ-ni ṛṇam* „das Vieh zusammenzutreiben, das zur Abtragung einer Schuld erforderlich war“ (Rgveda VIII. 47. 17).

¹⁵ Atharvaveda III. 5. 6.

¹⁶ Rgveda IX. 112. 2.

¹⁷ Rgveda V. 30. 15.

3. Die soziale Struktur der Gesellschaft und die gesetzlichen Beschäftigungen der Stände unter normalen Verhältnissen und in Notzeiten

In sozialer Hinsicht gliederten sich die alten Inder in die vier Stände der Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra. In der Regel wurden sie *Varna* „Farben“ genannt, und zwar wurde den Brāhmaṇen die weiße, den Kṣatriyas die rote, den Vaiśyas die gelbe und den Śūdras die schwarze Farbe zuerkannt, was vielfach als Kassenunterschiede gedeutet worden ist¹⁸. In der sogenannten Sekundärliteratur wurde zu ihrer Bezeichnung durchweg das Wort „Kaste“ verwendet, obwohl unter ihm heute eine weiterverzweigte soziale Gliederung verstanden wird. Infolgedessen wird hier fast durchweg der Begriff „Stand“ gebraucht.

Die Brāhmaṇen galten als die Träger eines höheren meist magischen Wissens und wirkten als Priester und Lehrer. Die Kṣatriyas waren Krieger und leiteten die staatliche Verwaltung. Die Vaiśyas lebten als sogenannte Gemeinfreie und trieben meist Landwirtschaft, Viehzucht und Handel. Schließlich bildeten die Śūdras die große Masse der in ihren Rechten stark eingeschränkten Arbeiter, Handwerker und Bediensteten. Die drei erstgenannten Stände wurden auch „Zwiegeborene“ (*dvija* oder *dvijāti*) genannt, weil sie nach Abschluß ihrer Lehrzeit als geistliche Schüler durch ein heiliges Bad gleichsam eine zweite höhere Geburt erfahren haben sollten.

Neben dieser Sozialordnung, die als ewiges Naturgesetz oder Naturrecht (*dharma*) angesehen wurde, war das Leben des Einzelmenschen, insbesondere das des Zweiegeborenen, wenigstens theoretisch, in vier Abschnitte (*āśrama*) gegliedert. Es waren die des geistlichen Schülers, (*brahmācārin*), des Hausvaters (*gṛhastha*), des Eremiten (*vānaprastha*) und des Asketen (*yati*).

Der Lebensabschnitt, der in der Hauptsache für die Bildung von Vermögen und materielle Transaktionen in Frage kam, war der zweite, also der des Hausvaters.

Die gesetzlichen Beschäftigungen, die den Angehörigen der einzelnen Stände in normalen Zeiten Unterhalt und wohl auch Eigentum einbringen konnten, charakterisieren sich folgendermaßen: Schon durch den Schöpfer galten deren Tätigkeiten wie durch ein ewiges Naturgesetz geregelt. Das deutet Bandh. an, wenn er in seinem Rechtsbuch I. 10. 18. 2 ff. – undähnlichaußerorts auch Vas. II. 13 ff. – ausführt, daß der Schöpfer in den Brāhmaṇen die Majestät, in den Kṣatriyas seine Kraft, in den Vaiśyas die Kraft der Arbeit und in den Śūdras die Pflicht des Gehorsams und des Dienstes gelegt habe. Diese Zuteilungen sind nur eine Interpretation des vedischen Mythos, der Rgveda X. 90. 12 und Taittirīya-Āraṇyaka III. 12. 1 berichtet wird und besagt, daß der Stand der Brāhmaṇa aus dem Haupt, der der Kṣatriyas aus der Brust, der der Vaiśyas aus den Lenden und der der Śūdras aus den Füßen des Urmenschen geschaffen worden sei.

Die in dem Mythos schon angedeutete Beschäftigung der vier Stände, die zugleich ihre Rechte und Pflichten umfaßt, sind nun nach allen Rechts-

¹⁸ Wohl zuletzt von ROBERT SHAFER: Ethnography of Ancient India. Wiesbaden 1954, S. 7 f.

schriften¹⁹; für die Brähmanen das Studieren und Lehren des Veda, Opfern für andere und für sich selbst, Freigebigkeit und Annehmen von Geschenken zum Schutze des Veda; für die Kṣatriyas neben Veda-Studium, Opfern und Freigebigkeit der Gebrauch der Waffen zum Schutze der Wesen, Förderung einer gerechten Regierung und die Einnahme von Steuern als Entgelt; für die Vaiśyas neben Veda-Studium, Opfern und Freigebigkeit Kultivierung des Bodens, Viehzucht, Handel und Geldgeschäfte zur Steigerung der produktiven Arbeit und für die Śūdras die Verpflichtung, den drei höheren Ständen zu dienen.

Über die Vermögenslage der Brähmanen und ihre materielle und moralische Lebenshaltung äußern sich Man. IV. 7 ff. und Yājñ. I. 108 ff. etwa folgendermaßen: Armut, d. h. die materielle Existenz durch Ahnenlesen, also von der Hand in den Mund leben, erscheint ihnen als moralisch besser als der Besitz eines Speichers oder von Töpfen voller Getreide, das für längere oder kürzere Zeit ausreicht. Der Brähmane soll stets zufrieden sein, ohne das Streben, Reichtum zu erwerben, da es sein Veda-Studium stören würde. Sollte er von Hunger gequält werden, wurde ihm geraten, von einem König, einem Mann, für den er geopfert, oder von einem Schüler, den er unterrichtet habe, Geld zu erhalten. Endlich meide er den Umgang mit Scheinheiligen, Zweiflern, Ketzern und Heuchlern.

Da über einzelne Rechte und Pflichten der Kṣatriyas und Vaiśyas in anderem Zusammenhang die Rede noch sein wird, mag hier nur noch kurz über die Śūdras berichtet werden. Nach Gaut. X. 56 ff. und Man. X. 199 ff. sollte der Śūdra als Diener der drei höheren Stände von ihnen seinen Lebensunterhalt zu erlangen suchen, die von ihnen weggeworfenen Schuhe, Kleider und Matten benutzen und die übriggelassenen Speisen genießen. Auch durch die Ausführung mechanischer Künste sollte er seinen Lebensunterhalt verdienen. War er aber zur Arbeit unfähig geworden, hatte ihn der Ārya zu unterhalten, unter dessen Schutz er sich gestellt hatte. Andererseits hatte der Śūdra für seinen Herrn zu sorgen, wenn dieser in Unglück geraten war.

Traten Notzeiten ein und war es dem Brähmanen nicht mehr möglich, auf Grund seiner traditionellen Tätigkeit sein Leben zu fristen, durfte er nach den Ausführungen Gaut. VII. 1 ff. nicht nur für Menschen aller Stände Opfer darbringen und sie den Veda lehren: es war in solchen Zeiten auch gestattet, selbst bei Nicht-Brähmanen in die Schule zu gehen. Zugleich durfte er seine reguläre Tätigkeit aufgeben und die des nächst niederen Standes, allerdings mit einigen Einschränkungen, übernehmen²⁰. Nach Vas. II. 22 f. durfte jemand, der sich durch die gesetzliche Tätigkeit seines Standes nicht zu erhalten vermochte, zu der Tätigkeit des nächst niederen Standes greifen, aber nicht zu der des nächst höheren. Fiel also die traditionelle Tätigkeit aus, durfte der Brähmane die des Kṣatriya, und wenn auch diese, zumal nach

Baudh. II. 2. 4. 17, wegen ihrer zu großen Grausamkeit nicht möglich war, durfte er die Lebensform des Vaiśya annehmen, also Landwirtschaft, Viehzucht und Handel betreiben. Baudh. zitiert nun II. 2. 4. 18 einen alten Vers, der besagt, daß Brähmanen und Vaiśyas nur zum Schutze von Kühen und Brähmanen oder, wenn eine Vermischung der Stände, d. h. ein Umsturz der sozialen Ordnung, zu entstehen drohe, zu den Waffen greifen dürften. Auch nach Gaut. VII. 25 durfte sich der Brähmane zum Schutze des eigenen Lebens mit der Waffe verteidigen.

Hatte er sich in Notzeiten – nach Gaut. VII. 26 traf auch für den Kṣatriya das gleiche zu – der Landwirtschaft zugewandt, so sollte er nach Baudh. II. 2. 4. 20 f. und Vas. II. 32 ff. vor dem Frühstück das Land mit zwei Stieren pflügen, deren Nasen nicht durchbohrt waren. Er durfte sie nicht mit dem Stachel treiben und mußte sie in der heißen Zeit vor der Arbeit tränken. Falls er Handel trieb, gab es eine größere Anzahl von Artikeln, deren Vertrieb für ihn ausgeschlossen war. Es ist bezeichnend für den Kulturstand der damaligen Zeit, daß nach Āpast. I. 7. 20. 12 und Gaut. VII. 14 der Handel mit Menschen ausdrücklich verboten werden mußte.

4. Der Lebensabschnitt des geistlichen Schülers (*brahmacārin*)

Für den alten Inder begann nach Ablauf der Kindheit das tätige Leben mit der Initiation, der Einführung des Knaben bei einem Lehrer (*upanayana*). Der normale Zeitpunkt für den Vollzug dieser Zeremonie war nach den Rechtschriften von der Konzeption an zu errechnen, und zwar sollte sie bei einem Brähmanen im achten Jahre, bei einem Kṣatriya elf Jahre und bei einem Vaiśya zwölf Jahre danach erfolgen. Entsprechend war bis zum 16., 22. und 24. Lebensjahre die Zeit für eine Initiation noch nicht verstrichen. Frühling, Sommer und Herbst waren die Jahreszeiten für ihren Vollzug; dabei sollte ein Vers im Gāyatri-, Trīṣṭubh- und Jagati-Metrum je nach dem Stande rezitiert werden. Für Śūdras gab es ursprünglich keine Initiation.

Die Ausstattung des geistlichen Schülers war nach Ständen verschieden²¹. Beim Brähmanen sollte das Gewand aus Hanf, beim Kṣatriya aus Flachs und beim Vaiśya aus der Haut eines reinen Tieres²² oder aus Rohseide hergestellt sein. Nach Vas. XI. 64 sollte das Gewand des Brähmanen weiß und makellos, das der beiden nächsten Stände krapprot bzw. gelb gefärbt sein, jedoch differieren die Angaben der verschiedenen Rechtschriften. Das Obergewand, d. h. der Überwurf eines Schülers der drei Stände sollte aus dem Fell einer schwarzen Antilope, eines gefleckten Hirsches, eines Ziegenbockes oder einer Kuh sein. Nach Āpast. I. 1. 2. 7 konnte aber auch ein Schaffell mit einem Überwurf aus Wolle und nach Vas. XI. 67 ein Kleid aus ungefarbter Baumwolle getragen werden. Der Gürtel eines Brähmanen sollte aus Muñja-Gras (*Saccharum arundinaceum*, Retz), und zwar aus drei möglichst nachrechts gedrehten Strängen hergestellt sein, dereines Kṣatriya sollte eine Bogensehne und der eines Vaiśya eine Wollschur oder ein Strick sein. Sodann

¹⁹ Āpast. II. 5. 10. 4 ff.; Gaut. X. 1 ff.; Vas. II. 13 ff.; Viś. II. 4 ff.; Man. II. 88; Yājñ. I. 118.

²⁰ Āpast. I. 7. 20. 10 ff.; Gaut. VII. 8 ff.; Vas. II. 24 ff.; Man. X. 86 ff.; Yājñ. III. 36 ff.

²¹ Āpast. I. 1. 2. 33 ff.; Gaut. I. 15 ff.; Baudh. I. 2. 3. 10 ff.; Viś. XXVII. 18 ff.; Man. II. 41 ff.; Yājñ. I. 29; Āśvalāyana I. 19. 11 ff.; Pāraskara II. 5. 16 ff.; Gobhila II. 10. 8 ff.

²² Nach Man. II. 41 ist ein „reines“ Tier ein solches, das zum Opfer verwendet werden darf.

sollte die Opferschnur aus Kuša-Gras (*Poa cynosuroides*, Retz.), Hanf oder Baumwolle hergestellt werden, und zwar aus drei mal drei Strängen. Schließlich sollten die Stäbe für die drei Stände nach Vjs. XXVII, 21 aus Pālāsā- (*Butea frondosa*, Roxb.) Khadira- (*Acacia Catechu*, Linn.) oder Udumbara- (*Ficus glomerata*, Roxb.) Holz geschnitten werden und entsprechend bis zum Scheitel, zur Stirne und zur Nasenspitze ihres Trägers reichen. Sie mußten unbeschädigt, mit Rinde bedeckt und an der Spitze wie ein Opferpfosten gebogen sein. Aber auch ein Stab aus anderem Holze, das beim Opfer verwendet werden durfte, konnte als Material für die Stäbe der Schüler aller drei Stände verwendet werden. Allerdings variieren auch hier die Angaben in unwesentlichen Einzelheiten, was auf lokale, aber im Prinzip bedeutungslose Sonderformen des Brauchtums hinweisen dürfte.

Fell, Schnur, Gürtel, Stab und Gewand, kurz alles, was dem Schüler bei der Initiation übergeben worden war, mußte bei der Vollziehung einer religiösen Observanz getragen werden. Waren jene Utensilien oder auch das Wassergefäß unbrauchbar oder zerbrochen, mußten sie ins Wasser geworfen und durch andere, mit *Mantras* „Zauberprüchen“ konsekrierte Gegenstände ersetzt werden²².

Der geistliche Schüler besaß keinerlei Besitz, obwohl Āpast. I. 2. 8. 2 bemerkt, daß er Kränze tragen, sein Gesicht mit Sandel einreiben, Haar und Bart einfetten, die Augenlider mit Kollyrium, den Körper mit Öl behandeln und einen Turban, ein Hüftgewand, Sandalen sowie Holzschuhe tragen dürfe, freilich nicht unter den Augen des Lehrers oder seiner Angehörigen. Er war seinem Lehrer zu striktem Gehorsam verpflichtet und hatte seinen Unterhalt möglichst durch Almosen zu bestreiten. Sollte er auf seinem täglichen Bettelgange außer Speise noch andere Dinge wie Vieh oder Brennmaterial empfangen haben, hatte er diese seinem Lehrer so abzuliefern, wie er sie erhalten hatte. Hierfür waren ihm die gleichen Verdienste wie einem Priester für die Darbringung von Opfern versprochen.

Nicht immer scheinen die Frauen diesen religiösen Bettlern wohlgesinnt gewesen zu sein; denn Āpast. ermahnt sie I. 1. 3. 26, fremde Schüler nicht abzuweisen, weil eine Weigerung, ihnen Almosen zu spenden, alle bis dahin durch Opfer und Gaben erworbenen Verdienste hinwegnehmen würde.

Noch bevor der Lehrer aufgestanden war, sollte sich der Schüler erheben und jenen durch Handlungen unterstützen, die auf den Erwerb von Vermögen und religiösen Verdiensten hinzzielten. Im übrigen hatte er sich dem Studium des Veda zu widmen, das der Lehrer ihm in mündlichem Unterricht durch Vor- und Nachsprechen zu vermitteln hatte. Die genau geregelte Unterrichtszeit mußte bisweilen wegen meteorologischer Veränderungen, Krankheiten und Todesfällen, aber auch unter magischen Gesichtspunkten unterbrochen werden. Sollte jemand das während seiner Schulzeit erworbene Wissen selbst nach seinem Eintritt in den Stand des Haushalters noch zu bereichern wünschen, sollte er nach Svetaketu's Rat jedes Jahr noch zwei Monate gesammelten Geistes im Hause seines Lehrers zubringen²³.

Hatte der geistliche Schüler das Studium des Veda beendet, ein Weib genommen und die drei hl. Feuer angelegt, sollte er mit den Riten beginnen, die mit dem Soma-Opfer enden, und zwar ihrer sovielen darbringen, als in den

²² Vjs. XXVII, 28 f.; Man. II. 64, 174; vgl. Yājñ. I. 29.

²³ Āpast. I. 4. 13. 18.

vedischen Texten vorgeschrieben seien. Alsdann sollte er eine Wohnung bauen und mit seinem Weibe, seinen Kindern und seinen Feuern außerhalb des Dorfes wohnen oder auch alleine leben²⁴.

Noch bevor er ein Weib genommen, nannte man einen, der seine Lehnzeit mit dein hl. Bade abgeschlossen hatte, einen *Snātaka*, d. h. „einen, der das Bad genommen hat“.

Ihn und seine Lebensführung beschreibt Baudh. I. 3. 5. 1 ff. etwa folgendermaßen; Der *Snātaka* soll ein Ober- und ein Untergewand, einen Stab aus Bambusrohr, einen mit Wasser gefüllten Topf und zwei Opferschnüre tragen, ferner einen Turban, einen Überwurf aus Fell, Schuhe und einen Sonnenschirm. Das Haar von Haupt, Bart und Körper sowie die Nägel sollten zu den Parvan-, d. h. Neu- und Vollmondtagen, kurz geschnitten werden. Ferner sollte er ein hl. Feuer unterhalten und die Neu- und Vollmond-Opfer darbringen. Von Brähmanen, Kṣatriyas, Vaiśyas und Radmachern (*raikāśāra*) sollte er ungekochte Speise und in Zeiten der Not (Komm.) auch gekochte von manchen anderen erbitten. Schweigend solle er betteln und mit dem Erhaltenen alle Kochopfer (*śāhayaṣṭā*) für Götter und Manen darbringen und die Wohlfahrt sichernden Riten vollziehen. Die gleichen, wenn auch etwas variierenden Vorschriften finden sich auch bei Gaut. IX. 62; Vas. XII. 2 ff.; Man. IV. 33 ff. So heißt es z. B. bei Vas., daß ein *Snātaka* nicht betteln soll, außerdem einem König oder Schüler.

Eine besondere Gruppe von Veda-Kennern waren die *Śiṣṭas*: neben der Offenbarung (*śruti*) und der Tradition (*smṛiti*) galt ihre Praxis nach Baudh. I. 1. 1. 1 ff. als Quelle des Rechts. Zwei Bedingungen mußten sie erfüllen: in intellektueller Hinsicht mußten sie den Veda samt seinen Anhängen studiert haben, ferner in der Lage sein, Folgerungen daraus zu ziehen sowie Beweise zu entwickeln, die aus dem Sinne der geoffenbarten Texte erschließbar seien; in charakterlicher, d. h. moralischer Hinsicht sollten sie von „Neid, Stolz, Begierde, Heuchelei, Annaßung, Gier, Bestürzung und Zorn“ frei und mit einem nur für zehn Tage reichenden Vorrat an Kornfrucht zufrieden sein.

5. Die Lebensabschnitte des Eremiten (*vāna-prasthā*) und Asketen (*yati*)

Ebenso wie der erste Lebensabschnitt des alten Inders, der als geistlicher Schüler, waren auch dessen dritter und vierter Lebensabschnitt als Wald-einsiedler (*vāna-prasthā*) und Asket (*vaiśāhānasa* oder *yati*) weniger auf Erwerb und Vermögen als vornehmlich auf das Jenseits eingestellt.

Hatte ein Haushalter erkannt, daß, wie Vjs. XCIV. 1 ff. ausführlich, die Haut runzelig geworden und sein Haar ergraut sei, und hatte er das Antlitz des Sohnes seines Sohnes gesehen, wodurch der künftige Fortbestand der Familie als gesichert erschien, sollte er allein oder in Begleitung seiner Gattin als Einsiedler in den Wald ziehen, nachdem er die Sorge für diese seinen Söhnen anvertraut hatte, falls sie nicht mit ihm gehen wollte oder konnte. In diesem Eremitentum scheint sich ein religiös verbrämter, an vielen Stellen der Welt beobachteter grausamer Brauch aus primitiver Frühzeit erhalten zu haben, dem zufolge die Alten, sobald der Fortbestand der Familie oder des Stammes

²⁴ Āpast. I. 9. 22. 7 ff.

gesichert erschieben, beseitigt oder vertrieben wurden, damit die ohnehin beschränkte Nahrungsmenge nicht noch durch unnütze Esser verringert würde²⁴.

Der Eremit sollte sich in Gewänder aus Rinde oder in Felle kleiden und das Haar in Flechten tragen. Er durfte weder ein gepflügtes Feld noch ein Dorf betreten, nur wachsende Wurzeln und Früchte sammeln und mußte Keuschheit beobachten. Er sollte Sanftmut üben und Gäste, die zu seiner Einsiedelei kamen, mit Wurzeln und Früchten als Almosen ehren. Er durfte nur geben, aber keine Geschenke empfangen. Am Morgen, Mittag und Abend mußte er baden, ein hl. Feuer unterhalten und ein *Agnihota* „Feueropfer“ darbringen. Nachdem er nach Vas. in dieser Weise sechs Monate verbracht hatte, sollte er fürder am Fuße eines Baumes wohnen ohne Haus und Feuer. Dem, der in dieser Weise Göttern, Manen und Menschen gegenüber seine Pflicht erfüllte, ward der Himmel verheißen. Die Ausführungen der anderen Rechtsbücher wie *Āpast.* II. 9. 22. 16 ff.; *Gaut.* III. 18. 26 ff.; *Baudh.* III. 3. 1 ff.; *Viṣ.* XCIV. 1 ff.; *Man.* VI. 1 ff.; *Yājñ.* III. 45 ff. stimmen im wesentlichen mit den Vorschriften des Vas. überein. Freilich vermißt man bisweilen eine schärfere Trennung der Regeln für Eremiten und Asketen, die in Wirklichkeit allerdings nicht weit auseinander liegen.

Die Lebensstufe des Asketen konnte, wie in den Rechtschriften mehrfach betont wird, an die des Waldensiedlers, aber auch an die des Brahmacārins oder geistlichen Schülers anschließen, falls dieser keine Familie zu gründen beabsichtigte. Nachdem er das Haar von Haupt, Bart und Körper sowie die Nägel hatte kurz schneiden lassen, bestand nach *Āpast.* II. 9. 21. 9 ff.; *Baudh.* II. 10. 17. 10 f.; *Gaut.* III. 17. 11 ff.; *Vas.* X. 1 ff.; *Viṣ.* VI. 51 ff.; *Man.* VI. 51 ff.; *Yājñ.* III. 58 ff. sein ganzer Besitz in drei Stäben, einem Stück Zeug zum Filtrieren von Wasser, einem Wassertopf und einer Almosenschale. Als Gewand trage er möglichst einen von einem anderen weggeworfene Lumpen oder bedecke seinen Körper mit einem Fell oder mit Gras, das von einer Kuh benagt worden sei (*Vas.*). Schweigend und mit beherrschten Sinnen solle er umherwandern, stets Keuschheit üben und sich von erbetelter Speise ernähren. Schließlich findet sich bei *Āpast.* II. 9. 23. 1 f. noch eine Notiz, die wohl nur auf den Asketen zu deuten ist. Danach sollte er, wenn er große asketische Übungen auszuführen gedächte, keinen Vorrat an Körnerfrucht anlegen, sondern nur jeden Tag, morgens und abends, in seinem Gefäß seine Nahrung sammeln. Hierauf sollte er umherwandern, sein Leben mit Wurzeln, Früchten, Blättern und Gras fristend. Endlich sollte er sich mit dem begnügen, was zufällig in seine Hand käme. Dann sollte er von Wasser leben, hierauf von Luft und schließlich von Äther. Jede folgende Art der Subsistenz sollte ihm größeren Lohn im Jenseits verschaffen.

6. Das Leben des Haushalters (*grhastha*) und seine Bemühungen um Lebensunterhalt und Eigentum

Hatte der Inder der drei höheren Stände nach Abschluß seiner Lehrjahre eine passende Gattin geheiratet, begann für ihn der Lebensabschnitt des Haushalters, der neben dem Vollzug der vorgeschriebenen religiösen Zeremo-

²⁴ *Vas.* IX. 1 ff.

nien vornehmlich auf den Erwerb von Unterhalt und Vermögen ausgerichtet war. Beim Vermögen hatte man zwischen Eigentum und Besitz zu unterscheiden, und es besteht wohl kaum ein Zweifel, daß den alten Indern der Unterschied jener beiden Rechtsbegriffe bekannt gewesen sein muß, wenn man die Terminologie: einerseits Ableitungen von *sva* „eigen“ wie *svāmīn* „Eigentümer“, *svāmya*, *svatva* oder *svatā* bzw. *svāmīta* „Eigentumsrecht“ bzw. „Eigentum“ sowie *dravya*, *dhana* oder *rikita* im Sinne von Vermögen, andererseits Ableitungen von der Verbalwurzel *bhuj* „genießen“ wie *bhoga*, *bhūkti* „Nutznießung“ und *bhoktṛ* „Nutznießer“ zu Rate zieht.

Die Dinge, die der Inder sich wünschte, werden an verschiedenen Stellen der Rechtsliteratur angegeben. Es waren, wie z. B. *Yājñ.* I. 251 f. bemerkt: eine Tochter, eine Schwiegertochter, Vieh, gute Söhne, Gewinn im Spiel, gute Ernte, Gewinn im Handel, Zwenhufer und Einhufer, Söhne mit himmlischem Glanz, Gold, Silber, Kupfer und ausgezeichnete Kenntnisse.

Wie *Gaut.* X. 29 ff. ausführt, konnte Eigentum theoretisch durch Erbschaft, Kauf, Teilung, Konfiskation und Fund erworben werden. Als zusätzliche Erwerbsart kam für den Brāhmanen Annahme von Geschenken, für den Kṣatriya Eroberung und für den Vaiśya und Śūdra Gewinn durch Arbeit hinzu. Einnahme von Steuern und Zöllen galt als das Recht des Königs und Schatzfund neben Geldbußen als eine zusätzliche Art seiner Einnahmen²⁵.

Wahrscheinlich haben schon recht früh Spekulationen über den moralisch-rechtlichen Wert von Eigentum eingesetzt. So spricht *Viṣ.* LVIII. 1 ff. unter Anwendung eines moralischen Prinzips von drei Arten von Eigentum und unterscheidet es durch Vergleich mit Farben als weiß, gesprenkelt und schwarz. Im einzelnen charakterisieren sich diese Arten folgendermaßen:

1. Das, was der Angehörige eines Standes durch die diesem eigentümliche rechtliche Art erworben hatte, galt als weißes Eigentum.
2. Das, was von ihm durch die Übernahme der Lebensform des nächst niederen Standes erworben worden war, galt als gesprenkelt.
3. Das, was durch die Art der Lebensführung von zwei oder drei Graden unter der des eigenen Standes erworben worden war, wurde als schwarz bezeichnet.

Im einzelnen werden diese drei Arten von ihm noch genauer definiert. Für die Angehörigen aller Stände galt Erbschaft, freundliche Gabe und das Heiratsgut der Gattin als weißes Eigentum. Als gesprenkelt wurde das bezeichnet, was durch Bestechung, als Lohn z. B. für eine Flußüberfahrt oder als Preis für eine Frau, den Verkauf verbotener Artikel wie Salz oder Lack, als Entgelt für erwiesene Wohltaten eingenommen worden war, und schließlich nannte man alles das, was durch unterwürfige Bedienung, Diebstahl, Bettel, Täuschung, Fälschung oder Betrug, also auf eine unmoralische Weise erworben worden war, schwarz.

Mit diesen drei Erwerbsarten wurde noch ein gewisses transzendentes Versprechen verbunden, insofern ein mit weißem Eigentum veranstaltetes

²⁵ S. auch *Man.* VIII. 37 f.; *Yājñ.* II. 34; *Mitākṣarā* V. 1. 10.

Leichenbegängnis die Wiedergeburt des verstorbenen Vorfahren als Gott, ein mit gesprenkeltem veranstaltetes die als Mensch und das mit schwarzem veranstaltete die als Tier bewirken würde.

Die Spekulation über die Arten von Eigentum wurde in dem jüngeren Rechtsbuch des Nār. I. 43 ff. noch weiter fortgesetzt. Danach erfordert ein Vermögen eine dreifache Bemühung, nämlich die, es zu bewahren, es zu vermehren und es zu benutzen. Weiterhin wurden bei jeder der drei Arten wieder sieben Unterarten unterschieden, und zwar bei welchem Vermögen: Erwerb durch hl. Wissen, Tapferkeit mit Waffen, Empfang von Almosen bei asketischem Leben, Heiratgut bei der Eheschließung, Unterrichtung eines Schülers, Vollziehung von Opfern und Erbschaft. Bei gesprenkeltem Vermögen wurden folgende sieben Arten unterschieden: Das, was durch Verleihen von Geld auf Zinsen, Ackerbau, Handel, als Steuer, durch handwerkliche oder künstlerische Tätigkeit, Bedienung und als Entgelt für andere erwiesene Wohlthaten erworben worden war. Schwarzes Vermögen umfaßte folgende sieben Unterarten: Es war das, was durch Bestechung, Spiel, Überbringung einer Botschaft, von einem durch Krankheit Heingesuchten, durch Fälschung, Raub und Betrug erworben worden war. Die Art des Eigentums, mit dem ein Mann irgendwelche Geschäfte oder dgl. unternahme, sollte auch die Art des Ergebnisses bestimmen, das sich in der diesseitigen sowie in der jenseitigen Welt auswirken werde.

Diesen Spekulationen fügt Nār. 50 ff. noch eine weitere bei. Ihr zufolge wurden dem sozialen Stande des Erwerbers entsprechend zwölf Arten von Vermögen unterschieden. Drei davon galten als reines Vermögen und allen Ständen ohne Unterschied gemeinsam. Es sei das, was als Erbschaft, als Schenkung aus Liebe und als Heiratgut mit der Frau erhalten worden sei. Für einen Brähmanen galt das als reines Vermögen, was er als Almosen, Geschenk für die Darbringung von Opfern und für die Unterweisung eines Schülers erhalten hatte. Als reines, einem Kṣatriya eigentümliches Vermögen betrachtete man das, was er als Steuern, Kriegsbeute oder als Geldbußen eingenommen hatte. Als das reine Vermögen eines Vaiśya wurde das angesehen, was er aus Landbau, Viehzucht oder Handel gewonnen hatte. Schließlich bestand bei einem Śūdra das reine Vermögen darin, was ihm von den Angehörigen der drei höheren Stände für seine Arbeit gegeben worden war.

Die angeführten Arten von Vermögenserwerb galten für die Angehörigen der vier Stände als legitim. Sollte ein Stand aber dazu übergehen, seine legitime Beschäftigung aufzugeben und die eines anderen aufzunehmen, galt dieses als verbrecherisch, ausgenommen im Falle der Not.

Eigentumsverlust. Was nun, wie Viś. V. 185 ff. (mit Ergänzung durch den Kommentar) erklärt, ordnungsgemäß (*samyak*) und mit Legitimation (*sāgamena* wie Kauf, Schenkung usw.) besessen worden ist, kann dem Eigentümer nie genommen werden. Wo (Haus, Land oder andere) Vermögenswerte vom Vater oder Großvater her in legitimum (*dharma*) Besitzgehalten worden waren, konnte nach dessen Tod der Sohn das Recht darauf nicht bestritten werden; denn kraft des Besitzes gehörte es ihm. Wenn ein Stück Land (*bhū*) durch drei aufeinanderfolgende Generationen (*puruṣaiti*) vorschriftsmäßig in Besitz gehalten worden war, durfte es die vierte auch ohne eine Urkunde (*lekhya*) behalten. Wurde aber das Eigentum eines Mannes, der weder minderjährig noch idiotisch war, zehn Jahre lang vor seinen Augen von einem anderen

benutzt, ohne daß er Einspruch erhob, war es nach Gaut. XII. 37²⁸ verloren und gehörte dem bisherigen Nutznießer. Dies trat jedoch nicht ein, wenn der Benutzer ein Srotriya, ein Asket oder ein königlicher Beamter war. Nicht verloren gingen dem Eigentümer ferner Tiere, d. h. Vierfüßler, Land, d. i. Feld, Garten oder dgl., und Frauen, nämlich Sklavinnen, Dienerrinnen usw.

Vasiṣṭha behandelt diese Frage des Eigentumsverlustes XVI. 16 ff. noch etwas eingehender. Er nennt hier nämlich acht Arten von Eigentum, die für den Eigentümer verloren seien, wenn sie zehn Jahre ständig und ohne Widerspruch in der Nutznießer eines anderen seien. Diese acht Arten sind: vom Vater ererbtes Eigentum, eine Sache, die durch Kauf erworben wurde, ein Pfand, Eigentum, das einer Frau nach ihrer Heirat von der Familie ihres Gatten gegeben wurde, eine Schenkung, Eigentum, das durch die Darbringung eines Opfers erworben wurde, das Eigentum wiedervereigneter Miterben und schließlich Löhne bzw. Mieten. Andererseits sind nach Vas. die Gegenstände in einem Vers zusammengefaßt, die selbst bei Benutzung durch andere dem Eigentümer nicht verloren gehen sollten. Als solche werden genannt: ein Pfand, eine Grenze, das Eigentum eines Minderjährigen, ein offenes sowie ein versiegeltes Depositum, Frauen, das Eigentum eines Königs und das Hab und Gut eines Srotriya. Wurde nach der gleichen Rechtsquelle Eigentum vom Eigentümer gänzlich aufgegeben, sei es an den König, andererseits sollte dieser es verwalten lassen.

Natürlich wurde zwischen Mobilien und Immobilien unterschieden; jedenfalls waren die letzteren die wertvolleren, da nur sie als Familien- usw. Erbgut auf Generationen hinaus die Existenz der Menschen sicherstellen konnten, mochte es auch bei Baudh. II. 5. 10. 28 heißen: „Familien, denen es an Kenntnis des Veda gebricht, sind durch das Halten von Kühen, Pferden und Fahrzeugen, durch Landbau und Königsdienst entartet.“

Über die damals übliche Kultivierung des Bodens führt Baudh. III. 2. 1 ff. zwei Beispiele an, die er *Ṣaṅ-nivartani* und *Kaudāli* nennt.

Bei dem ersteren handelt es sich um folgendes: Man kultiviert sechs *Nivartana*, d. h. sechsmal viertausend Quadrat-Faṣta (Handbreiten) Brachland. Einen Teil sollte der Anbauer dem Eigentümer des Bodens übergeben oder um die Erlaubnis bitten, den ganzen Ertrag behalten zu dürfen. Den Boden sollte er vor dem Frühstück mit zwei Stieren pflügen, deren Nasen nicht durchbohrt seien. Wenn man so sechs *Nivartanas* kultiviert habe und davon leben könne, sei das der nach sechs *Nivartanas* benannte Lebensunterhalt.

Mit dem zweiten Beispiel hatte es folgende Bewandnis: In diesem Falle grub man in der Nähe eines Wasserlaufes oder eines Teiches mit dem Spaten, einer Pflugschar oder einem zugespitzten Holzstück den Boden auf und pflanzte dann Zwiebeln, Wurzeln, Früchte, Küchenkräuter sowie Gemüse, trieb also mit dem Spaten ausgesprochenen Gartenbau, und diese Art der Existenz wurde eben nach dem Spaten *Kaudāli* „Existenz durch den Spaten“ genannt.

Die Frage nach den Grenzen von Feldern, Scheunen, Häusern, Gärten aller Art, Zisternen für Regenwasser, ja sogar Dörfern usw. spielte eine große Rolle, besonders da derartige Streitfälle zu Prozessen führen konnten. Nach den jüngeren Rechtsschriften (Nār. XI. 5 ff. und Brh. XIX. 1 ff.) unterschied man natürliche, d. h. offene (*prakāśa*) und geheime (*aparakāśa*) Grenzzeichen.

²⁸ Vgl. hierzu Viś. V. 187; Man. VIII. 147 ff.; Yājñ. II. 24 f.

Erstere waren z. B. Ameisenhaufen, Abhänge, künstliche Erdwälle, Hügel oder dgl. sowie Felder, Gärten, Wege, alte Gräben, Brunnen, Heiligtümer, Bäume oder dgl., letztere Steine, Kohlen, Knochen, Topfscherben, ja sogar Getreidespreu, in Töpfen geschützt oder auch ungeschützt, also Dinge, die im Boden nicht so leicht zerstört wurden. Ihre Lage wurde sogar den Kindern immer wieder gezeigt, um die Kenntnis darüber von Generation zu Generation fortzuführen.

Bei Streitigkeiten über Immobilien konnten außer den Dokumenten herangezogen werden nicht nur Nachbarn und betagte Dorfbewohner, Gilden und Korporationen (s. Vas. XVI. 13 ff.; Man. VIII. 259), die die Eigentumsverhältnisse am besten kennen konnten, sondern gegebenenfalls auch Vertreter anderer, insbesondere unsterber Berufe wie Hirten, Jäger, Ackerer, Schlangenfänger usw., also Leute, die sich aus gewerblichen Gründen häufiger in der Nähe der strittigen Grenze aufhielten. Das scheint besonders der Fall gewesen zu sein, wenn es sich um Streitigkeiten über Dorfzonen handelte.

Eine Grenzfestsetzung geschah meist durch ein Concilium von Leuten und mit einer gewissen zeremoniellen Feierlichkeit, da man der Sache eine besondere Bedeutung zuschrieb. Sollte aber ein einzelner Mann diese Aufgabe lösen, mußte er es tun mit gesammeltem Gemüt, mit einem Kranz von roten Blumen und einem roten Mantel, nachdem er gefastet und Erde auf sein Haupt gestreut hatte. Wenn trotz aller Bemühungen eine Schlichtung des Grenzstreites nicht zu erzielen war, konnte die Entscheidung des Königs als letzte Instanz angerufen werden.

Bei Immobilien mußte gegebenenfalls der Beweis für die Rechtmäßigkeit des Besizes angetreten werden. Wie Vas. XVI. 10 ausführt, dienten zum Nachweis eines Eigentumstitels Dokumente, Zeugen und Besitz. Dokumente wurden nach Nār. I. 135 als gültig oder ungültig unterschieden. Aber in einem Lande wie Indien, in dem zumal im Altertum nur sehr wenige Schriftkundige existierten, dürften sie nur vereinzelt und in besonderen Fällen eine Rolle gespielt haben. Als Zeugen waren, wie Vas. XVI. 28 ff., Viṣ. VIII. 8, Man. VIII. 62 f., Yājñ. II. 68 betonen, „Srotriyas, Leute von untadeliger Art, von gutem Charakter, Menschen, die heilig“ waren und die Wahrheit liebten, besonders geeignet. Im übrigen sollten Angehörige des gleichen Standes oder Geschlechts, z. B. Frauen über Frauen oder Śūdras über Śūdras, Zeugnis ablegen. Was den Besitz angeht, so galt nach Yājñ. II. 27 ff. der Erwerb mehr als die Nutznießung, außer wenn diese schon von den Vorfahren herkommen sollte. Aber selbst der Erwerb galt als kraftlos, wenn gar keine Nutznießung vorlag (vgl. Man. VIII. 200). Derjenige, der den Erwerb durchgeführt hatte, mußte ihn im Klagefalle nachweisen, nicht dessen Sohn oder Enkel; bei diesen bedeutete der Besitz mehr. Starb jemand, der verklagt worden war, sollte der Rechtsnachfolger im Besitzstande den Erwerb des Grundstückes nachweisen. In diesem Fall galt nicht die Nutznießung, die ohne Erwerb angetreten war.

An Feldern, bei denen ein Zugangsrecht bestand, mußte ein genügend breiter Raum für Fußgänger und für das Wenden einer Karre freibleiben, wie Vas. XVI. 11 ff. ausführt, ebenso neben neu erbauten Häusern und ähnlichen Grundstücken, z. B. Gärten, ein drei Fuß breiter Durchgang.

In einem so heißen und zeitweise auch trockenen Land wie Indien war die Anlage von Wasserbehältnissen und dgl. von außerordentlicher Bedeutung. So verspricht Viṣ. XCL. 1 ff. demjenigen, der einen Brunnen gräbt, beim ersten Fließen von Wasser den Erlaß seiner halben Sündenschuld, demjenigen, der Teiche anlegt, seine dauernde Befreiung von Durst und seine schließliche Aufnahme in die Welt *Variṅgas*, des Gottes des Wassers und der sittlichen Ordnung, und endlich demjenigen, der Wasser spendet, einen Aufenthalt im Himmel für tausend *Yugas* (Weltzeitalter), ohne je Durst zu empfinden.

Yājñ. II. 186 ff. und Nār. XI. 17 ff. fügen noch einige Bestimmungen bei, die die Einrichtung oder Ausbesserung von Bewässerungsanlagen selbst bei Verletzung fremden Eigentums sanktionierten. So heißt es bei Yājñ., daß der Bau eines Damms auf fremdem Eigentum, der nur geringen Schaden verursache, nicht verhindert werden dürfe, ebenso nicht die Anlage eines wasserreichen Brunnens von geringem Umfang. Wenn jemand den Eigentümer nicht um Erlaubnis gefragt hatte, sollte dieser nach Fertigstellung des Damms den Vorteil davon haben, sollte aber kein Besitzer vorhanden sein, der König. Sodann bestimmt Viṣ. LII. 6, daß derjenige, der einen Brunnen oder einen Teich mit Wasser oder ein Feld wegnahme, ebenso wie jener, der männliche und weibliche Sklaven stehle, eine *Candrīyana*-Buße²⁹ auf sich zu nehmen habe.

Nār. nennt XI. 18 zwei Arten von Wasseranlagen, und zwar *āheya* („was auszugraben ist“) und *bandhya* („was zu verhindern ist“). Erstere diene zur Berieselung von Saaten, letztere zur Fernhaltung von Wasser, da sowohl Überschwemmung wie Mangel an Wasser dem Wachstum der Kornfrucht schaden kann.

Wenn nun jemand es unternähme, einen schon längst errichteten, aber verfallenen Damm auszubessern, ohne die Erlaubnis des Eigentümers einzuholen, sollte er weder die Benutzung noch den Vorteil davon haben. Aber nach dem Tode des Eigentümers oder seines Nachfolgers aus gleicher Familie durfte er die Ausbesserung der Wasseranlage vornehmen, wenn er vom König hierzu ermächtigt worden war.

Ebenso wie die Ausführung von Bewässerungsanlagen wurde die Anpflanzung von Bäumen als ein überaus verdienstliches Werk empfohlen, das den Himmel verheißt. So sagt Viṣ. XCL. 4 ff.: Wenn einer Bäume pflanzt, tut er es für seine Söhne in einer künftigen Existenz, abgesehen davon, daß er durch deren Blüten die Götter, deren Früchte die Gäste, deren Schatten die Wanderer und durch die von den Blättern herabfallenden Wassertropfen die Manen erfreue.

Über die Kultivierung der Felder bestimmt Yājñ. II. 158 folgendes: „Wenn jemand das Feld eines anderen, das er bereits gepflügt hatte, nicht weiter bestellt oder bestellen läßt, so soll er dem Eigentümer den Wert der Ernte bezahlen, und das Feld soll von einem anderen bestellt werden“ (Vgl. Āpast. II. 11. 28. 1).

Ähnliche Bestimmungen über Feldbestellung findet man bei Nār. Hier heißt es z. B. XI. 23: Wenn der Eigentümer eines Feldes nicht in der Lage sei, dasselbe zu bestellen, oder wenn er tot oder nach einem unbekanntem Orte gegangen sei, solle es einem Fremden, der durch den Eigentümer oder andere unbekanntet dasselbe bestellt habe, gestattet sein, den Ertrag zu behalten. War der Eigentümer aber inzwischen zurück-

²⁹ Die *Candrīyana*- d. i. „Mondlauf“-Buße bestand in der täglichen Ab- bzw. Zunahme der Nahrung in Übereinstimmung mit dem Mondlauf.

gekehrt, während der Fremde noch mit der Bestellung des Feldes beschäftigt war, sollte er sein Feld zurückerkennen, nachdem er ihm seine Auslagen für die Bearbeitung des Brachlandes ersetzt habe. Bis zum Ablauf von sieben Jahren sollte ein Achel abgezogen werden. War aber das achte Jahr gekommen, sollte der Eigentümer das durch den anderen bestellte Feld als unabhängiges Eigentum zurückerkennen.

Ein Landstück, der für ein Jahr nicht unter Bestellung gehalten worden war, wurde *ardha-khita* „Halbwüste“ genannt, war er drei Jahre unbestellt geblieben, nannte man ihn *khala* „Wüste“, und war es fünf Jahre her, war er nicht besser als ein Wald.²⁹ Zudem besagt ein interpolierter Paragraph noch folgendes: Ein Feld, das von drei aufeinander folgenden Generationen besessen, und ein Haus, das von einem Vorfahren geerbt worden ist, kann durch die Kraft des Besitzes seinem legitimen Eigentümer nicht ent Fremdet werden, es sei denn, daß der König es will.

Schließlich scheint man das Weideland als eine Art Kollektiv-Eigentum betrachtet zu haben. Das Weideland soll bestimmt werden durch den Wunsch der Dorfbewohner oder nach der Größe des Gebietes oder durch den König (Yājñ. II. 166).

Schon nach Äpast. II. 11. 29. 3 hatten der Haushalter und seine Gattin Verfügungsrecht über ihr gemeinsames Vermögen. Allerdings konnte die Frau ohne die Erlaubnis ihres Gatten kein Geld ausgeben, wenn ihm auch ohne die Zustimmung seiner Frau dieses Recht zustand. Mit beider Erlaubnis durften auch andere zu ihrem Nutzen in der diesseitigen wie in der jenseitigen Welt Geldausgaben machen. Schon hieraus ergibt sich, daß das Verschenken von Eigentum gestattet war, nach Yājñ. II. 157 f. freilich mit gewissen Einschränkungen. Ausgeschlossen waren Frau und Söhne; ferner durfte das gesamte Vermögen nicht weggegeben werden, wenn Nachkommenschaft vorhanden war, schließlich auch das nicht, was einem anderen versprochen worden war. Handelte es sich vornehmlich um Immobilien, sollte die Annahme öffentlich erfolgen. Bei der Weggabe von Verschenktem und Versprochenem war die Rücknahme unstatthaft.

War verlorenes Gut wiedergefunden worden, sollte es durch den König dem Eigentümer zurückerstattet werden. Allerdings mußte er durch Kennzeichen beweisen, daß er der legitime Eigentümer war, sonst drohte ihm eine Geldbuße in Höhe des Wertes (Man. VIII. 30 ff.; Yājñ. II. 33). Ähnlich lautet Gautamas Bestimmung X. 36 f.: Wenn jemand verlorenes Gut findet, dessen Eigentümer unbekannt ist, soll er es dem König melden. Dieser hat den Fund öffentlich verkündigen zu lassen und ihn für ein Jahr in Verwahr zu nehmen, falls sich der Eigentümer nicht sogleich melden sollte. Nach dieser Frist geht ein Viertel des Wertes an den Finder, der Rest aber an den König.

War Eigentum verlorengegangen oder gestohlen und als unrechtmäßiger Besitz in der Hand eines Fremden entdeckt worden, richtete sich nach Gaut. XII. 15 ff. und Man. VIII. 137 f. die Geldbuße nach dem sozialen Rang des Standes, dem jener angehörte. Kam ein *Sūdra* als unrechtmäßiger Besitzer in Betracht, hatte er den achtfachen, ein *Vaiśya* den sechzehnfachen und schließlich ein *Brāhmaṇa* den vierundsechzigfachen Wert des betreffenden Gegenstandes zu entrichten. Bei einem gelehrten Mann sollte die Strafe sehr hoch gesteigert werden. Zu diesem Punkte bestimmte Yājñ. II. 172 f., daß

²⁹ Nr. XI. 26.

jemand, dem ein Gut verlorengegangen oder gestohlen worden sei, und der es aus der Hand eines Fremden zurückerhalte, ohne es dem König zu melden, 96 *Paṇas* Strafe zahlen solle. Hatte nach Yājñ. der Steuereinnehmer oder der Wächter des Ortes verlorenes oder gestohlenes Gut wiedererlangt, sollte der Eigentümer es binnen Jahresfrist zurücknehmen, andernfalls sollte es dem König gehören.

Viç. CII. 17 tut den für die indische Mentalität bemerkenswerten Anspruch, daß derjenige, der ein fremdes Vermögen schädige, schwerer zu bestrafen sei als einer, der ein Tierleben schädige.

Was nun im Bereich der Landwirtschaft die Verletzung fremden Eigentums angeht, so handelte es sich in der Hauptsache um die Wegnahme oder Beschädigung von Saaten und dgl. die entweder durch Nachlässigkeit oder unter Umständen auch aus Not erfolgen konnte. Wie Äpast. I. 10. 28. 1 ff. angibt, galt nach der Meinung alter Rechtslehrer die Wegnahme derartigen Eigentums eines anderen in jedem Falle als Diebstahl. Zu dieser Auffassung, so erklärt er, machte aber *Vārsyāyana* die Ausnahme, daß Eigentümer es nicht verbieten könnten, wenn Futter für einen Zugochsen genommen werde, sobald der Samen auf dem Halme reife; freilich dürfe nicht eine zu große Menge genommen werden, da dies sündhaft sei. Nach Äpast. II. 11. 28. 2 f. sollten ein landwirtschaftlicher Arbeiter und ein Hirte, die ihre Arbeit oder ihre Pflicht vernachlässigt hätten, geprügelt und letzterem die Herde abgenommen werden. Weiter heißt es: Falls Vieh nach Verlassen des Stalles die Saaten anderer Personen als die des Eigentümers frißt, können der Eigentümer der Saaten oder des Königs Diener es durch Einsperren abmagern lassen; man dürfe aber hierbei nicht zu weit gehen. Man. VII. 240 ff. und Yājñ. II. 159 ff. geben Beispiele für die Höhe des Ersatzes, der für den durch verschiedene Haustiere angerichteten Schaden zu leisten war.

Hatte ein nachlässiger Hirt seine Tiere in ein Saatfeld gehen lassen oder verlöre er sogar das eine oder andere Tier, sollte er den entstandenen Schaden ersetzen. Fand nun des Königs Förster Vieh, das durch eine derartige Nachlässigkeit in den Wald geraten war, sollte er es zurücktreiben und dem Eigentümer übergeben. Im Wiederholungsfalle sollte er es zunächst einsperren und später wieder herausgeben. Sollte er es aber ein drittes Mal im Wald antreffen, sollte er sich nicht mehr darum kümmern.

Wenn jemand sogenannte Verbrauchsgüter wie „Brennholz, Wasser, Wurzeln, Blumen, Früchte, Duftstoffe, Futter oder Gemüse“ unabsichtlich weggenommen hatte, sollte er getadelt werden, hatte er es aber absichtlich getan, sollte er seines Gewandes verlustig gehen. Schließlich sollte derjenige, der in Lebensgefahr Lebensmittel genommen, also gewissermaßen in Notwehr gehandelt hatte, nicht weiter bestraft werden.

Das Eigentum eines Mannes konnte nach Äpast. II. 10. 26. 21 f. konfisziert und er selbst verbannt werden, wenn er mit einem heiratsfähigen Mädchen Verkehr gepflogen hatte. Nach dem gleichen Rechtsbuch mußte der König solche Frauen und Mädchen unterhalten und sie vor Entehrung beschützen. Falls diese aber bereit waren, die vorgeschriebenen Bußen zu übernehmen, sollten sie ihren gesetzlichen Beschützern übergeben werden.

Gegenstände des Besitzes (*mātra*), die man von Kastenlosen (*patita*) infolge einer Verbindung mit ihnen, sei es durch Lehren des Veda oder Opfern (*brāhmana*), sei es durch Heirat (*yajna*) erhalten hatte, mußten nach Vas. X. 45 (vgl. Vis. I. IV. 28) aufgegeben werden, da man mit solchen Menschen nichts gemein haben dürfe.

Schließlich vertritt Gaut. XVIII. 24 ff., und hiermit stimmen Man. XI. 20 ff. und teilweise auch Yājñ. III. 431. sachlich überein, eine merkwürdige Moral, wenn er eine gewaltsame oder betrügerische Wegnahme fremden Eigentums unter gewissen Umständen durch folgende Formulierung sanktioniert: Um die Ausgaben für eine Hochzeit zu bestreiten oder wenn man zu einem durch das hl. Gesetz verordneten Ritus (*dharmaatmantra*) verpflichtet ist, darf man (durch Betrug oder mit Gewalt) einem Śūdra Geld wegnehmen oder einem an Kleinvieh reichen Manne, der seine religiösen Pflichten vernachlässigt, obwohl er nicht zum Stande der Śūdras gehört, oder einem, der hundert Kühe besitzt, aber das hl. Feuer nicht entzündet, oder dem Besitzer von tausend Kühen, der keinen *Soma* trinkt.

Während bisher nur von Wegnahme von Eigentum nicht oder nur wenig religiöser Personen die Rede war, wird in den anschließenden Sätzen eine Notlage als Grund für die Wegnahme von Eigentum auch anderer Personen erörtert: Wenn man drei Tage lang (6 Mahlzeiten) nichts gegessen hat, darf man zur Zeit der siebenten Mahlzeit soviel nehmen, daß das Leben erhalten bleibt, aber nicht soviel, daß ein Vorrat angelegt wird, und zwar von allen Menschen, die ihre Pflichten nicht vernachlässigen. Wenn man dann über seine Tat vom König verhört wird, soll man bekennen; denn wenn man hl. Wissen besitzt und einen guten Charakter, muß man vom König erhalten werden.

7. Familienverhältnisse und Erbteilung:

a) Die Familienverhältnisse

Da die Bestimmungen des Erbrechtes ohne nähere Kenntnis der Familienverhältnisse (Heiratsformen und Ehebräuche) kaum verständlich sind, sollen hier zunächst die Heiratsformen skizziert werden.

Die größere Mehrzahl der Rechtsschriften unterscheidet deren acht; ihr moralischer Wert sinkt nach unten hin ständig ab.³¹

1) Beim *Brāhma*-Ritus übergibt der Brautvater seine Tochter einem Bräutigam, um mit ihm als ihrem Gatten die Riten zu vollziehen, die ein Hausvater mit seiner Gattin darbringen sollte, nachdem der Bräutigam hinsichtlich seiner Familie, seines Charakters, seines Wissens und seiner Gesundheit, nach *Nārada* XII. 8 ff. sogar hinsichtlich seiner Körperbeschaffenheit und sexuellen Potenz, geprüft und die Braut nach Möglichkeit mit Schmuck ausgestattet worden war.

2) Nach dem *Daita*-(Götter-)Ritus wurde die Braut einem amtierenden Priester übergeben, der das *Srauta*-Opfer darbrachte.

³¹ *Āpast.* II. 5. 11. 15 ff.; *Gaut.* IV. 6 ff.; *Baudh.* I. 11. 20. 1 ff.; *Vas.* I. 30 ff.; *Viṣ.* XXIV. 17 ff.; *Man.* III. 20 ff.; *Yājñ.* I. 58 ff.; *Nār.* XII. 38 ff.; *Kaṭiṣya* III. 59; *Āśvalayana* I. 6.

3) Bei dem *Arjya*-Ritus, d. h. dem der *Rṣi* oder alten Weisen (Stammväter), sollte der Bräutigam dem Brautvater ein Rindpaar (Stier und Kuh) darbringen.

4) Beim *Prājāpatya*-(*Kāya*-)Ritus, d. h. dem nach *Prājāpati*, d. h. dem Herrn der Geschöpfe benannten Ritus, der sich von dem vorgenannten kaum unterscheiden haben dürfte, scheint die Initiative zur Eheschließung vom Bräutigam ausgegangen zu sein.

5) Der *Āsura* (dämonischer), auch *Mānuṣya* (menschlicher) Ritus genannt, vollzog sich durch die Annahme eines Kaufpreises; er stellte also einen Kaufvertrag dar.

6) Der *Gāndharva*-Ritus, benannt nach himmlischen Sängern, bestand in der unzeremoniellen Vereinigung eines Liebhabers mit einem Mädchen auf Grund gegenseitiger Übereinkunft.

7) Der *Rākṣasa*-Ritus, benannt nach einer Klasse von Unholden, bestand in der gewaltsamen Entführung eines Mädchens durch den Bräutigam und seine Gesellen, wie es vielfach durch Krieger (*hvatrya*) geschah; daher trug er auch den Namen *Kṣātra*-Ritus.

8) Der *Paśūca*-Ritus, nach einer anderen Gruppe dämonischer Wesen benannt, galt als der verwerflichste, da er auf dem Betrug eines Mädchens beruhte.

Āpastamba II. 11. 17 ff. und *Vasiṣṭha* I. 29 ff. berichten von nur sechs Heiratsriten, insofern der *Prājāpatya*- und der *Paśūca*-Ritus ausfallen.

Von diesen acht bzw. sechs Heiratsriten galten nur die vier, bzw. drei ersten für einen Brāhmanen als legal, zunal sich nach *Āpast.* II. 5. 12. 4 die Qualität der Nachkommen nach der Qualität des Heiratsritus richten sollte. Nach dem gleichen Sūtra (II. 11. 20. 13 f.) passen die fünfte und siebente Form auch zum Stande der Kṣatriyas, da ihnen als Kriegern Gewalt angemessen sei, desgleichen die fünfte und achte für Vaiśyas und Śūdras, da der soziale Abstand zwischen diesen beiden Bevölkerungsgruppen infolge ihrer niederen Beschäftigungsart als Landbauer oder Bedienstete doch nur gering sei.³² Schließlich wurde der *Gāndharva*-Ritus für alle vier Stände empfohlen, da er auf gegenseitiger Zuneigung der Brautleute beruhe, indes die Frau, die nach dem *Āsura*-Ritus gekauft würde, zur Vollziehung der Opfer an Götter und Manen untauglich, ja zur Sklavin erniedrigt sei.³³ *Vas.* I. 36 f. berichtet, daß der Kauf einer Frau für 100 Kühe und einen Wagen im Veda gebilligt werde (vgl. *Maitrāyaṇi-saṁhita* I. 10. 11).

Von *Vas.* wurde einem Schüler, wenn er Hausvater zu werden gedachte, der Rat erteilt, eine junge Frau aus dem gleichen Stande zu ehelichen, die weder zum gleichen *Gotra* („Geschlecht“, eigentlich „Kuhstall“) noch zum gleichen *Pravara*, d. i. dem gleichen *Rṣi* („Weisern“) als Stammvater gehörte. Auch sollte sie bis dahin mit keinem anderen Manne Verkehr gehabt haben und nicht innerhalb von vier Graden mütterlicherseits und sechs Graden väterlicherseits mit ihm verwandt sein.³⁴ Trotzdem war die Einhe keineswegs geboten, es stand den drei oberen Ständen vielmehr frei, mehrere Frauen zu heiraten, und zwar nach den meisten Rechtsschriften den Brāhmanen vier, den Kṣatriyas drei, den Vaiśyas zwei, den Śūdras war nur eine Frau gestattet.³⁵ Diese Zahlen stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie z. B. die vier einzelnen Perioden (*yuga*) eines Weltzeitalters (*kalpa*) oder die vier Zahlen (1-4)

³² *Baudh.* I. 11. 20. 12 ff.

³³ *Baudh.* I. 11. 21. 2.

³⁴ *Baudh.* VIII. 1 f.

³⁵ *Āpast.* II. 5. 11. 15 f.; *Vas.* I. 24 f.; *Viṣ.* XXIV. 9 f.; *Nār.* XII. 4 ff.

auf einem indischen Würfel. Insofern haben sie etwas Schematisches, was der Praxis wohl nicht immer entsprochen haben dürfte. Rechtlich durfte demnach der Brähmaṇṇe je eine Frau aus den vier Ständen heiraten, der Kṣatriya drei, und zwar je eine aus dem Kṣatriya- bis zum Sūdra-Stande, und der Vaiśya je eine aus den beiden untersten Ständen. Söhne, die mit Frauen des gleichen oder nächst unteren Standes erzeugt worden waren, galten zwar als gleichrangig (*svayam*), d. h. zum gleichen Stande gehörig³⁴. Dennoch waren die Söhne von Frauen aus verschiedenen Ständen als Erben nicht gleichberechtigt, sondern erhielten aus der Erbmasse nur so viele Anteile, als dem sozialen Rang des betreffenden Standes entsprach; denn nicht der Stand des Vaters bestimmte den sozialen Rang des Nachkommen, sondern der der Mutter. Dagegen wurden Söhne, die von Gatten aus niederen Ständen mit Frauen höherer Stände erzeugt worden waren, von den Zweigeborenen verachtet.

Die Familien- und Erbschaftsverhältnisse komplizierten sich aber noch weiter, falls der Ausfall direkter männlicher Nachkommen als deren Ersatz Adoptivsöhne erforderte. Ob hierfür der Vollzug der Totenzeremonien, was in der Regel angenommen wird, das Grundmotiv darstellt, oder ob es mehr materialistische Erwägungen wie etwa die Vermögensfrage waren, geht aus den Rechtsschriften nicht mit Sicherheit hervor. Einschließlich des leiblichen (*aurasa*) Sohnes unterschieden die letzteren nun zwölf Arten von Söhnen. Freilich variiert deren Reihenfolge in den meisten Rechtsschriften, woraus sich mit Sicherheit ergibt, daß die einzelnen Arten von Adoptivsöhnen in den verschiedenen Rechtsschulen nicht die gleiche moralische Bewertung fanden, zumal es z. B. bei Viṣ. XV. 28 f. heißt, daß in der Aufzählung jeder voraufgehende dem nächst folgenden vorzuziehen und er vor diesem die Erbschaft zu erhalten berechtigt sei. Die Listen der verschiedenen Arten von Söhnen – Āpastamba führt sie nicht auf – sind nach den Rechtsschriften nun folgende:

Baudh. II. 2. 3. 14-30	Gaut. XXVIII. 32-33	Vas. XVII. 12-39	Viṣ. XV. 1-28
1 <i>aurasa</i>	<i>aurasa</i>	<i>aurasa</i>	<i>aurasa</i>
2 <i>putrikāputra</i>	<i>kṣetraja</i>	<i>kṣetraja</i>	<i>kṣetraja</i>
3 <i>kṣetraja</i>	<i>datta</i>	<i>putrikāputra</i>	<i>putrikāputra</i>
4 <i>datta</i>	<i>kytrima</i>	<i>paunarbhava</i>	<i>paunarbhava</i>
5 <i>kytrima</i>	<i>gūḍhotpanna</i>	<i>hānina</i>	<i>hānina</i>
6 <i>gūḍhaja</i>	<i>apavidhā</i>	<i>gūḍhotpanna</i>	<i>gūḍhaja</i>
7 <i>hānina</i>	<i>hānina</i>	<i>sakoḥka</i>	<i>sakoḥka</i>
8 <i>apavidhā</i>	<i>sakoḥka</i>	<i>dattaka</i>	<i>dattaka</i>
9 <i>sakoḥka</i>	<i>paunarbhava</i>	<i>krta</i>	<i>krta</i>
10 <i>krta</i>	<i>putrikāputra</i>	<i>svayamupaga</i>	<i>svayamupaga</i>
11 <i>paunarbhava</i>	<i>svayamdatta</i>	<i>apavidhā</i>	<i>apavidhā</i>
12 <i>svayamdatta</i>	<i>krta</i>	<i>sūdrāputra</i>	<i>kvacamotpādita</i>

³⁴ Baudh. I. 8. 16. 4; vgl. Viṣ. XVI. 1 ff.

Man. IX. 158-179	Yājñ. II. 128-132	Kaṭ. III. 7
1 <i>aurasa</i>	<i>aurasa</i>	<i>aurasa</i>
2 <i>kṣetraja</i>	<i>putrikāputra</i>	<i>putrikāputra</i>
3 <i>datta</i>	<i>kṣetraja</i>	<i>kṣetraja</i>
4 <i>kytrima</i>	<i>gūḍhaja</i>	<i>gūḍhaja</i>
5 <i>gūḍhotpanna</i>	<i>hānina</i>	<i>apavidhā</i>
6 <i>apavidhā</i>	<i>paunarbhava</i>	<i>hānina</i>
7 <i>hānina</i>	<i>datta</i>	<i>sakoḥka</i>
8 <i>sakoḥka</i>	<i>krta</i>	<i>paunarbhava</i>
9 <i>krta</i>	<i>krta(ka)</i>	<i>datta</i>
10 <i>paunarbhava</i>	<i>svayamdatta</i>	<i>svayamupaga</i>
11 <i>svayamdatta</i>	<i>sakoḥka</i>	<i>krta</i>
12 <i>śaudra (sūdrāputra)</i>	<i>apavidhā</i>	<i>krta</i>

Die Erläuterung dieser Begriffe mag nun im Anschluß an die Liste des Baudh. erfolgen:

1. War von einem Hausvater mit einer unter den üblichen Zeremonien geheirateten Frau aus gleichem Stande ein Sohn erzeugt worden, so nannte man ihn einen legitimen, leiblichen (*aurasa*) Sohn.

2. Der Vater konnte mit seiner Tochter, falls er eine solche hatte, das Abkommen schließen, daß der erste mit ihrem legitimen Gatten erzeugte männliche Abkomme als sein Sohn zu gelten habe³⁵. Wurde von ihr dann ein männliches Kind geboren, trat es an Sohnes Statt das großväterliche Erbe an und wurde *putrikāputra* („Tochtersohn“) genannt im Gegensatz zu den übrigen männlichen Nachkommen, die man als *śaukṛta* bezeichnete. Für ihn galt die Bestimmung, daß er beim Totenopfer seiner Mutter den ersten, deren Vater den zweiten und dem Vater seines Vaters den dritten Opferkuchen darzubringen habe.

3. Falls der Haushalter unheilbar krank, impotent oder gar verstorben war, die Frau aber noch im empfängnisfähigen Alter stand, konnte jenem nach erteilter Erlaubnis des geistlichen Lehrers nachträglich durch einen Verwandten in ihr noch ein Nachkomme erweckt werden. Der so erzeugte Sohn hieß *kṣetraja* „der auf seinem Feld Erzeugte“. Ein solcher Sohn gehörte rechtlich zu beiden Familien³⁶ und hatte die Verpflichtung, für beide Väter das Totenopfer darzubringen, und auch das Recht, von beiden zu erben. Für einen solchen Sohn bestimmte ein Veda-Vers, daß er für beide Väter die Opferkuchen darzubringen und beider Namen auszusprechen habe. Zu diesem Punkt lehrt Gaut. XVIII. 6 ff. etwa folgendes: An und für sich gehört das Kind zu seinem Erzeuger, ausgenommen, wenn ein Abkommen im entgegengesetzten Sinne abgeschlossen worden ist. Hier trat offenbar die damals gültige und wiederholt, z. B. von Nārada XII. 19, betonte Rechtsanschauung des Pflanzers ein, die besagt, daß die Frucht demjenigen gehört, der der Besitzer des Feldes ist, und nicht demjenigen, der den Samen gestreut hat.

³⁵ Gaut. XXVIII. 18 f.; Vas. XVII. 15-17; Man. IX. 130-140; Yājñ. II. 128.

³⁶ Gaut. XVIII. 12 f.; Vas. XVII. 14; Man. IX. 145. 190; Yājñ. II. 127.

War der Gatte gestorben, so hatte dessen Witwe nach Baudh. II. 2. 4. 7 ff. zunächst ein Jahr hindurch den Genuß von Honig, Fleisch, Salz und alkoholischen Getränken zu meiden und auf dem Erdboden zu schlafen, wenn auch nach Angabe des Sūtras Maudgalya die Frist auf sechs Monate, also die Hälfte, abgekürzt wissen wollte. Danach durfte sie mit Erlaubnis des geistlichen Lehrers (*gṛāma*) mit dem Bruder ihres verstorbenen Gatten diesem einen legalen Nachkommen erzeugen. Hierzu wird ein Veda-Vers zitiert, der erklärt, daß mit dieser Aufgabe nicht betraut werden dürfe eine unfruchtbare Frau, eine, die bereits Söhne geboren habe, eine, die die Zeit der Empfängnismöglichkeit hinter sich habe oder deren Kinder alle tot seien sowie eine, die nicht wolle, da in diesen Fällen ein Erfolg nicht zu erwarten sei.

Vas. gibt XVII. 56 ff. noch eine genauere Anweisung für die Erzeugung eines Nachkommen durch Auftrag (*niyoga*). Nach sechs Monaten sollte die Witwe baden und ihrem verstorbenen Gatten ein Totenopferdarbringen. Danno sollte nach einem Opfer ihr Vater oder Bruder nebst den *gauris* sie anweisen, für jenen einen Nachkommen zu empfangen. Offenbar wurde diese Aufgabe als ein religiöser Akt betrachtet. Mit ihr durfte aber kein Witwe betraut werden, die physische oder moralische Defekte hatte, d. h. die wahnsinnig, krank, zu alt oder von schlechter Lebensführung war. Ebenso durfte keine Anweisung erfolgen, wenn der zur Zeugung berechtigte Mann krank war. Traf dieses alles nicht zu, so sollte er sich in der Stunde des *Prajāpati* (Schöpfer) wie ein Gatte der Witwe nähern, ohne verlobt zu tändeln oder sie schlecht zu behandeln (vgl. Man. IX. 60). Die Auslagen für Speise, Kleidung, Bäder und Salben sollte die Witwe aus dem Vermögen ihres verstorbenen Gatten erhalten. Schließlich fügt Vas. noch die Bemerkung bei, daß der Sohn einer Witwe, die nicht richtig angewiesen sei, zum Erzeuger, im anderen Falle aber zu beiden Männern gehöre. Allerdings dürfe keine Anweisung von der Regierung diktiert sein, das Vermögen zu erhalten, wofür nach anderen wieder eine Buße als Ausweg galt.

Zu dieser Frage der Erzeugung eines Nachkommen bemerkt Baudh. (II. 2. 4. 11), daß man sich der Schweser des mütterlichen Onkels und des Vaters, der eigenen Schweser, eines Tochter, der Tochter einer Schwiegertochter, der Frau eines mütterlichen Onkels sowie der Frau eines Freundes nicht nähern dürfe. Im jüngeren Nār. XII. 72 ff. findet sich eine erweiterte Liste von Frauen, mit denen sexueller Verkehr verboten war und als Inzest bestraft wurde, dadurch, daß zu diesen nicht nur Verwandte, sondern auch Frauen von höchstem Rang, Asketinnen usw. gerechnet wurden.

War kein Bruder des verstorbenen Gatten vorhanden, so konnte die Witwe nach Gaut. XVII. 6 ff. ³⁹ durch Kohabitation mit einem *Sapriyā* (Blutsverwandten innerhalb von sechs Graden), einem *Sagotra* (einem Verwandten, der den gleichen Familiennamen trug, dessen Verwandtschaftsverhältnis aber sieben bis dreizehn Grade oder noch weiter zurücklag), einem *Samānapratara*, einem Manne, der sich letztlich vom gleichen *ṛṣi* (Weisen) als Begründer des Geschlechts (*vaśiṣṭh-gotra*) ableitete oder einem, der zum gleichen Stande gehörte, einen Nachkommen erzeugen – nach der Meinung einiger kam nur des Gatten Bruder in Frage ⁴⁰ –, allerdings sollte sie nicht mehr als zwei Söhne zur Welt bringen. In diesem Zusammenhanghe ist wohl die Bemerkung Apastambas (II. 10. 27. 2 ff.) von Interesse, daß eine Frau, die die Stellung einer Geschlechtsangehörigen einnimmt, niemand anderem als einem Geschlechtsangehörigen zur Zeugung eines männlichen Nachkommen überlassen werden dürfe. Dann wird weiter erklärt, daß eine Braut der Familie des Gatten und nicht dem Gatten allein übergeben werde. Allerdings wird

³⁹ Vgl. Gaut. XXVIII. 20 ff.; Baudh. I. 5. II. 2, 9 ff.; Vas. IV. 17 f.; Viṣ. XXII. 5; Man. IX. 145 f., 190.

⁴⁰ Hierzu paßt vielleicht die Bemerkung Gaut. XXVIII. 20; vgl. Man. III. 11: Yājñ. I. 53, daß ein Mann nur ein Mädchen heiraten solle, das Brüder habe.

beigefügt, daß dieses Verfahren der nachträglichen Zeugung eines männlichen Nachkommen wegen der Stimmenschwäche der Menschheit in dieser (verdrängten) Zeit verboten sei; denn die Hand eines Geschlechtsangehörigen gelte nach dem Gesetz mit Ausnahme der des Gatten als die eines Fremden. Aus diesem Grunde wird zugleich von der durch Auftrag (*niyoga*) vorzunehmenden Erzeugung eines männlichen Nachkommen abgeraten, da eine Übertretung des Heiratsgebotes, „Gatte und Gattin in die Hölle stürze und man den jenseitigen Lohn, der für die Beobachtung der Einschränkungen des Gesetzes zu erwarten sei“, der in dieser Weise zu erzeugenden Nachkommenschaft vorziehen habe. Schließlich bestimmte Gaut. (XXVIII. 20) noch zu diesem Punkt, daß ein Sohn, der von einem Verwandten des verstorbenen Gatten gezeugt worden sei, während dessen Bruder noch lebe, von der Erbschaft ausgeschlossen sei.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die verschiedenen Äußerungen und Bestimmungen über diesen nachträglich gezeugten Sohn in ehemaligen polyandrischen Ehebräuchen ihren letzten Grund haben. Der gleiche Brauch begegnet uns ja auch im Mahābhārata, dessen fünf Heldenbrüder ja auch *Draupadī* als einzige gemeinsame Gattin besitzen haben sollen. Es ist ein Brauch, der bis in jüngste Zeiten bei den Nair in der Malabar-Küste, im Bereich des Nil-Giri-Gebirges, aber auch im Norden im Kulu-Lande, im Bereich von Leh (Ladak) und an anderen Stellen Tibets von Forschern beobachtet werden konnte ⁴¹.

4. Nach Baudh. (II. 2. 3. 20) folgt nun der adoptierte Sohn, d. h. jener, der von seinem Vater oder seiner Mutter oder von beiden einem Manne ohne männliche Nachkommen an Kindes Statt übergeben und darum „der Gegebene“ (*datta*) genannt wurde. Während Apast. II. 6. 13. II die Weggabe oder Annahme sowie den Verkauf oder Kauf eines Kindes als nicht-legal erklärt, sagt Baudh. (VII. 5. 1 ff.) vor der Beschreibung einer Adoptionszeremonie recht materialistisch, daß ein Mensch aus männlichem Samen und weiblichem Blut gebildet sei und Vater und Mutter deswegen die Macht besäßen, ihren Sohn wegzugeben, ihn zu verlassen (auszusetzen) oder zu verkaufen, jedoch solle man einen einzigen Sohn zur Adoption weder hergeben noch ihn annehmen, da er verbleiben müsse, um die Reihe der Vorfahren fortzuführen. Überdies solle eine Frau ohne die Erlaubnis ihres Gatten einen Sohn weder weggeben noch annehmen.

5. Es folgt der „gemachte“ (*hyirima*) Sohn; dieser gehörte zum gleichen Stande und war mit eigener Zustimmung, also schon in erwachsenem Alter von einem Manne zu seinem Sohne gemacht, also ebenfalls in seiner Art adoptiert.

6. Der „heimlich geborene“ (*gūḍhaja* oder *gūḍhōṣṭhana*) Sohn war jener, der heimlich im Hause geboren wurde und dessen Ursprung nachher nur anerkannt zu werden brauchte. Nach Viṣ. XV. 11 f. gehörte er dem Manne, der das Mädchen nachher heiratete.

7. Näherte sich ein Mann einem unverheirateten Mädchen ohne die Erlaubnis seines Vaters oder Besizers und entstand aus einer derartigen Ver-

⁴¹ W. KIRFEL, Das Purāṇa Pañcalakṣaḍa. Bonn 1927; s. kurzest Sachregister S. 596 s. v. Polyandrie. – KARL EUGEN VON UJFALVY, Aus dem wuestlichen Himalaja. Leipzig 1884; s. besonders Karte IV. – HERBERT MUELLER, Untersuchungen über die Geschichte der polyandrischen Eheformen in Südinidien. Jurist. Diss. Bonn 1908.

bindung ein männliches Kind, so wurde es „Jungfrauensohn“ (*hānīna*) genannt. Nach Vas. XVII. 22 galt dieser als Sohn des mütterlichen Großvaters.

8. Ein „ausgesetzter“ (*apavidha*) Sohn wurde von seinen Eltern oder einem von ihnen ausgesetzt und dann von einem anderen an Kindes Statt aufgenommen.

9. Heiratete jemand wissentlich oder unwissentlich ein Mädchen, das bereits schwanger war, so wurde der Knabe, der von ihr geboren wurde, als „mitgeheiratet“ (*sahodha*) bezeichnet.

10. Als „gekaufter“ (*hrīta*) Sohn wurde jener angesehen, der von seinen Eltern (oder einem Elternteil) einem anderen verkauft und von diesem als Sohn aufgenommen worden war. Freilich wurde, wie bereits erwähnt, nach Āp. II. 6. 13. 11 f. weder die Weggabe eines Kindes noch das Recht, ein Kind zu kaufen oder zu verkaufen, als legal anerkannt, da die entsprechende Stelle in einigen Smṛtis nur metaphorisch zu verstehen sei.

11. Als „der“ Sohn „einer zweimal verheirateten“ Frau (*paunarbhava*) wurde jener angesehen, der von einer wiederverheirateten Frau (*punarbhā*) geboren worden war, nachdem sie ihren ersten impotenten Gatten verlassen und sich dann einem anderen Mann zugewandt hatte. Nach Viṣ. XV. 8 f. hieß außer der Frau, die als Jungfrau zweimal verheiratet worden war, auch jene Punarbhā, die, obwohl nicht legal verheiratet, mehr als einmal vor ihrer legalen Heirat mit einem anderen Manne zusammengeliebt hatte. Freilich zählt Nārada XII. 45 ff. drei Arten einer Punarbhā auf, und zwar:

a. Ein Mädchen, das unter Vollzug der Heiratszeremonien einem Manne angetraut, aber von diesem nicht defloriert, und dann mit einem anderen Manne verheiratet worden war.

b. Eine Frau, die ihren Gatten verlassen und sich einem anderen Mann zugewandt hatte, dann aber in das Haus ihres ersten Gatten zurückkehrte.

c. Eine Frau, die von ihren Angehörigen zur Erzeugung eines Nachkommen einem Blutsverwandten des gleichen Standes übergeben wurde, da ein Bruder des Gatten nicht vorhanden war. An der gleichen Stelle werden noch vier Arten einer *Svaivīṣī*, d. i. einer sexuell freizügigen Frau erwähnt, die hier aber nicht weiter charakterisiert zu werden brauchen.

12. Als einen „selbstgegebenen“ Sohn (*svayamdatta*) betrachtete man denjenigen, der von seinen Eltern oder einem von ihnen verlassen worden war und sich dann selbst einer Fremden übergeben hatte.

Außer den zwölf genannten Arten von Söhnen nennt Baudh. (II. 2. 3. 29 f.) noch zwei weitere: den *Nisāda* und den *Pāraśava*. Ersterer ist der Sohn eines Zweiegeborenen mit einer Frau aus dem Südra-Stande, und letzterer galt als ein Sohn der gleichen Eltern (Zwiegeborer und Südra-Frau), aber aus sinnlicher Leidenschaft erzeugt. Nach dem Kommentar des Govinda sollte es sich bei letzterem um das Kind einer Südrā als Konkubine, aber nicht einer Frau aus dem Südra-Stande handeln. Auch Manu (IX. 170) kennt den *Pāraśava*; auch der Ausdruck *Kvacidutpādīta* bei Viṣ. (XV. 27) dürfte den gleichen Sinn haben.

Die Listen der zwölf Arten von Söhnen wurden wieder in zwei Sechsergruppen unterteilt. Die Angehörigen der zweiten Gruppe sollten nur dann

als Erben eintreten, wenn Söhne der ersten Sechsergruppe nicht vorhanden seien⁴¹.

Schließlich heißt es noch bei Viṣ. (XV. 41 f.), daß bei mehreren Frauen eines Hausvaters der Sohn der einen Frau auch als der anderen gelte und für sie alle die Totenopfer darzubringen habe, ebenso wie bei den von einem Vater gezeugten Brüdern der Sohn des einen als der aller anderen gelte und die gleiche Pflicht habe.

Wie Baudh. II. 2. 3. 31 f. erklärt, galten der legitime leibliche Sohn, der einer beauftragten Tochter, der von der Witwe mit einem Verwandten erzeugte, der gegebene, der gemachte, der heimlich geborene und der weggeführte Sohn, also No. 1-6 und No. 8 der Liste als erbrechtlich, indes der Sohn eines unverheirateten Mädchens, der mit der Braut erhaltene, der gekaufte, der einer zweimal verheirateten Frau und der selbstgegebene (7, 9-12) als Mitglieder der Familie betrachtet wurden. Nach Gaut. XXVIII. 32 f. waren der legitime Sohn, der durch einen Verwandten erzeugte, ein adoptierter, ein gemachter, ein heimlich geborener und ein von seinen Eltern ausgesetzter Sohn die Erben ihrer Väter, indes der Sohn eines unverheirateten Mädchens, der Sohn einer schwangeren Braut, der einer zweimal verheirateten Frau, der einer beauftragten Tochter, ein selbstgegebener und ein gekaufter Sohn nur zur Familie gehörten. Wenn die erstgenannte Gruppe von Söhnen ausfiel, sollten die Angehörigen der letzteren ein Viertel des Vermögens empfangen.

b) Die Erbteilung

Unter männlichen Nachkommen. – Nach dem Tode des Vaters wurde nach Deckung der Schulden (Man. IX. 104; Yājñ. II. 117) die Teilung seines Vermögens vorgenommen; sie konnte mit seiner Zustimmung aber auch zu seinen Lebzeiten erfolgen, zumal wenn nach Gaut. XXVIII. 2 die Mutter über die Zeit des Gebärens hinaus war.

Nicht teilbar waren nach Gaut. XXVIII. 46 f.: Wasser in einem Brunnen oder dgl., Eigentum, das für fromme Zwecke oder Opfer bestimmt war, zubereitete Speise und Frauen (Sklavinnen oder Dienerrinnen) des Verstorbenen, die mit Mitgliedern der Familie verknüpft waren. Man. IX. 219 fügt noch hinzu: ein Gewand, ein Fuhrwerk (Wagen oder Reittier), ein Schmuckstück, Wohlfahrt *yogakṣema* (von dem Kommentator Kulluka als „Ratgeber“ *mantrin* und „Hauspriester“ *purohita*, als Ursache der Wohlfahrt, erklärt), einen Weidegrund für Rinder und dergleichen.

Nach Āpastamba II. 6. 14. 16 fand zwischen Hausvater und Frau keine Teilung statt, da sie seit der Heirat durch religiöse Zeremonien miteinander vereinigt seien. Ferner behauptet Viṣ. XII. 1, daß der Vater über das von ihm selbst erworbene Eigentum frei verfügen könne. Demnach scheint es sich also bei der Teilung nur um das eigentliche schon von dem Großvater ererbte Familienigentum gehandelt zu haben.

Söhne des gleichen Standes wie der des Vaters sollten gleiche Anteile

⁴¹ Vas. XVII. 12. 39, 81.

erhalten⁴⁷. War außer dem Sohn aus gleichem Stande noch der Sohn einer Frau aus dem nächst niederen Stande vorhanden, so sollte auch dieser den gleichen Anteil erhalten, vorausgesetzt, daß er mit guten Eigenschaften ausgestattet war⁴⁸. So sollte auch nach Gaut. XXVIII. 35 der mit guten Eigenschaften ausgestattete Sohn eines Brähmanen mit einer Kṣatriya-Frau als ältester gleichmäßig mit einem jüngeren Bruder teilen, den eine Brähmanin geboren hatte, allerdings ohne den eventuellen Zusatzteil.

Angenommen, ein Brähmaṇe hatte nun je einen legitimen Sohn mit je einer Frau aus den vier verschiedenen Ständen, so hatte er das Vermögen in zehn gleiche Anteile zu teilen, und von diesen erhielt der Sohn der Brähmanin vier, der der Kṣatriya-Frau drei, der der Vaiśya-Frau zwei und der der Śūdra-Frau einen Anteil. War keine Frau aus dem Śūdra-Stande vorhanden – eine solche als Nebenfrau zu nehmen, war bei manchen verpönt –, war das Vermögen in nur neun Teile zu teilen, und die Söhne erhielten nach ihrem sozialen Rang vier, drei und zwei Anteile. Fehlte der Sohn einer Vaiśya-Frau, fielen von den acht Teilen des Vermögens vier, drei und ein Anteil an die entsprechenden Nachkommen, und schließlich erhielten bei Ausfall des Kṣatriya-Abkömmlings die Söhne der drei übrigen Frauen vier, zwei und einen Anteil. War endlich kein Sohn einer Brähmanin vorhanden, teilte sich das Vermögen entsprechend in drei, zwei und einen Anteil für die drei Nachkommen aus den drei untersten Ständen⁴⁹.

Ähnlich verhielten sich die Vermögensanteile zueinander, wenn es sich um Angehörige des Kṣatriya- oder Vaiśya-Standes mit den entsprechenden Frauen handelte. Ein Kṣatriya hatte sein Vermögen entsprechend in sechs Teile zu teilen, die dann im Verhältnis von drei, zwei und einem Teil an die entsprechenden Nachkommen fielen. In dieser Weise variierte die Vermögens- teilung, je nachdem Nachkommen von Frauen aus verschiedenen Ständen vorhanden waren. Denn, wie bereits vorhin bemerkt wurde, richtete sich der soziale Rang der Nachkommen eines Vaters, der sich zugleich in der Größe des Erbteiles auswirkte, nicht nach dessen eigenem Stand, sondern nach dem der Mutter, während die Söhne, die mit Frauen aus höheren Ständen als denjenigen ihrer Gatten erzeugt worden waren, von den Zwiegeborenen verachtet wurden⁵⁰. Ein Śūdra als einziger Nachkomme einer Ehe aus den drei zwiegeborenen Ständen sollte die Hälfte des dem Vater gehörenden Eigentums erhalten, während die andere Hälfte in der gleichen Weise behandelt werden sollte wie das Eigentum eines Mannes, der ohne Nachkommenschaft verstorben war. Nach Vas. XVII. 41 sollte die Teilung verschoben werden, bis jene Witwen, die keine Nachkommen hatten, von denen man aber annahm, daß sie schwanger seien, geboren hätten.

Bei der Teilung des Vermögens sollte der älteste Sohn nach Aussage der meisten Rechtsbücher irgendetwie bevorzugt werden, nach Āpast. II. 6. 14. 12

⁴⁷ Viṣ. XVIII. 36.

⁴⁸ Baudh. II. 2. 3. 11.

⁴⁹ Baudh. II. 2. 3. 10; Gaut. XXVIII. 37 ff.; Vas. XVII. 47 ff.; Viṣ. XVIII. 1 ff.; Man. IX. 152 ff.; Yājñ. II. 125.

⁵⁰ Viṣ. XVI. 3.

angeblich auf Grund einer Bestimmung des Veda, obwohl kurz vorher noch erklärt worden war, daß nach den Lehrbüchern alle gleich behandelt werden sollten. Gab aber ein Sohn unrechtmäßig Geld aus, so sollte er, wenn er auch der älteste sei, nach dem gleichen Rechtsbuch enterbt werden.

Was den Zusatzteil angeht, so erklärt Viṣ. XVIII. 37, daß der zwanzigste Teil dem ältesten Sohne als Zusatzteil zugebilligt werden solle. Sollte aber das Vermögen, wie Gaut. XXVIII. 3 (vgl. Man. IX. 105) bestimmt, ganz an den ältesten Sohn übergehen, mußte er damit zugleich die Verpflichtung übernehmen, die übrigen Brüder zu erhalten⁵¹. Trat dieser Fall nicht ein, so war der Zusatzteil nach Āpast. II. 6. 13. 13 ein Wahlteil, nach Baudh. II. 2. 3. 9 den einzelnen Ständen entsprechend eine Kuh, ein Pferd, eine Ziege oder ein Schaf, sonst erhielt er in der Regel etwa ein Zwanzigstel des Vermögens als zusätzlichen Teil oder, wie Gautama (XXVIII. 5) bemerkt, ein Paar Nutztiere mit nur einer Reihe Vorderzähnen (z. B. Kühe), einen Wagen, mit Tieren bespannt, die zwei Reihen von Vorderzähnen besäßen, sowie einen Stier, oder er sollte sogar zwei Anteile erhalten. Dieses Beispiel setzt freilich schon ein größeres Vermögen voraus.

Nach dem gleichen Rechtsbuch bestand der zusätzliche Anteil des mittleren Sohnes in „einäugigen, alten, horn- und schwanzlosen“ Tieren, soweit solche vorhanden waren, und schließlich der des jüngsten Sohnes in Schafen, Körnerfrucht und Gegenständen aus Eisen, einem Haus, einem mit Ochsen bespannten Karren und je einem anderen Tier. Alles übrige Eigentum sollte gleichmäßig aufgeteilt werden.

Auch nach anderen Rechtsschriften sollte der älteste Sohn bevorzugt werden. So sollte er nach Vas. XVII. 42 ff. einen doppelten Anteil, und zwar ein Zehntel von Kühen und Pferden erhalten, der mittelste Eisengegenstände und die Einrichtung und der jüngste Sohn Ziegen, Schafe und Haus Aber auch jener Sohn, der durch eigenes Bemühen zur Vermehrung des Vermögens beigetragen hatte, sollte durch einen doppelten Anteil entschädigt werden⁵², wohingegen die Brüder, die sich einem geistlichen Stande zugewandt hatten, leer ausgingen⁵³. Von der Teilung wurden ferner ausgeschlossen: Eunuchen, Geisteskranke, Blinde, unheilbar Kranke und jene, die einem Laster verfallen waren oder ihren Pflichten nicht nachkamen; sie hatten jedoch Anspruch auf Unterhalt⁵⁴. Hingegen stand männlichen Nachkommen eines Idioten des Vaters Erbteil zu⁵⁵. Ganz ausgeschlossen waren nach Viṣ. XV. 35 ff. aber die sogenannten Kastenlosen nebst ihren Söhnen, vorausgesetzt, daß sie nach dem Ausschluß des Vaters aus der Gesellschaft geboren worden waren, da ein Verkehr mit solchen gänzlich verpönt war. Allerdings sollte eine kastenlose Mutter unterhalten werden; man durfte jedoch mit ihr nicht sprechen⁵⁶. Auch sollten Nachkommen, die von Gatten eines niederen Standes mit Frauen aus höherem Stande gezeugt worden waren, kein Erbeil erhalten, ebenso die Söhne keinen Anteil aus dem Vermögen ihres väterlichen Großvaters, wie Viṣ. 37 ff. gesagt wird; sie sollten aber von den Erben erhalten werden. Nach

⁵¹ S. auch Nār. XIII. 5.

⁵² Vas. XVII. 51.

⁵³ Vas. XVII. 52.

⁵⁴ Āpast. II. 6. 14. 1; Baudh. II. 2. 3. 37 ff.; Vas. XVII. 54; Viṣ. XV. 32 ff.; Man. IX. 101; Yājñ. II. 140; Nār. XII. 22.

⁵⁵ Gaut. XXVIII. 44; Man. IX. 203; Yājñ. II. 141; Nār. XIII. 22.

⁵⁶ Baudh. II. 2. 3. 42.

Gaut. XXVIII. 45 mußten derartige Söhne wie die eines Brähmanen und einer Südra-Frau behandelt werden.

Was ein gelehrter Sohn durch eigene Anstrengungen erworben hatte, konnte er nach Wunsch von seinen ungelehrten Mitbrüdern zurücknehmen³¹. Die Anteile von Minderjährigen sowie die aus ihnen erzielten Erträge mußten bis zu ihrer Großjährigkeit sorgfältig geschätzt werden³².

In mehreren Rechtsschriften wird auch die Erbfolge behandelt. Nach Äpast. II. 6. 14. 2 ff., also einer der vermutlich ältesten Rechtsschriften, sollte, falls keine erbfähigen Söhne vorhanden seien, der nächste *Sapit̃h̃ā* oder Blutsverwandte das Erbe antreten, falls die *Sapit̃h̃ās* ausfielen, der geistliche Lehrer des Verstorbenen, wenn auch dieser fehlen sollte, sein Schüler, der das Vermögen für religiöse Zwecke zum Heile des Verstorbenen verwenden sollte, aber auch selbst die Nutznießung daraus ziehen durfte. Andernfalls sollte die Tochter das Erbe nehmen. Wenn schließlich alle Verwandten fehlten, fiel es an den König (vgl. auch Vas. XVII. 83 f.).

Bei Vis. XVII. 4 ff. ist die Erbfolge spezifizierter und großzügiger gehandhabt. Wenn ein Mann ohne männliche Nachkommen starb, waren erberechtigt die Gattin, die Tochter, der Vater des Verstorbenen, seine Mutter, sein Bruder, dessen Sohn³³, schließlich die Verwandten (*bandhu*), die Angehörigen des gleichen Geschlechtes (*sakulya*), die Mitschüler, der König. Handelte es sich jedoch um das Eigentum eines Brähmanen, zumal eines *Srot̃riya*, also eines gelehrten Brähmanen³⁴, trat statt des Königs, der nach Gaut. XXVIII. 42 in solchen Fällen das Vermögen anderer Stände einziehen durfte, Brähmanen als Erben ein.

Zugleich war bestimmt, daß der bescheidene Besitz eines Eremiten von seinem geistlichen Lehrer oder dessen Schüler übernommen werden sollte. Hierzu sagt Yājñ. II. 137, daß das Eigentum eines Eremiten, Asketen oder geistlichen Schülers der Reihe nach an seinen geistlichen Lehrer, einen tüchtigen Schüler oder an einen Glaubensbruder (*dharmabhrāt̃y*) der gleichen Einsiedelei fallen sollte.

Hier mögen nun noch ein paar Bestimmungen mehrerer Rechtsschriften nachgetragen werden, die einst vielleicht nur lokale Gültigkeit hatten. So gehörten nach Äpast. II. 6. 14. 7 f. in einigen Gegenden Gold und schwarzes Vieh oder schwarze Erzeugnisse des Bodens zum Anteil des ältesten Sohnes, aber der Wagen und die Einrichtung des Hauses dem Vater. Hatte nach Gaut. XXVIII. 16 ein Mann nacheinander zwei Frauen geheiratet, so teilte der älteste Sohn, der von einer später geheirateten Frau geboren worden war, gleichmäßig mit seinen jüngeren Brüdern, die von der zuerst geheirateten Frau abstammten. Nach dem gleichen Kap. Vers 39 sollte sich für den Sohn eines Brähmanen mit einer Südra-Frau, wenn er ohne sonstige männliche Nachkommenschaft gestorben sei, aus dessen Vermögen die Anwartschaft auf Unterhalt bereiten, vorausgesetzt, daß er wie ein Kind gehorsam sei.

³¹ Gaut. XXVIII. 30; Man. IX. 205 ff.; Yājñ. II. 119.

³² Baudh. II. 2. 3. 36; Vas. XVI. 8. 9.

³³ Nach dem Kommentar des Nandapāṇḍita trat zunächst die Schwester bzw. der Sohn der Schwester als Erbe ein, wenn der Bruder und des Bruders Sohn ausfielen.

³⁴ Gaut. XXVIII. 41; s. G. BÖHLERS Anmerkung in seiner englischen Übersetzung des Textes in den „Sacred Books of the East“.

Nach Vis. XVII. 2 war hinsichtlich des vom väterlichen Großvater ererbten Vermögens das Eigentumsrecht von Vater und Sohn gleich. Im anschließenden Sūtra wird bestimmt, daß die Söhne, die sich nach der Teilung vom Vater getrennt hätten, einen Teil dem Bruder zu geben hätten, der erst nach der Teilung geboren wurde.

„Lag der für Altindien wahrscheinlich vorläufigste Fall vor – er erinnert an Polyandrie oder „Gruppenhe“ –, daß die Miterben eines Vermögens von verschiedenen Vätern abstammten, sollten nach Vis. XVII. 23 die Anteile dem sozialen Rang der Väter angepaßt werden, und zwar hatte jeder nur Anspruch auf das Gut, das seinem Vater zustand. Yājñ. II. 120 scheint derselben Ansicht zu sein, wenn er erklärt: bei Mehrung des gemeinsamen Vermögens ist gleichmäßige Teilung vorzunehmen. Die Teilung unter Enkel von verschiedenen Vätern geschieht nach dem Verhältnis der Väter, denn wenn ein Stück Land, Renten (*nibandha*) und ein Vermögen von dem Großvater erworben worden ist, haben Vater und Sohn gleiches Eigentumsrecht daran.“

Sollten ferner nach Vis. XVIII. 41 Brüder nach vollzogener Teilung zusammenleben, so mußten bei nochmaliger Teilung die Anteile gleich ausfallen, also ohne Zusatzteil für den ältesten. Sollte, wie der anschließende Vers 43 ausführt, ein Mann eine Schuld oder anderes Eigentum, das von seinem Vater vorher nicht wieder in Besitz gebracht werden konnte, zurückerhalten haben, brauchte er sie als seinen eigenen Erwerb nicht mit seinem Sohne zu teilen, wenn es nicht sein eigener freier Wille war.

Hätten sich Brüder als Miterben des väterlichen Vermögens nach dessen Teilung nicht wieder miteinander vereinigt und waren sie ohne männliche Nachkommenschaft gestorben, fiel das Vermögen an den ältesten Bruder³⁵. Starb nun ein mit seinem Miterben wiedervereinigter Bruder ohne männliche Nachkommen, erhielt der mit ihm wiedervereinigte die Erbschaft³⁶. Wenn ein Sohn nach der Teilung des väterlichen Vermögens geboren war, fiel ihm ausschließlich das Vermögen seines Vaters zu³⁷. Yājñ. sagt II. 122 zu diesem Fall, daß der Sohn einer Mutter gleichen Standes, der nach Abschluß der Vermögensteilung erst geboren worden sei, seinen Teil aus dem sichtbaren (*dṛṣya*) Vermögen erhalten solle, nachdem dieses nach Einnahmen und Ausgaben gereinigt sei.

Wenn schließlich nach Yājñ. Vermögen, das einer den anderen weggenommen habe, nach der Teilung wieder zum Vorschein gekommen sei, solle es gleichmäßig verteilt werden.

Unter Frauen. – Verglichen mit dem Erbrecht der männlichen Nachkommen scheint das der Frauen und Töchter in der älteren Zeit stark beschränkt gewesen zu sein und sich erst allmählich erweitert zu haben. Im alten Indien galt die Frau selbst als Besitz und war als solcher weder unabhängig noch gleichberechtigt. In der Kindheit stand sie unter der Botmäßigkeit ihres Vaters, als Ehefrau unter der ihres Gatten und als Witwe unter der ihrer Söhne. Frauen seien zur Unabhängigkeit nicht fähig, versichern Vas. V. 1 f. und Baudh. II. 2. 3. 44. Ein merkwürdiges Licht auf die Abhängigkeit der Frau wirft die Bemerkung Äpast. II. 6. 14. 18: es werde erklärt, daß es kein Diebstahl sei, wenn eine Frau bei Abwesenheit des Gatten im Falle der Notwendigkeit Geld ausbeute.

Während Äpast. (II. 6. 14. 1 ff.) bestimmt, daß eine Tochter das Erbe ihres verstorbenen Vaters antreten könne, sofern männliche Nachkommen, ja selbst der geistliche Lehrer des Verstorbenen sowie dessen Schüler ausfielen, heißt es einige Zeilen weiter (II. 6. 14. 9), daß der Anteil der Frau in ihren

³⁵ Gaut. XXVIII. 27.

³⁶ Gaut. XXVIII. 28.

³⁷ Gaut. XXVIII. 29; Man. IX. 216.

Schmucksachen und dem Vermögen bestehn, das sie von ihren Verwandten erhalten habe.

In mehreren anderen Rechtsbüchern wird das Sondergut der Frau (*Strīdhana*) noch näher erläutert. Wie Viš. XVII. 18 ff. ausführt, bestand es im wesentlichen aus dem, was eine Frau von den Eltern, Brüdern und Söhnen oder bei der Hochzeit erhalten hatte und was ihr von Verwandten gegeben worden war. Yājñ. II. 143, 148 f. (vgl. Man. IX. 194) definiert es in fast der gleichen Weise. Er nennt unter den Personen, die zum Frauengut beitragen, auch den Gatten, und unter seinen Geschenken auch das, was sie von ihm bei dessen Verheiratung mit einer zweiten Frau gewissermaßen als Entschädigung für diese Zurücksetzung erhalten habe. War ihr aber Frauenvermögen gegeben worden, dann bekam sie nur die Hälfte; näher Angaben fehlen jedoch darüber. Hatte der Gatte wegen einer Hungersnot oder zur Erfüllung einer Pflicht, bei Krankheit oder Gefangenschaft etwas von dem Frauenvermögen genommen, brauchte er es ihr nicht zurückzuerstatten.

Nach Gaut. XVIII. 24 ff. ging dieses Sondergut der Frau bei ihrem Tode an ihre unverheirateten Töchter und bei deren Ausfall an arme verheiratete Töchter über⁹⁰.

Dagegen bestimmt Viš. II. 17. 4 ff., daß das Vermögen eines Mannes, der ohne männliche Nachkommenschaft sterbe, an seine Gattin übergehe, dann an seine Tochter, seinen Vater und an seine Mutter. Überdies bestimmt Viš. XVIII. 34 f., daß Mütter Anteile erhalten sollten, die zu denen ihrer Söhne in einem gewissen Verhältnis ständen; ebenso sollte es bei unverheirateten Töchtern geschehen. Wenn ein Mann bei der Erteilung gleiche Anteile machte, mußten auch seine Frauen gleiche Anteile erhalten, denen weder von ihrem Gatten noch von ihrem Schwiegervater Frauenvermögen gegeben worden war⁹¹.

Endlich sollte nach Gaut. XXVIII. 25 f. der Kaufpreis der Schwester, bei einer *Ārya*- oder *Āsura*-Ehe, nach dem Tode der Mutter an ihre leiblichen Brüder fallen, dagegen sollte er ihnen (nach anderer Meinung) bereits zu Lebzeiten der Mutter zustehen. Schließlich fiel nach Man. IX. 196 f., Viš. VII. 19 ff. und Yājñ. II. 145 das Vermögen einer kinderlosen Frau ihrem Gatten zu, wenn sie in einer der vier ersten Heiratsformen (Man.: auch nach dem *Gāndhārva*-Ritus) verheiratet gewesen sei. War sie aber nach einem der übrigen Riten geehelicht worden, ging ihr Vermögen an ihre Eltern über. Wenn sie jedoch Kinder habe, sollte es in jedem Falle an ihre Töchter gehen.

Nach Baudh. II. 2. 3. 43 und Vas. XVII. 46 fielen beim Tode einer Frau alle ihre Schmucksachen an die Töchter, ebenso alles andere, was ihnen nach der Standes- oder *Āṇḍessitte* gegeben worden war. Auch Man. IX. 192 f. und Yājñ. II. 117 bestimmen, daß die Töchter das Vermögen der Mutter teilen sollen, das nach Begleichung der Schulden übrig geblieben sei. Hinsichtlich der Schmucksachen macht Viš. XVII. 22 nun eine merkwürdige Einschränkung, die besagt, daß die Erben die Schmucksachen nicht unter sich aufteilen dürfen, während die Gatten noch lebten. Täten sie es doch, würden sie Kastenlose.

⁹⁰ Man. IX. 192; Yājñ. II. 145.

⁹¹ Yājñ. II. 115.

Schließlich mag hier noch folgende Bemerkung (Yājñ. II. 142) erwähnt werden: Kinderlose Frauen sollen ernährt werden, wenn sie tadellos leben; wenn sie aber ausschweifend oder widerspenstig sind, sollen sie weggejagt werden.

8. Kauf und Verkauf

In den älteren Rechtsschriften spielen Kauf und Verkauf noch eine verhältnismäßig geringe Rolle. In der Hauptsache verzeichnen sie nur die Artikel, mit denen ein Brāhmaṇe und gegebenenfalls auch ein Kṣatriya keinen Handel treiben durfte (Vas. II. 24), wenn sie in der Zeit der Not die ihnen rechtlich zustehende Lebensform aufzugeben und die eines Vaiśya zu übernehmen gezwungen waren. Erst die späteren Rechtsschriften handeln auch über gewisse Fragen, die sich aus dem Handel mit Waren unmittelbar ergaben, so z. B. die Preislage, die Gewinnquote, Überforderung, Warenfälschung, Koalitionsgeschäfte und dgl. sowie Bußen, die auf die Übertretung der geltenden Vorschriften gesetzt waren.

Der Warenverkehr hatte das Stadium des Tauschhandels wahrscheinlich bereits weitgehend überwunden und war zur Geldwirtschaft übergegangen. Die Verzeichnisse der Gegenstände, deren Verkauf einem Brāhmaṇen verboten war, können bis zu einem gewissen Grade ein, wenn auch nur unvollkommenes, Bild des damaligen Marktes vermitteln, zumal die Pedanterie der Inder immer auf möglichst vollständige Aufzählung aller Einzelheiten drängte. Freilich sind die Listen in den verschiedenen älteren Rechtsschriften nicht gleich, und nur eine kleine Anzahl von Artikeln erweist sich in ihnen als identisch, der weit größere Teil ist individueller Art, aber es läßt sich kaum feststellen, inwieweit jene Listen durch sekundäre Einschleibungen im Laufe der Zeit ergänzt worden sind, worauf die mangelhafte Ordnung der Artikel unter bestimmte Kategorien auch hinweisen dürfte.

Nach Āpast. I. 7. 20. 12 ff. gehörten zu den für einen Brāhmaṇen verbotenen Waren: Menschen, Gewürze, Flüssigkeiten, Farben, Duftstoffe, Nahrung, Häute, junge Kühe, Substanzen, die wie z. B. Lack zum Leimen dienten, Wasser, junge Kornstengel, Substanzen, aus denen geistige Getränke extrahiert werden konnten, roter und schwarzer Pfeffer, Korn, Fleisch, Waffen. Unter den verschiedenen Kornarten sollte er besonders den Verkauf von Sesam und Reis meiden, es sei denn, daß sie aus eigener landwirtschaftlicher Produktion herstammten. Während bei einigen Artikeln Tausch erlaubt war, durfte der Brāhmaṇe mit Muñja-Gras (*Saccharum arundinaceum*, Rets.) und Balbaja-Gras (*Eleusine Indica*, Gaertn.) sowie Wurzeln und Früchten, anderen Grasarten und Holz in ihrem natürlichen Zustande handeln, also bevor sie zu Gebrauchsgegenständen verarbeitet worden waren.

Auch von Baudh. II. 1. 2. 39 ff. wurde einem Brāhmaṇen der Verkauf von Gras und Holz in ihrem natürlichen Zustande gestattet, und von Sesam und Reis heißt es hier: „Derjenige, der Sesam verkauft, verkauft seine Vorfahren; der, welcher Reis verkauft, verkauft sein Leben; der, welcher eine Tochter weggibt, indem er einen Handel macht, verkauft Teile seines geistigen Verdienstes.“ Ferner durfte der Brāhmaṇe nach Baudh. Tiere verkaufen, die nur in einer Kinnlade Zähne haben, Mineralien mit Ausnahme von Salz sowie ungefärbte Fäden.

Noch umfangreicher und bunter sind die Kataloge der verbotenen Artikel nach Gaut. VII. 8 ff., Vas. II. 24 ff. und Viš. LIV. 17 ff.

Gautama nennt folgende Dinge: Duftmittel, Stoffe zum Würzen von Speisen, zubereitete Speise, Sesam, Hanf- und Leinenzug, rot gefärbte oder gewaschene Gewänder, Milch und Milchprodukte wie z. B. saure Milch, Wurzeln, Früchte, Blumen, Heilmittel, Honig, Fleisch, Gras, Wasser, Gift, Schlachttiere, unter keinen Umständen menschliche Wesen, junge Kühe, weibliche Kälber, große Kühe mit ihren Jungen. Nach „einigen“ war auch der Handel mit Land, Reis, Gerste, Ziegen, Schafen, Pferden, Stieren, Milchkühen und Zugochsen verboten. Tausch war hier nur bei einigen Artikeln und nur in beschränktem Umfang gestattet, aber Salz, Sesam und zubereitete Nahrung waren ausgeschlossen.

Vasijtha erklärte den Handel mit folgenden Artikeln als verboten (wertvolle) Steine, Salz, Zeug aus Hanf, Seide, Leinen, Felle, gefärbte Kleidung, zubereitete Nahrung, Blumen, Früchte, Wurzeln, Duftmittel, Stoffe zum Würzen von Speisen⁶³, Wasser, aus Pflanzen ausgezogener Saft, Soma, Waffen, Gift, Fleisch, Milch oder Milchprodukte, Eisen, Zinn, Blei und Lack, zahme Tiere mit nicht-gespaltene Hufen, wollreiche und wilde Tiere, Vögel und Tiere mit Fangzähnen, schließlich Sesam, wenn nicht aus eigener Produktion.

Schließlich enthält Vispus Katalog folgende Punkte, deren Verkauf mehr oder weniger mißsellige Bußen nach sich zog. Es sind: lebende Wesen, Land, religiöser Verdienst (durch ein Opfer oder sonstwie erworben), Soma, frischer Ingwer, eßbare Pflanzen wie Reis und Gerste, Duftstoffe, Blumen, Früchte, Wurzeln, Felle, Zuckerrohr, Worfelkörbe, Fächer und dgl. aus gespaltenem Bambus, Spreu, Topfscherben, Haar, Asche, Knochen, Kuhmilch oder Quark, Ölkuchen, Sesam oder -öl, Frucht des *Usumtaka* (*Cordia myxa*, Linn.), Baumes, Lack, Bienenwachs, Muscheln, Perlmuschel, Zinn, Blei, Eisen, Kupfer oder Opfergefäße, aus dem Horn des Rhinoceros geschnitten, schließlich gefärbte Kleidung, Zinn, kostbare Steine, Duftstoffe, Zucker, Honig, Flüssigkeiten oder Zutaten (außer Zucker, Salz und dgl.), Wolle, Fleisch, Salz, Lack oder Milch.

Dieser Passus des Viš. ist nicht so ganz einheitlich, denn die zweimalige Erwähnung von Duftstoffen, Zinn und Milch läßt mit Sicherheit auf jüngere Zusätze schließen. Das bedeutet, daß die Texte nicht unberührt auf uns gekommen sind und kein durchaus sicheres Bild des Marktes für die Zeit ihrer Entstehung mehr geben können, sondern eher eine allmähliche Bereicherung desselben widerspiegeln dürften. Überdies zeigen sich einige Widersprüche, wenn man die Listen der Rechtschriften aufmerksam miteinander vergleicht. So wird z. B. bei Apat dem Brähmanen der Handel mit Wurzeln, Früchten oder Gras gestattet, während er bei Gaut. und Viš. verboten war. Bemerkenswert ist ferner, daß in Vas.⁶⁴ und Viš.⁶⁵ Listen Mineralien, insbesondere Metalle, hervortreten, während sie in den zuerst genannten kaum erscheinen.

Die handelsrechtlichen Bestimmungen, die Yājñ. II. 244 ff., zum Teil auch Man. VIII. 297 ff., Nār. VIII. 1 ff. und Brh. XIII. 1 ff. berichten, führen zu dem Schlusse, daß im damaligen Indien bereits die gleichen oder doch ähnliche Probleme existiert haben müssen, die auch heutzutage noch bestehen und letzten Endes, zum Teil wenigstens, in der unzureichenden menschlichen Natur ihre Wurzeln haben.

Die klare Unterscheidung zwischen einem Handel mit Mobilien und Immobilien findet sich wohl zuerst bei Nār. VIII. 2 und Brh. XVIII. 2, und in dem anschließenden Satz spricht Nār. noch von einer zweiten Unterscheidung in sechsfacher Hinsicht, die auf Auslieferung und Empfang einer Ware anwendbar sei. Sie betrifft das, was gekauft worden ist: 1. nach seiner Zahl

⁶³ Z. B. Melasse, Zuckerrohr, Zucker und dgl.

(Kommentar: z. B. Beteinüsse), 2. nach seinem Gewicht (z. B. Gold, Sandel usw.), 3. nach seinem Maß (z. B. Reis oder dgl.), 4. nach Arbeitsleistung (z. B. milchgebende Fiere, Zugochsen und dgl.), 5. nach Schönheit (z. B. Prostituierte) und 6. nach Glanz (z. B. Rubine).

Bei Mobilien, die man in in- und ausländische unterschied⁶⁶, hatte der König als der „Warenausverständige“ (*saravanyavicaṣayadh*, Man. VIII. 398) der Regierung von Zeit zu Zeit die Preise festzusetzen⁶⁴, etwa, wie Man. VIII. 402 bemerkt, alle fünf oder alle vierzehn Tage, und nach ihnen hatten sich Kauf und Verkauf zu richten. Der Überschuß davon sollte als Gewinn der Kaufleute gelten. Beim Verkauf von inländischen Waren durfte die Gewinnquote des Händlers fünf und bei dem von ausländischen zehn Prozent betragen. Zu diesen Preisen durfte er die Kosten hinzunehmen, die die Waren verursacht hatten, und einen Preis festsetzen, der für Käufer und Verkäufer annehmbar war⁶⁵.

Wer eine Ware, für die er den Gegenwert bereits empfangen hatte, nicht übergab, sollte gezwungen werden, sie dem Käufer mit Zinsen auszuliefern⁶⁶ oder mit dem Gewinn in einem anderen Lande, falls der Käufer aus diesem gekommen war, um sie abzuholen. Auch Nār. VIII. 4 entscheidet sich in ähnlicher Weise. Handelte es sich um ein immobilies Objekt, z. B. einen Acker, hatte der Verkäufer dem Käufer auch die diesem entgangene Produktion zu ersetzen; handelte es sich aber um eine mobile Sache, hatte er ihm auch den Gewinn zu vergüten, den dieser aus derselben inzwischen hätte ziehen können. Nach Viš. sollte der Verkäufer noch mit einer Geldbuße von 100 Papa belegt werden.

Eine bereits verkaufte Ware durfte nochmals verkauft werden, wenn der erste Käufer sie nicht abnahm. Wenn nun durch die Schuld des Käufers ein Verlust eintrat, sollte dieser nur dem Verkäufer zur Last fallen⁶⁷. War aber nach Viš. V. 129 bei einer verkauften Ware dadurch ein Verlust eingetreten, daß der Käufer sich geweigert hatte, sie abzunehmen, obwohl sie ihm dargeboten worden war, sollte der Verlust auf den Käufer fallen. Wenn aber nun eine Ware durch den König, d. h. die Verwaltung, oder durch das Schicksal Schaden gelitten hatte, sollte dieser vom Verkäufer getragen werden, wenn er sie nicht abgeliefert hatte, obwohl er dazu aufgefordert worden war⁶⁸. Hatte ein Händler eine schon verkaufte Ware einem anderen oder eine verborene für unverdorbene weiterverkauft, so sollte die Strafe das Doppelte des Wertes betragen⁶⁹. Und hatte ein Kaufmann einen Handel abgeschlossen, ohne zu wissen, daß der Preis gefallen oder gestiegen war, durfte er den Kauf nicht rückgängig machen, andernfalls mußte er den sechsten Teil des Wertes als Strafe zahlen⁷⁰.

⁶³ Yājñ. II. 252.

⁶⁴ Ebenda II. 251.

⁶⁵ Ebenda II. 252 f.

⁶⁶ Viš. V. 127 f.; Yājñ. II. 254; Nār. VIII. 4.

⁶⁷ Yājñ. II. 255.

⁶⁸ Ebenda II. 256.

⁶⁹ Ebenda II. 257.

⁷⁰ Ebenda II. 258.

Betrug nach Maß oder Gewicht sowie Verfälschung der Ware wurden mit erheblichen Strafen geahndet. Wer nach Maß oder Gewicht um den achten Teil betrog, mußte 200 Pana Strafe zahlen bzw., mehr oder weniger im Verhältnis zu seinem Betrug⁷¹. Falls ein Händler verkäufliche Arzneimittel, Salz, Duftstoffe, Zucker, Getreide oder dgl. mit schlechter Ware gemischt hatte, sollte er 16 Pana Strafe zahlen. Gab nun jemand bei Ton (Erde), Leder, Edlesteinen, Garn, Eisen, Holz, Rinde oder Kleidern usw. einer schlechten Ware das Aussehen von guter, hatte er das Achtfache des Verkaufens als Strafe zu entrichten⁷². Bot ein Händler umgetauschte Ware unter Siegel oder verfälschte in einer Umhüllung (Dose, *samsūga*) als Pfand oder zum Verkauf an, hatte er bei einem Objekt von weniger als einem Pana Wert 200 Pana zu zahlen und bei höheren Werten entsprechend höhere Strafen⁷³.

Wenn sich Leute assoziierten und zum Nachteil von Arbeitern und Handwerkern (Künstlern) den Preis bestimmten, obwohl sie sein Steigen und Fallen kannten, drohte ihnen die höchste Geldstrafe. Diese galt auch jenen Kaufleuten, die eine Ware durch unrichtigen Preis ausschlossen oder sie dazu verkauften⁷⁴.

Hatten sich Kaufleute des Gewinnes wegen assoziiert, so sollten Gewinn und Verlust im Verhältnis zu dem eingebrachten Vermögen oder nach gegenseitiger Übereinkunft verteilt werden. Sollte einer von ihnen dadurch einen Verlust verursachen, daß er etwas unternahm, das von den anderen untersagt worden war, oder gar durch Unachtsamkeit, so sollte er den Schaden ersetzen. Schützte er dagegen etwas vor Verlust, stand ihm ein Zehntel als Vergütung zu⁷⁵.

War einer der assoziierten Kaufleute in ein anderes Land gezogen und dort gestorben, konnten seine Erben oder Anverwandten seinen Anteil an sich ziehen; waren solche aber nicht vorhanden, fiel er an den König⁷⁶. Einen unehrlichen (*jihma*) Teilhaber sollten die Partner ohne Gewinn ausschließen. Einer, der unfähig war, sollte das Geschäft durch einen anderen führen lassen. Diese Bestimmung sollte für alle genossenschaftlichen Verbindungen Geltung haben⁷⁷.

Für die Festsetzung der Preise durfte der König den zwanzigsten Teil des Wertes der Ware als Steuer einziehen. War von einem Kaufmann etwas verkauft worden, dessen Vertrieb verboten oder dem König vorbehalten war, verfiel es diesem gänzlich⁷⁸. Hatte einer aber eine Ware verkauft, über die der König ein Embargo verhängt hatte (*vāja-vinīḥiddham*), sollte sie bei ihm konfisziert werden⁷⁹.

⁷¹ Ebenda II. 244.

⁷² Yājñ. II. 245 f.; Man. VIII. 203.

⁷³ Yājñ. II. 247 f.

⁷⁴ Ebenda II. 249 f.

⁷⁵ Yājñ. II. 259 f.; vgl. Man. VIII. 211.

⁷⁶ Yājñ. II. 264.

⁷⁷ Ebenda II. 265.

⁷⁸ Yājñ. II. 261; Man. VIII. 398 f.

⁷⁹ Vis. V. 130.

Wenn einer das Quantum (Maß) falsch angab, die Steuerstelle unigig, hatte er das Achtfache an Strafe zu tragen.

Besonders verurteilt wurden nach Viṣ. V. 166 ff. unredliche Verkäufe, insbesondere, wenn es sich um Diebesgut handelte. Kaufte jemand auf offenem Markt achtlos das Eigentum eines anderen von jemand, der zu diesem Verkauf nicht ermächtigt war, verdiente er keinen Tadel, nur sollte der Benachteiligte sein Eigentum zurückerhalten. Kaufte er jenes aber im Geheimen und unter Preis, waren beide als Diebe anzusehen und wurden vom König bestraft. Ähnlich verhielt es sich bei einem Depositum oder einer deponierten Ware. Waren diese dem Eigentümer vorenthalten worden, verlangte das Recht die Rückerstattung an den Eigentümer mit Zinsen und die Bestrafung der Defraudanten als Diebe. Die gleiche Strafe sollte auch jenen treffen, der ein Depositum für sich beanspruchte, ohne es überhaupt deponiert zu haben.

Yājñ. erörtert II. 168 den vorliegenden Fall etwas ausführlicher. Danach hatte derjenige, der verlorenes oder gestohlenen Gut gekauft hatte, dafür zu sorgen, daß der Mann, der es weggenommen hatte, verhaftet würde. Sollten Ort und Zeit dieses nicht gestatten, hatte es der Käufer selbst zurückzuerstatten. Konnte er den Verkäufer nachweisen, sollte er frei ausgehen. In diesem Fall bekam der Eigentümer sein Gut zurück, der Käufer erhielt den Preis von jenem, der das Gut verkauft hatte, und der König konnte eine Geldbuße einziehen. Bei einem verlorenen Gegenstand hatte der Eigentümer den Nachweis des Erwerbs oder der Nutznießung zu führen. Konnte er das nicht, hatte er dem König den fünften Teil des Wertes als Buße zu entrichten.

9. Schuldenverhältnisse, Bürgschaft, Zinsen und Pfand

Obwohl die Kapitalwirtschaft im alten Indien noch in den Anfängen steckte, bestand, wenigstens in den Rechtsbüchern, doch schon das Verhältnis von Gläubiger (*uttamarṇa*) und Schuldner (*adhamarṇa*).

Hatte jemand aus irgendwelchen Gründen, etwa zur Bestreitung der Kosten einer Hochzeitsfeier, eine Anleihe machen müssen, so galt nach Viṣ. VI. 1 als erster Rechtsgrundsatz, daß der Schuldner dem Gläubiger sein Darlehen so zurückzuerstatten habe, wie er es empfangen hatte. War der Schuldner inzwischen verstorben, galt es als erste Aufgabe der Erben, die Schulden des Erblassers zu tilgen, bevor seine Hinterlassenschaft geteilt werden konnte. Viṣ. VI. 35 f. bestimmte, daß die Schuld des Vaters durch einen seiner Söhne oder deren Söhne vor der Teilung beglichen werden mußte. Nach der Teilung des väterlichen Nachlasses sollten sie einzeln je nach ihrem Erbanteil die Schuld abtragen⁸⁰. Die Schuld, die von Miterben aufgenommen worden war, sollte durch einen von ihnen, der anwesend sei, beglichen werden⁸¹. Wenn die Zahlung einer Schuld vorher versprochen worden sei, mußte sie vom Haushalter beglichen werden, desgleichen eine solche, die von jemand zum Nutzen der Familie aufgenommen worden sei.

⁸⁰ S. auch Man. VIII. 166 f.; Yājñ. II. 45; Nār. I. 2 f.

⁸¹ Viṣ. VI. 34; Nār. I. 2.

Aus der ausführlicheren Darstellung des jüngeren Nār. mögen hier zur Erläuterung noch drei Einzelfälle mitgeteilt werden. War von einem Mitglied der Familie, das an einer Teilung des Vermögens noch nicht beteiligt gewesen war, z. B. einem väterlichen Onkel, einem Bruder oder der Mutter, zum Wohle des Haushaltes eine Schuld aufgenommen worden, mußte sie von den Erben bezahlt werden⁹². Hatte ein Sohn auf Anweisung des Vaters zur Aufrechterhaltung der Familie oder in einem Dringlichkeitsfall eine Schuld aufgenommen, mußte sie vom Vater getilgt werden. Ebenso mußte das vom Vorstand des Haushaltes beglichen werden, was von einem Schüler, einem Lehrling, einem Sklaven, einer Frau, einem Diensthofen oder dgl. für den Haushalt ausgegeben worden war⁹³. Schließlich war jeder einzelne Miterbe haftbar für die Schuld eines anderen Miterben, wenn sie zur Zeit, in der jener noch am Leben und sie ungetrennt waren, aufgenommen worden war. Aber nach ihrem Tode war der Sohn des einen Miterben nicht gezwungen, die Schuld des anderen zu begleichen⁹⁴.

Wie bereits bemerkt, hatte also der Sohn die Pflicht, seines Vaters Schulden zu bezahlen, allerdings mit Ausnahme jener, die durch Liebe (niederliche Frauen), Zorn, geistige Getränke, Verluste im Spiel, Deposita oder dgl. entstanden waren⁹⁵. Andererseits brauchte ein Mann oder ein Sohn weder die von der Frau bzw. der Mutter eingegangene Schuld zu bereinigen noch eine Frau die Schulden ihres Gatten oder ihres Sohnes, es sei denn, daß sie im Interesse der Familie aufgenommen worden waren oder ihre Bezahlung von ihr versprochen worden war⁹⁶. Übrigens heißt es schon bei Gautama, daß Geld, das auf Sicherheit geschuldet werde, eine Handelsschuld, die Vergütung (gewissermaßen der Kaufpreis), die an die Eltern der Braut geschuldet wurde, Ausgaben für geistige Getränke oder Verluste im Spiel, eine Geldbuße oder Zollrückstände die Söhne des Schuldners nicht in Schulden bringen sollten⁹⁷.

Hatte ein Gläubiger die fällige Summe erhalten, mußte er den zwanzigsten Teil derselben als Steuer abführen⁹⁸. Wurde von dem Schuldner aber die Forderung angefochten, mußte er sie dennoch ganz bezahlen, auch wenn nur ein Teil als richtig nachgewiesen werden konnte⁹⁹. Für den Fall, daß eine Forderung abgelehnt wurde, standen dem Gläubiger drei Beweismittel zur Verfügung: Urkunden, Zeugen und Nutznießung; fehlte einer dieser drei Punkte, trat dafür das Gottesurteil ein; Viṣ. erwähnt die Nutznießung nicht¹⁰⁰.

War eine Schuld in Gegenwart von Zeugen aufgenommen worden, sollte sie auch in deren Gegenwart wieder eingelöst werden¹⁰¹. Lag ein schriftlicher Kontrakt vor, sollte er nach seiner Erfüllung vernichtet werden. Wurde aber nur ein Teil der Schuld bezahlt und war das Schriftstück nicht zur Hand, sollte eine Quittung (*sva-likhitam*) ausgestellt werden¹⁰².

⁹² Nār. I. 3.

⁹³ Ebenda I. 16 f.

⁹⁴ Ebenda I. 15.

⁹⁵ Nār. I. 10.

⁹⁶ Viṣ. VI. 31 ff.; Yājñ. II. 46; Nār. I. 16.

⁹⁷ Gaut. XII. 40f.; Man. VIII. 159 f.; Yājñ. II. 47.

⁹⁸ Viṣ. VI. 121 f.; Man. VIII. 139; Yājñ. III. 42.

⁹⁹ Viṣ. VI. 22; Yājñ. II. 20.

¹⁰⁰ Yājñ. II. 22; Viṣ. VI. 23.

¹⁰¹ Viṣ. VI. 24; Yājñ. II. 94.

¹⁰² Viṣ. VI. 26; Yājñ. II. 93.

Wenn derjenige, der die Schuld aufgenommen hatte, vor ihrer Rückzahlung starb, ein Asket wurde oder zwanzig Jahre in der Fremde weilte, sollte sie durch seine Söhne oder Enkel eingelöst werden, aber nicht durch spätere Abkömmlinge gegen ihren Willen¹⁰³. Im allgemeinen galt wohl der Grundsatz, daß derjenige, der das Vermögen eines Mannes übernommen habe, ob dieser nun männliche Nachkommen hinterlassen hatte oder nicht, auch für die von ihm gemachten Schulden aufkommen müsse¹⁰⁴, so auch derjenige, der die Sorge für die Witwe eines Mannes übernommen hatte, der kein Vermögen hinterlassen hatte¹⁰⁵.

Wenn ein Gläubiger eine Summe zurückerhielt, die in gesetzlicher Weise entliehen worden war, sollte er deswegen vom König nicht getadelt werden. Ein Schuldner, der die Schuld einlöste, aber beim König Klage erhob, sollte eine Geldbuße in gleicher Höhe entrichten. Falls ein vor den König beordeter Gläubiger seine Forderung beweisen konnte, sollte der Schuldner ein Zehntel der bewiesenen Summe als Buße zahlen, indes der Gläubiger an ersteren ein Zwanzigstel abzuführen hatte¹⁰⁶.

Bürgen. Zur Sicherung einer Anleihe war die Stellung von Bürgen (*pratibha*) üblich, und zwar unterschied man drei Arten von Bürgen: 1. für Erscheinen (vor Gericht; *darśana*) und 2. für Ehrlichkeit (*pratyaya*) und 3. für Bezahlung (*dāna*). Bei Nichterfüllung des Vertrages mußten die beiden ersten bezahlen, nicht ihre Söhne, bei dem zuletzt genannten konnten auch diese herangezogen werden. Waren mehrere Bürgen an einem Schuldakt kollektiv beteiligt, mußten sie gegebenenfalls den ihnen entsprechenden Anteil übernehmen. Waren sie aber einzeln verpflichtet, sollte die Zahlung durch einen von ihnen erfolgen, und zwar so, wie es dem Gläubiger genehm war. Hatte der Bürge, von dem Gläubiger bedroht, die Schuld getilgt, war der Schuldner verpflichtet, sie ihm doppelt zu ersetzen¹⁰⁷. Nach Yājñ. II. 52 war zwischen Brüdern, Ehegatten sowie Vater und Sohn Bürgschaft, Schuldenmachen und Zeugnisabgabe bei ungeteiltem Vermögen nicht gestattet.

Zinsen. Wie Viṣ. VI. 40 ausführt, mußte ein Mann, der eine Anleihe getätigt und versprochen hatte, die Grundschild am nächsten oder einem der darauffolgenden Tage zurückzuerstatten, dieses aber aus Habgier oder einem anderen Grunde nicht tat, Zinsen (*yadhi* oder *ausida*) zahlen. Die gesetzlichen Zinsen betragen nach Gaut. XII. 29 bei einem Kapital von 20 Karṣapaṇas 5 Māsa, das war nach GEORG BÜHLER 1¼ % pro Monat oder 15 % pro Jahr. Dieser Zinssatz sollte nach Ansicht verschiedener altindischer Juristen nicht länger als ein Jahr geleistet werden, wie in dem gleichen Text bemerkt wird.

Wie weiterhin Viṣ. VI. 2; Man. VIII. 150 ff.; Yājñ. II. 37 und Nār. I. 100 übereinstimmend ausführen, waren die gesetzlichen Zinsen der Kastenfolge entsprechend 2, 3, 4 und 5 % je Monat, wenn kein Pfand gegeben worden

¹⁰³ Viṣ. VI. 27 f.; Yājñ. II. 50; Nār. I. 6.

¹⁰⁴ Gaut. XII. 41; Viṣ. VI. 29; Yājñ. II. 51.

¹⁰⁵ Viṣ. VI. 30; Yājñ. II. 51; vgl. Nār. 23.

¹⁰⁶ Viṣ. VI. 18 ff.; Man. VIII. 138; Yājñ. II. 42.

¹⁰⁷ Viṣ. VI. 41 ff.; Man. VIII. 158 ff.; Yājñ. II. 53 ff.; Nār. I. 117 ff.

war. Daneben konnten Gläubiger irgend-wines Standes so hohe Zinsen nehmen, wie es ihnen vom Schuldner selbst angeboten worden war⁹⁴. Bei Leuten mit besonders gefährlichem Beruf scheint ein höherer Zinssatz üblich gewesen zu sein. So spricht Yājñ. von 10 % bei Leuten, die in den Wald gingen und 20 % je Monat bei Seefahrern⁹⁵. Bei dem wucherischen Zinssatz und längerer Verschuldung konnte sich das Kapital schnell verdoppeln, jedoch sollten die Zinsen dann fortfallen, wie Gaut. XII. 31 andeutet, während Viś. VI. 4 behauptet, daß auch nach Ablauf eines Jahres Zinsen nach dem obigen Satz weiter gezahlt werden müßten, selbst wenn man hierüber nicht übereinkommen sei. War die geliehene Summe durch ein Pfand gedeckt, das benutzt werden konnte, trug sie keine Zinsen⁹⁶.

Nach Gaut. XII. 33 konnte weder Geld, das angeboten wurde, noch die zwangsweise Verhinderung der Schuldentilgung, z. B. durch Einkerkung des Schuldners, die Zinszahlung verlängern. Wurde also geliehenes Eigentum angeboten, dessen Annahme aber durch den Gläubiger verweigert, hörte die Zinszahlung auf⁹⁷. Nach Yājñ. II. 44 sollte das zurückzuerstattende Eigentum bei Verweigerung der Annahme durch den Eigentümer zunächst einem Unparteiischen ohne weitere Verzinsung übergeben werden.

Mit der Zeit entwickelten sich mehrere Sonderformen des Zinses: Zinseszinszahlung, periodische Zinsen, verabredete Zinsen, leibliche Zinsen, tägliche Zinsen und die Benutzung eines Pfandes⁹⁸.

In Viś. VI. 11 ff. und Yājñ. II. 39 (vgl. Man. VIII. 151) wird ein gesteigerter Zinssatz für eine Reihe von Gegenständen angegeben. Danach sollten die Zinsen bei Gold nicht das Doppelte übersteigen, bei Körnerfrucht nicht das Dreifache, bei Kleidung nicht das Vierfache und bei Flüssigkeiten nicht das Achtfache der Schuld. Bei Frauen (dñī – meist als Sklavinnen aufgefäßt) und Vieh stellte die Nachkommenschaft den Zins dar⁹⁹. Dem widerspricht allerdings Yājñ. II. 57, wonach bei Weibern und Vieh auch deren Nachkommen mit zurückgegeben werden sollten. Unbegrenzt waren die Zinsen bei Substanzen, aus denen geistige Getränke extrahiert werden konnten, sowie bei Baumwolle, Fäden, Leder, Waffen, Ziegeln und Holzkohle. Bei Dingen, die hier nicht genannt werden, wie z. B. Edelsteinen, Perlen, Korallen usw. (Kommentar) konnten die Zinsen doppelt so hoch werden. In diesem Zusammenhang ist wohl noch der Ausspruch Yājñ. II. 39¹⁰⁰ bemerkenswert, daß Flüssigkeit höchstens auf das Achtfache anwachsen dürfe, Kleider, Getreide und Gold auf das Vier-, Drei- und Zweifache der ursprünglich geliehenen Menge. Ähnlich drückt sich Gaut. XII. 37 aus, wenn er bestimmt, daß die Zinsen bei Tierprodukten, Wolle, Erträgen eines Feldes sowie von Saumtieren den fünffachen Wert des geliehenen Gegenstandes nicht überschreiten sollten.

Pfand. Eine Schuld konnte durch ein Pfand (*ādhu*) gesichert werden; entweder war es zur Benutzung freigegeben oder sollte nur aufbewahrt werden. Wurde es benutzt, kamen in der Regel die Zinsen in Wegfall. Nach Yājñ. II.

⁹⁴ Viś. VI. 3; Man. VIII. 57; Yājñ. II. 38.

⁹⁵ Man. VIII. 157; Yājñ. II. 38.

⁹⁶ Gaut. XII. 32; Viś. VI. 5; Man. VIII. 143 f.; Yājñ. II. 59.

⁹⁷ Viś. VI. 10.

⁹⁸ Gaut. XII. 34 f.

⁹⁹ Viś. VI. 15; vgl. auch Man. VII. 151; Yājñ. II. 39.

¹⁰⁰ Vgl. Man. VIII. 151.

90 konnte es so lange benutzt werden, bis die ganze Schuld abgedeckt war. Wurde aber ein Pfand, das nur zur Aufbewahrung übergeben worden war, benutzt, war die Zinszahlung hinfällig geworden.

Hatte ein Gläubiger von seinem Schuldner ein Pfand in Empfang genommen, entstanden ihm diesem gegenüber gewisse Restitutionsverpflichtungen. Zunächst mußte er den Verlust des Pfandes ersetzen, ausgenommen den Fall, daß er durch das Schicksal, z. B. Feuer oder Wasser oder den König, eingetreten war, ebenso, wenn jense vernachlässigt oder verdorben war. Das gleiche trat ein, wenn die Zinsen ihre Maximalhöhe erreicht hatten, dem Grundkapital gleich geworben waren, mithin alles bezahlt war¹⁰¹. Ein immobilies Pfand, z. B. einen Acker oder einen Baum, brauchte er ohne besondere Zustimmung nicht wiederzugeben, bis die Grundsumme bezahlt war. War z. B. immobilies Eigentum als Pfand ausgeliefert worden, etwa unter der Bedingung seiner Wiederherstellung, wenn die geliehene Summe beglichen sei, mußte der Gläubiger dies tun, sobald die Rückzahlung getätigt war¹⁰².

Ein Pfand ging verloren, wenn es nicht eingelöst worden war, nachdem sich das geliehene Kapital verdoppelt hatte. Wenn jenes auf eine bestimmte Zeit gegeben worden war, ging es zu eben dieser Zeit verloren, da man es nicht eingelöst hatte. Aber ein Pfand, das benutzt wurde, ging nicht verloren¹⁰³.

Ein Stück Land in der Nutznießung eines Fremden ging in zwanzig Jahren verloren, wenn der Eigentümer es sah und es stillschweigend hinnahm; anderes Eigentum ging in zehn Jahren verloren. Ausgenommen waren ein Pfand, Grenzen, Deposita, Eigentum von Schwachsinnigen und Kindern, anvertrautes Gut, Eigentum des Königs, einer Frau und eines vedakundigen Brāhmanen. Nahm jemand ein solches Pfand oder anderes Gut weg, sollte er vom Richter dazu gezwungen werden, dasselbe dem Eigentümer zurückzuerstatten und dazu eine Geldstrafe in gleicher oder dem Stande seines Vermögens angemessener Höhe zu zahlen¹⁰⁴.

Eine betrügerische Verpfändung zog erhebliche Strafen nach sich. Hierzu bemerkt Viś. V. 181 ff. folgendes: Derjenige, der ein Stück Land von mehr als einer „Stierhaut“ (*gocarma*)¹⁰⁵ einem Gläubiger verpfändet hatte und, ohne es eingelöst zu haben, einem zweiten weiterverpfändete, sollte mit Prügeln oder Einkerkung bestraft werden. War der Umfang geringer, sollte er 16 *Sravāṇa* (Goldstücke) bezahlen.

Von einem Feld oder anderem immobilien Eigentum, das zweien zu gleicher Zeit verpfändet worden war, sollte der Pfandgläubiger den Ertrag haben, der es gerade in Besitz hatte, ohne es mit Gewalt an sich gebracht zu haben.

Depositum. Eng verwandt mit dem Pfand ist das Depositum (*mihāṣṭa*, *nyāsa*), und es scheint sich in Indien auch aus diesem entwickelt zu haben,

¹⁰¹ Viś. VI. 6 f.; Man. VIII. 145 f.; Yājñ. II. 58.

¹⁰² Gaut. XII. 31; Viś. VI. 8 f.; Man. VIII. 151.

¹⁰³ Man. VIII. 145 f.; Yājñ. II. 58.

¹⁰⁴ Yājñ. II. 24 ff.

¹⁰⁵ Das Land, von dessen Ertrag ein Mann ein Jahr bestehen konnte, wurde „Stierhaut“ genannt.

zumal es in den älteren Rechtsschriften kaum und dazu in einem wenig bedeutsamen Zusammenhang erwähnt wird¹¹⁰. Erst in jüngeren Schriften wird über das Depositum gehandelt¹¹¹.

Das Depositum hatte vornehmlich den Zweck, einen Gegenstand vor dem Zugriff des Königs, vor Räubern und anderen Gefahren, ja selbst zu betrügerischer Hinterziehung vor Miterben bei der Teilung eines Vermögens im Hause eines anderen Mannes, zu hinterlegen. Wünschte jemand bei einem anderen ein Depositum zu machen, so hatte er zunächst mit Sorgfalt den Ort, das Haus des Hausherrn, die Macht, Mittel und Eigenschaften, vornehmlich seine Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, sowie seine Verwandtschaft zu erkunden.

Ein von einer Hülle umschlossener und durch ein Siegel gekennzeichnete Gegenstand ohne Beschreibung seiner Art oder seines Umfangs, wurde *Auṣpānīdhika*-Depositum genannt. Es konnte von zwei Arten sein: beglaubigt oder nicht-beglaubigt, d. i. geheim. Mit der gleichen Sorgfalt wie ein eigenes Kind sollte es geschützt werden, weil es bei Vernachlässigung zerstört werden konnte.

Das Depositum mußte an eben den Mann zurückgegeben werden, der es übergeben hatte, und zwar in der gleichen Weise, wie es in Empfang genommen worden war. Es galt als schändlich, ein Depositum nach dem Empfang zu unterschlagen oder zu zerstören. Das wurde wie Freundschaftsmord gewertet. Geschah es durch das Schicksal oder den König, fiel kein Tadel auf den Empfänger. Hatte der Depositar nicht die erforderliche Sorgfalt bewiesen oder sich geweigert, das Depositum bei Nachfrage herauszugeben, sollte er gezwungen werden, dessen Wert nebst Zinsen zu ersetzen. Leugnete er sogar den Empfang und wurde er durch Zeugen oder Ordal überführt, sollte er gezwungen werden, nicht nur das Depositum zu ersetzen, sondern auch eine Geldbuße im gleichen Werte zu zahlen.

10. Bestimmungen über Schenkung

Eine Einnahmequelle, die zum Lebensunterhalt und sogar zur Vermögensbildung, vornehmlich der Brähmanen, nicht unerheblich beitragen konnte, war die Schenkung, für die auch an zahlreichen Stellen der puranischen Literatur jenseitiger Lohn versprochen wurde. Schon seit ältester Zeit gehörte hierher das sogenannte Geschenk (*dakṣiṇā*) für den Brähmanen, nachdem er für einen anderen ein Opfer dargebracht hatte, desgleichen der Lohn, der dem brähmanischen Lehrer am Ende der Lehrzeit von seinem Schüler zu entrichten war. Für einen ungesetzlichen Zweck durften nach Gaut. V. 23 keine Gaben gespendet werden, selbst dann nicht, wenn es vorher versprochen worden war.

In den anschließenden Regeln entwickelt Gaut. gewisse Bedingungen über die Form, den künftigen Lohn, den Inhalt und den Zweck einer Schenkung bzw. deren Annahme. Danach sollte einer Gabe von Nahrung eine Wasserspende vorausgehen, nachdem

¹¹⁰ Gaut. XII. 42; Vas. XVI. 18.

¹¹¹ Yājñ. II. 65 ff.; Man. VIII. 179 ff.; Nār. II. 1 ff.; Brh. XII. 1 ff. – Es ist bemerkenswert, daß selbst das Arthashastra des Kautilya III. II einen Abschnitt darüber enthält, was in Verbindung mit anderen Gründen darauf schließen läßt, daß das Werk später entstanden sein muß, als man gewöhnlich annimmt.

der Empfänger einen Segenswunsch an den Spender gerichtet hatte. Aber auch bei allen anderen Schenkungen war die Darbringung dieser Wasserspende angeordnet. Die gleiche Regel bezieht sich auf Gaben, die zum Erwerb geistigen Lohnes gewährt wurden. Dieser sollte sich nach dem religiös-sozialen Rang der beschenkenden Person noch steigern. So sollte der Lohn für eine Gabe an eine nicht-brähmanische Person nur dem natürlichen Wert der Gabe entsprechen; zwölffachen Lohn sollte eine Gabe an einen Brähmanen eintragen, tausendfachen, wenn sie einem Śrotiyya gegeben, und schier unendlichen, wenn sie einem Kenner des gesamten Veda (*vedapāraṅga*) zuteil geworden war.

Außerhalb der *Vedi* (Opferaltar) sollten Geldspenden an Personen gegeben werden, die für ihre *Gurus* (Respektspersonen, insbesondere geistliche Lehrer usw.), zur Bestreitung der Kosten einer Hochzeitsfeier, zur Beschaffung von Heilmitteln für Kranke, für Menschen ohne Existenzmittel, für Veda-Studierende, für Wanderer, zur Darbringung eines Opfers sowie für jene, die das *Vivāṅgi*-Opfer dargebracht haben.

Vas. nennt in seinem Lehrbuch XXI. X. 19. Kühe, Land und Gelehrsamkeit die ausgezeichnetsten Gaben; denn Gelehrsamkeit zu vermitteln, sei die größte aller Gaben, da sie alle anderen übersteige.

Einen ethnologisch interessanten Ausspruch, der an die alte Stierkultur erinnern dürfte, macht in dieser Hinsicht Vas. LXXX. 1 ff. Er vergleicht die Erde mit einer Kuh im Akt des Gebärens und sagt: Wenn man eine solche Kuh, mit Schmucksachen behängt, einem Brähmanen übergibt, ernte man den gleichen Lohn, als wenn man ihm die Erde übergeben habe. Hierauf beziehe sich der Vers: Wenn einer vollen Glaubens und gesammelten Geistes eine trüchtige Kuh abgibt, tritt er für sovielle *Yugas* (bestimmte Abschnitte eines Weltzeitalters) in den Himmel ein, als die Kuh und das Kalb Haare auf ihrem Körper tragen.

Nach Yājñ. I. 204 war eine milchreiche Kuh mit goldenen Hörnern und silbernen Hufen nebst Gewändern und einem Gefäß aus weißem Kupfer mit dem Opferlohn zu geben. I. 211 verspricht er ebenso wie Man. IV. 210 f., IV. 229-232 ewige Freuden einem Menschen, der Haus, Getreide, Schutz, einen Sonnenschirm, Salben und Kränze, einen Wagen, einen Baum, etwas Erwünschtes oder ein Bett gespendet habe.

Aber nicht alle Gaben an jeden, selbst einen Brähmanen, werden Lohn im Jenseits eintragen. Hierzu erklärt Vas. XXVIII. 17, daß die Schenkung einer Kuh, eines Pferdes, von Gold oder Land an einen ungelehrten Brähmanen, der seine Pflichten vernachlässige, dem Geber den Himmel verwehre. Ähnlich urteilen auch Man. IV. 188, 275 und Yājñ. I. 201: Kühe, Land, Sesam, Gold und dgl. sowie Ehrenbezeugungen solle man nur einem Würdigen darbieten. Werauf sein eigenes Wohl bedacht sei, gebe sie an keinen Unwürdigen.

Schließlich wurde unterschieden zwischen Personen, deren Gaben man annehmen, bzw. nicht annehmen, sowie Gaben, die man annehmen, bzw. nicht zurückweisen dürfe. Wie Vas. XIV. 19 und Āpast. I. 6. 19. 15 ausführen, durften Almosen, obwohl sie ohne Bitten dargeboten wurden, von folgenden Personen (Berufsvertretern) nicht angenommen werden: von Ärzten, Jägern, Wundärzten (*śalyakartṛ*), von sündigen Menschen (*pāpīn*) und treulosen Weibern.

Nach den Erklärungen Gaut. XVII. 1 ff. durfte ein Brähmane Nahrung, aber auch andere Dinge von Zweiegeborenen annehmen, die wegen ihrer Gewissenhaftigkeit geschätzt waren. Gaut. führt noch eine Reihe anderer Dinge

(Lebensmittel und Gebrauchsgüter) auf, die nicht zurückgewiesen werden durften, wenn sie von Leuten irgendeines Standes spontan dargeboten wurden. Desgleichen durfte auch das angenommen werden, was zur Verehrung von Göttern und Manen, für Respektspersonen oder Abhängige benötigt wurde. Sollten die Mittel zur Selbsterhaltung des Lebens anderweitig nicht beschafft werden können, durften diese sogar von Śūdras entgegengenommen werden. Āpast. I. 6. 18. 1 ff. (vgl. Man. IV. 247) drückt sich ähnlich aus. Gewisse Lebensmittel, Land, Haus, Schutz, Futter, Viehweide und dgl. durften Brāhmaṇen sogar von einem Ugra, (d. i. entweder von einem schlechten Zwiegeborenen oder dem Abkömmling eines Vaiśya mit einer Śūdra-Frau) annehmen. Von einem solchen ungekochte oder ein wenig gekochte Speise anzunehmen, war gestattet, jedoch nur so viel, wie zur Erhaltung des Lebens genügte. War es jemandem in Zeiten der Not nicht möglich, sich selbst zu erhalten, durfte er Speise von jedem annehmen. Ähnlich drücken sich auch Vas. XIV. 11 ff. und Viś. LVII. 10 ff. aus, nur verbieten sie, mit diesen Speisen den eigenen Hunger zu stillen. War nun einerseits nach Viś. Zurückweisung nicht gestattet, zumal wenn es sich um die Verehrung von Göttern und Manen handelte, so war es nach LVII. 64 auch in diesen Fällen nicht gestattet, Geschenke von einer ausschweifenden Frau, einem Eunuchen, einem Kastenlosen oder einem Feinde anzunehmen. In Kap. XVI. 4 sagt das gleiche Gesetzbuch ausdrücklich, daß von Kastenlosen und ihren Nachkommen keine Geschenke angenommen werden dürften, wenn sie nicht durch Bußen gereinigt wären, da die Annahme unerlaubter Gaben sowohl den Nehmenden wie den Gebenden in die Hölle stürzen würde. Hatte sich aber ein Brāhmaṇe dazu verleiten lassen, ungesetzliche Geschenke anzunehmen, und hatte er auf diese Weise Eigentum erworben, so konnte er nur durch die Übernahme von Bußen, wie sie etwa die Kap. LIV. 24 und 28 andeuten, von diesem Fehltritt entschuldigt werden.

11. Der Schatzfund

Ein Kapitel, das die Eigentumsfrage berührt, bei dem aber auch der König mitzureden hatte, war der Schatzfund. Handelte es sich nach Viś. III. 55 um Minen, so ging deren gesamte Ausbeute an den König; handelte es sich aber um einen regelrechten Schatz, der irgend einmal von Menschen verborgen worden war, um ihn vor Dieben, Plünderern oder sogar der Beschlagnahme durch den König zu sichern, so galten über den Fund besondere Bestimmungen. Wenn ein Brāhmaṇe, der den sechs gesetzlichen Tätigkeiten nachging, einen Schatz gefunden hatte, durfte er ihn behalten, da er ja der Herr von allem sei¹¹². Fand aber der König einen solchen, hatte er die Hälfte desselben an die Brāhmaṇen abzutreten, die andere Hälfte durfte er seinem Schatze zuführen. Jeder andere Finder eines Schatzes, dessen Eigentümer unbekannt war, hatte dieses dem König anzuzeigen.

Die weiteren Angaben über die Rechte des Finders in den einzelnen Rechtschriften sind nicht mehr einheitlich. Nach Viś. III. 59 ff. durfte ein Kṣatriya zwei Viertel des Schatzes behalten, während er ein Viertel an den König und ein zweites Viertel an die

¹¹² Vas. III. 13 f.; Viś. III. 58; Man. VII. 37 f.; Yājñ. II. 34.

Brāhmaṇen abzutreten hatte. Entsprechend hatte ein Vaiśya auf nur ein Viertel des Schatzes Anspruch, ein Viertel fiel dem König und zwei Viertel den Brāhmaṇen zu. Schließlich durfte ein Śūdra selbst nur zwei Zwölftel des gefundenen Schatzes nehmen, während je fünf Zwölftel an den König und die Brāhmaṇen gingen. Diese Regelung widerspricht Vas. III. 13 insofern, als der König den ganzen Schatz übernehmen und dem Finder nur ein Sechstel seines Wertes überlassen sollte, während nach Man. VIII. 33 und Yājñ. II. 35 dem König nur der sechste Teil des Schatzes zustand¹¹³. Wenn der Finder aber seinen Fund verheimlichte, dem König also keine Anzeige erstattete, sollte er für den Fall, daß die Angelegenheit später doch bekannt werden würde, nicht nur den ganzen Schatz an den König verlieren, sondern außerdem noch eine Geldstrafe zu zahlen haben.

Schließlich mag hier noch eine Rechtsauffassung berührt werden, die Viś. III. 63 f. kurz erwähnt. Wenn die Angehörigen von Leuten, die früher einmal einen Schatz verborgen hatten, diesen früher oder später wiederentdeckten, mußten sie – ausgenommen waren wieder die Brāhmaṇen – dem König den zwölften Teil des Fundes ausliefern. Sollte aber nun ein Mann das, was von anderen verborgen und später wieder aufgefunden worden war, fälschlicherweise als ein von ihm selbst stammendes Gut beanspruchen, soll er eine Strafe zahlen, deren Höhe dem Werte des von ihm beanspruchten Fundes entspricht.

Nār. VII. 6 ff. ist in diesen Fragen enger als die übrigen Rechtslehrer. Nach seiner Meinung gehört jeder Schatz, der von einem anderen gefunden wird, dem König; der Stand des Finders spielt hierbei keine Rolle. Selbst wenn ein Angehöriger des Brāhmaṇenstandes der Finder ist, muß er den König von seinem Fund in Kenntnis setzen. Wenn der König ihm den Schatz gibt, kann ersich an ihm erfreuen. Zeigt er aber seinen Fund nicht an, wird er als Dieb angesehen. Selbst wenn jemand sein Eigentum verloren und es wiedergefunden hat, müsse er dieses dem König anzeigen; denn nur so kann er es als sein rechtes Eigentum behalten.

12. Der König; seine Pflichten und Rechte. Steuern und Zölle

Der König galt als der Repräsentant des Staates, er stellte die Spitze der Verwaltung dar und war zugleich die oberste richterliche Instanz. Ihm gehörte das Reich, das er beherrschte; es war seine Pflicht, es zu erhalten, seinen Bestand vor inneren und äußeren Feinden zu sichern und es möglichst zu vergrößern. Im Arthaśāstra des Kauṭilya I. 10 wird ein raffiniert ausgedacht System entwickelt, durch das der König nicht nur die Beamten seiner Verwaltung, die Minister und andere prominente Personen überwachen und ausspionieren lassen konnte, sondern auch die benachbarten Staaten und Fürstentümer, um sie bei Gelegenheit zu überfallen, auszuplündern und zu unterjochen. Immerhin hatte er, wenigstens theoretisch, einige Pflichten gegenüber seinen Untertanen. Er hatte ihnen möglichst weitgehend Sicherheit zu verschaffen und ihr Eigentum zu schützen. Gewissermaßen als Entgelt stand ihm hierfür die Einnahme von Steuern und Zöllen zu.

Die indischen Rechtsbücher, die uns hier vornehmlich beschäftigen, berichten über des Königs Pflichten und Rechte mehr oder weniger ausführlich.

¹¹³ Auch Gaut. X. 45 erwähnt das gleiche als die Ansicht einiger.

Zwar verlangten die Brähmanen ihre Sonder- und Führungsrechte. So heißt es z. B. Vas. I. 39 ff.: Die drei niederen Kasten sollten nach der Lehre der Brähmanen leben, diese sollten ihnen ihre Pflichten erklären, und der König sollte dementsprechend regieren. Des Königs Pflichten gegen sein Land formuliert Man. II. 99 folgendermaßen: „Das, was noch nicht erreicht ist, suche er zu erreichen, das Erreichte bewahre er mit Sorgfalt, das Bewahrte mehre er, und das Vermehrte vertraue er würdigen Personen an.“ Das gleiche deutet Vas. XVI. 6 an. In den anschließenden Sūtras heißt es ebenso wie bei Gaut. X. 48, Viṣ. III. 65 und Man. VIII. 27, daß er das Eigentum von Kindern und Minderjährigen bis zum Eintritt ihrer Majorität oder bis zum Abschluß ihres Studiums zu bewahren habe, ebenso wie das von blinden, lahmen und hilflosen Menschen oder das von schutzlosen Frauen und Witwen. Nach Vas. XIX. 35 f. mußte er Eunuchen und Schwachsinnige erhalten, wenn das eigentlich ihnen zustehende Erbe an ihn gefallen war. Im einzelnen bestimmte Vas. XIX. 30 ff. noch, daß der König seiner Mutter Unterhalt gewähren müsse, desgleichen hatte er die Onkel der Hauptkönigin väterlicher- wie mütterlicherseits sowie deren übrige Verwandten zu unterhalten und mußte schließlich auch den Frauen des verstorbenen Königs Nahrung und Kleidung gewähren.

Der König war aber auch irgendwie verantwortlich für das Eigentum seiner Untertanen. Nach Baudh. I. 10. 18. 16 sollte er das Vermögen von Angehörigen der nicht-brähmanischen Stände für die Dauer eines Jahres bewahren, falls dessen Eigentümer verschwunden, bzw. verreist war. Hatte er nach Gaut. X. 46 ff.; Viṣ. III. 69 f.; Man. VIII. 40; Yājñ. II. 36; Mitākṣarā V. 1. 14 – natürlich durch seine Spitzel – Dinge wiederentdeckt, die als Eigentum von Untertanen, und zwar sämtlicher Stände, durch Diebe gestohlen worden waren, mußte er sie zurückerstatten. Konnte das gestohlene Gut nicht wieder entdeckt werden, so sollte er seinen Wert – so auch Āpast. II. 10. 26. 8 – aus seinem Schatze, also gewissermaßen aus der Staatskasse ersetzen. Überdies legte Viṣ. III. 81 ff. den Königen nahe, den Brähmanen nicht nur Gaben aller Art, sondern auch Liegenschaften zuzuweisen und über diese Schenkung Dokumente mit allen Einzelheiten auszustellen.

Herrschte der König in Übereinstimmung mit der hl. Lehre, so konnte er, wie Vas. I. 42 bemerkt, den sechsten Teil des Vermögens seiner Untertanen als Steuer einziehen. Hinzu kamen Zölle auf eingeführte Waren. Es handelt sich hier um eine Sache, die in mehreren Rechtsschriften etwas ausführlicher behandelt worden ist als andere Rechtstitel. Wie Āpast. II. 10. 26. 4 ff. ausführt, konnte der König zum Schutze der Leute ehrliche und vertrauenswürdige Personen aus den drei oberen Ständen über Städte und Dörfer anstellen, deren Diener die gleichen Qualitäten besitzen sollten. Diese mußten eine Stadt in einem Umkreis von einem *Yojana*, d. i. etwa zwei Meilen, schützen, ähnlich ein Dorf im Umkreis von einem *Krośa*, d. i. einem Viertel *Yojana*. Sie mußten das, was innerhalb dieser Grenzen gestohlen wurde, ersetzen lassen und die gesetzlichen Steuern (*śulka*) eintreiben.

Steuerfrei waren nach dem gleichen Rechtsbuch sowie Vas. XIX. 23 f., 37 und Man. VIII. 394 gelehrte Brähmanen, Frauen aller Stände, die Diener des Königs, Knaben vor Eintritt der Pubertät sowie jene, die bei einem Lehrer

den Veda studierten, ferner Asketen, die ihren hl. Pflichten oblagen, und ein Südra, der vom Waschen der Füße lebte, endlich blinde, stumme, taube und kranke Personen, solange ihre körperlichen Defekte währten, nach Vas. XIX. 23 auch alte Leute und *Pradātṛ*'s, d. h. sehr freigebige Menschen, und schließlich jene, denen der Erwerb von Eigentum untersagt war; z. B. die *Samnyāsins*. Man sagt VII. 133, daß der König, selbst wenn er sterben sollte, von einem *Srotṛiya*, d. i. einem gelehrten Brähmanen auf der höchsten Stufe, keine Steuer nehmen dürfe.

Die Höhe der Steuern scheint nach Viṣ. III. 22 im Durchschnitt ein Sechstel betragen zu haben, jedoch sind die Angaben nicht ganz einheitlich. Gaut. X. 24 ff., Viṣ. III. 23 ff. und Man. VII. 130 ff. sprechen von folgenden Steuersätzen. Landbauer sollten dem König eine Steuer zahlen, die sich auf ein Zehntel (Man.: Zwölftel), ein Achtel oder Sechstel des Ertrages belief, bei Vieh und Gold den fünfzigsten Teil, bei Wurzeln, Früchten, Blumen, Heilkräutern, Honig, Fleisch, Gras und Brennmaterial, nach Man. auch von Fellen, irdenen Töpfen und allem, was aus Stein war, ein Sechstel. Nach Viṣ. III. 23 ff. war ein Sechstel zu zahlen bei allen Sämereien mit Ausnahme von Getreide, ferner bei Milch, Fleisch, Honig, geklärter Butter, Kräutern, Duftstoffen, Blumen, Wurzeln, Früchten, Flüssigkeiten und Zataten (Gewürzen), ferner bei Blättern (z. B. der Palmyra-Palme usw.), Häuten, irdenen Töpfen, Feuertöpfen und etwas, das aus gespaltenem Bambus gemacht war; jedoch zwei vom Hundert (*śṛṅkaṃ śaṅkaṃ*) von Vieh, Gold und Stoffen. Von gangbaren Waren, die im eigenen Lande verkauft worden seien, sollte ein Zehntel und von Gütern, die in einem anderen Lande verkauft worden seien, ein Zwanzigstel des Preises als Steuer erhoben werden. Der Nießbrauch von Flüssen, trockenem Gras, Wäldern, Verbrennungsplätzen und Gebirgen war steuerfrei, aber jene, die ihre Subsistenz daher nähmen, sollten etwas zahlen. Jeden Monat hatte ein Künstler (z. B. der Schmied), ein Handwerker (z. B. der Zimmermann) und Südras ein Tagewerk für den König zu leisten¹¹¹, allerdings sollten diese dann vom König beköstigt werden. Die Abgabe auf Güter, die zur See eingeführt wurden, betrug, wie Baudh. I. 10. 18. 14 f. angibt, nach Abzug eines Wahlartikels ein Zehntel des Wertes. Ebenso konnte der König Zölle auf sonstige gangbare Waren legen, ihrem inneren Werte entsprechend, ohne die Händler allerdings zu drücken. Hieraus ergibt sich, daß Steuern nur von jenen zu zahlen waren, die sich selbst durch persönliche Arbeit unterhielten. FernersolltenKaufleutejeden Monat einen Handelartikel unter Preis abgeben¹¹².

Keine Steuern oder Abgaben sollten nach Manu, wie Vas. XIX. 37 berichtet, erhoben werden von einer Summe, die geringer als ein Karṣapaṇa sei, ferner keine von einem Lebensunterhalt, der durch Kunst (*Sūpanthi*) gewonnen worden war, desgleichen keine von einem Kind, einem Boten, noch von dem, was als Almosen empfangen worden war, noch von den Überbleibseln des Eigentums nach einem Raubüberfall, noch von einem *Srotṛiya*, noch von einem Asketen oder einem Opfer.

Auf die Hinterziehung von Steuern standen erhebliche Strafen. So sollte nach Viṣ. III. 31 ein Käufer oder Verkäufer, der in betrügerischer Absicht ein an der Straße gelegenes Zollhaus meide, aller Güter verlustig gehen, und Vas. XIX. 25 bestimmt, daß ein Mann, der schwimmend den Fluß überquere, um der Zahlung eines Zolles auf der Fähre zu entgehen, die Gebühr hundertfach zu entrichten habe.

¹¹¹ Vas. XIX. 28; Gaut. X. 31; Viṣ. III. 32.

¹¹² Gaut. X. 35.

Indische Parallelen zum Alten Testament

Von
W. KIRFEL
Bonn

Als die westliche Welt nach der Wiederentdeckung des indischen Altertums nicht nur mit dem Sanskrit, der arischen Hochsprache, sondern auch mit dem Pali, dem Idiom der indischen Buddhisten, und ihrer umfangreichen kanonischen Literatur allmählich vertraut geworden war, schoß alsbald eine Reihe von Schriften aus dem Boden, die in dilettantischer und tendenziöser Weise indische, insbesondere buddhistische Einflüsse schon für die Frühzeit des Christentums auf seinen Stifter sowohl wie besonders für die Evangelien aufzuzeigen versuchten. Selbstverständlich blieb auch die Reaktion nicht aus, und es meldeten sich Stimmen, die jeglichen Einfluß des Buddhismus auf das werdende Christentum strikt in Abrede stellten. Der erste, der sich mit wissenschaftlichem Ernst diesem Problem zuwandte und glaubte, „den Einfluß des Buddhismus, und zwar einer literarischen Quelle, auf die Evangelien feststellen zu können“ (Garbe), war der Leipziger Philosoph Rudolf Seydel. In zwei Werken¹ handelte er über dieses Thema, jedoch ist seine „Hypothese von einem buddhistisch gefärbten Evangelium, das die Verfasser der kanonischen Evangelien neben ihren anderen Quellen benutzt hätten“, längst vergessen.

Hatte Seydel 51 Parallelen geltend gemacht, so fand der holländische Theologe G. A. van den Bergh van Eysinga, der sich zu Beginn unseres Jahrhunderts dem gleichen Thema widmete, in den Evangelien nur noch sechs Punkte, bei denen er buddhistischen Einfluß glaubte annehmen zu dürfen.² Audi unter den zahlreichen Parallelen, die der amerikanische Gelehrte Albert J. Edmunds gesammelt hatte, bleibt nur eine Handvoll Belege, die eine buddhistische Einwirkung wahrscheinlich machen könnten.³

Schließlich hat Richard Garbe in seinem auch heute noch lesenswerten Buche „Indien und das Christentum“⁴ nach kühler und reiflicher Prüfung die sechs Fälle von den Bergh van Eysingas auf nur vier reduziert. Es sind der Lobpreis des Buddha-Kindes durch den „greisen Heiligen Asita“ und die Erzählung vom weisen Simeon im Tempel (Luk. 2, 25f.), die Versuchungsgeschichte Buddhas und Christi (Matth. 4, 1f. und Luk. 2, 25f.), Petri Wandeln auf dem Meere (Matth. 14, 25f.) und das eines Jüngers Buddhas auf dem Fluß Aciravati und schließlich das Brotwunder Christi (Matth. 14, 15f.; Mark. 6, 35f. und Luk. 9, 13f.) und ein ähnliches Wunder, das in der Einleitung zu Jataka 78 dem

¹ R. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre (Leipzig 1882); ders., Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien (Leipzig 1884; 2. Aufl. Weimar 1897). Eine Zusammenstellung derartiger Parallelen findet sich auch in: E. Hardy, Buddhismus nach älteren Pali-Werken (Münster i. W. 1890) S. 116f.

² G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. 2. Aufl. (Göttingen 1909).

³ Albert J. Edmunds, Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals. 4. ed. I, II (Philadelphia 1908—09).

⁴ Richard Garbe, Indien und das Christentum (Tübingen 1914).

Buddha zugeschrieben wird'. Seit dem Erscheinen von Garbes Buch verstummte die in der Zeit vor dem ersten Weltkriege ziemlich lebhaft diskutierte über buddhistische Einflüsse auf die Evangelien. Unseres Wissens ist von beachtenswerten Veröffentlichungen der späteren Zeit hier nur eine weniger bekannte Schrift des amerikanischen Indologen William Norman Brown⁵ zu nennen, in der dieser das Wunder des Meerwandels auf Grund indischer Quellen und einer entsprechenden plastischen Darstellung auf einem Tore beim Stäpa von Sääci (2.—1. Jahrhundert v. Chr.) auf östlichen Ursprung zurückzuführen sucht. Sollten jene Einflüsse jedoch zu Recht bestehen, so muß man andererseits auch bedenken, wie leicht in dem großen Mischkessel des Hellenismus, der einst von den Gestaden Griechenlands bis weit nach Indien hineinreichte, Erzählungen und Motive von Ost nach West und von West nach Ost gespült werden konnten, ohne daß hier wie dort ihr fremder Ursprung erkannt oder sogar empfunden werden konnte.

Wie steht es nun mit indischen Parallelen zu Stellen des Alten Testaments? Bisher konnte man deren eigentlich nur zwei: die Flut Sage und das Salomonische Urteil. Daß derartige Parallelen allerdings einen etwas anderen Charakter haben müssen als die sogenannten neutestamentlichen, liegt auf der Hand, wenn man nur die Zeitverhältnisse in Betracht zieht. Nun hat der spanische Jesuitenpater H. Heras, Direktor des Forschungsinstituts des Franz Xaviers College in Bombay, in der Einleitung zu seinem neuesten großen Werk über proto-indo-mediterrane Kultur noch auf einige weitere Parallelen zum Alten Testament hingewiesen; er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß Abraham bei seinem Auszug aus Ur in Chaldäa nach Balaština verschiedene Geschichten aus dem Lande der Sumerer mit in die neue Heimat gebracht habe, wo sie dann von Moses in den ersten Kapiteln der Genesis aufbewahrt worden seien'. Die Sumerer führt er aber wieder auf die Dravidas als Nachkommen von Noahs zweitem Sohn 'Ham zurück, doch die jene Geschichten in die indische Literatur vom Veda an abwärts hineingeflossen seien. Nun verfolgt Heras in seinem Buch eine gewisse apologetische Tendenz, die vornehmlich die Genesis betrifft. Aber nicht alle von ihm genannten Punkte scheinen in Wirklichkeit Parallelen zu sein, sondern eine besondere Erklärung zu verlangen. Es gibt in der indischen Literatur aber noch ein paar andere Punkte, die ebenfalls Parallelen betrachtet werden können; sie beziehen sich auf Mythos und Brautwunder und sollen zusammen mit einigen von Heras genannten hier kurz behandelt werden.

Die Genesis setzt gleich mit ein paar kurzen Sätzen ein, die mit Stellen in mehreren indischen Purānas („alten Berichten“) große Ähnlichkeit haben. In jener lesen wir nämlich: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, Finsternis lag auf dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über dem Gewässer. Und Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht.“ Wer hat sich bei der Lektüre dieser Sätze in ihrer nüchternen und lapidaren Größe wohl schon gewisse Fragen gestellt wie z. B.: Wo war Gott vorher? Wie hat er die Welt geschaffen? Warum war die Erde wüst und leer? oder: Warum lag Finsternis auf dem Abgrunde? usw. usw. Erst wenn man die indische Parallele heranzieht, vermeint man ein wenig hinter den geschichtlichen Sinn zu schauen und etwas wie logische Lücken oder eine Unvollständigkeit des Mythos zu entdecken. Jene indische Parallele findet sich nun im Brahmānda-purāṇa (Bd.) I. 24, 7 ff.; Liṅga-purāṇa (L.) I. 59, 6 ff.; Matsya-purāṇa (Mt.) 128, 3 ff. und Vāyu-purāṇa (Vā.) 53, 6 ff. in fast wörtlicher Übereinstimmung, d. h. mit den in diesen Texten schon durch das einstige brüchige Schreibmaterial (Palmbäuter) zum Teil bedingten Varianten wie Lücken, die später schlecht ergänzt wurden, Schreibfehlern usw. Von diesen vier Werken

⁵ Ebd. S. 48—61.

⁶ W. N. Brown, The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water (Chicago, London 1928).

⁷ H. Heras, Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture I (Bombay 1953) S. 262f.

bildeten das Bđ. und Vā. ursprünglich von Anfang bis zum Ende einen einzigen Text, der sich nachweisbar nur durch Aufnahme individueller Interpolationen in zwei getrennten Handschriften zu zwei verschiedenen benannten Werken entwidelt hat⁹. Zudem sind die Purāṇas, in sich betrachtet, vielfach Sammlungen kleinerer Texte, die von Redaktoren durch verbindende Verse mehr oder weniger zu einem Ganzen verschmolzen worden sind, ein Umstand, der die wörtliche Übereinstimmung einst selbständiger Textstücke erklärt. Unsere Parallele ist also in vier bzw. drei Traditionsströmen erhalten, eine Tatsache, die auf ein höheres Alter der Erfassung als Ausgangspunkt schließen läßt¹⁰.

In Übersetzung lautet die Stelle etwa folgendermaßen: „Sobald die Nacht Brahmans, dessen Ursprung unerforscht ist, aufgebellt war, was dieses (d. h. die irdische Welt) noch nicht unterschieden, (da es) von nächtlicher Finsternis umhüllt (war). Nachdem in dieser Welt alle Arten (vijāna) untergegangen sind nur mehr alle (L., M., V.; die vier) Elemente (L.: Bestandteile) übrig waren, bewegte sich der erhabene Svayambhū (der durch sich selbst Seiende)¹¹, der alle Normen (tantra; L.: Dinge; M.: Grundvorarbeiten) in der Welt bewirkt, in ihr wie ein Leuchtkörper (khadyotava) umher in dem Wunsche, sie sichtbar zu machen. Nachdem der Herr im Anfange der Welt gesehen hatte, daß das Feuer in Erde und Wasser eingegangen war (Bđ.: das Feuer geschaffen hatte, das in Erde und Wasser eingegangen war)¹², und es herausgenommen hatte, teilte er es in drei Teile: Das Feuer, das in dieser Welt ist, wird als irdische Feuer genannt, das, was als jenes in der Sonne glüht, gilt als das reine Feuer, und von dem, was im Blitz enthalten ist, soll man wissen, daß es aus dem Wasser entstanden ist.“

In der purāṇischen Parallele ist die Situation logisch vollkommen klar. Nach der Lehre der Inder ist Gott nämlich ewig, ob er nun Brahma, Viṣṇu oder Śiva genannt wird, und die Welt entsteht und vergeht nach dem steten Rhythmus von Tag und Nacht, wenn diese Zeiträume auch von langer Dauer (4320000 Menschenjahre) sind. In Anlehnung an indische Verhältnisse glauben sie nun, daß die Gottheit während der Welt-Tag wacht und wirkt, während der Welt-Nächte aber ruht und schläft. Bricht ein neuer Welt-Tag an, so ist die Erde wüst und leer; denn das Weltuntergangsfeuer hatte die vorige verbrannt, und dieses war dann wieder von einem gewaltigen ein Jahrhundert währenden Regen gelöscht worden, der ein bis zum untersten Himmel reichendes Meer hinterlassen hatte. Weder die Himmelskörper leuchteten noch das Feuer, das nach der Theorie der Sāṅkhya-Philosophie zu einem Teil, gleichsam als Potenz, in Erde und Wasser steckte. Nur die bloßen Elemente existierten noch, und um die Welt wieder zur Entfaltung zu bringen, zog Gott zunächst das Feuer aus jenen heraus und teilte es in seine Unterarten.

Vergleichen wir die beiden Berichte miteinander, so ist die Erde in beiden wüst und leer, ist Gott erwacht, schwebt er über den Gewässern, hat er den Wunsch, die Welt wieder zur Entfaltung zu bringen, und schafft er zunächst das Feuer, also das Licht herbei. In Indien ist der Schöpfungsmythos innerlich vollkommen motiviert, im Alten Testament gibt er gedankliche Rätsel auf, und man hat den Eindruck, daß hinter dem Bericht ursprünglich etwas mehr gesteckt hatte, als er uns heute in seiner schlichten Form noch verrät.

Nachdem Gott nun nach der Erschaffung der verschiedenen Reiche des Lebens schließlich den Menschen gebildet und ihm den Odem des Lebens eingehaucht hatte, „pflanzte er einen Garten in Eden, gegen Morgen, und setzte den Menschen darin, den er gemacht

hatte“. Dann heißt es in der Genesis (2, 10ff.) weiter: „Und es ging von Eden ein Strom aus, zu wässern den Garten, und teilte sich daselbst in vier Hauptwasser.“ Diese tragen im Hebräischen nun die Namen: Pīṣōn, Gīḥōn, Chīdeqel und Phrāt. Hatte man früher nun das Paradies auf die Hochebene von Armenien oder gar in den Norden Indiens verlegt, so entdeckte Friedrich Delitzsch um 1880 im Britischen Museum ein Verzeichnis der Kanäle Babyloniens, auf Grund dessen er den Pīṣōn, mit dem Kanal Pisanu und den Gīḥōn mit dem Guchanu identifizieren konnte, woraus geschlossen werden durfte, daß die beiden anderen Namen die der Flüsse Tigris und Euphrat wiedergeben¹³. Dieses würde bedeuten, daß man in alter Zeit das Paradies im Zweistromland gesucht hatte. Diese Erklärung des Paradiesmythos scheint die Theologen jedoch nicht befriedigt zu haben; denn der amerikanische Gelehrte William Fairfeld Warren schrieb im Jahre 1909: „Even the biblical theologians have come to see, that the Eden story of Genesis, when rightly interpreted, is the story of the Polar Paradise, the headspring of whose four rivers is in the upper heavens.“¹⁴ Bei dieser Schluffolgerung beruft er sich ausdrücklich auf Hermann Gunkel¹⁵, T. K. Cheyne¹⁶ und Alfred Jeremia¹⁷. Vornehmlich zitiert er Gunkel, der den „Gottesgarten“, den „Güterberg“, „Eden“ und den „Nordpol“ des Himmels einander gleichsetzt. Das würde weiterhin bedeuten, daß in den Anschauungen der alten Zeit ein himmlisches und ein irdisches Paradies einander gesprochen haben müssen¹⁸.

Sollte diese Annahme richtig sein, so würde Indien eine treffende Parallele zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung bieten. Eine Reihe von Purāṇas (Agnī. 108, 19ff.; Brahma. 18 [16], 38 ff.; Kūrma. 46 28 ff.; Śivap. Dharmasamhitā 33, 28 ff. [Mahāśivap. Umāsamhitā 17, 2 29ff.] und Viṣṇup. II, 2, 31 f. und gesondert II, 8, 102ff.) berichtet nämlich in fast übereinstimmendem Wortlaut, daß die himmlische Gaṅgā (Ganges), aus dem Fuß des überweltlichen Gottes Viṣṇu entspringen, in die Stadt Brahmans auf den inmitten (also im Nordpunkt) der als kreisrund vorgestellten Erdscheibe liegenden Weltberg Meru herabfällt und sich hier in vier Ströme teilt, von denen die Sitā nach Osten, die Alakanandā nach Süden, Vakṣus (der Oxus der Alten) nach Westen und die Bhadrā nach Norden fließt¹⁹. Merkwürdigerweise ist diese Vorstellung in einer zweiten, im ganzen jüngeren Purāṇagruppe (Brahmāṇḍa. I, 18, 38 ff.; Matsya. 121, 38 ff.; Vāyup. 47, 36 ff.) durch die These von den sieben Flußarmen der himmlischen Gaṅgā ersetzt worden, von denen je drei nach Osten und Westen und nur einer nach Süden fließen sollen²⁰. Es kann nun kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß die Stadt Brahmans auf dem zentralen Weltberg Meru als das himmlische Paradies angesehen worden ist. Es würde natürlich zu weit führen, hier noch all das zu erwähnen, was die indischen Texte sonst noch, insbesondere auch die der Jainas, über ihr Weltbild in seiner phantastischen Großartigkeit und selbstverständlich auch über die paradiesischen Landstriche um den Weltberg Meru herum zu berichten haben²¹.

Eine Geschichte, die in der Genesis fast unmittelbar anschließt und von der Pater Heras behauptet, daß sie in Indien eine Parallele habe, ist die Erschaffung des Weibes aus dem Körper des ersten Mannes. Immerhin ist dieser Punkt nicht ganz klar, er ist infolgedessen mit einiger Vorsicht zu behandeln, zumal Heras keine genaueren Angaben

¹¹ Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? (Leipzig 1881).

¹² W. F. Warren, The Earliest Cosmologies (New York 1909) S. 129f.

¹³ H. Gunkel, Genesis. Übersetzt und erklärt (Göttingen 1901) S. 33.

¹⁴ T. K. Cheyne, Traditions and Beliefs of Ancient Israel (London 1907) S. 84 455.

¹⁵ A. Jeremia, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 2. Aufl. (Leipzig 1906) S. 188—202.

¹⁶ W. F. Warren, op. cit. Anm. 12, S. 207, Anm. 1.

¹⁷ W. Kirfel, op. cit. Anm. 9, S. 11 f. 65. ¹⁸ Ebd. S. 130.

¹⁹ W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder (Bonn und Leipzig 1920) S. 229ff.; vgl. besonders S. 234.

⁹ W. Kirfel, Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa (Bonn [jetzt Leiden] 1927) S. X.

¹⁰ Ders., Das Purāṇa vom Weltgebäude (bhuvanavināśa) (Bonn 1954) S. 262f.

¹¹ Die unterschiedlichen Lesarten sind nur dṛṣṭvā und dṛṣṭvā, zwei Varianten, die leicht auseinander entstehen konnten.

macht. Wahrscheinlich hat er die in Indien herrschende Vorstellung des *Ardha-nār-iṣvara* („Halb-Weib-halb-Mann“) Typus im Auge, eine Art Mischform, die plastisch allerdings seltener auftritt, in der Literatur aber häufiger erwähnt wird. Bei ihm zeigt die rechte Seite stets männlichen, die linke dagegen weiblichen Charakter²⁰. Immerhin heißt es in zahlreichen Purānas und auch in ein paar anderen Texten²¹ in durchweg wörtlicher Ober-einstimmung: „Als die Geschöpfe, die geschaffen wurden, nicht zunahmen, teilte er seinen Körper zweifach, mit der einen Hälfte war er ein Mann, mit der anderen Hälfte ein Weib, in ihr erzeugte er die verschiedenartigen Geschöpfe.“ Die übliche indische Auslegung sieht in der plastischen Darstellung dieses Typus die Vereinigung des Gottes Śiva mit seiner Gattin Pārvatī, die nach purānischen Erzählungen auf Wunsch der letzteren eine so imige Form angenommen habe, daß beide zu einem doppelgeschlechtigen Wesen verschmolzen seien. Offenbar ist diese ätiologische Erklärung eine sekundäre Erfindung, um ein nicht mehr verstandenes Gebilde zu interpretieren; denn letztlich dürfte ihm die Vorstellung von dem zweigeschlechtigen Schöpfer oder ersten Menschen zugrunde liegen, der sich, wie bereits bemerkt wurde, in ein männliches (*puṣya*) und ein weibliches Wesen, Śatārūpā, „die Hundertgestaltige“ genannt, teilt, um auf dem Wege der Zeugung die Welt des Lebens in ihren verschiedenen Arten ins Dasein zu rufen. Diese Vorstellung scheint auf Indien nicht beschränkt gewesen zu sein, vielmehr ist sie auch für die Südebelegte²², was natürlich beweist, daß sie mit den Ariern nichts das geringste zu tun hatte.

Wie verhält sich nun der ältestamentliche Bericht in Genesis 2, 20 ff. zu ihr? Dieser besagt, daß sich unter allen geschaffenen Wesen keines gefunden habe, das als Gefährtin des Menschen geeignet gewesen sei. Darum ließ Gott ihn in einen tiefen Schlaf fallen, nahm eine seiner Rippen und bildete daraus ein Weib, das er ihm zuführte. Es wird aber nicht gesagt, aus welcher Seite er die Rippe genommen habe. Würde dies angedeutet worden sein, so würde sich hieraus etwas schließen lassen. Wäre nämlich die linke genannt, würde das der indischen Konzeption schon näher kommen. Obriens scheinen auch frühere Interpretationen unserer Genesisstelle schon angenommen zu haben, daß Adam zunächst doppelgeschlechtig gewesen sei. Schließlich sei hier noch das mitgeteilt, was Hermann Baumann in seinem neuesten interessanten Werke über Bisexualität vom ethnologischen Standpunkt aus zu unserer Parallele zusammenfassend ausführte: „Das Verbreitungsbild bisexualer Götter-Kosmologien und Anthropologien zeigt fraglos eine gewisse Dichtigkeit im Raume zwischen östlichem Mittelmeer und Indien. Hier finden sich auch die ältesten Belege und — wenn wir jüdische und alchemistische Lehren hinzunehmen — das entschiedenste Weiterleben.“²³

Vielleicht die markanteste Parallele, die Indien zum Alten Testament zu bieten hat, ist die Flutsage. Mehr oder weniger ausführlich wird sie im Śatapathabrāhmaṇa (Śa.) I, 8, 1, 1 ff.²⁴, im Mahābhārata (Mh.) Aranyaparvan 12 747 — 12 802 (krit. Ausg. Adhy. 185)²⁵, im Matsyapurāṇa (Mt.) 1, 21 ff., im Agnipurāṇa (A.) 2, 2 ff. und im Bhāgavata-

²⁰ Die ikonographische Beschreibung findet sich Matsyapurāṇa 260, 1—10.

²¹ W. Kirfel, op. cit. Anm. 8, S. 5 114.

²² J. Windhuis, Das Zweigeschlechterwesen, in: Forsch. zur Völkerpsychologie und Soziologie 5 (Leipzig 1928).

²³ Hermann Baumann, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos (Berlin 1955) S. 362; s. auch Otto Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum (Freiburg i. Br. 1924) S. 67 ff.; vgl. S. 108 ff., 131 ff.; dergleichen W. Schmidt und W. Koppers, Randbemerkungen zu Prof. Dr. S. Passarges „Offenen Brief an Herrn Prof. Dr. P. W. Schmidt“ (Wien 1931).

²⁴ A. Weber, Indische Streifen (Berlin 1868) S. 9 ff.; The Śatapatha-Brāhmaṇa... transl. by Julius Eggeling, P. 1, in: Sacred Books of the East XII (Oxford 1882) S. 216 ff.

²⁵ Maha Bharata transl. into English Prose by Protap Chandra Roy, Vana Parva, Sect.

purāṇa (Bhā.) VIII, 24, 9 ff. erzählt. In diesen Texten findet sie sich jeweils in verschiedenem Zusammenhang und in einer individuellen Fassung. Nur die beiden letztgenannten Purāṇas sind hinsichtlich unserer Geschichte nicht ganz unabhängig voneinander entstanden, wie vereinzelt wörtliche Übereinstimmungen beweisen. Auch sonst wird in der indischen Literatur die Sage mehrfach angedeutet.

In der eigentlichen Substanz stimmen die verschiedenen Fassungen im wesentlichen miteinander überein, obwohl sie in der Ausschmückung differieren und auch sonst die eine oder andere charakteristische Abweichung aufweisen, die im Verlauf unserer Ausführungen erwähnt werden wird. Während die Sage im Śa. als ätiologischer Mythos dazu dient, um die Entstehung einer Opferzeremonie zu motivieren und sie in dem enzyklopädischen Mh. gewissermaßen die Einleitung zur Beschreibung eines Weltzeitalters (*kalpa*) mit seinen vier sich in moralischer wie soziologischer Hinsicht abtufelnden Abschnitten oder Yugas bildet, begründet sie in den drei übrigen Texten eigentlich nur die hinduistische These von dem Avatāra Viṣṇus als Fisch, d. h. der ersten der zehn kreatürlichen Verkörperungen, die der Gott im Lauf der Zeit angenommen haben soll, um in der Welt das Gute zu schützen und das Böse zu bestrafen. Die Legende lautet etwa folgendermaßen:

Manu, ein frommer Mann, der Askese treibt und dadurch das Wohlgefallen der Götter erworben hat, kommt eines Morgens, sei es beim Waschen der Hände, sei es beim Vollzug einer Wasserzeremonie, mit einem kleinen Fisch in Berührung. Mit menschlicher Stimme bittet ihn dieser darum, aufbewahrt und nicht ins Wasser oder Meer zurückgebracht zu werden, da die großen Fische die kleinen verzehren, sondern zunächst in einem Krug oder Topf und, wenn er über diesen hinausgewachsen sei, in einer Grube oder einem Teich, dann in einem großen See oder gar im Ganges-Strom ausgesetzt und schließlich ins Meer befördert zu werden. Es ist unentschieden, ob die eine oder andere Version der Sage für die Stadien des Wachstums drei oder vier sich in der Größe steigernde Behältnisse angibt. Für diesen Dienst verspricht ihm der Fisch die Rettung aus der großen Flut, die alles Leben hinwegspülen wird. Er weist ihn nämlich an, ein Schiff zu bauen oder eines, das inzwischen nahen würde (A., Mt.), zu bestreuen, sobald die Flut einsetze. In allen Quellen, mit Ausnahme der Version des Śa., wird ihm aufgetragen, alle Samen (*sarvāṅ jānī*), d. h. Paare aller Lebewesen mit ins Schiff zu nehmen. Zugleich sagt ihm der Fisch sein Erdsinken für den Augenblick der Gefahr zu, und er weist ihn an, das Schiff vermittelt eines Taues — in mehreren Versionen vertritt dieses eine Schlange — an sein Horn anzubinden, da er ohne dasselbe über die Flut nicht hinüberkommen könne. Manu handelt entsprechend, und der Fisch zieht das Schiff überaus lange Zeit durch die Wasserwüste. Nach den Versionen des Śa. und Mh. findet Manu schließlich einen Ankerplatz an dem jenseitigen nördlichen Gebirge, wo er das Schiff an einen Baum bzw. am höchsten Gipfel des Himālaya anbindet. Auf Anraten des Fisches wartet er aber das allmähliche Absinken des Wassers ab, damit es ihn nicht abschneide. Im Śa. wird die Landstelle „Manor avarohana“, d. h. „Manus Abstieg“, im Mh. „Naubandhana“, d. h. „das Anbinden des Schiffes“, genannt. A. Weber hatte sogar geglaubt, in dem Ausdruck „navaprabrahmani“, angeblich „das Hinabgleiten des Schiffes“ in Atharvaveda XIX, 39, 8, einen Hinweis auf die Flutsage zu finden²⁶, jedoch nach W. D. Lanman²⁷ ist der Ausdruck als „na avaprabrahmani“, d. h. „kein Hinabgleiten“, zu verstehen. Nur das Kāthaka, das Buch einer Schule des Yajurveda, enthält XI, 2f. (am Schluß) einen deut-

CLXXXVII (Calcutta 1884) S. 552 ff. — Von den übrigen Texten sind Übersetzungen entweder nicht vorhanden oder nur sehr schwer zugänglich.

²⁶ Weber, op. cit. Anm. 24, S. 11, Anm. 2.

²⁷ Atharva-Veda-Samhitā transl. by W. D. Lanman, in: Harvard Oriental Series Vol. 8 (Cambridge Mass. 1905) S. 961.

lichen Hinweis auf die Flut Sage, wenn es dort heißt: „Die Wasser fürwahr wüschten dieses hinweg, *Manu* blieb als einziger übrig.“ Im übrigen können jene Angaben keineswegs den Sinn haben, eine bestimmte Ortschaftlichkeitsvielmehr ein Geschehen festzuhalten. Die übrigen Texte (A, Bhā, Mt.) machen über die Landstelle keinerlei Angaben, sondern scheinen der vieltausendjährigen Meerfahrt eine mehr mystisch-symbolische Bedeutung beizumessen.

Alle Versionen stimmen also darin überein, daß *Manu* als Patriarch eines neuen Weltzeitalters vor der künftigen Katastrophe bewahrt wird, um das Leben hinüberzusetzen, daß er ferner — nur die des Sa. macht hier eine Ausnahme — die Samen aller Wesensarten mitnehmen solle und daß ein großer Fisch, vielleicht ein Horn- oder Schwertfisch, wie *Heras* meint¹⁸, die Verkörperung des rettenden Gottes darstellt.

Die indischen Berichte über die Flut enthalten nun doch ein paar Einzelheiten oder Differenzen, die zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der Sage vielleicht nicht ganz unerheblich sind. So nennen das Sa. und das Mt. den Helden der Sage einfach *Manu*, das Mh. und das A. bezeichnen ihn als *Manu Vatsarata*, d. h. „*Manu* den Sohn des *Vatsarata*“, d. h. des Sonnengottes, und nur im Bhā. heißt er *Satyavata*, d. h. „das Gelübde der Wahrheit befolgend“. Ob durch diese Namensnuancen gewisse Besonderheiten angedeutet werden, ist nicht ersichtlich.

Freilich dürfte dies auch weniger bedeutsam sein als ein paar andere Angaben. So wird der Held im Bhā. VIII. 24, 13 als *Dravida-Herrscher* (*dravideśvara*) bezeichnet, nach Mt. 1, 11f. übte er, nachdem er dem Throne entsagt hatte, „an einer Stelle des *Malaya-Gebirges*“, d. h. des südlichsten Teiles der West-Ghats, Askese, und nach A. 2, 4 und Bhā. VIII. 24, 12 ist der Schauplatz der Geschichte der Fluß *Krtamāli*, ein Nebenfluß des *Vāga*, an dem die Stadt *Madura* liegt; er ist also eine Gegend ganz im Süden des dravidischen Indiens. Nach dem Mh. weilte *Manu* am Ufer des Flusses *Vriṅṅ* (oder *Clriṅ*), der bisher noch nicht identifiziert werden konnte. Diese Ortsangaben beweisen jedenfalls, daß der Schauplatz der Legende von Anfang an als fern im Süden gelegen empfunden wurde. Vielleicht ist hier noch erwähnenswert, daß Sa., Mh. und A. ganz neutral von einem Fisch (*matsya*) sprechen, während Mt. und Bhā. ihn als *japha*, zoolog.: *Cyprinus Sophe*, d. i. eine Karpfener, spezialisieren. Wie sich letzterer aber zu einem Riesenfisch, etwa zu einem Horn- oder Schwertfisch, zoolog.: *Histiophorus brevirostris*, hat entwickeln können, muß das Geheimnis der indischen Verfasser bleiben.

Faßt man alle diese Momente zusammen, so liegt die Schlussfolgerung nahe, daß die indische Sage in einem Volkstum zu lokalisieren ist, das mit dem Seewesen, wenn auch nur mit der Küstenfahrt, vertraut und wahrscheinlich dravidischer Herkunft war, d. h. mit anderen Worten: die Sage spielt irgendwo an der malabarischen Küste. *Pater Heras* dürfte also wahrscheinlich nicht unredt haben, wenn er ihren Ursprung nach Südinien verlegt und seiner Meinung nach „das Fest des Fisches“, das jährlich am 1. Februar mit großem Pomp im *Mnāks*-Tempel zu *Madura* gefeiert wird, noch an die Sage erinnert¹⁹. Die Ansicht *A. Hohenbergers*, daß „der Schauplatz der Sage“ „aus dem Norden nach dem Süden Indiens gerückt“ sei, ist unrealistisch und darum unhaltbar²⁰.

Nach der Bibel reut es Gott, in ihrer anthropomorpher Vorstellungsgeschildert, daß er die Menschen erschaffen habe, da sie böse geworden seien, und er beschließt, sie nebst allen übrigen Kreaturen zu vernichten. Doch bis zum Strafgericht gönnt er ihnen noch eine Frist von 120 Jahren. Nur *Noah* ist gerecht und findet Gnade vor seinen Augen. Da er ihn und seine Nachkommen erretten will, befiehlt er ihm, einen Kasten in bestimmten Ausmaßen zu bauen und sich mit seiner Familie und je einem Paar aller Lebewesen in ihn hineinzugeben, sobald die Flut einsetzt. *Noah* handelt nach Gottes Anweisung,

Dann setzt ein vierzigjähriger Regen ein, und die Flut steigt bis zu 15 Ellen über die höchsten Berge hinaus. Alles Leben unter dem Himmel erstirbt, nur *Noah* schwimmt mit seiner Begleitung in dem Kasten. Nachdem das Wasser 150 Tage auf der Erde gestanden hat, sendet Gott einen Wind, und das Wasser beginnt sich zu verlaufen. Am 17. Tage des 7. Monats bleibt der Kasten auf dem Berge *Ararat* (babylonisch: *Urartu*, d. i. Armenien) stehen, und am 1. Tage des 10. Monats werden die Spitzen der Berge wieder sichtbar. *Noah* sendet zuerst einen Raben und dann zweimal an verschiedenen Tagen eine Taube aus. Als die zuletzt ausgesandte nicht zurückkehrt, erkennt er daran, daß die Erde wieder trocken geworden ist. Auf Gottes Geheiß verläßt er dann mit seiner Familie und allem Getier den Kasten und bringt Gott ein Opfer dar. Dieser riecht den lieblichen Duft des Opfers, gedenkt die Menschen nicht mehr zu vernichten, schließt einen Bund mit *Noah* und segnet ihn samt seiner Nachkommenschaft.

Ehe wir nun aber die Hauptpunkte der alttestamentlichen Sage mit der indischen vergleichen, müssen wir noch einen Blick auf den sumerisch-babylonischen Sintflutbericht werfen, „der in die XI. Tafel des *Gilgames-Epos* eingearbeitet“ ist²¹. Der Inhalt dieser etwas weitläufigen Fassung ist kurz folgender: Dem *Utn-Napštim* aus der Stadt *Suripak* am *Euphrat* wird gewissagt, daß die Götter eine Sturmflut senden werden. Deswegen wird ihm aufgetragen, ein Schiff in bestimmten Ausmaßen zu erbauen und darin mit seiner Familie sowie Lebewesen aller Art Zuflucht zu suchen. Er handelt entsprechend und bringt zur festgesetzten Zeit außer seinen Hausgenossen seine Haxe, Handwerker sowie Vieh und Tiere des Feldes hinein. Finsternis senkt sich herab, und das Unwetter bricht los, so daß selbst die Götter in Angst geraten. Seds Tage und sechs Nächte wüten Orkan und Sturmflut, jedoch am siebenten Tage lassen beide nach, und die See beruhigt sich. *Utn-Napštim* öffnet die Luke und sieht das Licht. Nach einiger Zeit steigt das Land empor, und das Schiff fährt auf den Berg *Nisir* zu, um an ihm hängenzubleiben. Am siebenten Tage läßt er zunächst eine Taube und dann eine Schwalbe los, die beide zurückkehren, da sie einen Ruheplatz noch nicht finden können. Ein Rabe, den er als dritten Vogel fliegen läßt, kehrt jedoch nicht zurück. Da entläßt er denn alle Lebewesen aus dem Innern des Schiffes und bringt auf der Kuppe des Berges ein Opfer dar, dessen Wohlgeruch die Götter anlockt, so daß sie sich um ihn scharen.

Mit dem sumerisch-babylonischen Bericht — er findet sich auch bei *Berosus* — hat der alttestamentliche eine so große Ähnlichkeit, daß beide nicht unabhängig voneinander entstanden sein können, vielmehr der alttestamentliche trotz gewisser Differenzen in Namen, Zahlen, Maßen und dgl. wie ein Reflex des erstgenannten wirkt. Nun glaubte *C. Leonard Woolley* bei seinen Ausgrabungen der Königsgräber in Ur den geschichtlichen Urgrund der Sage entdeckt zu haben²². Er stieß nämlich beim Tiefergehen durch mehrere Kulturschichten unzweifelhaft sumerischer Provenienz auf ein großes, zweieinhalb Meter starkes „Lehmlager“. Unterhalb desselben fand er aber eine Kulturschicht, die nur teilweise sumerischer Herkunft war, teilweise aber „dem vorsumerischen *Al-'Ubad*-Typus angehörte“. Nun wird das Ereignis der Flut auch von den sumerischen Chronisten insofern bestätigt, als sie in ihrer nüchternen Königsliste zwar keine Einzelheiten mitteilen, aber die Bemerkung einfügen: „Dann kam die Flut, und nach der Flut stieg das Königtum abermals vom Himmel hernieder.“ „Aber“, fährt *Woolley* fort, „da es von zwei oder drei sumerischen Städten heißt, daß sie ebenso vor wie nach der Flut bestanden hätten, dürfen wir annehmen, daß der geschichtliche Bruch nicht endgültig und die Katastrophe nicht allgemein war, sondern daß wenigstens einige örtliche Kulturmittelpunkte sie überlebten.“

¹⁸ *H. Heras*, op. cit. Anm. 7, S. 422.¹⁹ Ebd. S. 427.²⁰ *A. Hohenberger*, Die indische Flut Sage und das *Matsyapurāna* (Leipzig 1930) S. 25.²¹ *H. Winkler*, Keilschriftliches Textbuch zum Alten Testament (Leipzig 1892) S. 71 ff.; *P. Jensen*, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen, in: Keilschriftliche Bibliothek VI, 1 (Berlin 1900) S. 231 ff. ²² *C. Leonard Woolley*, Ur und die Sintflut (Leipzig 1930) S. 16ff.

So erhebt sich nun die Frage: Konnte eine derartige lokale Sturmflut, der vielleicht mehrere Städte zum Opfer fielen, ein so weltweites Echo hervorrufen? Welchen Sinn sollte denn wohl die Anweisung gehabt haben, lebende Wesen aller Art mit ins rettende Schiff zu nehmen? Und nun folgt die zweite Frage: Woher konnten die Chronisten die Namen der Könige wissen, die vor der Flut geherrscht hätten, wenn diese alles Leben vernichtet haben sollte? Etwas von Ut-Napiskim oder seinen Nachkommen? Oder trägt die nüchternere Bemerkung des Chronisten nicht schon in sich das Argument einer sekundären Konstruktion, etwa zur Motivierung des Gottkönigtums?

Vergleichen wir nun die indisch-drauidische Sagenform mit der sumerisch-alttestamentlichen, so stoßen wir auf Übereinstimmungen und charakteristische Abweichungen. Beiden ist gemeinsam die Vorhersage einer künftigen Flut, die alles Leben hinwegnehmen wird, dergleichen der Auftrag an den Helden der Sage, ein Schiff zu bauen oder eines zu besteigen und die Samen aller Wesen mitzunehmen, um die Fortpflanzung des Lebens in seinen verschiedenen Formen über die Katastrophe hinweg sicherzustellen.

Ein wesentlicher Unterschied besteht aber darin, daß die Gottheit in Indien, im Mh. als Brahma, sonst als Visnu aufgetaucht, in Gestalt eines mit menschlicher Sprache begabten Fisches auftritt und dieser das Schiff mit seinen Insassen während der Welt-Nacht, d. h. während vieler Jahrtausende durch die Flut hindurch zieht, bis der neue Welt-Tag anbricht und das natürliche Leben wieder einsetzen kann. Auffallend ist es und doch vielleicht sinnvoll, daß Manu in der indischen Sagenform keine Vögel fliegen läßt, um Land zu erkunden, obwohl dies auch in Indien ein durch Jātaka 339 (Bāveru-jātaka) bezeugter, den Kompaß ersetzender Brauch von Seefahrern gewesen sein muß.

Ferner hat die indische Sage in all ihren Versionen, selbst in der des Sa., einen durchweg kosmischen Charakter, nämlich jenen, das Leben aus einer Weltperiode in die nächst folgende hinüberzuretten. Und Spuren dieser Tendenz finden sich auch sowohl im sumerisch-babylonischen wie im alttestamentlichen Flutbericht. Welchen Sinn sollte denn sonst wohl die Anweisung haben, lebende Wesen aller Art mit ins Schiff zu nehmen? Schließlich dürfte die Bemerkung, daß Ut-Napiskim auch die Handwerker ins Schiff mitgenommen habe, darauf hindeuten, daß er auch das bereits erworbene Wissen und Können über die Katastrophe hinüberbetreten sollte. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß jene Anweisung nur deswegen eingefügt worden sei, um einem eventuell zu erwartenden Einwand zuvorzukommen, daß sonst eine Neuschöpfung des Lebens hätte stattfinden müssen. Schon 1913, also lange bevor Woolley durch seinen sensationellen Fund die natürliche Erklärung der Sage begründen konnte, hatte Alfred Jeremias die These von deren kosmischem Charakter aufgestellt¹¹, und uns dünkt, daß er auf dem rechten Wege war. Immerhin stehen wir vor einer Alternative, die dahin lautet: Würde das historisch erwiesene Ereignis einer partiellen Sturmflut in Mesopotamien in eine kosmische Ebene verlagert und dadurch zum Ausgangspunkt einer Weltuntergangs- und -erneuerungstheorie, die weltweite Wellen schlug und in Indien zu einem pedantisch ausgebauten, kosmisch orientierten System auswuchs, oder war das letztere, wenn zunächst auch in viel bescheidenerem Ausmaß gehalten, das Primäre, und fand es in den „geschichtlich gemeinten“ Versionen des Gilgameš-Epos wie des Alten Testaments nur einen in konkretere Verhältnisse projizierten Niederschlag?

Fest steht, daß die Flutsgate weder auf arischem noch auf jüdischem Boden gewachsen ist, vielmehr ist sie das Erzeugnis eines seefahrenden Volkstums. Kommt hier nun dem drauidischen, wie Heras meint¹², der Vorrang zu oder dem sumerischen? Diese Frage

¹¹ A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Leipzig 1913) S. 70f.

¹² Heras, op. cit. Ann. 7, S. 411 ff. (Es ist hier jedenfalls auf die Tatsache zu verweisen, daß Siegel der Induskultur in einer Schicht, die 2300–2200 v. Chr. zu datieren ist, in Babylonien gefunden wurden. Vgl. E. Wäldschmidt, Geschichte Asiens [München 1950] S. 8.)

läßt sich zur Zeit wohl kaum befriedigend beantworten. Jedenfalls beweist die Sage, daß schon früh fremde Stoffe in den arischen Gedankenkreis eingedrungen sein müssen.

Zu einer Episode des Alten Testaments, die möglicherweise einen geschichtlichen Untergrund haben kann, war schon vor Jahrzehnten eine indische Parallele entdeckt und wiederholt diskutiert worden. Es handelt sich um das sogenannte Salomonische Urteil, von dem in 1 Kön. 3, 16ff. etwa folgendes berichtet wird: Eines Tages kamen zu König Salomo zwei Huren, die in einem Hause wohnten, kürzlich geboren hatten und sich um den Besitz eines lebenden Knaben stritten, da die eine von ihnen ihr Kind im Schlaf erdrückt und daraufhin dieses mit dem anderen vertauscht haben sollte. Da Salomo ohne weiteres die wahre Mutter nicht herausfinden konnte, ließ er ein Schwert bringen und bestimmte, daß das Kind in zwei Hälften geteilt werden sollte, ein Verfahren, mit dem sich das eine der Weiber einverstanden erklärte, während das andere als die wahre Mutter unter diesen Umständen doch lieber auf das Kind verzichten wollte, als daß ihm ein Leid zugefügt würde. An dieser Einstellung erkannte Salomo die echte Mutter und sprach ihr das Kind zu.

Das indische Analogon — übrigens der Kern des chinesischen Schauspiels „Hooi lan ki“ oder „der Kreidekreis“ — wird uns im Kommentar zu Jātaka 546 (Mahā-Ummagga-jātaka¹³) berichtet und hat etwa folgenden Inhalt: Eine Frau geht mit ihrem Knaben zum Lotusteich des weisen Mahosadha („der das große Heilmittel besitzt“), um ihn zu waschen und auch selbst darin zu baden. Da näht sich ihr eine Yaksini, eine Art Dämonin oder Hexe, die das Aussehen eines menschlichen Weibes angenommen hatte und, während die Mutter im Teiche badet, mit dem Kinde zu spielen und sich um dasselbe zu bemühen beginnt, da sie nämlich Lust empfindet, es zu rauben, um es zu verspeisen. Als sie sich mit dem Kinde zu entfernen sucht, läuft die Mutter ihr nach, und um den Besitz des Kindes laut streitend, kommen sie an die Türe zum Gemache des Weisen. Dieser ruft sie herbei, fragt nach dem Grund ihres Zwistes und erkennt gleich aus der Röte und dem Nichtblinzeln der Augen der Yaksini deren wahre Natur sowie ihre Absicht. Er befiehlt auf den Boden einen Strich zu ziehen, das Kind mitten auf ihn zu legen, und den beiden Frauen, es an Händen und Füßen anzufassen. Derjenige, die das Kind an sich zu ziehen vermöchte, solle es gehören. Da nun das Kind durch das beiderseitige Ziehen Schmerz empfindet und infolgedessen zu schreien anfängt, läßt die wahre Mutter aus Mitgefühl das Kind los und steht weinend dabei. Da fällt nun der Weise seinen Schiedsspruch, der das Kind der leidlichen Mutter zuweist und von allen Anwesenden mit lautem Beifall aufgenommen wird.

In der weitläufigen Diskussion, die sich, wie bereits bemerkt wurde — von Benfey bis Garbe —, an die literarische Beurteilung dieser Anekdote angeschlossen hat, wurde wiederholt betont, daß beide Versionen nicht unabhängig voneinander entstanden sein können; bald galt Palästina, bald Indien als der Ausgangspunkt. Rein historisch betrachtet, kann letzteres, obwohl hier das gleiche Motiv auch später noch mehrfach in der Literatur erscheint, als der gebende Teil wohl kaum in Frage kommen, wie auch Garbe richtig gesehen hat; denn der Kommentar zu den Jātakas, die Jātakaṭṭhavanannā, d. h. „Beschreibung des Sinnes der Jātakas“, ist vielleicht erst im 5. Jahrhundert n. Chr. von Buddhaghosa aus dem Singhalesischen ins Pāli zurück übersetzt worden, und wahrscheinlich war auch die Vorlage nicht viel älter. Dagegen läßt sich das Alter der hebräischen Quelle nicht wohl über das 6. vorchristliche Jahrhundert herabrücken. Aber dennoch scheinen, wenn man nicht das Unberechenbare weiblicher Instinkte in Rechnung setzen will, die despektierliche Art, mit der von den Frauen als von Huren gesprochen wird,

¹³ H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien (Stuttgart 1903) S. 114, 291; R. Garbe, op. cit. Ann. 4, S. 25 ff.; die meiste Literatur verzeichnet M. Winteritz, Geschichte der indischen Literatur II (Leipzig 1920) S. 111 f., 112, Ann. 376, Ann.; III S. 341, 346, Ann. 2.

sowie das Einverständnis der falschen Mutter mit der lebhaftigen Teilung, d. h. der Tötung des Kindes, auf fremden Ursprung hinzudeuten.

Der Vollständigkeit halber sei hier noch eine etwas zweifelhafte Parallele angeführt, auf die seinerzeit Edmund Hardy schon hingewiesen hatte³⁶. Sie findet sich in Ex. 2, 2 ff. und im Mahāvagga (einem Teil des Vinaya-piṭaka, d. h. „des Korbes der Disziplin“) VIII, 1, 4. Im hebräischen Urtext wird uns folgendes berichtet: Als die Juden sich in Ägypten stark vermehrten, befahl der Pharao, daß alle männlichen Kinder gleich nach der Geburt ins Wasser geworfen, die weiblichen dagegen aufgezogen werden sollten. Nun hatte eine Frau aus dem Geschlechte Levi ein Knäbchen zur Welt gebracht und es drei Monatlang verborgen. Da siees aber nicht länger geheimhalten konnte, legte sie es in ein Rohrkörbchen und setzte dieses an der Stelle des Nilsaus, an der der Königstochter mit ihrer Begleitung zu baden pflegte. Diese fand das Körbchen, erbat sich das Knäbchen und ließ es durch seine eigene Mutter aufziehen; es war Moses, der spätere jüdische Volksführer.

In der indischen Geschichte findet der königliche Prinz Abhaya auf einem von Krähen umlagerten Kehrdrithaufen ein von seiner Mutter in einem Körbchen ausgesetztes Knäbchen. Er ließ es in den Palast bringen und dort durch Ammen aufziehen. Da das Kind noch lebte, ward es *Jivaka* („der Lebende“), und da es von dem Prinzen gerettet worden war, *Komārabhacca* („der vom Prinzen Aufgezogene“) genannt. Keineswegs ist aber diese Geschichte, wie Garbe richtig bemerkt³⁷, mit der vorstehenden Parallele zu vergleichen; „denn Säuglinge sind in Körben auf der ganzen Erde häufiger ausgesetzt worden, als aus Rücksicht auf die Finder wünschenswert war.“

Eine Parallele, die gewissermaßen zwischen Mythos und Brauchtum liegt, findet sich in Gene. 42, 16 ff. Joseph ist auf Betreiben von Potiphars Weib ins Gefängnis geworfen worden und deutet hier seinen Mitgefängenen, dem obersten Mundschenk des Königs und dem obersten der Bäcker, ihre Träume. Der letztere hatte geträumt, er habe auf seinem Haupte drei Körbe mit Backwerk getragen und Vögel seien gekommen und hätten daraus gefressen. Joseph erklärte ihm den Sinn dahin: Der König werde ihn in drei Tagen ans Kreuz hängen lassen, und die Vögel würden sein Fleisch fressen.

Auch in Indien spielen die Träume und ihre Deutung seit je eine große Rolle. Erscheinen im Traume Vögel auf dem Kopf des Träumenden, so ist sein baldiger Tod gewiß. So heißt es im Sivapurāṇa Dharmasamhitā 46, 22 ff., und wörtlich übereinstimmend im Mahāvivapurāṇa Umāsamhitā 25, 28: „Hat ein Geier, eine Krähe und eine Taube den Kopf betreten und bleibt da, so stirbt ein Mensch schnell, zweifellos in einem Monat.“ Während in dem medizinischen Lehrbuch des Sūruta Sūtrasthāna 29, 62 ein schnelles Ende dem angezeigt wird, der im Traume von Krähen usw. bedrängt wird, heißt es in Vāghāta's Astāṅgahṛdayasamhitā Śārirasthāna II, 6, 48 f.: „Wenn [im Traume] auf dem Kopfe Vögel Wohnung nehmen, er kahl wird, er von Krähen, Geiern und dergleichen umgeben ist, . . . so ist das ganz unerwünscht.“ Eine ähnliche Angabe findet sich im „Traumschlüssel des Jagadeva“. Vers II 83 besagt: „Wenn im Traum auf jemandes Kopf Vögel, wie etwa der Geier oder die Krähe sich niederlassen oder Nester bauen, so bedeutet dies für den Menschen in der Regel Elend.“³⁸ In den Erläuterungen zu diesem Vers hat der Bearbeiter und Übersetzer des Textes, Julius v. Negelein, noch eine Reihe ähnlich lautender Deutungen aus anderen Werken zusammengetragen. Wenn man diese Übereinstimmung in der Traumdeutung nicht aus einer allgemein natürlichen Anlage des

Menschen erklären will, wird man wohl eher an die Vorstellungswelt einer alten gemeinsamen Unterschicht denken müssen, ehe man von Übertragung sprechen darf.

Was das eigentliche Brauchtum angeht, so scheint Indien eine bemerkenswerte Parallele zu Ex. 12 zu bieten. Die Situation ist folgende: Der Pharao weigert sich, die Israeliten aus Ägypten auszuziehen zu lassen, um an ihnen weiterhin billige Arbeitskräfte zu haben. Nach den verschiedenen Plagen, mit denen Gott das Land schon heimgesucht hat, soll jetzt die empfindlichste folgen, und zwar soll allerorts die Erstgeburt von Mensch und Vieh sterben. Um aber die Israeliten vor ihr zu bewahren, läßt Gott durch Moses und Aron den zeremoniellen Brauch des Osterlammes einführen. Jede Haus- und größere Gemeinschaft soll ein makelloses einjähriges männliches Lamm schlachten und, zum Aufbruch gerüstet, es restlos verzehren. Mit seinem Blut sollen aber beide Türpfosten und die obere Schwelle der Häuser bestrichen werden. Dieses Blutzichen soll nun die Bewohner des Hauses vor der tödlichen Plage bewahren. Es muß sich also um ein apotropäisches Zeichen handeln, und zwar wahrscheinlich um Abdrücke der von Schlachten noch blutigen Hand, obwohl dieses nicht ausdrücklich gesagt wird. Der Brauch, dieses Schutzzeichen auch heute noch im „Lande der Bibel“ an den Häusern anzubringen, bezeugt T. Canaan, wenn er unter den „Schutzmaßnahmen gegen die böse Seele“ folgendes ausführt: „Die Hand, von den Juden als die ‚segnende und beschützende Hand Gottes‘ gedeutet, wird von den Muhammedanern als die Hand Fatimas und von den Christen als die Hand Marias angesehen. Sie wird meist roh an die Hausküre oder an die Oberschwelle gemalt.“³⁹ Auch Paul Kable bezeugt diesen Brauch, wenn auch für die muhammedanischen Heiligtümer in Palästina⁴⁰.

Nun findet sich aber auch in Südinien, wenn vielleicht auch nur vereinzelt oder lokal, der Brauch, das Haus durch Abbringung apotropäischer Zeichen zu schützen. Zu diesen gehört auch der farbige Abdruck der Handfläche, wie E. Thurston und K. Rangachari in ihrem gemeinsamen Werk über die Kasten und Stämme in Südinien durch Beigabe entsprechender Abbildungen gezeigt haben⁴¹. In diesem wird nämlich ein brahmanisches Haus wiedergegeben, das je fünf Handabdrücke auf beiden Seiten des Einganges zur Abwehr des bösen Blicks aufweist. Freilich ist vorläufig nicht zu entscheiden, ob dieser Brauch auf prähistorischen Überlieferungen beruht, was das Wahrscheinlichere zu sein scheint, oder ob hier eine sekundäre Übertragung vorliegt.

Ein weiterer eigenartiger Brauch, der nach dem Urteil der Exegeten im Alten Testament mehrfach bezeugt ist und in Indien auch heute noch, zumal in unteren Gesellschaftsschichten, zu beobachten ist, ist der Nasenring, den die Frauen — ähnlich den Ohrring — meist an dem durchlöcherten rechten Nasenflügel tragen. In besseren Ständen wird der Ring heutzutage durch ein knopfförmiges Ersatzstück, das in der Öffnung befestigt ist. Woher dieser Brauch stammt, ob er alt oder jung, autochthon oder eingeführt worden ist, ist noch nicht geklärt.

Von den Nasenringen sagt A. E. Basham, daß sie weder irgendwo erwähnt noch abgebildet worden seien, „ihre Verwendung kann nur nach der muslimischen Eroberung weiblich aufgenommen worden sein“⁴². Tatsächlich scheint sich in der klassischen Literatur keine Äußerung zu finden, die eigens auf sie bezogen werden könnte. Dergleichen kennt die Sanskritsprache keine terminologische Bezeichnung für diese Schmuckstücke. Das

³⁶ T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, in: Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. 20, Reihe B, Bd. 12 (Hamburg 1914) S. 64 f.

³⁷ P. Kable, Gebräuche bei den muslimischen Heiligtümern in Palästina, in: Palästina-Jahrbuch 1912) S. 139 ff.; vgl. besonders die Abbildungen auf S. 141 und 158.

³⁸ E. Thurston und K. Rangachari, Castes and Tribes of Southern India (Madras 1909) Vol. 1, S. 281.

³⁹ A. E. Basham, The Wonder that was India. A survey of the culture of the Indian subcontinent before the coming of the Muslims (London 1954) S. 212.

³⁶ E. Hardy, op. cit. Anm. 1, S. 117. ³⁷ R. Garbe, op. cit. Anm. 4, S. 6, Anm.

³⁸ Vāghāta: Astāṅgahṛdayasamhitā, übers. von L. Hilgenberg und W. Kirfel (Leiden 1941) S. 211.

³⁹ J. v. Negelein, Der Traumschlüssel des Jagadeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik, in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 11, 4, II, 83 (Gießen 1912) S. 292 ff.

„Sanskrit-English-Dictionary“ von Monier-Williams (Oxford 1899) notiert lediglich die beiden Ausdrücke: *nāśādikṣipāvarita* und *nāśāvāmāvarita* in der Bedeutung: das Tragen eines Ringes am rechten bzw. am linken Nasenflügel. Ersterer soll Kinderreichtum und Wohlstand, letzterer Not und Kinderlosigkeit zum Ausdruck bringen. Natürlich muß dahingestellt bleiben, ob das Wort „*kuṇḍala*“, „Ring, Ohrring“, nicht wie auch das hebräische Wort „*nezem*“ ursprünglich die gleiche Bedeutung Ohr- und Nasenring gehabt habe.

Über den Nasenring hatte Abbé Dubois seinerzeit berichtet, daß in einigen Teilen des Landes ein goldener Ring an der Scheidewand, die die beiden Nasenflügel voneinander trennt, getragen werde¹¹, also in der gleichen Weise, wie ihn auch die Frauen im alten Cypern getragen haben, wovon sogleich noch gesprochen werden wird.

Jedenfalls findet sich dieser Brauch auch bei den Arabern, und über ihn schreibt Georg Jacob: „Das Ohr schmücken die arabischen Schönen mit Ohrringeln . . . die Nase ziern häufig ein großer dünner Nasenring (*khezām*), wie ihn Abrahams Sklave der Rebekka schenkte, als er für Isaak um sie warb (Gen. 24) und wie er auch heute noch unter den Brautgeschenken einiger Beduinestämme üblich ist. Die Araberinnen spielen . . . gern mit diesem Ringe während des Gesprächs, indem sie ihn aus dem durchbohrten Nasenflügel ein- und ausstaken.“¹²

Von diesem Nasenring, im Hebräischen „*nezem*“ genannt¹³, ist aber nicht nur Gen. 24, 22; 30, 47, sondern auch Jes. 3, 12, Ez. 16, 12 und vielleicht noch an der einen oder anderen Stelle des Alten Testaments die Rede. Von den ägyptischen Frauen sagt Hans Alexander Winkler: „Geiztützt ist der goldne Nasenring *zēmā*, pl. *zīmā*, und der Stolz der muhammedanischen Frau eine Goldnähme am Haar über der Stirn.“¹⁴

Wie endlich M. Obnefalsch-Richter nachgewiesen hat, trugen einst auf Cypern auch die Bildnisse „der Astarte-Aphrodite und dann deren Priesterinnen einen Nasenring, der an das *nezem*, den Nasenring der Bibel“ erinnert. Nebst Fundbericht gibt er Abbildungen von acht bei Ausgrabungen gefundenen Terrakotten wieder; diese zeigen den Nasenring allerdings nicht an einem Nasenflügel, sondern ähnlich wie z. B. die Frauen der Cunas, eines zentralamerikanischen Indianerstammes in der Nähe des Panama-Kanals, an der Scheidewand der Nase¹⁵.

Eine letzte Parallele, die zum Brauchum gehörte, findet im Buch Tobias Erwähnung. Dieses ist ein Familienroman aus dem 1. vordristlichen Jahrhundert, der in der jüdischen Diaspora zur Verherrlichung der strenggläubigen Frömmigkeit verfaßt zu sein scheint; die Erzählung selbst wird aber in die Zeit der assyrischen Gefangenschaft um 722 zurückverlegt. Obwohl jenes Buch in der Vulgata vorhanden ist¹⁶, wird es meist zu den apokryphen Büchern des Alten Testaments gerechnet, zumal verschiedene Versionen

erhalten sind, die im Wortlaut nicht völlig miteinander übereinstimmen, und so ist denn unsere Parallele zwar in der Vulgata und in den auf ihr beruhenden Übersetzungen, aber nicht so vollständig in den übrigen Versionen zu finden¹⁷.

Die Parallele betrifft nun folgende Episode des Romans: Der junge Tobias ist auf seiner Reise nach Rages in Medien mit seinem Begleiter, dem Erzengel Raphael, bei seinem Verwandten Raguel eingekehrt. Dieser hat eine heiratsfähige Tochter Sara, die er mit dem jungen Tobias vermählen möchte. Tobias zeigt jedoch große Bedenken, die Ehe einzugehen, nachdem er erfahren hat, daß sie zuvor schon sieben Männer gehabt habe, die alle in der Brautnacht gestorben seien. Der Engel beruhigt ihn jedoch und weist ihn an, die ersten drei Nächte in Keuschheit und Gebet zu verbringen und erst in der vierten Nacht die Ehe zu vollziehen. Zugleich soll er nach dem Betreten des Brautgemaches ein Stücklein von der Leber eines unterwegs gefangenen großen Fisches auf glühende Kohlen legen, um damit den bösen Geist, der ihm nachstellen könnte, zu vertreiben. So geschieht es auch. Tobias bleibt am Leben und verbringt mit seinem jungen Weibe die ersten drei Nächte in Keuschheit und Gebet. Übrigens hat noch das Konzil von Trient (1545—63) in Sessio 24, Kap. 1 (Von der Ehe) in ähnlicher Weise eine dreitägige Frist der Enthaltensamkeit den Gläubigen empfohlen.

Diese Sitte der Enthaltensamkeit nach Vollzug der Heiratszeremonien herrschte nun auch im alten Indien. In den *Grhyasūtras* („Regeln für das häusliche Leben“) des *Aśvalāyana*¹⁸ I. 8, 10; *Gobhila*¹⁹ II. 2, 15 und *Pāraskara*²⁰ I. 8, 21 wird ausdrücklich vorgeschrieben, daß die jungen Eheleute während der ersten drei Tage nicht Gesätzliches genießen, sich keusch verhalten und auf der Erde schlafen sollen. Auch das *Apatambiya*²¹, *Mānava*²² und *Vaikhānasa*²³ *grhyasūtra* erlauben die erste Kohabitation erst in der vierten Nacht. Über diese Vorschrift sagt Hermann Oldenberg: „Auf die Hochzeit folgt auch in Indien wie bei so vielen Völkern eine Frist der ehelichen Enthaltensamkeit, welche sich durch drei Nächte erstreckt; es scheint, daß diese ursprünglich den Zweck hatte, die Vereinigung Gefahr bringenden Geistes zu vermeiden und abzulenken. Säugenspenden am vierten Tage bezeichnen das Ende der Frist, sie vertreiben die verderblichen Kräfte, die in der Frau wohnen, die gattenstörende, die söhnlöse, die den Herden schaden.“²⁴

Während der böse Geist im Buche Tobias *Asmodai* heißt, ein Name, der sich letztlich auf *asēma daśva*, d. h. „Dämon der Wa“, herleitet und einen wolligen, aus zoroastrischer Überlieferung in die spätjüdische Vorstellungswelt übergegangenen Dämon bezeichnet, ist es in Indien der *Gandharva*, über den Oldenberg auf Grund von Atharvaveda II. 2, 1 f. und XIV, 2, 36 bemerkt: „Der *Gandharva*, welcher bei der Hochzeit um die Braut herum sein Wesen treibt und aus deren Nähe weggeschoben wird, hat sich entfernt, der Gott zu seiner höchsten Wohnstätte“²⁵, deren Lage im Kosmos zwischen dem *Luftbereich* und dem *irdischen*“ angenommen wird, wie es in der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*

¹¹ J. A. Dubois, *Hindu manners, customs and ceremonies*, transl. by Henry K. Beauchamp. 3. ed. [Neudruck] (Oxford 1953) S. 332.

¹² G. Jacob, *Studien zu arabischen Dichtern* 1 (Berlin 1895) S. 48; vgl. auch E. W. Lane, *An account of Manners and Customs in the modern Egypt*—1 (London 1836) S. 366; W. Roberts, *Lectures on the Religion of the Semites* 1 (Edinburgh 1889) S. 434, Anm. 1.

¹³ W. Geertz, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 5. Aufl. (Leipzig 1910) S. 469; Ed. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch*. 6. und 7. Aufl. (Leipzig 1936) S. 271.

¹⁴ H. A. Winkler, *Ägyptische Volkskunde* (Stuttgart 1936) S. 306; vgl. auch G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité* 4 (Paris 1882ff.) S. 446f.

¹⁵ M. Obnefalsch-Richter, *Die Bibel und Homer* (Berlin 1893) S. 275, Taf. LV, 1—8.

¹⁶ *Biblia Sacra Latina* Veris Testamenti, ed. *Bunsen-Heyje-Tuchendorf* (Lipsiae 1873) S. 496f. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Mit dem Urtext der Vulgata. Übers. von Augustin Arndt. 5. Aufl. Bd. 1 (Regensburg [usw.] 1910) S. 1203. — Erhalten auch in älteren Ausgaben der Luther-Übersetzung.

¹⁷ Sie finden sich z. B. nicht in der Übersetzung in: E. Kawzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 1 (Tübingen 1900) S. 142ff.

¹⁸ *Aśvalāyana-grhyasūtra*, ed. A. Fr. Stenler, in: *Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes* 3, 4, 4, 1. 8, 10f. (Leipzig 1864) S. 22.

¹⁹ *Gobhila-grhyasūtra*, hrg. u. übers. von Fr. Knauer (Dorpat und Leipzig 1884—86).

²⁰ *Pāraskara-grhyasūtra*, hrg. u. übers. von A. Fr. Stenler, in: *Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes* 6, 2, 4 (Leipzig 1878) S. 21.

²¹ M. Winteritz, *Das altindische Hochzeitsritual nach dem Apatambiya-Grhyasūtra* in: *Deuschriften d. Akad. d. Wiss. i. Wien*. XL. 1 (Wien 1892) S. 86.

²² *Mānavagṛhyasūtra*, hrg. von Fr. Knauer (St. Petersburg 1895) S. 14.

²³ *Th. Bloch*, *Über das Grhya- und Dharmasūtra der Vaikhānasa* (Leipzig 1896). S. 37.

²⁴ H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (Berlin 1894) S. 464f.; vgl. auch *Hilkehandl.*: *Ritual-Literatur*, in: *Grundriß d. indo-ar. Philologie und Altertumskunde* 3, 2 (Straßburg 1897) S. 68.

²⁵ Oldenberg, *op. cit.* Anm. 56, S. 245.

III. 6 heißt. Jedoch schon viel früher hatte *Heinrich Zimmer* der Ältere hinsichtlich jener dreitägigen Frist der Enthaltenszeit festgestellt, daß ihre Begründung in der Vedasamhitā nicht zu erweisen sei⁹⁴. Dieses dürfte darauf schließen lassen, daß man es hier nicht mit einem ursprünglich arischen Brauch zu tun hat. Zudem herrschte er nach Nārāyaṇas Kommentar zu *Aśvalāyana's Gṛhyasūtra* I. 7, 7 in Indien nicht allgemein; so fand z. B. bei den Videhas die Kohabitation im Anschluß an die Hochzeitszeremonien statt.

Läßt man nun die behandelten Parallelen nochmals an seinem geistigen Auge vorbeiziehen, ordnen sie sich unwillkürlich zu zwei Gruppen: Die erstere umfaßt all jene, die zum Bereich des Mythos gehören, die letztere stellt eine Sammlung mehr spontaner Fälle dar, die innerlich wenig Beziehungen zueinander haben. Jene erstere bildet gewissermaßen einen Komplex, der die Geschichte der Welt und der Menschheit vom Beginn des Lebens bis zu ihrer Zerstreuung, in naiv-realistischer Form schildert, also jene Überlieferungen bietet, die in den ersten Kapiteln der Genesis sozusagen im Zusammenhang wiedergegeben werden, in Indien dagegen in der Literatur mehr oder weniger zerstreut erscheinen. An und für sich würde dieser Umstand dafür sprechen, daß den Erzählungen der Genesis eine gewisse Priorität zukommt, andererseits zeigen die Parallelen, welche die Inder zu bieten haben, mehr innere Geschlossenheit und logische Konsequenz, da man in ihnen nicht jene gedanklichen Lücken findet, die man in der Genesis herauszufühlen oder gar festzustellen vermag.

Wenn man sich nun die Geschichte des Genesistextes, seiner Quellen und Redaktionen einmal ansieht, wie sie von der Exegese seit *Julius Wellhausen* (1844—1913) erschlossen und auf zuverlässigem Fundament errichtet worden ist, dürfte man schon auf einen der Gründe stoßen, der die vorhin angedeutete Charakterisierung ihrer mythischen Kapitel erklären kann. Sie stammen nämlich vornehmlich aus dem sog. Priesterkodex. Nach der Exegese liegt dieser in der Zeit nach Ezra, jenem jüdischen Priester, der im Auftrag des Königs Artaxerxes I. 458 v. Chr. eine zweite Gruppe jüdischer Rückwanderer nach Judäa führte und die jüdische Kolonie in Jerusalem auf Grund eines aus dem Exil mitgebrachten Gesetzbuches neu organisierte. *Hermann Gunkel* hat den Priesterkodex treffend charakterisiert, wenn er u. a. schreibt: „Der letzte Redaktor, der das ältere Werk (Jahvist) - E(lobist) und P(riesterkodex) vereinigt hat, gehört demnach in die Zeit nach Ezra, sicherlich vor die Abzweigung der samaritanischen Gemeinde, die den Pentateuch mit herübergenommen hat (wofür wir freilich das genaue Datum nicht kennen) . . . Ungeheure geschichtliche Stürme hatten inzwischen die alten heiligen Stätten entweicht, die ganze Vergangenheit erschien . . . als Sünde; und doch, die alten Erzählungen, die diese Stätten verherrlichten und die die alte Zeit so naiv abspiegelten, ließen sich nicht zerstören. Der Versuch P's, das Alte zu verdrängen, war gescheitert; und eine pietätvolle Hand schuf eine Zusammensetzung von J., E. und P. Diese letzte Sammlung ist mit außerordentlicher Treue, besonders für P. geschehen; ihr Verfasser wollte womöglich kein Körnchen von P. zu Boden fallen lassen.“⁹⁵

Über seinen Stil sagt *Gunkel* an einer anderen Stelle: „Höchst eigentümlich ist der Stil des P., überaus weitläufig, auf eine juristische Klarheit und Vollständigkeit berechnet, immer mit denselben Ausdrücken und Formeln, mit genauen Definitionen und monotonen Formeln, mit konsequent durchgeführten Schematen, die keine Fällung haben, mit Stammwäurmen und mit Überschriften über jedem Kapitel.“⁹⁶ Möglicherweise kann dieser Stil, nämlich das Bestreben, des oder der Verfasser des Priesterkodex, alles realistisch nüchtern, ja in „juristischer Form“ darzustellen, gerade jene gedanklichen Lücken, die wir zu empfinden glauben, verursacht haben.

⁹⁴ *H. Zimmer*, Altindisches Leben (Berlin 1879) S. 314.

⁹⁵ *H. Gunkel*, Die Sagen der Genesis, in: Handkommentar zu dem Alten Testament I, 1 (Göttingen 1901) S. 74f.

⁹⁶ Ebd. S. 69.

Bei verschiedenen der aufgeführten Parallelen hat man den Eindruck, daß sie nicht unabhängig voneinander entstanden sein können, in Wirklichkeit also keine Parallelen im wahren Sinn des Wortes sind. Haben nun der oder die Verfasser des Priesterkodex vielleicht jene Sagenstoffe, die uns als Parallelen zu Indien erscheinen, aus ihrem Exil-aufenthalte nach Palästina mitgebracht, oder woher sind sie ihnen wohl zugeflossen? Hierfür haben wir keinerlei Beweise, ebensowenig dafür, daß die Juden den Indern dieselben vermittelt haben könnten. So sollen unsere Ausführungen vornehmlich den Sinn haben, mehr auf die Probleme hinzuweisen als sie zu lösen.

Was die Mehrzahl der übrigen Parallelen angeht, so könnten einzelne, soweit sie nicht in allgemein menschlichen Anlagen begründet sind, ihren Ursprung sogar darin haben, daß die Völkerwellen, die nach der Lehre sowohl der europäischen wie der indischen Anthropologie in vorgeschichtlicher Zeit aus dem europäischen Raum und aus Kleinasien — nach der Ansicht von *Suniti Kumar Chatterji* sogar Palästina — nach Indien auswanderten, sie vielleicht in ihre neue Heimat mitgebracht haben⁹⁷.

⁹⁷ Das Material über diese Frage vgl. in: *W. Kirfel*, Die vorgeschichtliche Besiedelung Indiens und seine kulturellen Parallelen zum alten Mittelmeerraum, in: Saeculum VI, 2 (1955) S. 166f.

als die Konstituenten des Körpers anzu und die Gesundheit als das Ergebnis ihrer Gleichgewichtslehre; die Krankheit jedoch als Wirkung ihrer Disbalancen. Beobachtung und Erfahrung vermitteln ihr mit der Zeit oder einen bescheidenen Schatz reiner Erkenntnisse, die sich in der Theorie der Anatomie und Theophrastus besonders auf dem Gebiete der Chirurgie geltend machten und ihre Ärzte gerade auf diesem zu gewissen Leistungen befähigten. Freilich kennen wir diese fast ausschließlich aus ihres grossen medizinischen Lehrbüchern, besonders denen eines Suchruna und Vaghiata, während dasjenige Theophrastus bei seiner abweichenden Einseitigkeit und Tendenz chirurgische Probleme nur gelegentlich berührt. Zwar summiert diese Lehrbücher in ihrer vorliegenden Fassung aus nachträglicher Zeit und unvollständigen Spätern darauf hin, dass beim Laufe der Jahrhunderte Gelehrte und Praktiker Erfahrungen haben, aber dennoch kann kein Zweifel darüber bestehen, dass viele ihrer medizinischen Lehren und Praktiken viel älter als ihre literarischen Niederschläge sind und in ihren Anfängen in eine ferne Vergangenheit zurückgehen dürften.

Voraussetzung für eine erfolgreiche chirurgische Behandlung war ein wohl hergerichteter Instrumentarium, das zwei Gruppen von Werkzeugen umfasste: stumpfe (*yatra*) und scharfe (*sashtra*). Erstere dienten zur Extraktion von Fremdkörpern, zur Diagnostizierung von Hühneraugen, Fingern usw. und bei einer Behandlung mit scharfen Instrumenten, Feuer oder Atzmittel zum Schutz der beschmerzten Körpertheile. Während Suchruna ihre Zahl mit 100 angibt, war die der scharfen Instrumente erheblich kleiner. Suchruna nennt 20, Vaghiata dagegen 20 verschiedene Formen. Zu ihnen gehörten messerscharfe Instrumente nebst Sägen und Scheren, Häkeln und Nadeln. Besann wurden sie meist nach den Formen der Pflanzenblätter, denen sie ähneln, oder den Zwecken, denselben dienen sollten. Ausser den scharfen Instrumenten bediente der Arzt noch gewisse Hülfsmittel, es waren in der Hauptsache Blutegel, Atzmittel und Feuer.

Oftgleich die anatomischen Kenntnisse im alten Indien nicht bedeutend waren und wir auch von chirurgischen Fortschritten kaum etwas hören, werden in den Lehrbüchern dennoch die Körperstellen angegeben, an denen ein horizontaler oder ein vertikaler Schnitt als geboten erscheint. Anzeigen werden vier Schularten geleitet, die je nach der Lagerung des Patienten betrachtet kamen. Die für die Inder charakteristische Neigung zur Typisierung zeigt sich auch in ihren Vorschriften über die Verhältnisse, die zu je 15 an der Zahl, nach dem Capitelübersetzer benannt werden, denen sie in Anpassung an Körpergröße oder Zweck irgendwelche gläsernen oder als Material für ihre Herstellung dienen gewesenen Arsen- oder Eisenknäuel, Knochenbruch auch Fische und andere Dinge, die zur Schwellung geeignet waren. Hinsichtlich der Feinheit des Verbandes, der in gewissen Fällen abwechselnd zu erweisen war, unterschied man die drei Modalitäten: fest, mittel und locker.

Eine wesentliche Aufgabe des Chirurgen ward die Heilung des Knochenbruchs, bei dem man zwischen eigenem Knochen und Gelenkbruch bei erstem Versuche zwischen einfachem und kompliziertem Bruch unterschied. Die Diagnose, ob der eine oder andere Fall vorlag, ergab sich aus bestimmten Symptomen. Als kompliziert galt z. B. die Zersplitterung eines Knochens in viele kleine Stücke; das Eindringen eines Splinters in Knochen oder Mark oder die Hinzufügung eines Knochens, als ein er verletztes Glied. Abgesehen von dem Falle, dass ein Knochen von Natur aus unvollständig war, galten als kompliziert z. B. die Bruch der Gelenkflächen in der Hüfte, ihre völlige Lösung aus dem Gelenk usw. als

schwieriger z. B. verstaumtes Kopf, Rücken- und Brustwunden, schliesslich die Dislokation eines Knochens durch heftige Anstossverletzung, schiefen Verband und dgl. Hiess man die Bruchstelle durch die verschiedenen Mittel der Stabilisierung in der ersten Woche zusammengeklippt und mit angemessener, röhrenförmiger Schmelzbander getrockneten Zugsaiten umwunden, legte man über diesen mit dem Band verklebten Hautschnitt oder zwei bis drei Finger breit und demnach „Finger“ gemessenen Knochens einen gleichmässigen Verband an, der je nach der Jahreszeit nach je drei bis sechs Tagen zu lösen war. Bei Hüft-, Schenkel- und Brustbrüchen wurde für Verhinderung des Wundheilens ein Verband mit Fett von Unter- und Oberbrüchler und ein für die Fussheit, dergleichen je fünf bis sechs Finger breit, angebracht. Die Wunden und Gelenke des Halses, der Brust und der Augen waren bei Gelenkbrüchen des Halses nach langer Zeit, behandeln und erzielte man ein vollständiges Nachwachsen des Verbandes. Bei Verletzungen wieder in die normale Lage zurückzuführen. Dergleichen versuchte man ungleichzeitig oder zu unlangem vertriebe Knochenstücke durch Lösung der Bruchstelle und Neurechtung zu korrigieren.

Bei Wunden unterschieden die Inder zwei Arten: jene, die von selbst entstehen (*śiddha*) und die, die durch äussere Ursachen hervorgerufen werden (*agata*); beide erforderten eine chirurgische Behandlung. Die Wunden haben ihre Ursache in einem Krankheitsprozess und entstehen in der Regel durch Anstossverletzung und Reibung, deren einzelne Stadien und Symptome von den Lehrbüchern in allen Einzelheiten beschrieben werden. Die Aufgabe des Arztes bestand nach dem, einen derartigen Reizungsprozess durch äussere und interne Mittel möglichst rasch abzuwenden und die reine Gewundheilung im geeigneten Augenblicke zu stiften, um den Eiter aus Abfluss zu bringen.

Für einen operativen Eingriff bedurfte man des Patienten durch ein angenehme Speise und markierte ihn gegebenenfalls durch bescheidene Getränke. Handelte es sich um einen schmerzhaften Eingriff, so unter Umständen demselben Leben gefährlich, hatte der Patient die Erlaubnis des Landbesizers einzubringen. Im Augenblicke des Eingriffs hatte der Arzt, der übrigens aber die erforderlichen moralischen Qualitäten erfüllen musste, während er den getrockneten und nach Osten schauenden Kranken anah, unter Vermeidung der vitalen Stellen sowohl das Messer, und zwar je nach der Größe des Wundgebietes ein- oder mehrfach anzusetzen. Bei der Eiter abflussnahme war.

Bei den durch äussere Einwirkung entstandenen Wunden unterschied man je nach dem Grad der Verletzung sechs bzw. acht Arten. Während man bei einer aufgetriebenen Wunde Strohpalmer und bei Einschnitt Wunden und dgl. verwendete, benutzte man frische Häufig schmelzende Wunde mit Lauwasser, mit Glycerinmischungen oder Schmelzbander oder entsprechenden Silikonverbindungen zur Zusammenziehung ausgebluteter Wunden in besonderer Masse Honig und Schmelzbander, dergleichen kältebende Kuren, um Entzündungen zu verhindern. Die Lehrbücher geben eine grosse Anzahl möglicher Verletzungen und ihrer Behandlung an; es handelt sich allerdings um solche, deren Heilung grosse Geschicklichkeit und Erfahrung des Arztes voraussetzt.

Eine nicht unbedeutende Aufgabe der indischen Chirurgie schied die Entfernung eines Fremdkörpers (*śalaya*) gewesen zu sein. Unter diesem Wort verstand man nicht nur das Stück eines Projektils, sondern alles, was gefährlich, je wegen eines Hühnerauges und eines abgestorbenen Fötus. Den Sitz des Fremdkörpers suchte man aus bestimmten Symptomen, nach einer Behandlung mit äusseren Mitteln wie Einreibung, Druck, Massage

oder Schwämmen zu diagnostizieren. War ein Fremdkörper, normal wenn er kleinerer Umfang war, nicht durch die natürlichen Körpergänge oder einen Entzündungsprozess ausgehend werden, musste er auf die Weise entfernt werden, die je nach dem Wundcharakter, Entzündungsgrad, benutzte man die verschiedensten Mittel, wie z. B. eine herabgezogene Bismut- oder Kupferkannula, deren Öffnungen des Meilens verschiedener Teilgrößen waren. Ferner benutzte man Haken, Eihaken, Sichel, Pinz und Schwalzenzahn, überaus alle irgendwie zur Verfügung stehenden Hilfsmittel, unter Umständen sogar einen Magneten. Häufig wurde ein Götterdrähtchen Mittel wie z. B. ein herabgezogenes Bismut- oder ein gefaltetes Fäden, die mit dem Fremdkörper verbunden wurden. Die Lehrbücher nennen die verschiedenen Arten eines Fremdkörpers und die Körperstellen, an denen dieser sitzen konnte, sowie die Möglichkeit beim und Hilfsmittel für seine Entfernung, selbst. Besonders die Extraktion eines Fingerringes aus dem Halse oder die Entfernung kleiner Fremdkörper aus Augen oder Wunden.

Zu den schmerzhaften Fremdkörpern, die sich von selbst in alle Hälften kassieren, gehörte der gerade für Erwachsene so gefährliche Bismutring; er musste durch einen Bismutring entfernt werden, nachdem man ihn mit eingetrockneten und durch das Alter des Betroffenen eingedicktem Ziegen- und Mieschwafz der linken Hand gegen die falschen Bismutring gedrückt hatte. Diese in den Lehrbüchern mit allen Einzelheiten gegebene Operation dürfte aber nur einmal und musste bei Frauen wegen der Nähe des Uterus mit einer gewissen Modalität ausgeführt werden.

Ebenso gefährlich wie die Entfernung eines Bismutringes war die Exstirpation eines abgestorbenen Fötus; ebenso wie jene musste sie vom Landbesitzer genehmigt werden. Dieser Eingriff galt als besonders schwierig, zuweilen wurde demselben Leben gefährlich oder je nach dem Alter des Uterus tödlich. In diesem Falle war es die Aufgabe des Arztes, mit eingetrockneten Hand gewanderten chirurgischen Instrumenten in den Uterus einzuführen und mit diesen den Fötus in Stücke zu zerlegen, die dann mit dem Extraktinstruments herausgezogen werden mussten. Während man einen abgestorbenen Fötus aus dem Uterus am Leben der Mutter sich entfernen durfte, galt man eine Frau in dieser Lage bei Verwund der Vagina, Uterusperforation, Abtreibungen und anderen unglücklichen Symptomen an.

Besonders schwierig war bei schwieriger Geburt auch der sogenannten Kaiserschnitt vorgenommen zu haben, freilich nicht bei einer noch lebenden Schwangeren, sondern erst dann, wenn diese die Geburt nicht mehr zu Stande bringen konnte, wie diese Operation ja auch im mediterränen Altertum nur an toten Müttern vorgenommen worden dürfte und durch die *Lectio regia* die mütterliche Fötus von Nymphaeum her eingedrungen war.

Zu den schmerzhaften Eingriffen, die von Arzte ohne geschulte und sichere Hand erforderten, gehörten vor allem die Operationen am Auge. Unter diesen waren wohl die schwierigsten jene, die eine Entfernung eines Fremdkörpers und der Starlicht. Bei der letzteren galt es, die Feinsichtbarkeit des Auges zu lockern, wie mit einem Messer nicht nur das Stück des Projektils, sondern alles, was gefährlich, je wegen eines Hühnerauges und eines abgestorbenen Fötus. Den Sitz des Fremdkörpers suchte man aus bestimmten Symptomen, nach einer Behandlung mit äusseren Mitteln wie Einreibung, Druck, Massage

Prof. Dr. phil. K. H. Die Leistungen der Altindischen Chirurgie. (Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe „Grenzgänge der Med.“.)

In historischer Zeit lag die Hälfte der Inder von einem spekulativen System beherrscht, das — verwandt mit der antiken Lehre von den vier Temperamenten — ausgleichlich Schlem, Galle und Wind, später auch Blut

tanon werden in den Lehrbüchern in allen Einzelheiten beschrieben.

Neben derartig lebenswichtigen Eingriffen gilt die Oto-, Rhino- und Cheloplastik als eine besondere Spezialität indischer Ärzte. Da die Verstümmelungen Ohren, Nase und Lippen hässlich als Strafe verhängt wurde, war die Wundheilung bzw. deren künstliche Neubildung ein Erfordernis der Zeitverhältnisse. Ein frisch abgeschültes Ohr kostete unter Beachtung gewisser Voraussetzungen, die die Lehrbücher angeben, mit mehr oder weniger Erfolg wieder angehängt werden, während Nase und Lippen aus einer abgemessenen und aus der Wangen geschneideten, aber noch mit ihr verbundenen Fleischschicht neu geformt werden mußten. Zur Hebung der Form wurden bei der Nase unter die mit der Fleischschicht verklebten, nach oben gedreht und an beiden Seiten verankert Haut zwei Röhren geschoben.

Von den sonstigen merkwürdigen, insbesondere Bauchoperationen *śalāka śāstrā* (Schlüsselsteinzerwägung), da sich hinter ihr zugleich ethnologisches Problem verbirgt. Es handelt sich hier um ein eigenartiges Verfahren, bei aufgeregter Bauchdecke eine Darmverletzung zu veranlassen oder zu schließen. Nach Reinigung des verletzten Darmstückes *śāla mānāśālikā* die beiden genau aufeinander gelegten Ränder grobe Amieson mit ihrem Mandibeln *śālaśālikāśāstrā* trennt dann deren Rumpf von Kopf. Diese eigenartige Methode wird aus nun von Nainibāy und Weisbach aus *er len* und Montenegro und von dem aus der Nähe von Cordoba stammenden Abu'l Qasim von spanischen Ärzten berichtet. J. Prens zitiert eine ethnologische Studie aus einem Palmstraktat, und auch brasilianische Indianer sollen die gleiche Sitte beobachtet. Vom ethnologischen Standpunkte aus kann wohl kaum ein Zweifel daran bestehen, dass dieses seltsame Verfahren, die sogenannte Amiesonmahl, nicht an verschiedenen Orten der Erde selbstständig entstanden, sondern von einer Stelle ausgegangen sein dürfte. Da nun im mediterranen Raum mehrere und voneinander getrennte Spuren seines Vorkommens zu finden sind, so liegt es durchaus im Bereich der Möglichkeit, dass es von hier ausgegangen und über Indien bis nach Amerika gelangt ist, eine Wanderung, für die es Parallelen gibt. Das würde weiterhin bedeuten, dass sich im Reizsystem der Indier auch noch andere Spuren erhalten haben können, die in eine weit vor ihrer literarischen Fixierung liegende Zeit zurückweisen.

Antireferat.

EIN MEDIZINISCHES KAPITEL DES GARUḌAPURĀNAS

Von Willibald KIRFEL, Bonn

Wie schon wiederholt betont worden ist, bilden die Purāṇas Sammlungen von Einzeltexten mannigfachen Inhaltes, die von Diakouasten durch verbindenden Text mehr oder weniger geschickt zu einem Ganzen zusammengeschweißt und meist nach einer Gottheit benannt worden sind. Bei einzelnen dieser Sammelwerke ist das Ordnungsprinzip, z. B. der Ablauf eines mythischen Weltjahres, noch festzustellen, bei anderen, und zwar den meisten, ist ein sachliches Prinzip z. Z. nicht erkennbar. Infolgedessen besitzen die Purāṇas also einen irgendwie enzyklopädischen Charakter; wohl am ausgesprochensten zeigt sich dieser beim Agni- und Garuḍapurāṇa, weil sie eben Texte größeren oder kleineren Umfangs aus fast allen Zweigen des damaligen Wissens, wenn auch vielfach nur Exzerpte oder Inhaltsangaben von Traktaten, aufweisen. Unter ihnen befinden sich mehrere Abschnitte medizinischen Charakters, und gerade das Garuḍapurāṇa besitzt deren verschiedene. Der umfangreichste von diesen trägt den Namen des Dhanvantari, also den des angeblich ersten Lehrers der Heilkunde, und es mag schon zutreffen, daß sich in ihm ein ganz altes Lehrbuch dieser Disziplin erhalten hat¹. In diesem Purāṇa findet sich aber noch ein einzelnes Kapitel, das nicht nur inhaltlich, d. h. medizinisch, sondern auch hinsichtlich seiner textlichen Entwicklung als bemerkenswert gelten darf.

Das hier in Frage stehende Kapitel befindet sich in dessen letztem Teile (*uttarakhaṇḍa*), der seinerseits wieder hinsichtlich seines Textbestandes in den einzelnen Ausgaben so starke Abweichungen aufweist, daß sogar von verschiedenen Rezensionen desselben gesprochen werden darf. Eine der Ausgaben enthält jenes Kapitel sogar an zwei verschiedenen Stellen, und es zeigt hier in seinem Textbestand so charakteristische Unterschiede, daß sich in ihnen sogar zwei verschiedene Rezensionen, und zwar eine ältere und eine offenbar jüngere und erweiterte erhalten haben müssen. Diese beiden Rezensionen befinden sich in der Ausgabe: Garuḍapurāṇam . . . Pañcānana-Tarkaratnena sampāditaṃ Virasiṅgha-Śāstriṇā . . . Dhirānanda-Kāvyānidhāna ca sampāditam. Kalikātārājadhānyāyī śaka 1812 (1890), Uttarakhaṇḍa Adhy. 4 (S. 255ff.) und Adhy. 32 (S. 308ff.); die erstere bezeichne ich mit 1, die letztere mit 2. Eine Version, die der letztgenannten nahesteht, befindet sich in der Ausgabe von Jivānanda Vidyāsāgara, Calcutta 1890, Adhy. 22 (S. 672ff.); ich bezeichne sie mit 3. Eine weitere Version, die sich in bezug auf die Sonderstücke der Rezension 1 nähert, bietet die Ausgabe: Garuḍamahāpurāṇam. Mumbāyāyā: Śri-

¹ Vgl. hierzu Vāgbhaṭe: *Aṣṭāṅghradāyasaṃhitā* übertr. von L. Hilgenberg und W. Kirfel, Leiden 1941, S. Lff.

Venkatešvara (štim) yantrālaya samvat 1963, śaka 1828 (1906/7), Pretakāṇḍa Adhy. 32 (Bl. 198ff.); sie möge mit Nummer 4 bezeichnet werden¹. Schließlich findet sich noch eine 5. Version, die deutlich die Spuren eines wahrscheinlich sekundären Exzerptes des Uttarakhaṇḍa der vorgenannten Ausgaben zeigt, in dem in den letzten Jahrzehnten mehrfach gedruckten Garuḍapurāṇaḥ bhāṣāḥkāśametam, Kalyāṇanagaryām: „Lakṣmi-Venkatešvara“-mudrāṇālaya samvat 1989, śaka 1854 (1932), Adhy. 15 (Bl. 84ff.). Diesen sekundären Text, also auch unser Kapitel, hat Emil Abergg als Zürcher Habilitationsschrift bearbeitet und übersetzt u. d. Titel: „Der Pretakalpa des Garuḍapurāṇa“ (Nāunidhīrāma's Sāroddhāra). Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens. Aus dem Sanskrit übers. Berlin 1921, S. 198ff.²

Da die genannten Ausgaben ohne Ausnahme keinen Anspruch darauf erheben können, irgendwie als kritisch zu gelten, dürfen wir ihnen wohl kaum einen viel höheren Wert als den von Handschriften zuerkennen. Aber trotzdem läßt sich, wenn man sie miteinander vergleicht, die bemerkenswerte Feststellung machen, daß ein ursprünglich kurzer und einfacher Text durch sekundäre Einschreibungen und Zusätze wesentlich erweitert worden ist. Formal gesehen, gewährt er uns also einen Einblick in die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte altindischer Texte, insbesondere schon deshalb, weil sich die sekundären Bestandteile unseres Kapitels zwanglos ausscheiden lassen, ohne daß dadurch der ursprüngliche Textbestand irgendwie beeinträchtigt wird. Übrigens liefert uns schon eine flüchtige Durchsicht unseres Kapitels den Beweis, daß Rezension I nicht etwa ein Exzerpt aus dem in den übrigen Versionen erhaltenen Text sein kann; höchstens kann in ihm im Laufe der Zeit der eine oder andere Halbwers verlorengegangen sein, wie sich weiter unten ergeben dürfte. Zugleich zeigt er aber auch, aus welchen Textstücken und -stückenchen die Purāṇas von den Diaskeusten vielfach zusammengeflickt worden sind.

Die Scheidung der primären und sekundären Bestandteile unseres Textes voneinander erweckt insofern aber auch unser sachliches Interesse, als sich in den letzteren eine Entwicklung oder Abweichung der Spekulation irgendwie widerspiegeln dürfte, die sich ja auch der altindischen Heilkunde bemächtigt hat. Da sich unser Kapitel in der Hauptsache mit der Entstehung und dem ersten Wachstum eines Menschenwesens beschäftigt, läßt sich jene Entwicklung oder Abweichung der Anschauungen durch Vergleich mit den entsprechenden Lehren in den klassischen Werken altindischer Heilkunde herausstellen.

Zunächst möge nun eine Verkonkordanz das textliche Verhältnis unserer vier Hauptrezensionen zueinander veranschaulichen.

1	2	3	4
4. 2—5	32. 1—4	22. 1—4	32. 1—4
—	5	5	5
6—7	6—7	6—7	6—7
—	8—9	8—9	8—9

¹ In dieser Ausgabe enthält der Uttarakhaṇḍa einen Pretakhaṇḍabarmakhaṇḍa und einen Brahmakhaṇḍa, während der eigentliche Pūrvakhaṇḍa hier Ācarakhaṇḍa genannt wird. Er weicht also in Stoffanordnung und Inhalt von den anderen Ausgaben ab.

² Zu seinen Erklärungen hat Abergg nur die Ausgabe des Garuḍapurāṇa von Jivānanda Vidyāsāgara benutzt.

1	2	3	4
4. 8	32. 10	22. 10	32. 10
—	11	—	11
—	12a	11a	12a
9	12b—13a	11b—12a	12b—13a
—	13b—16	12b—16a	13b—17a
—	—	16b	17b
—	17a	17a	18a
—	17b	—	18b
—	18	17b—18a	19
—	19	18b—19a	20
—	20—21	18b—20	21—22a
—	22—27	21—26	22b—23a
11—16	—	—	23b
17a	—	27a	23c
17b	—	28a	—
—	—	28b—29a	29
—	—	29b—30	—
18	31	—	30—31a
19a	32a	28b	31b—32a
—	32b	29a	32b
—	33a	—	33a
19b—20a	33b—34a	29b—30a	34
—	34b	—	35
20b—26	35—40	30b—36	35b—41
—	41—43	37—39	42—44
27	44	40	45
—	—	41a	46a
—	—	45	46b—47a
28	46	42b—43a	47b—48a
—	47—50a	43b—46	48b—51
29a	50b	47a	52a
—	51a	47b	52b
29b—31a	51b—53a	48—49	53—54
31b	—	—	56b
—	53b—55a	50—51	55, 56a 57a
—	55b—69	52—66a	105b—119
32b	70a	66b	120a
—	70b—72	67—69	120b—124a
32a	73a	70a	124b
—	—	—	125a
33—34a	73b c—74a	70b c—71a	125b—126
34b—35a	—	71b—72a	57b—58a, 127
35b—45	—	—	58b—68
46a	—	72b	69a, 128a
46b	—	—	69b
—	—	73a	128b
—	—	73b—74b	129—130a
—	—	74c	130b
—	47—59a	—	70—82a
—	59b—82	—	82b—105a

Aus der vorstehenden Konkordanz ergibt sich sogleich, daß in 4 eine Umstellung von gewissen Versgruppen vorliegt. Ob diese beobachtet wurde oder ob sie etwa auf einer Verwirrung von Manuskriptblättern beruht, läßt sich schwer entscheiden.

Anschließend sollen Text und Übertragung geboten werden. Ersteren gestalte ich nach den gleichen Grundsätzen, die auch im „Purāṇa Pañcalakṣaṇa“ angewendet worden sind, und letztere habe ich in ihrer äußeren Form jenem nachgebildet, insbesondere auch deshalb, um auch denjenigen, die das Sanskrit nicht verstehen, einen Einblick in die Problematik unseres Textes zu ermöglichen. Ganz abgesehen davon, daß die Zahlenangaben im kritischen Apparat die Übereinstimmung oder Abweichung der verschiedenen Versionen schon andeuten, zeigt die normale Version den mit Version 1 übereinstimmenden Text der vier Hauptversionen. Die Zurückschiebung der Verse soll die sekundären und Kleindruck die vermutlich tertiären Bestandteile zum Ausdruck bringen. Schließlich sind die in den Versionen 1 und 4 enthaltenen Sonderstücke bei normalem Druck durch eine vertikale Linie an der Versfront gekennzeichnet. Unsichere Lesarten werden in kursiver Type gegeben.

Garuḍa¹ uvāca:

Katham utpadyate jantur bhūtagrāme caturvidho: /
tvacā raktaṃ tathā māṃsarṃ medo majjāsthi jīvitam, //1//
pādu pāpī¹ tathā guhyaṃ jīhvā² keśā³ nakhāḥ śirāḥ⁴ /
sarṃdhimārgāś⁵ ca bahūś⁶ rekḥā nai⁷ kavindhāś⁸ tathā, //2//
kāmaḥ krodhō⁹ bhayaṃ lajā ma¹⁰no harṣāḥ sukḥasukham¹¹ ? /
citritaṃ¹² chidritaṃ cā¹³ pi nānā¹⁴ jālena veṣṭitam //3//
indrajālam id¹⁵arṇ manye saṃsāre¹⁶ śārasāre, /
kartā ko¹⁷ tra, mahābāho¹⁸, saṃsāre dūḥkhasarṃpule¹⁹? //4//

Śrī-Viṣṇu¹ uvāca:

kathayāmi paraṇi² gopyaṃ³ kośasyāśya⁴ vinirṇayam, /
yena⁵ vijnāta⁶ mātreṇa sarve jātvarṇaḥ prajāyate. //5//
sādhū pṛṣṭarṇ tvayā loka sadasyarṇi⁷ jivakāraṇam⁸, /
Vainateya, śṛṇusva tvam ekāgrakṛtāmānaśaḥ, //6//
ṛṇukāle tu⁹ nārīṇaṃ tyajed¹⁰ dinacatuṣṭayam, /
yatas ta¹¹smim brahmahatya¹² purā vṛtasamutthitā¹³. //7//
Brahmā¹⁴ Sakrāt samutār¹⁵ ya caturthāśāna dattavān /
tāvan nālokyate¹⁶ vaktarṇ, pāpāṇi¹⁷ yāvad vapuḥsthitam¹⁸. //8//
prathame¹⁹ hani cāṇḍālī, dvitīye brahmaghātīni, /
tṛtīye rajakī jñeyā²⁰, caturthe²¹ hani sūdhyaṇi. //9//

¹ 2,4 Tārkyā.
1-1-4¹ 3-macatuṣṭaye.

2-1-4² 3-pāpīpādu. * 3-jīhvā guhyaṃ. * 2,4 -śa-. * 3 -khāś tathā. * 1 -gā.
* 1 -havo. * 3 -khāne-. * 3 -dhā.

3-1-4³ 3-makrodhau. * 1 mā-. * 1 trividham. * 3 vā-. * 3 vaśā-.

4-1-4⁴ 1,3 ab-. * 2,4 Hṛīṅkaśa. * 3 sarvaṇ veda mama prabho.

* 1, 2 Śrī-Kṛpā; 3 bhagavān.

5-2-4; 5-b. * 3 guhyaṃ. * 3 klōdhāra-. * 4,5 yasya. * 4,5 -jñāna-.

6-1-4; 5-a. * 1 yad idam. * 5 -yā, Tārkyā, paraṇ gopyaṃ vadāmi te.

7-1-4; 5-a. * 1,2 ca. * 2,4 varjyam. * 3 tiṣṭhatyas-. * 2,4 -yām. * 2,4 -tām;
5 kṛtasamudbhavā.

8-2-4; 5-b. * 1,3 vedhāḥ. * 3 -utsar-. * 5 -lokyad. * 3 yāvāt pāpāṇi ca
tiṣṭhati; 5 vapusi sambhavat.

9-2-4, 5-b. * 3 proktā; 5 anśtvāśacailaṃ sā nārī.

saptāhāt pītṛdevānāṃ bhaved yogyā¹ orō²lāreṇa; /
saptāhamadhye yo garbhas, tatsambhūtir malinlūcā³. //10//
|| niṣekasamaye pītṛo yādṛkittavikalpanā, /
|| tādrṅgarbhasamutpātir jīyete, nātra saṃsāyab. //11//
yugmāsu putrā jāyante, striyo⁴ yugmāsu rātriṣu. /
pūrvasaptaśam⁵ uterjya⁶ iśu⁷ yugmāsu⁸ saṃviśet, /
śoḍaśa⁹ rātrīṇāṃ sāmānyāt¹⁰ samudāhṛtāḥ. //12//
yā caturdaśam¹¹ rātrir, garbhas tiṣṭhati tatra cet¹², /
guṇabhāgyanidhīḥ putras tatra¹³ jāyeta dhārmikāḥ. //13//
sā nīśā¹⁴ tatra sāmānyair¹⁵ na labhyeta kōḍācanā¹⁶, /
prāyasaḥ saṃbhavaty¹⁷ atra garbhas¹⁸ tv āstābhāmadhyatab. //14//
pañcame¹⁹ hani nārīpāṃ kār्याṇā²⁰ mādhyurbhojanam, /
kaḷu kṣā²¹raṃ ca tikṣṇaṃ²² ca tyājyam uṣṇaṃ ca dūrātā²³. //15//
tat²⁴ kṣetram osadhīpātraṃ, bijam cā²⁵ py amṛtājūtam²⁶, /
tasmin²⁷ uptvā²⁸ naraḥ svāmi samyak phalam avāpnuyāt²⁹. //16//
[tasyāś caivāsto varjyab, śītalāḥ, kevalā³⁰ caret.] //16¹//
tāmbūlapuṣpa³¹ kṛīkhaḥ³² dāhīḥ saṃyuktaḥ śucivastabhr³³ ? /
dharmam ādāya manasi sutalpaṇ saṃviśet pumān. //17//
|| niṣekasamaye yādīrinaracitta³⁴ vikalpanā, /
|| tādrṅkṛsvabhāvasarṃbhūtir jantur viśā³⁵ti kuṅsigab. //18//
śukraśoṇitāsarṇ³⁶ yoge³⁷ pīḍotpatīḥ prajāyate; /
vardhate jāhare jantus tārāpatir ivāmbare. //19//
cāitanyam bijarūpaṃ³⁸ hi śukre nityaṃ³⁹ vy⁴⁰avasthitam. /
kāmas⁴¹ cittaṃ ca śukraṃ ca yadā hy ekatvam āpnuyub⁴², /
tadā drā⁴³vam avāpnōti yośā⁴⁴ garbhāśāye naraḥ. //20//
raktādihikyē⁴⁵ bhaven nārī, śukrādihikyē bhavet pumān⁴⁶, /
śukraśoṇitayoh⁴⁷ sāmye garbhāḥ⁴⁸ saṃdhatvam āpnuyāt⁴⁹. //21//
shorātreṇa kalā⁵⁰ jām, budbudaṇ⁵¹ pañcabhir⁵² dinaib, /
caturdaśoir⁵³ bhaven māṃsarṇ⁵⁴ mīśrā⁵⁵ dhātusamanvītam, //22//

10-1-5. * 2,4 kr-. * 5 sa bhaved malinśāyab.

|| 11-2,4.

12a-2-5.

12bc-1-5. * 2,4 -sam. * 2,4,5 tasmād; 3 tato. * 3 -meṣu. * 5 -yāḥ. * 2,3-18;

4-dab.

13-2-5. * 5 yā vai caturdaśī. * 5 vai. * 3 -dhīḥ tatra pu tro; 5-traś tadā.

14-2-5. * 5 pṛkṛtar jīvar. * 2,4 khagḍhipa. * 3,5 -vanty. * 3 -bhāś;
5 putrā.

15-2-5. * 1 gaulma-. * 3 -kā-. * 3 aṅgjam yuvativhojanam.

16-2-5. * 1, 3, 4 Var. stri. * 3 vb-. * 3, 4 Var. -lāśanam; 5-lāśanam. * 3, 4
Var. tatra. * 3, 4 Var. va pīḥ. * 3 samyak jantus tatra nīcīyate.

|| 16¹-3, 4.

17-2, 4, 5; 3-a. * 1, 3 -gandha-. * 3 samaṇ saṃgaḥśubhe hani.

18-2-5. * 1, 3 -le. * 3 vasa-

19-1-4; 5-a. * 1 -tayoṛ. * 1, 5 -gḍī.

20-2-5. * 1, 3 -pa; 5-bhātām. * 5 nityam śukre 'py. * 3 -meṣu. * 5 -yāḥ.

* 5 dra-. * 5 -sid-

21-1-4. * 1 -ka. * 1 purandhrī aṅg. * 1 pumān śukrādihikyē bhavot; 3-ven naraḥ.

* 1 -bhe; 2, 4 -bhāḥ. * 2, 4 -yuh.

22-1-4. * 1, 3, 4 -li-. * 1 -dab. * 2, 4 -de; 3 daśamā hni. * 3 -sa-. * 1 -īraṇ.

22 A s t i t i c a

ghana'māṃsaṃ ca viṃśāhe, garbhastho' vardhate kramāt; /
 pañcaviṃśatipārādhē³ balaṃ puṣṭiḥ ca⁴ jāyate. //23//
 tatkā² māse tu sarppūrṇe pañca tattvāni dhārayet, /
 māsadvaye tu sarppāte³ tvacā medas ca jāyate. //24//
 majjāsthini tribhir māsaḥ, keśāṅgulyaś² caturthuke, /
 karṇau ca nāsikā³ vakṣo² jāyeraṇ³ māsi² pañcame, //25//
 kaṅṭharandhrodaraṃ saṣṭhe, guhyādy² māsi² sap tame; /
 aṅgapratyaṅgasampūrṇo² garbo² māsir athāśṭāhiḥ². //26//
 | aṣṭame celate jivo dhātrigarbhe puṇā puṇah. /
 navame māsi sarppūrṇe garbhasthaṃyo² dṛdhaṃ² bhānet². //27//
 cikūśo² jāyate tasya garbhavāseparikāśy², /
 nāri vātha naro vātha napuristvam² vābhijāyate. //28//
 | śaktitrayaṃviśāṅgaṃ śāṅkaṃśikāśamāyutam /
 pañcendriyasamopetaṃ daśaṅkāvibhūṣitam /
 daśapṛāṅgopetaṃ yo jānāti, sa yogevit. //29//
 majjāsthīkramāṃsāni roma raktaṃ balaṃ tatthā /
 śāṅkaśikam idaṃ piṇḍaṃ syād² jānā² pañcabhautikam. //30//
 | navame daśame oḍḍi² jāyate pañca'bhautikāḥ², /
 | sūtvitāḥ samā'kṛṣṭāḥ piḍayā vihvālikṛtāḥ. //31//
 | puṣṭe aśḍyāḥ suṣumnyā yauḍgarbhasthitas tvaram. //31,1//
 kṣītr vāri havirbhoktā pavanākāśm² eva ca, /
 ebhir bhūtiḥ piṇḍīṭitas tu nibaddhaḥśānyubandhanaiḥ². //32//
 | mūlabhātā imepṛoktāḥ saptaśāṅgantara sthitiḥ. //32,1//
 tvacāśṭhi nāḍayo roma² māṃsaṃ caivātra pañcamam², /
 ete pañca guṇāḥ proktā² mayā bhūmeḥ, khagēsvara². //33//
 ya'thā pañcaḡṇāś cāpas², tatthā tac chrū², Kāśyapa: /
 lālā mūtraṃ tatthā śukraṃ majjā raktaṃ ca pañcamam; /
 apāṇ² pañca guṇāḥ proktā jātavyāḥ te prayatnataḥ². //34//

- 23—1—4. ' 2, 4-naṃ. ' 1-sthaṃ. ' 2, 4-timedāhni. ' 1-ṭh pr-.
 24—1—4. ' 1 Tārkyya; 2 sakrṇ. ' 2, 4-vam ni-. ' 3-pūrṇe.
 25—1—4. ' 3-āḡulpaś. ' 2, 4-ke. ' 3 kuskī. ' 1 vaktraṃ; 3 jāyete. ' 1-ṇo ca.
 ' 3-ke.
 26—1—4. ' 1-rap puṣṭi-; 3-rap tatthā pṛṇhaṃ. ' 2-di. ' 1-pūyugubyaṃ ca; 3-yakhyam
 māsi. ' 1-ṇe. ' 1-bhe. ' 1-bhejivaśca sap tame.
 | 27a—1—4.
 27b—1—4. ' 1, 3-śyāsa. ' 1 sthitiḥ; 3 rath. ' 1, 3-vayam.
 28—2—4. ' 1, 3 Var.icchāsam. ' 3 savinibharta. ' 3-puṃśkam.
 | 29—2, 4.
 30—1, 2, 4. ' 1 sayānte.
 31a—1—4. ' 2, 4 māsi. ' 3 yaśca. ' 1-kam.
 31b—2—4. ' 3 praśāvayānu-.
 | 31, 2, 4.
 32—1—4, 5-a. ' 2-da; 5 vāyurākāśa-. ' 3, 4 piḍ-. ' 1-ṇeḥ.
 | 32, 2, 4, 5. ' 5 sthū-. ' 5 piḍo'yaṃ pañcabhautikāḥ.
 33—1—5. ' 5 tvag-. ' 3, 4, 5-ḡyo romaṇi. ' 5 caiva khagēsvara. ' 5-nā bhūmer.
 ' 5-ya te parikṛtāḥ.
 34—1—4, 5-bc. ' 1 ta-. ' 1-nā adhyas; 3-ḡṣṭ-. ' 3-thāśṛṇca. ' 2, 4 āpaḥ. ' 5-tā
 tejasvinīśmāya.

kṣudhā tṛṣā tatthā nidrā²āśāyaṃ² kāntir eva ca⁴. /
 tejaḥ pañcaḡṇaṃ proktaṃ, Tārkyya², sarvatra yogibhiḥ: //35//
 rāgedvṛṣau tatthā lajjā² bhayaṃ mohas² tathaiva ca. /
 ity etat kathitaṃ, Tārkyya, vāyujam guṇapañcakam: //36//
 dhāvanam cālanam² caiva² ākuṅcana²prasāraṇam /
 nirodhaḥ pañcamāḥ prokto vāyoh pañca guṇāḥ smṛtāḥ². //37//
 ghōśaś cintā ca² gāmbhīryaṃ² śravaṇaṃ sayasapkramaḥ² /
 ākāśasya guṇāḥ pañca jñātavyāḥ, Tārkyya², yatnataḥ. //38//
 śrotraṃ tvak cakṣuṣī jhivā śāśū buddhīṃdriyāḥ ca. /
 pāṇi² pādau gudaṃ² nāk² ca guhyaṃ² karmendriyāḥ ca. //39//
 idā ca piṅgalā caiva suṣumnā² ca² ṛtīyukā /
 gāndhārī guḡajhivā ca pūṣā caiva yaśā tatthā² //40//
 alambusā² kuḥḷo caiva² śaṅkhīni daśamī smṛtā² /
 piṇḍamadye sthiti² hy etāḥ pradhnā daśa nāḍayaḥ². //41//
 pṛāṇ²pānu² samānāś ca² udāno vyāna eva ca /
 nāḡāḥ kūrmas ca kṛkaro² devadatto dhanarjayaḥ. //42//
 | ity ete vāyavaḥ proktā daśa deḡḡuṇāḥ sthitiḥ. //42,1//
 kevalaṃ² bhuktam annaṃ ca² puṣṭidaṃ sarvadehinām /
 nayate² pṛāṇado² vāyuh śāriro² sarvasaṃdhiṣu². //43//
 āhāro bhuktamātraś tu² vāyuna kriyate² dvidhā, /
 saṃ²pravīśya gude samyak²: pṛthag annaṃ pṛthag jalam. //44//
 ūrdhvam agner jalāṃ kṛtvā tad a'nnaṃ ca jalopari /
 agnēś cādhaḥ svayāṃ² pṛapas tam agniṃ ca² dhamec cha'naiḥ. //45//
 vāyuna dham'yamāno² ḡṇiḥ pṛthak kiṭṭam² pṛthag rasam, /
 dvār²air dvādaśabhiḥ kiṭṭam² bhinnam² dehat pṛthag bhavet². //46//
 karṇākṣināśikā jhivā dantā² nābhir² vapur² gudam² /

- 35—1—5. ' 3-dhā nidrā ca tṛṣā ca. ' 1-a-. ' 5 tatthāśāyaṃ. ' 5 nidrākāntis tathaiva
 ca. ' 2, 5 Tārkyya proktaṃ.
 36—1—4. ' 1 majjā. ' 1-yamohau. ' 1, 2 Tā-.
 37—1—5. ' 3 śvasanaṃ. ' 2, 4, 5 kṣūjanam dhāvanamca. ' 2, 4, 5 laḡhanam ca.
 ' 5 ceṣṭitaṃ oṭī pañcalvaguṇā vāyoh prakṛtiḥ.
 38—1—5. ' 3 chidṛṇi. ' 5 śōnyatvam. ' 1 sattvasamkramaḥ; 3 savasasāraḡāḥ;
 5 mohasēcintāca samāyab. ' 5-yaś te pra-.
 39—2—5. ' 5 ḡhrāṇam jānānen-. ' 3-ḡi-. ' 2-da-. ' 2, 4 prak. ' 3 vāk
 cōpastaḡam; 5 vākṇāpāḍapṛyōpastaḡhi.
 40—2—5. ' 2-ḡuṃmā; 3-mnā. ' 5-nākyā. ' 5 yaśasvini.
 41—2—5. ' 3, 5-śā. ' 5 cāpi. ' 3, 5 tatthā. ' 5 nāḍikāḥ.
 42—1—5. ' 3, 5-no. ' 3, 5-nab. ' 5-nākyā. ' 2, 5-lo.
 | 42, 2, 4, 4 eu-.
 43—2—5. ' 3 kevalair. ' 5 hi. ' 3-ik. ' 5 vyānako. ' 5 sūtrāḡam.
 ' 5-nāḡṇu.
 44—1—5. ' 5-trohi. ' 1 ṛtīyay. ' 2, 4 an. ' 3 yāti.
 45—2—5. ' 5 kṛtvā. ' 3 sthitiḥ. ' 3-no hy agniṃ tam tu. ' 5-nab
 sthivāḡṇiḡṇam dhamasā-.
 46—2—5. ' 5 dhmā-. ' 2 kiṭṭam. ' 3, 4 mal-. ' 2 kiṭṭam; 5-bhir bhinnam.
 ' 2-na; 5 kiṭṭam. ' 5 bahiḥ aravet.
 47—2—4; 5-a. ' 2, 4-ta-. ' 2, 4-bhi-. ' 3 gudaḡ; 5 nākḡḥ. ' 3 vapuḥ.

nakhā malāśrayā hy eto¹ viṣmūtraṃ cō'ty anantaram¹. /
 śukraśoṇitasamyogād eta¹ śākṣaukākaṃ smṛtam¹⁰. //47//
 romṇḍm koṭyas¹ tathā tiro¹ py¹ ardhakoṭisamanvītāḥ² /
 dvātrīṃśad daśanāḥ proktāḥ¹ sāmānyād, Vināśata. //48//
 sapta lakṣāni keśāḥ syur¹, nakhāḥproktās tu viṃśati¹. /
 māṃsapaṅ palasahasra¹kaṇi¹ sāmānyād¹ dehasaṃśhitam, //49//
 raktaṃ palasatarp, Tārkyā¹, bud¹dham evaṃ¹ purāṇāṇi, /
 palāni daśa medās ca¹ tvacā caiva tu tatsamā¹. /
 |asthnam hī dvyo¹dhiḥkaṃ proktaṃ saṣṭyadhika¹śatatrāyam¹. //50//
 pala¹dvādaśakam majjā, mahārektāṃ¹ palatrāyam, /
 śukraṇ dvikuḍavaṇ jñeyam, śoṇitar kuḍavaṇ¹ smṛtam. //51//
 śleṣmā¹ḥas ca sūdūr¹dharṇ ca viṣmūtraṃ tatpramāṇatāḥ. /
 eoṇa¹ṣ piṇḍaḥ samākhyāto, vaibhavaṃ sarpracaḥmahe. //52//

brahmāṇḍe ye guṇāḥ santi, śarīre te vyava¹'sthitāḥ /
 pātālābhūdarā lokā¹ tathānye dvipa¹'śāgarāḥ /
 ādityādyā¹ grahāḥ sarve piṇḍamādhye vyavasthitāḥ. //53//
 pādāḥ tu¹ Talaṇ jñeyam, pādordhvaṃ Vitalaṇ tathā, /
 jānubhyāṃ¹ Sutalaṇ viddhi, sakthidēśa Mahā¹'talam, //54//
 tathā Talā¹'talam cōraṃ¹, guhyadēśa Rasā¹'talam. /
 Pātalaṇ kaṭisamṥharṇ tu, pādāda¹' lakṣayed budhāḥ¹. //55//
 Bhūrikam¹ nābhimādhye tu, Bhuvārikam tadūrdhvatāḥ¹, /
 Svar¹'lokaṇ hr̥daye vid¹'yāt, kapṥhadēśa Mahas tathā, //56//
 Janalokaṇvaktrādēśe, Tapolokaṇ lalāṅke, /
 Satyalokaṇ mahā¹'randhre, bhuvanāni caturdaśa. //57//
 trikōṇe samṥstho Meru, adbhāḥkoṇe ca Mandarāḥ, /
 dakṣiṇe caiva¹ Kailāso, vāma¹bhāḥ¹ Himācalaḥ, //58//

* 3 -yam cōdam. * 3 vē. ' 2,4 -kam. * 3 dehaḥ. * 3 -kaḥ.
 * 3 -lab.

48a-1-4. ' 1 -makotyas; 3-makotīs. * 3 by. * 3 -tā.

48b-2-5. ' 3 -nās tatra.

49-1-4, 5-a, b, 1. ' 1,3 vi śatā tu nakhāḥ keśāḥ; ' 1 mpla viṃśatikōṭyaḥ; ' 3 triakṣam
 mukhīm ōrdhajāḥ. ' 2 -ra. * 5 -raṃ tu. * 1 -ya.

50ab-1-4; 5-a, b, 1. ' 5-tam smṛtam. * 2, 3, 4 had-. * 3 etad; ' 2, 4 eva. * 5 -das tu.
 * 2 -mām; 3-maḥ; ' 5 tvak palāni ca sapatīḥ.

50c-1, 4. ' 1 dvā; ' 4 hy-. * 4 -jyūlara. * 4 -yū.

51-3-5. ' 1 -jam. * 2 -ratnaṇ. * 5 kuḍavaṇśoṇitam.

52-2-4. ' 1 -ma-. * 3 ar-. * 3 eśa.

53-2-5. ' 1 -āḥ proktās te 'py aasin eva sam-. * 5 bhuvanāni ca sarvāṇi.

* 3 -thā dvīpaḥ sa-; ' 5 parvatadvīpa-. * 2 -yāṣṇāḥ; ' 4 -yādi-. * 5 -hāḥ
 santi śarīre pāramr̥thike.

54-2-5. ' 1 -dhaṣṭī. * 5 -nūmā. * 3 jāḥḥśauca talā-

55-2-5. ' 1 -3 reaḥ-. * 3 cōrvoḥ; ' 5 talāṭalaṇ sakthimūle. * 3 mahā-. * 3 -da-
 to. * 5 ca sapalalokāḥ prakīrtitā.

56-2-5. ' 1 -ko. * 5 -ke. * 4 svarga-. * 3 vind-.
 57-2-5. ' 1 -brahma-.

58-2-5. ' 1 -3 dakṣkoṇe ca. * 2, 5 -kōpe.

Niśadhaś cōrdhvabhāḡe ca¹, dakṣiṇe¹ Gandhamādanah, /
 Ramaṇo¹ vāmarekhāyāṃ, saptaśe kulaparvatāḥ. //59//
 asthithāno sthito¹ Jambūḥ¹, Śāko¹ majjāsu samṥsthitāḥ¹, /
 Kuśadvīpaḥ sthito māṃse, Krauñcadvīpaḥ śirā¹'sthitāḥ¹, //60//
 tvacāyāṃ Sālmā¹'dvīpo, Comedo¹ roma¹'samcayā¹, /
 nakṥasthāḥ¹ Puṣkaradvīpaḥ¹; sāgarās tadananantaram: //61//
 Kṣā¹'rodas ca tathā¹ mūtre, kṣīre¹ Kṣīrodasāgarāḥ, /
 Surodadhiś ca śleṣmāstho¹, majjāyāṃ Ghṛtasāgarah, //62//
 Rasodadhīṃ rase vid¹'yāc, choṇitē Dadhisāgaram¹, /
 Svādūlam¹ lambikā¹'sthāne, garbhodāṇi śukrasamṥsthitam¹. //63//
 nācākre sthithāḥ Sūryo, binduākre ca¹ Candramāḥ, /
 locanasthāḥ¹ Kujo jñeyo, hr̥daye ca Budhā smṛtāḥ¹. //64//
 Viṣṥuṥthāne Gurum vid¹'yāc, chukro Sukro vyavasthitāḥ, /
 nābhīsthāne sthito¹ Mando, mukhe Rāhuḥ sthī¹'śāśā¹, //65//
 pāyū¹'sthāne sthī¹'śā Ketub, śarīre grahamāṇḍalam /
 vlbhaktam ca samākhyātam āpādatalamastakam. //66//

utpannā ye hi samsāre, mriyante te na sarṇayaḥ. /

[bubhukṣā ca tṛṣṇa raudrī dho¹'dhitā ca mīrcchānā, /
 yatra piṇḍā tu līnā raudrīḥ sōpa¹'rṇōkādānāśāḥ, //67//

vināśāḥpṛcākale jāyatesarvadohīnām. /

|agre agre hī dhvantiYama-lokegatasya val. //68//

taptavālukamadhyena prajvaladvahnimadhystaḥ /

keśagrā¹'hāiḥ samākṛāntā niyante Yama-kīrṇkarāḥ. //69//

pāpīṥthās tv adhamās, Tārkyā, dayādharmavivarjitāḥ, /

Yama-loke vāsanty ete¹, kutyārṇ janma na¹ vidyate. //70//

evam sarṇyate, Tārkyā, martye jantub svakarmabhiḥ. /

[utpannā ye hi samsāre, mriyante te na sarṇayaḥ.]

59-2-5. ' 3 tu. * 5 -varekhāyāṃ dakṣiṇyāṃ. * 2, 4 Malayo.

60-2-5. ' 1 bhavad. * 3 buḥ. * 3 -kam. * 3 -tam. * 3 -śāraḥ. * 5 śi-
 rṣu ca.

61-2-5. ' 1 -la-; ' 3 -lo; 5-H. * 2 vyome; ' 4 plakṣāḥ. * 2 rome ca; ' 4 romṇḍm ca;
 * 2 -yam. * 3, 5 -sthaṇ. * 3 -pap; ' 5 puṣkaram vidyāt.

62-2-5. ' 3 kṣī-. * 5 -do hi bhaven. * 4 kṣāre. * 2, 4 -sthaḥ; ' 3, 5 -dhīḥ
 śleṣmasaṃstho.

63-2-5. ' 1 vind-. * 5 -raḥ. * 5 -dōdo. * 3 -dōdakap ca viḥ-. * 5 jñāyād
 Vināśata.

64-2-5. ' 1 tu. * 3 -nābhyaṃ. * 5 jñāḥ parikīrtitāḥ.

65-2-5. ' 3 vind-. * 3 smṛto. * 3 smṛtāśāśā; ' 5 parikīrtitāḥ.

66-2, 4, 5-a. ' 1 Var. ' 3 pādā-; ' 5 vāyo-. * 3 smṛ-.

67a-1-4.

67bc-2, 4. ' 1 -3 -ddīyo-. * 3 sarvo; ' 4 -drīśtā val.

68-2, 4.

69-2-4. ' 1 -gre-.

70-2-4. ' 1 3 eva. * 3 ca.

71a-1-4.

[] = 4.

āyuh karma ca vittaṃ ca vidyā nidhanam eva ca, /
 pañcaī'tāni hi sṛjante garbhasthasyaiva dehinaḥ. //71//
 karmaṇā jāyate jantuḥ, karmaṇaiva prajīyate. /
 sukhaṃ^a dukkhaṃ^a bhayaṃ^a kṣemaṃ^a karmaṇaiva hi prāpyate.^a /
 adhomukham ūrdhvaṇaṃ garbhāḍ vāyuh prakraṣṭi. //72//

1. tale tu karayor nyasya vardhate jānupārvayoh^a /
 aṅguṣṭhau cōpāri nyastau jānvor atha karāṅguli. //73//
 jānuprṣṭhe tathā netre jānumadhye ca nāsikā; /
 evaṃ vṛddhiṃ kramād yāti jantuḥ strigarbhasaṃsthitaḥ. //74//
 kāṭhinyam asthiny āyānti, bhuktapīṭena jivati, /
 nāḍī cā'pyāyāni nāma nābhyaṃ^a tasya^a nibadhate. //75//
 strigāṇaṃ tathāntrasu'ṣṭre sa nibaddhaḥ prajāyate, /
 krānti bhuktapīṭāni strigāṇaṃ garbhodare tathā, //76//
 teir āpyāyitadeho 'sau jantur vṛddhim upaṣti ca. /
 smṛtyaṣ tatra prayāntya aśya bahvyaḥ saṃsārabhūṭayaḥ. //77//
 tato nirvedam āyāti pīḍya'māna itas tatab; /
 punar naivaṇi kariṣyāmi muk'amātra ihōdarat, //78//
 tathā tathā yā'śyāmi, garbhāṇ nāpnoy ahaṃ yathā. /
 iti saṃcintayaḥ jīvo smṛtvā janmāsātāni vai, //79//
 yāni pūrvānubhūṭāni dai'vabhūṭātmaṇi vai. /
 tatab kākāramāj jantuḥ parivartay^a adhomukhaḥ, //80//
 navame daśame vāpi māsi saṃjāyate tatab. /
 niṣkramyaṃno vātena prajāpateṇa pīḍyate. //81//
 niṣkrama'te ca vilapaṇ^a tadā dukkhanipīḍitaḥ. /
 niṣkramāṣ cōdarān mūrcheḥām aśayāṃ pratipadyate, //82//
 prāpnōti cetaṇāni cāsu vāyusparśusukhānvitāḥ. /

tatas taṃ Vaiṣṇavī māyā | janmato Vaiṣṇavī māyā
 samāśkandati mohini, //83// | sarṃmoheyati satvaram, //83//

| tayā vimohitāmāsu jūānabhraṃṣam avāpnute. /
 [svakarmakṛtasambandho janturjanma prapadyate.]

71bc = 1-4. 1 1, 2. ca.

72 = 1-4. 1 1 hl. 1 1-ks-. * 3, 4. 127 b -vābhīpadyate. 4 cōr-.
 73 = 1, 4. 1 1 jānupārvābhyaṃ karayor nyasya vardhate.
 74 = 1, 4.
 75 = 1, 4. 1 1, 4 vā. * tetra.
 76 = 1, 4. 1 1 -du-.
 77 = 1, 4.
 78 = 1, 4. 1 1 pīḍe-. * 4 bhuk-.
 79 = 1, 4. 1 1 pa-.
 80 = 1, 4. 1 4 de-. * 4 -tyatv.
 81 = 1, 4.
 82 = 1, 4. 1 1 -mye-. * 1 -loy-.
 82a = 1, 4. 69a.

83b = 1, 4. | 83b = 3, 4. 128a.

84a = 1, 4.
 [] = 3, 4. 128b.

sukṛtād uttamo bhogī bhog'yavān sukule bhavet. //84//
 yathā yathā duṣkṛtaṃ tat' kule hīne prajāyate /
 daridro vyādhitō mūrkhāḥ pāpakṛd dukkhabhajanam*. //85//

[tatpater lakṣaṇaṃ janto'ḥ kathitam, niputraka.] /
 [tataḥ paraṃ kīmarthaṃ te kathayāmi, khaḡoḡvara.]

bhraṣṭajātānaṃ bālabhāvāṃ^a tato jantuḥ prapadyate /
 tatab kaumārakāvasthāni^a yauvanāṃ vṛddhatām api. //86//
 punaś ca tadvan maraṇaṃ janma prāpnōti mānavaḥ, /
 tatab saṃsāracake 'smin bhrāmyate ghaṭi'yantravat. //87//
 kadācīti svargam āpnōti, kadācīn nīrayaṇaṃ naraḥ, /
 svargaṃ ca nīrayaṃ caiva^a svakarmaphalam āsute. //88//
 kadācīd bhuktakarmā ca bhuvan^a svalpēna gaecchati /
 svarloke narake caiva bhuktapṛāye, dvijtotamāḥ. //89//
 naraḡeḡu mahad dukkham etad, yat svargavāsinaḥ /
 dṛṣyante' nātra^a modante pātyamānāsi^a tu nārakaiḥ. //90//
 svarge 'pi dukkham atulaṃ, yad ārohanakāleṭaḥ /
 prabhṛty: ahaṃ patisyāmyti etan manasi vartate. //91//
 nārakāṃs caiva samprekṣya mahad dukkham avāpyate, /
 evaṃ gatim ahaṃ gantōty ahaṃnīsam anir'vṛtaḥ. //92//
 garbhavāse mahad dukkhaṃ jāyamānasya yonijaṃ, /
 jātasya bālabhāve 'pi vṛddhatve dukkham eva ca. //93//
 kāmerayākrodhasambandhā^a yauvaṇe 'pi ca duḥsaham, /
 duḥsvapno^a yā vṛddhatā ca, maraṇaḥ dukkham utkṛtam. //94//
 kṛṣyamāṇaś ca yāmyaiḥ sa narake 'pi ca yāty adhaḥ, /
 punaś ca garbhāj janma syān, maraṇaḥ duṣkaram tathā. //95//
 evaṃ saṃsāracake 'smin jantavo ghaṭi'yantravat /
 bhrāmyante prakṛtanair baṇ'dhair baddhā vidhyanti cāśakṛt. //96//
 nāsti, pekṣin, sukhaṃ kīpēti kṣetre dukkhaśāṭakule /
 Vinalāuta, mokṣāya yatitavyaṇ: tato naraī^a. //97//
 etat te sarvaṃ ākhyātaṃ, yathā garbhāsyā saṃsthitīḥ, /
 kathayāmi kramapṛaṣṇaṇaṃ praṣṭuṃ^a vā vartate spṛhā. //98//

84b = 2-4. 128a. 1 3 bhāḡ: 4 -gabhog-.

85 = 2-4. 129 b, 130a. 1 3 thā duṣkṛtakarmāhi. * 3 -naḥ.

[] = 3.

[] = 4. 130b.

86 = 1, 4. 1 1, 4 -va. 1 1 -sthā.

87 = 1, 4. 1 4 -ta-.

88 = 1, 4. 1 1 nīrayaṃcaiva svargapuce.

89 = 1, 4. 1 1 -vaḥ.

90 = 1, 4. 1 4 -yate. 1 1 tāta. * 4 -nāa.

91 = 1, 4.

92 = 1, 4. 1 1 -nivr-.

93 = 1, 4.

94 = 1, 4. 1 1 -dham. * 4 -naḡ.

95 = 1, 4.

96 = 1, 4. 1 4 -ta- * 4 ba-.

97 = 1, 4. 1 1 -vaḥ.

98 = 1, 4. 1 4 pṛṣṭam.

Garuḍa sagte:

„Wie entsteht in der vierfachen Schar der Wesen ein Mensch [, und zwar]: Haut, Blut und Fleisch, Fett, Mark, Knochen und Leben, (1) Füße, Hände und Genitalien, Zunge, Haare, Nägel, Kopf, vielfach die Gelenkbahnen und die zahlreichen Linsen, (2) [femer] Liebe, Haß, Furcht, Scham, Verstand, Entwürden, Guck und Unglück? Als ein buntes und mit Öffnungen versehenes, von einem mannigfachen Netz umhülltes (3) Blendwerk betrachte ich dieses im Weltlauf, dem Ozean ohne Netz. Wer ist, o Großrigger, in diesem von Leid erfüllten Weltlauf der Agens?“ (4)

Viṣṇu sprach:

„Ich berichte die höchste geheimzuhaltende Gewißheit über dieses Behältnis, durch die, sobald sie nur erkannt worden ist, Allwissenheit erworben wird. (5) Recht gefragt wurde von dir mitdeißvoll nach der Ursache des Lebens in der Welt, o Sohn der Vinatā, höre aufmerksamen Sinnes! (6) Zur Zeit der Menstruation der Frauen meide man sie [die ersten] vier Tage, weil in diesen durch Vṛtra ehemals der Brahma-Mord entstanden ist. (7)

Nachdem Brahma ihn von Śakra hinweggenommen hatte, teilte er ihn in Vierte; so lange wird das Antlitz [der Frauen] nicht angeschaut, als das Böse in ihrem Körper weilt. (8) Am ersten Tage ist sie als eine Cāṇḍālī, am zweiten als eine Brahma-Mörderin (brahmaghātini), am dritten als eine Wäscherin (rajakī) anzusehen, und am vierten Tage reinigt sie sich. (9)

Vom siebenten Tage an dürfte sie [wieder] zu Gelübde und Verehrung gegenüber Göttern und Manen geeignet sein. Wenn ein Embryo während der sieben Tage eintritt, erfolgt seine Entstehung durch den [Dämon] Malimluc. (10)

[Wie die geistige Verfassung der Eltern zur Zeit der Befruchtung ist, ein ebenso beschaffenes Embryo entsteht ohne Zweifel. (11)

In den paarigen [gradzahligen] Nächten entstehen Söhne, in den unpaarigen Weiber.

Nachdem man die ersten sieben [Tage] übergangen hat, vereine man sich in den paarigen [Nächten]; bei den Frauen werden im allgemeinen sechzehn Nächte nach Eintritt der Menstruation [als zur Empfängnis geeignet] bezeichnet. (12)

Wenn in der Nacht, die die vierzehnte ist, ein Embryo entsteht, wird in ihr ein tugendhafter Sohn erzeugt, ein Schatz von Vorzügen und Glück. (13) Diese Nacht wird dabei nie von gewöhnlichen [Menschen] erreicht; meist entsteht hier ein Embryo von der Mitte des achten Tages an. (14) Am fünften Tage ist für die Frauen süße Speise zu bereiten. Scharfes, Ätzendes, Bitteres und Erhitzendes ist [schon] von ferne zu meiden. (15) Das ist das [Saat-]Feld, das Behältnis für eine Heilpflanze, und nachdem der Mann als Besitzer den Samen, der dem Amṛta (Unsterblichkeitstrank) gleicht, in jenes gesät hat, erhält er eine rechte Frucht. (16)

[Für sie ist Hitze zu vermeiden, nur Kühlendes pflege sie]. (16^a)

Mit Betel, Blumen und Sandel behandelt [und] ein reines Gewand tragend besteige der Mann ein gutes Bett, nachdem er den Dharma in sein Denken aufgenommen hat. (17) Von welcher Beschaffenheit die geistige Verfassung des Mannes zur Zeit des [Samen-]Ergusses ist, mit Entstehung einer derartigen Natur geht das Menschenwesen in den Mutterschoß ein. (18)

Bei der Verbindung von Samen und Blut entsteht die Bildung eines Klumpens (piṇḍa); es wächst im Mutterleibe das Menschenwesen heran wie der Herr der Gestirne [d. i. der Mond] am Himmel. (19)

Denn der Geist, der die Form des Keimes hat, ist stets im Samen enthalten.

Wenn nämlich Liebe, Denken und Samen zu einer Einheit werden, gelangt der Mann als Tropfen (drāva) in den Mutterschoß. (20)

Bei Überschuß des Blutes entsteht ein Weib, bei Überschuß des Samens ein Mann, bei Gleichheit von Samen und Blut wird der Embryo zu einem Zwitter. (21) In einem Tage und einer Nacht wird er ein Kalsala, ein Budbuda (Wasserblase) in fünf Tagen; am vierzehnten Tage entsteht Māmsa (Fleisch), ausgestattet mit den [noch] vermischten Körperbestandteilen, (22) und dichtes Fleisch (ghanamāmsa) am zwanzigsten Tage; allmählich nimmt der zu, der sich im Embryo-alzustand befindet. Bei Vollendung des fünfundzwanzigsten Tages entsteht Kraft und Gedeihen. (23) Ist nun so der Monat vollendet, erhält er die fünf Grundwesenheiten; sind aber zwei Monate vorüber, entsteht Haut und Fett. (24) Mark und Knochen entstehen mit drei Monaten, Haare und Finger im vierten und die beiden Ohren, Nase und Brust im fünften Monat, (25) Hals, [Scheitel-]Öffnung (randhra) und Bauch im sechsten, Genitalien (guhya) usw. im siebenten Monat. An Gliedern und Nebengliedern vollendet ist der Embryo dann in acht Monaten. (26)

[Im achten bewegt sich das Lebewesen im Mutterleibe wieder und wieder. Ist der neunte Monat gekommen, ist die im Embryo vorhandene Lebenskraft gefestigt. (27)

Bei ihm tritt die Absicht ein, seinen Aufenthalt im Mutterleib zu beendigen, entweder wird ein Mann, ein Weib oder ein Zwitter geboren. (28)

[Wer das erkennt, was drei Kräfte, weite Augen hat, mit dem ausgestattet ist, was sechs Hüllen bildet, fünf Organe besitzt, mit zehn [Haupt-]Adern geschmückt und mit zehn Lebenshauchen versehen ist, der ist ein Yoga-Kenner. (29)

Mark, Knochen, Samen, Fleisch, Haar, Blut und Kraft, — dieser mit sechs Hüllen ausgestattete und aus den fünf Elementen bestehende Klumpen gehört dem Lebewesen; (30) im neunten oder im zehnten [Monat] wird das aus den fünf Elementen bestehende [Wesen] geboren,

durch die Geburtswehen hervorgezerrt und durch Qual erschöpft, (31)

[genährt, während es im Mutterleibe weilte, aus dem Kanal Suṣūmā, sich besiedelnd. (31^a)

Erde, Wasser, der Verzehrer der Opferspenden [d. i. das Feuer] und ebenso Wind und Äther (oder: Raum), aus diesen Elementen ist er zusammengeballt und mit den Sehnen als Bändern zusammengebunden. (32)

[Diese werden als die sieben Grundelemente bezeichnet [und] befinden sich zwischen den Knälen. (32^a)

Haut, Knochen, Kanäle, Haar und Fleisch hier als fünftes, — diese sind von mir als die Eigenschaften der Erde bezeichnet worden, o König der Vögel. (33) Daß auch das Wasser fünf Eigenschaften besitzt, verminne, o Nachkomme des Kaśyapa: Speichel, Urin sowie Samen, Mark und Blut als fünftes gelten als die fünf Eigenschaften des Wassers; sorgfältig lerne man sie kennen. (34) Hunger, Durst und Schlaf, Trägheit und auch Anmut sind, o Tārksya, von den Yogins allerwärts als die fünf Eigenschaften des Feuers erklärt worden. (35) Zuneigung und Haß sowie Scham, Angst und Verwirrung, — das, o Tārksya, gilt als die Fünfzahl der Eigenschaften, die vom Winde herkommen. (36) Laufen und Bewegen, Zusammenziehen und Aus-

strecken sowie Hemmung, als fünfte genannt, gelten als die fünf Eigenschaften des Windes. (37) Geräusch, Nachsinnen, Tiefe, Hören [und] Sieg der Wahrheit (?) (satyasamkrama) sind, o Tárkṣya, als die fünf Eigenschaften des Äthers sorgfältig zu erkennen. (38)

Gehör, Haut, Augen, Zunge und Nase sind die Erkenntnisinne, Hände, Füße, Alter, Sprache und Genitalien die [fünf] Tatsinne. (39) Iḡā, Piṅgalā und Suṣūpā als dritte, Gāndhāri, Gaḡajihvā und Pūṣā sowie Yaśā, (40) Alambuṣā, Kuḡū und Saṅkhini, als zehnte genannt, sitzen inmitten des Klumpens; denn diese sind die zehn Hauptadern. (41)

Prāṇa und Apāna, Samāna, Udāna und auch Vyāna, Nāga, Kōrma und Kṛkara, Devadatta [und] Dhanarjaya. (42)

[Dieser werden als die zehn Winde bezeichnet, die in den Körpern der Sitzhaben.] (42*) Nur Speise, die genossen worden ist und allen Lebewesen Gedeihen verleiht, führt der Wind, der den Atem (prāṇa) spendet, im Körper zu allen Gelenken. (43)

Die Nahrung wird aber, sobald sie genossen worden ist, vom Winde zwierteilt, nachdem sie in der rechten Weise in den Darm gelangt ist: Speise für sich und Wasser für sich. (44)

Nachdem das Feuer das Wasser nach oben befördert hat und die Speise über das Wasser, befindet sich der Prāṇa selbst unterhalb des Feuers und er bläst das Feuer allmählich an. (45) Während das Feuer angeblasen wird, wird Schlacke geschieden und Flüssigkeit geschieden. (46) Durch zwölf Öffnungen wird die geteilte Schlacke aus dem Körper ausgeschieden. Ohren, Augen, Nasenlöcher, Zunge, Zähne, Nabel, Körper, Alter, Nägel, — diese sind nämlich Träger der Ausscheidungen, und Kot und Urin [fließen] ununterbrochen. Aus der Verbindung von Samen und Blut wird dieses mit sechs Hüllen Ausgestattete erklärt. (47)

An Körperhaaren gibt es sogar drei Koṭis (30000000) nebst einer halben Koṭi (5000000).

Zweiunddreißig Zähne werden im allgemeinen genannt, o Sohn der Vinatā. (48) Sieben Lakṣa's (700000) Kopfhaare gibt es, doch Nägel werden zwanzig genannt. Im allgemeinen befinden sich im Körper eintausend Pala Fleisch (49) [und] einhundert Pala Blut, o Tárkṣya, so ist von den Alten erkannt worden, ferner zehn Pala Fett und Haut ebensoviel.

[An Knochen ist gelehrt worden: dreihundertundsechzig, um zwei vermehrt. (50) Zwölf Pala Mark, drei Pala Hauptblut, zwei Kuḡava Samen ist zu merken, ein Kuḡava [Menstrual-]Blut wird gelehrt, (51) an Schleim sechs darüberhinaus und Kot und Urin in gleichem Maße. So ist der Klumpen erklärt, [seiner] Macht (vaibhava) beschreiben wir. (52)

Die Eigenschaften, die im Welte (brahmāṇḡa) vorhanden sind, befinden sich [auch] im Körper. Pātālas, Berge [und] Welt[schicht]en und im übrigen Kontinente und Ozeane, alle Planeten: Sonne usw. befinden sich inmitten dieses Klumpens. (53) Wissen muß man, daß unterhalb der Füße Tale ist und oberhalb der Füße Vitala. Wisse! in den Knien ist Sutala, in der Schenkelgegend Mahātala, (54) ferner Talātala im Oberschenkel, in der Scham-

gegend Rasātala, Pātāla befindet sich in der Hüfte; im Fuß usw. erkenne [sie] der Weise. (55) Bhūrlōka erkenne man inmitten des Nabels, Bhuvarlōka oberhalb desselben, Svarlōka im Herzen, in der Gegend des Halses Mahas, (56) in der des Mundes Janaloka, Tapoloka in der Stirne und Satyaloka in der Scheitelöffnung, [das sind] die vierzehn Welt[schicht]en. (57) Im [mystischen] Dreieck liegt der Meru, in der unteren Ecke der Mandara, in der rechten der Kailāsa und an der linken Seite der Himācala. (58) Der Niṣadha liegt an der oberen Seite, rechts der Gandhamādana, der Ramana an der linken Linie; [das sind] die sieben Hauptgebirge. (59) In den Knochen befindet sich der Jambū[-Kontinent], der Śāka sitzt im Mark, der Kuṣā-Kontinent im Fleisch, der Krauṇca-Kontinent in den Adern, (60) in der Haut ist der Sālmali-Kontinent, Gomeda in der Haarfülle, [und] in den Nägeln sitzt der Puṣkara-Kontinent. Die Ozeane [folgen] unmittelbar: (61) Der Kṣāiroda (Atzwasser-Ozean) befindet sich im Harn, in der Milch der Ozean Kṣāiroda (Milchozean), der Surodathi (Rum-Ozean) sitzt im Schleim, im Mark der Ghṛta-(Schmelzbutter-)Ozean. (62) den Rasodathi (Salt-Ozean) erkenne man im Chylus, im Blute den Dadhi-(Sauermilch-)Ozean, den Svādūla (Süßwasser-Ozean) im Halszäpfchen (lambikā), das Geburtswasser (garbhoda) sitzt im Samen. (63) Im Nācacaakra steht die Sonne, im Binducaakra der Mond, im Auge, so soll man wissen, befindet sich Mars (Kuja) und im Herzen, heißt es, Merkur (Budha), (64) in der Viṣṇu-Stätte erkenne man den Jupiter (Guru), im Samen befindet sich Venus (Śukra), in der Nabelgegend steht Saturn (Manda), im Munde allzeit Rāhu, (65) in der Aftergegend befindet sich Ketu, im Körper [ist also] der Kreis der Planeten verteilt, und erklärt ist er von der Fußsohle bis zum Kopf. (66)

Diejenigen, die nämlich im Saṃsāra entstanden sind, sterben ohne Zweifel.

[Schrecklicher Hunger und Durst und Ohnmacht, durch Brand hervorgerufen, wo aber jene grauigen Qualen sind, die durch Schlangen- und Skorpionbisse entstehen. (67) Wenn die Zeit erfüllt ist, kommt für alle Wesen der Untergang . . . denn sie laufen immer vor dem her, der in Yamas Welt gekommen ist. (68)

Inmitten glühenden Sandes, aus der Mitte flammenden Feuers werden sie geführt, durch Ergreifen an den Haaren von den Dienern Yamas überwältigt. (69) Die Bösesten aber sind am untersten, o Tárkṣya, ohne das Recht (dharma) des Mitleids wohnen sie in Yama's Welt; Geburt in einer Hütte gibt es nicht. (70)

So entsteht, o Tárkṣya, in der [Welt] des Todes der Mensch durch seine Werke.

[[Denn die im Saṃsāra entstanden sind, sterben ohne Zweifel.]

Leben, Tätigkeit und Vermögen, Wissen und auch das Ende, — denn schon für ein Wesen, das im Mutterleibe steckt, werden diese fünf herübergebracht. (71) Durch seine Werkätigkeit (karman) entsteht der Mensch, nur durch seine Werkätigkeit stirbt er; denn Glück und Leid, Furcht und Wohlergehen wird nur durch die Werkätigkeit erworben. Das Gesicht nach unten, die Füße nach oben zerrt der Wind ihn aus dem Mutterschoß. (72)

[Nachdem er [der Embryo] die Handflächen an die Seiten der Knie gelegt hat, wächst er heran; dann, sobald er die Finger der Hand besitzt, (73) sind die Daumen

auf die Knie aufgelegt, ferner die Augen auf die Rücken der Knie und die Nase inmitten der Knie; so kommt der Mensch, der sich im Schoße des Weibes befindet, allmählich zum Wachstum. (74) Die Knochen erhalten Festigkeit, und er lebt von dem, was gegessen und getrunken worden ist. Eine Ader namens Ap̄yāni wird mit dessen Nabel verbunden. (75) So in der Höhlung der Eingeweide der Weiber gefesselt, entsteht er, und es wandert das, was die Frauen essen und trinken, in den Bauch [des Embryo]; (76) nachdem sein Körper durch dieses gekräftigt worden ist, kommt jener Mensch zu Wachstum. Dort kommen ihm viele Existenzen in Saṁsāra in Erinnerung. (77) Dann gerät er, während er hier und da gepreßt wird, in Verdruß: Nicht [mehr] wieder werde ich so handeln, sobald ich hier aus dem Leibe befreit worden bin; (78) immer werde ich mich so anstrengen, daß ich einen Embryo[nalzustand] nicht [mehr] annehme. So sinnt das Lebewesen nach, nachdem es sich fürwahr Hundertler von Geburten erinnert hat, (79) die es früher erlebte, verursacht durch Schicksal, Wesen (bhūta) und es selbst. Dann wendet sich im Laufe der Zeit der Mensch um mit dem Kopfe nach unten; (80) im neunten oder zehnten Monat wird er dann geboren. Während er dann von dem Winde des Prajapati (Herren der Geschöpfe) [d. h. den Geburtswehen] herausgedrängt wird, wird er gepreßt (81) und da tritt er von Leid niedergedrückt, jammernd heraus. Aus dem Leibe herausgetreten, fällt er in eine unerträgliche Ohnmacht (82) und er erlangt das Bewußtsein durch die Annehmlichkeit der Berührung mit der [äußeren] Luft (vāyu).

Dann befällt ihn Viṣṇu's Māyā (Zauber- | Nach der Geburt verwirrt ihn eilends macht), die verblendende. (83) | Viṣṇu's Māyā (Zauber macht). (83)
Da durch diese sein Selbst verwirrt worden ist, erleidet er den Verlust seiner Erkenntnis.

[Nachdem ihm durch seine Werktätigkeit eine Fessel geschaffen worden ist, erlangt der Mensch die Geburt.]

Durch gutes Werk kommt er als Herrvorrangender, Gnießender, Wohlhabender in eine gute Familie. (84) Wie auch immer sein böses Werk war, wird er in einer niederen Familie geboren als Armer, Kranker, Trichter, Bösewicht, ein Gefäß des Leids. (85)

[Die Art der Entstehung eines Menschenwesens ist [dir] berichtet, o Sohn des Weisen.]
[Welche Sache berichte ich dir dann, o Herr der Vögel?]

Dann kommt der Mensch unter Verlust des Wissens in die Kindheit, sodann in den Zustand des Knaben, ins mannbare und sogar ins Greisenalter, (86) und abermals erleidet der Mensch ebenso Tod und Geburt. Dadurch wird er wie ein Schöpfrad in diesem Kreise des Saṁsāra herumgewirbelt. (87) Bald gelangt der Mensch in den Himmel, bald in die Hölle; den Himmel sowohl wie die Hölle gewinnt er als Frucht seiner Werke. (88) Bisweilen kommt er, nachdem er [die Folgen] sein[er] Werk[en] genossen hat, noch soeben auf die Erde, nachdem meist die Himmelswelt und die Hölle durchlaufen worden ist, o Beste der Zwiegeborenen. (89) In den Höllen besteht darin das große Leid, daß die Himmelsbewohner gesehen werden, aber nicht freuen sie sich dort über die Höllenwesen, die hinabgestürzt werden. (90) Sogar im Himmel herrscht ein unvergleichliches Leid, weil von der Zeit des Aufstiegs an der Gedanke sich in ihrem Herzen regt: Ich werde fallen. (91) Und ein großes Leid stellt sich ein, nachdem man die Höllenwesen geschaut hat. Tag und Nacht ist man unglücklich in dem Gedanken: So werde ich den Gang gehen. (92)

Für den, der geboren wird, steckt im Mutterleib ein großes Leid, das während seines Aufenthaltes im Mutterschoß entstanden ist, und für den Geborenen auch Leid in der Kindheit und im Alter. (93) Selbst in der Zeit der Mannbarkeit ist es infolge ihrer Verbindung mit Liebe, Eifersucht und Zorn schwer zu ertragen, und ein böser Traum ist das Alter; aber im Tod steckt ein außerordentliches Leid. (94) Gezerzt von den Dienern Yamas, geht er in die Hölle hinab, und abermals erfolgt aus dem Mutterschoß die Geburt; ein Sterben ist also schwer zu bewirken. (95) So werden die Menschen in diesem Kreis des Saṁsāra wie ein Schöpfrad herumgewirbelt und, durch ehemalige Fesseln gebunden, werden sie vielmals verwundet. (96) Nicht gibt es, o Vogel, irgendein Glück an einem Orte, der mit Hunderten von Leiden erfüllt ist, o Sohn der Vinatā, daher müssen sich die Menschen um die Erlösung bemühen. (97) So ist dir berichtet worden, wie die Beschaffenheit eines Embryo ist. Ich beantworte die Frage, der Reihe nach, oder besteht der Wunsch zu fragen? (98)

KRITISCHE AUSWERTUNG

Eine kritische Auswertung unseres Textes hat zunächst die Frage zu prüfen, ob Rezension I tatsächlich eine ältere Form desselben darstellt und die Sonderstücke der übrigen Versionen aus logischen sowie inhaltlichen Gründen lediglich spätere Zusätze bilden. Erst dann wird sie sich dem Vergleich der hier vorgetragenen Lehren mit den Angaben der klassischen Werke indischer Heilkunde zuwenden können.

A. Die formale Auswertung. Schließen wir uns bei der Erörterung dieses Punktes der Verfolge an, so ergibt sich Sl. 5 als sekundäre Einfügung, da Sl. 6 singemäßig an 4 anschließt. Die Sl. 8 und 9 geben eine Erklärung der mythologischen Spekulation für die Meidung einer Kohabitation während der ersten drei Tage nach Eintritt der Menstruation. Kein medizinisches Lehrbuch enthält derartige Bemerkungen, ein Umstand, der sie als spätere Zutat charakterisieren dürfte. Zudem bringt der Pretakalpa, also unsere Rezension 5, diese Angaben schon in Adhy. VI. 41., mithin in einem anderen, wenn auch verwandten Zusammenhang⁹. Sl. 11 ist eine inhaltliche Dublette zu Sl. 18, und zwar ist er an der ersteren Stelle nicht am Platze. Auch Sl. 12a muß als späterer Zusatz gewertet werden; denn sachlich wird der gleiche Gedanke auch in 12b zum Ausdruck gebracht. Offenbar soll der Halbwerns eine Erläuterung zu diesem geben, obwohl er ihm singemäßig hätte folgen müssen. Die Sl. 13—18 lassen sich ohne Beeinträchtigung des Zusammenhanges auslösen, zumal sie meist Gedanken wiedergeben, die logisch nicht vollkommen miteinander harmonieren und sich in den klassischen Werken der indischen Heilkunde nicht vorfinden; Sl. 16¹ ist in diesem Zusammenhang sogar sinnlos. Sl. 19 schließt sachlich an 12 an und Sl. 21 an 19. Sl. 20 scheint das von irgendeiner philosophischen Disziplin beeinflusste Ergebnis der Spekulation zu sein; er wäre eher hinter Sl. 18 am Platze gewesen. Sl. 28 ist eine Interpolation, da Sl. 30 singemäßig an 27 angeschlossen werden kann und Sl. 31a den natürlichen Zeitpunkt der Niederkunft anzeigt. Sl. 29 erweist sich inhaltlich als späterer Zusatz, da er den Zusammenhang unterbricht und Gedanken äußert, die zum Teil erst in den Sl. 39ff. ausgeführt werden. Sl. 31b paßt zwar in den Zusammenhang, der Gedanke wird je-

⁹ Sl. 9 findet sich in der Form der Rezension 3 in: Vetśāpāncaviṁśatikā ed. Uhlir S. 9 Vers 12.

doch Sl. 81 in der Terminologie der medizinischen Lehrbücher wiederholt. Sl. 31⁴ widerspricht Sl. 75, der die Nabelschnur mit dem üblichen Namen „ṣṣyāni“ bezeichnet, während der Suṣūpā als einer der zehn Adern (Sl. 40f.) diese Funktion sonst nirgendwo zugeschrieben wird. Sl. 32⁴ hätte in 1 möglicherweise in Verlust geraten sein können, da in ihm die fünf Grundelemente nochmals abschließend zusammengefaßt werden; jedoch wird durch seine Ausscheidung weder der Sinn noch der Zusammenhang beeinträchtigt. Die Sl. 39—41 nennen die Erkenntnis- und die Tatorgane, ferner die zehn Hauptadern, deren besondere Namen in den medizinischen Lehrbüchern nicht erwähnt werden. Sl. 42⁴ stellt einen der vereinzelt Fälle dar, in denen in 1 und 2 ein Verlust eingetreten sein könnte, da er die vorgenannten Namen als die der Arten des Windes (vāyu) näher kennzeichnet. Sl. 43 ist eine spätere Einfügung, da der Gedanke in Sl. 44 wiederholt wird. Auch die Sl. 45 bis 47 erweisen sich als sekundäre Interpolation: 45 und 46 beschreiben den Verdauungsprozeß in der Form des natürlichen Kochens. Von oben nach unten liegen übereinander: Speise (Erde), Wasser, Feuer und Wind. Es ist die gleiche Folge, die auch die Elementarschichten einnehmen, die im kosmographischen System des Hinduismus die Welt umschließen⁵. Sl. 47 nennt die Träger der Ausscheidungen; er bildet eine ausführliche Wiederholung des Gedankens, der schon in 44b angedeutet wurde. Sl. 48b nennt eigens die 32 Zähne, die nebst den Zahnwurzeln (s. Jolly: *Medicin* § 35) schon in der Gesamtzahl der Knochen enthalten sind; letztere wird in Sl. 50b angegeben, der freilich nur in den Rezensionen 1 und 4 überliefert ist. Die Sl. 51—52 sind als späterer Zusatz anzusehen, da die Quantität des Blutes schon in Sl. 50a in Pala ausgedrückt wird. Auch die Sl. 53—66 sind sekundären Ursprungs, da sie die zwar in mehreren anderen Werken, wie z. B. in der Carakasamhitā⁶ (Ca) angedeutete Parallelität von Menschenleib und Kosmos im einzelnen zu identifizieren suchen. Schließlich sind die Sl. 67—70 fragmentarisch und als solche offenbar Interpolationen, was sich auch daraus ergibt, daß Sl. 71a sinngemäß an 67a anschließt.

Auf Grund der vorstehenden Ausführungen läßt sich also zusammenfassend feststellen, daß Rezension I einen klaren und ununterbrochenen Zusammenhang der Gedanken aufweist, sie mithin kein Exzerpt darstellen und im Laufe der Zeit vielleicht einen, höchstens aber nur zwei Halbverse (42⁴ bzw. noch 32⁴) eingebüßt haben kann. Dies beweist, daß die Sonderstücke in den übrigen Versionen spätere Zusätze sein müssen, Rezension I also den Kern des Kapitels bildet, während die übrigen Versionen außer diesem noch jene sekundären, in einzelnen Fällen sogar tertiäre Zusätze enthalten. Ob die ersteren, durch Zurückstellung hinter die Versfront gekennzeichneten Zusätze gleichen oder verschiedenen Ursprungs sind, kann wohl kaum ermittelt werden. Dagegen dürften die durch Kleindruck charakterisierten, teilweise sinnstörenden tertiären Einfügungen einer noch späteren Zeit angehören. Abgesehen von den in [] eingefaßten Halbversen scheinen sie verschiedenen Ursprungs zu sein, was sich schon daraus ergibt, daß die Sl. 11, 29, 31⁴, 32⁴ und 68 nur in den Versionen 2 und 4 erscheinen, während die Verse 16⁴, 42⁴ und 67 ausschließlich den

⁴ S. a. B. W. Kirfel: Die Kosmographie der Indier. Bonn und Leipzig 1920. S. 47, 55.
⁵ Carakasamhitā hrsg. von Narendranthas Senagupta und Balicandra Senagupta. Kalkutta śaka 1850 (1928) IV. 5. ff. (S. 2056ff.). Ähnliche Anschauungen finden sich im Bhāgavata-purāna II. 1. 23ff. u. a.

Versionen 3 und 4 angehören. Dieser nicht einheitliche Ursprung der tertiären Zusätze dürfte sich auch in ihrem Inhalt widerspiegeln. Nur Version 4 enthält mit einer Ausnahme alle Zusätze, während sich Rezension 5 deutlich als Exzerpt kennzeichnet. Unser Text enthält also hinreichende Spuren, die die Phasen seiner geschichtlichen Entwicklung anzeigen.

B. Die inhaltliche Auswertung. Bei der inhaltlichen Auswertung unseres Textes, d. h. dem Vergleich seiner Angaben mit jenen der Lehrbücher indischer Heilkunde, werden wir von der Rezension 1 auszugehen und uns erst dann den Sonderstücken der übrigen Versionen zuzuwenden haben, weil sich nur durch diese methodische Scheidung ein klareres Bild ihrer Abweichungen oder Neuerungen ergeben dürfte. Selbstverständlich haben wir hier jene Stellen auszuscheiden, die lediglich den allgemeinen oder ethischen Betrachtungen des Menschenlebens und seiner aus den moralischen Folgen der Werkätigkeit (karman) sich ergebenden Fesselung in den Kreislauf des Daseins (saṃsāra) gewidmet sind, zumal die Lehrbücher bei ihrer meist nüchternen und sachlichen Formulierung sich hierüber nur wenig äußern.

Während Sūruta⁷ (Su) III. 2. 24—26; III. 3. 3; Ca. IV. 8.1ff. und Vāgbhāṣa: Aṣṭāṅghradaya⁸ (Ah) II. 1. 27—28 nur die drei ersten Tage nach Eintritt der Menstruation für eine Kohabitation verbietet, schließt unser Text (Sl. 10), wahrscheinlich einer jüngeren und strengeren Richtung des Brahmanismus folgend, für die Erzeugung eines Sohnes die ersten sieben Tage aus. In dieser Hinsicht stimmt er aber mit der Bestimmung in Vāgbhāṣa: Aṣṭāṅgasaragraha⁹ (As) II. 1 (S. 198f.) überein. Die Aufnahme dieser Ansicht in den As bildet neben dem Ah gegenüber reduzierten Heiratsalter¹⁰ zweifellos ein beachtliches Argument für die These, daß das Ah keine verkürzte Wiedergabe des As sein kann, dieser vielmehr eine spätere und erweiterte Überarbeitung des Ah-Textes darstellen muß.

In der Annahme, daß die Kohabitation an paarigen Tagen zur Erzeugung eines männlichen und die an unpaarigen zu der eines weiblichen Kindes führe (Sl. 12), schließt sich unser Text den Lehrbüchern an (Su III. 3. 12; Ah II. 1. 37; As II. 1 = Tl. I S. 199). Ebenso verhält es sich mit der Anschauung, daß bei Überschuß des Samens ein männliches, bei Überschuß des Blutes ein weibliches und bei Gleichheit von Samen und Blut ein geschlechtsloses (saṅgha) Wesen entstehe.

Hinsichtlich der Bezeichnungen, die den Anfangsstadien der Embryonalentwicklung beigelegt werden (Sl. 22f.), weicht unser Text von den Angaben der Lehrbücher ab. Während diese den Fötus im ersten Monat der Entwicklung als „kalala“ oder „kalaif“ und im zweiten als „ghana“ bei einem männlichen, „peṣṭi“ bei einem weiblichen und „arbuta“ bei einem geschlechtslosen Wesen (Su III. 3. 18; Ca IV. 4.5 =

⁷ Sūruta: Saṃhitā with the Nibandhasāgaraha Commentary of Dalhaṅgāchārya and the Nyāyachandrikā pañjikā of Gayadāśachārya on Nidānasthāna. Rev. 3 ed. Ed. . . . by Jādavji Trikramji Āchārya and . . . Nārāyaṇa m Āchārya. Bombay 1938.

⁸ Vāgbhāṣa: Aṣṭāṅghradaya. A compendium of the Hindu system of medicine. With the Commentary of Arupadatta. Rev. & collated by Appā Morewar Kunte. 2. rev. ed. Bombay 1919. — Vāgbhāṣa's Aṣṭāṅghradaya-samhitā. Ein altindisches Lehrbuch der Heilkunde. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übertr. von Luise Hilgenberg und Willibald Kirfel. Leiden 1941.

⁹ Vāgbhāṣa: Aṣṭāṅgasaragraha hrsg. von Gopaldasman Sakharām Tarje. Bombay śaka 1810 (1888).

¹⁰ Vāgbhāṣa: Aṣṭāṅghradaya übertr. von Hilgenberg und Kirfel S. XLVII.

S. 1958f.; Ah II. 1. 37ff.; As II. 2 = Th. 1 S. 202) bezeichnen, erhält der Fötus nach unserem Text am ersten Tag nach der Empfängnis den Namen „kalala“, aber schon am 5. Tage wird er „buddada“, nach 14 Tagen „māṃṣa“ und nach 20 „ghana-māṃṣa“ genannt.

Eine bemerkenswerte Abweichung von den Angaben der Lehrbücher zeigt sich sodann in den Versen, die die Entstehung der einzelnen Bestandteile oder Funktionen des Menschen während der Embryonalentwicklung beschreiben. Su III. 3. 18ff.; Ah II. 1. 49ff. und As II. 2 (Th. 1 S. 202f.) lehren mehr oder weniger übereinstimmend, daß nach den Stadien des Kalala und Ghana bereits im dritten Monat Kopf, Arme und Beine irgendwie hervortreten, während sich die Ausbildung der Glieder (aṅga) und Nebenglieder (pratyāṅga) noch im Anfangsstadium (śūksma) befindet. Nach dem As zeigt sich schon jetzt deutlich (pravṛyaktā) das Bewußtsein (cetana), was sich aus den Gelüsten der Schwangeren ergibt. Im vierten Monat wird der Embryo schon stark, und Glieder und Nebenglieder treten deutlicher (pravṛyaktata) hervor. Nach Su zeigt sich erst jetzt das Bewußtsein, dessen Erscheinen der As schon für den dritten Monat ansetzt. Während das Ah dessen Entstehung erst im fünfsten Monat annimmt, lehren Su und As in wörtlicher Übereinstimmung, daß in ihm das Denken (manas) noch wacher (pratiбуддhata) wird. Bilden sich nach dem Ah und As im sechsten Monat Haupt- und Körperhaare, Knochen, Nägel, Zähne, Sehnen usw. sowie Farbe und Kraft, setzt Su für diesen die Entstehung der Einsicht (buddhi) an. Im siebten Monat ist der Embryo an allen Gliedern und Nebengliedern vollständig ausgebildet. Allerdings ist ein Kind von acht Monaten nicht lebensfähig, weil während desselben die Lebenskraft (ojas) zwischen Mutter und Kind wiederholt hin und her wandert und infolgedessen unbeständig ist. Nach Ca — hier finden sich verschiedentlich wörtliche Übereinstimmungen mit dem As — treten bereits im dritten Monat alle Glieder und Sinnesorgane gleichzeitig (yugapadyena)¹⁴ in Erscheinung, im vierten erlangt der Embryo Festigkeit, im fünften Fleisch und Blut, im sechsten Kraft und Farbe und im siebten ist er voll ausgebildet. Für den achten Monat wird das gleiche ausgesagt, was auch die anderen Lehrbücher ausführen. Diesen Anschauungen der Lehrbücher gegenüber besitzt nach unserem Text der Embryo nach Vollendung des ersten Monats die fünf Grundstoffe (tattva), im zweiten entwickeln sich Haut und Fett, im dritten Mark und Knochen, im vierten Haare und Finger (Zehen), im fünften Ohren, Nase und Brust, im sechsten Hals, Scheitelöffnung und Bauch, im siebten Genitalien usw., und erst im achten ist er an allen Gliedern und Nebengliedern vollendet. Während dieses Monats bewegt sich das Lebewesen im Mutterschoß hin und her, aber von einer Lebensunfähigkeit im Falle einer Frühgeburt ist nicht die Rede.

Eine weitere Abweichung unseres Textes von den Lehren der medizinischen Klassiker enthalten die Verse 33ff., die Umformung oder Auswirkungen der fünf Elemente im menschlichen Körper behandeln. Nachdem Ah II. 3. 3f. haben Nase, Geruch und Knochen in dem Element Erde; Zunge, Geschmack und Feuchtigkeit in Wasser; Auge, Form und Verdauung in Feuer; Gefühl, Haut und Atem in Wind und die Öffnungen, Gehör, Laut und das Hohle in Äther ihren Ursprung. Su III. 1. 19; Ca IV. 4. 6 (S. 1960f.) und As. II. 5 (Th. 1 S. 220) stimmen hiermit im Prinzip überein.

¹⁴Wie Su III. 3. 32 berichtet, treten auch nach der Lehre Dhnavantis alle Glieder und Nebenglieder gleichzeitig (yugapad) hervor.

ein, nur sind ihre Angaben, zumal die des As, durch die Aufzählung weiterer Einzelheiten noch etwas spezialisierter. Dagegen bringt unser Text vielfach andere Begriffe oder Lebensäußerungen — man achte auf die jeweils straff durchgeführte Fünfzahl — mit den Grundstoffen in Verbindung. So werden auf das Element Erde zurückgeführt: Haut, Knochen, Kanäle, Haar und Fleisch; auf Wasser: Speichel, Urin, Samen, Mark und Blut; auf Feuer: Hunger, Durst, Schlaf, Trägheit und Anmut; auf Wind: Zuneigung, Haß, Scham, Angst und Verwirrung, desgleichen: Laufen, Bewegen, Zusammenziehen, Ausstrecken und Hemmung und schließlich auf Äther: Geräusch, Nachsinnen, Tiefe, Hören und Sieg der Wahrheit (?).

Ferner lehrt unser Text (Sl. 42) im Gegensatz zu den Lehrbüchern und mehreren Upaniṣaden wie Chāndogya-Up. 5. 19—23; Bhādarāyaka-Up. I. 5. 3; Prasāna-Up. 3. 1; Maitrāyaṇa-Up. 2. 6 u. a., die nur die fünf Arten des Windes: prāṇa, apāna usw. aufführen, folgende zehn: prāṇa, apāna, samāna, udāna, vyāna, nāga, kūrma, kṛkara, devadatta und dhanajaya. Es sind die gleichen Namen, die auch Sadānanda's Vedāntasāra (um 1500 n. Chr.) Sūtra 93—105 nebst kurzer Charakterisierung ihrer Funktionen als vereinzelte Anschauung („eke cit tu . . . āhuh“) aufzählt.

Während die Inder die Zahl der Knochen des menschlichen Körpers fast durchweg mit 360 angeben (Ca IV. 7. 5 = S. 2037; Ah II. 3. 15; As II. 5 = Th. 1 S. 224f.; Viṣṇusmṛti 96. 55 ff.; Yājñavalkya-smṛti III. 84ff.) — nur Su nennt III. 5. 6 und ihm folgend der Bhava-prākāśa des Bhavamītra¹⁵ I. 1 (S. 40 f.) angeblich nach Dhnavanti¹⁶ ihrer 300, obgleich Su nach Jolly S. 43 auch die Zahl 360 kennt — spricht unser Text (Sl. 50b) von 362, ohne jedoch nähere Angaben zu machen.

Desgleichen besteht in bezug auf die Gesamtzahl der Haare eine erhebliche Differenz zwischen den Angaben unseres Textes und denen der Lehrbücher. Während ersterer die Zahl der Kopfhaare (keśa) mit 700000 (Sl. 49) und die der Körperhaare (roman) mit 35000000 (Sl. 48) beziffert, wird ihre Gesamtzahl in: As II. 5 (Th. 1 S. 226); Viṣṇusmṛti 96. 84 und Yājñavalkya-smṛti III. 101 — in den beiden letztgenannten Texten ist von kleinen Adern (ksudradhamani) die Rede — mit 2900956 angegeben. Ca überliefert IV. 7. 9 (S. 2056) infolge einer offenbar alten Textverderbnis die Zahl 3956000.

Sodann weichen die Angaben der Rezension 1 hinsichtlich der Quanten von Körperbestandteilen von denen der Lehrbücher erheblich ab. Nach Ca IV. 7. 7 (S. 2057f.); Ah II. 3. 58f.; As II. 5 (Th. 1 S. 226f.); Yājñavalkya-smṛti III. 105ff. — Su. schweigt hierüber — betragen dieselben bei einem normalen Menschen für die Bestandteile: Mark, Fett, Muskelfett, Harn, Galle, Schleim, Stuhl, Blut, Chylus und Wasser der Reihe nach übereinstimmend, in der Form einer arithmetischen Progression steigend, ein bis zehn Handvoll (añjali = kuḍava, etwa 182 g), während für Gehirn, Samen und Lebenskraft (ojas) — Ca und Yājñavalkya fügen nochmals Schleim hinzu — gleichmäßig je ein praṣṭa (etwa 91 g) angesetzt wird. Für Frauen werden noch 4 añjali (kuḍava) Menstrualblut und zwei añjali Milch angenommen. Demgegenüber betragen die entsprechenden Werte nach unserem Text für Blut und Fett 100 bzw. 10 pala (etwa 45,5 g), das wären etwa 4550 bzw. 455 g im Gegensatz zu 1456 bzw. 364 g nach den offenbar richtigeren Angaben der Lehrbücher.

¹⁵ Bhavamītra: Bhava prakāśa ed. . . by Jitānanda Vidyāśaṅkara. Calcutta 1875.

¹⁶ Ah II. 3. 16.

¹⁷ Asiatice

Ähnlich verhält es sich mit den Quanten weiterer Körperteile, die in den Zusatzversen 51 f. genannt werden. Während die für Mark 12 pala, also etwa 546 g, für Hauptblut (mahārakta) — dieser Ausdruck findet sich in den Lehrbüchern überhaupt nicht — 3 pala, also etwa 136,5 g, für Samen 2 kuḍava, d. i. 364 g, für Menstrualblut 1 kuḍava oder 182 g und für Schleim, Stuhl und Urin je 7 kuḍava, d. i. etwa je 1274 g betragen sollen, sind die entsprechenden Werte nach den Lehrbüchern für Mark 1 kuḍava, also 182 g, für Samen 1 prasra oder 91 g, für Menstrualblut 4 kuḍava, d. i. etwa 728 g, für Schleim 6 kuḍava oder 1092 g, für Harn 4 kuḍava, also 728 g und für Stuhl 7 kuḍava oder 1274 g.

Endlich greift der Abschnitt, der die in der Hauptsache nur in 1 und 4 überlieferten Sl. 73ff. umfaßt, das embryologische Thema wieder auf, und zwar in einer Form, die mit dem ersten Teil des Kapitels nicht recht zu harmonieren scheint, was sich schon in der etwas abweichenden Terminologie wie z. B. Āpyāyanastatt Suṣamṇā (s. oben S. 350f.) ergeben könnte. Liest man unser Kapitel nämlich ohne die erforderliche Kritik, d. h. ohne die einzelnen Versionen genau miteinander zu vergleichen und die sekundären Bestandteile auszuscheiden, könnte man zu der Ansicht kommen, daß der letztere Abschnitt nicht der gleichen Hand entstamme wie der vorausgehende Teil. Nach näherer Prüfung des Inhaltes und der Auslösung der den Zusammenhang teilweise störenden Interpolationen ergibt sich m. E. aber mit ziemlicher Sicherheit, daß das ganze Kapitel der Rezension I gleichen Ursprungs ist und nach Abschluß der Beschreibung des Körpers und seiner Bestandteile der Akt der Geburt noch kurz zu schildern war, ehe die moralisierenden Betrachtungen über die Leiden des Daseins einsetzen.



Freilich entsprechen die Angaben über die Lage oder besser: Haltung des Embryos im Mutterleibe (Sl. 73f.) weder der Wirklichkeit noch denen der medizinischen Lehrbücher, die sich zudem hierüber kaum äußern. Seltsamerweise stimmen sie aber genau mit der Zeichnung überein — sie wirkt fast wie eine Illustration zu dieser Stelle —, die der holländische Gelehrte Nikolaus Hartsoeker (1656—1725)¹³ 1694 von einem menschlichen Spermatozoon in Gestalt eines zwar minutösen, aber doch voll entwickelten Menschenkörpers (homunculus) entworfen hat¹⁴. Sie zeigt eine menschliche Gestalt, die den mit der Scheitelöffnung (brahmarandhra) versehenen Kopf so über die aufgestemmtten Knie beugt, daß die Augen genau über diesen liegen und die Nase sich in ihrem Zwischenraum befindet, während sie jene mit ihren Händen umfaßt. Auf den ersten Blick könnte man hier vielleicht an irgendeine Beeinflussung von oben nach drüben denken, in Wirklichkeit dürfte es aber wenigstens zur Zeit kaum möglich sein, eine

¹³ Über Leben und Werke Hartsoeker's vgl. Christ. Gottl. Jöcher: Allgemeines Gelehrten-Lexikon Th. 2 (Leipzig 1750). Sp. 1387f.

¹⁴ Ob die Abbildung aus seinem Werke „Essais de dioptrique. Paris 1694 (Catal. General de la Bibl. Nat. T. 68) her stammt, kann ich z. Z. nicht feststellen, da mir seine Werke nicht zur Verfügung stehen. Sie findet sich aber in: Harvey Ernest Jordan and James Ernest Kindred: Textbook of Embryology 5. ed. New York, London (1948). Fig. 4 auf S. 4.

solche auch nur annähernd wahrscheinlich zu machen. Vorläufig scheint hier also ein Fall vorzuliegen, der zeigt, daß sich die gleichesogar etwas komplexe Vorstellung an zwei verschiedenen Enden der Erde selbständig entwickeln konnte, wenn die gleichen geistigen Voraussetzungen gegeben waren.

Unsere bisherigen Ausführungen berechtigen nun zu dem Schlusse, daß sich selbst unsere Rezension I inhaltlich in einer Reihe von Punkten nicht der Tradition der großen Lehrbücher indischer Heilkunde anschließt, sondern einer anderen Linie folgt. Selbst wenn sie einer jüngeren Zeit angehören sollte, liegt die Annahme nahe, daß es neben dem — wenn man so sagen darf — offiziellen oder Schulsystem noch die eine oder andere weniger bekannte oder gepflegte Richtung gegeben hat, aus der u. a. auch unser Kapitel geflossen ist¹⁵.

Da die meisten kürzeren Zusätze in unseren bisherigen Ausführungen bereits hinreichend gekennzeichnet sein dürften, erübrigt es sich hier wohl nur noch, über die umfangreiche Interpolation, die die Sl. 53—86 umfaßt, und ihr Verhältnis zu den entsprechenden Lehren der Inder einiges nachzutragen. In diesen Versen wird der Kosmos in seinem wirklichen und mythischen Aufbau mit dem Menschenkörper und seinen Organen in eine parallele Beziehung gesetzt. Hierin zeigt sich ein gewisser, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Yoga entwickelter Mystizismus, der in der jüngeren, hauptsächlich tantrischen Literatur Indiens wiederholt in Erscheinung tritt, aber, wie bereits oben bemerkt, auch schon in Ca's Lehrbuch IV. 5. 1 ff. feststellbar ist. Noch heute läßt er sich auf der Insel Bali beobachten, wie Wolfgang Weck gezeigt hat¹⁶.

Die Schichten der Pātāla's in der Aufeinanderfolge: Tala, Vitals, Sutala, Mahātala, Talātala, Rasātala und Pātāla in der Richtung von unten nach oben entspricht im einzelnen keiner der in den Purāṣas enthaltenen vielfach variierenden Aufzählungen. Sie nähert sich allerdings jener, die im Bhāgavataup. V. 24. 7ff., Devbhāgavataup. VIII. 18. 15ff., Skandap. Sahyādrīkhaṇḍa 4 und in der Yogasiddhāntacandrīkā S. 126, also in jüngeren Texten, enthalten ist¹⁷. Nur die im Vedāntasāra Sūtra 129 vorliegende Liste stimmt, abgesehen von der Vertauschung von Mahātala und Rasātala mit der unseren überein. Der Unterschied zwischen Kosmos und Menschenleib besteht nur darin, daß sie bei ersterem in umgekehrter Richtung, also von oben nach unten gezählt werden.

Die sieben Weltschichten (bhuvana): Bhūḥ, Bhuvāḥ usw. werden in der allgemeinbekannteren Folge aufgeführt. Die Namen der Hauptgebirge (kūlaparvata) entsprechen aber nicht denen, die in der Regel mit diesem Begriff verbunden werden¹⁸.

Während der Jambūdvīpa und die ihn umschließenden Ringkontinente in eben der Folge genannt werden, wie sie auch das Matsyapurāṣa Adhy. 122f. und das Varāḥapurāṣa Adhy. 74 und 86—89 bieten, weicht die Aufzählung der sie voneinander trennenden Ringozeane von der der genannten Purāṣas ab; ein Garbhoda- („Geburtswasser-)Ozean wird im makrokosmischen System des Brahmanismus

¹⁵ Unser Kapitel unterscheidet sich hierin sehr wohl von anderen Lehrbüchern aus jüngerer Zeit wie z. B. dem berühmten Bhavaprakāśa des Bhavamīra (16. Jh. n. Chr.) oder dem wahrscheinlich noch jüngeren Yogaratnākara. Vergleicht man z. B. diese beiden miteinander und mit Sūtrata und Vāgbhāṣa, so wirken sie fast wie Plagiate.

¹⁶ Wolfgang Weck: Heilkunde und Volkstum auf Bali. Stuttgart 1937. S. 237ff.

¹⁷ Kirfel: Kosmographie S. 443ff. ¹⁸ Ebenda S. 61, 62, 112, 215.

nirgendwo genannt; er scheint daher ein ad hoc erfundenes Erzeugnis der Spekulation zu sein.

Schließlich entspricht die Reihenfolge der Planeten, abgesehen natürlich von den Knotenpunkten: Rahu und Ketu — Mars wird im Gegensatz zu der üblichen Schreibweise „kuca“ in allen Ausgaben „kuja“ genannt — der unserer Sieben-Tage-Woche, was offenbar auf eine junge Zeit hindeutet.

Zu dieser merkwürdigen Verpflechtung kosmischer Potenzen mit dem menschlichen Körper und seinen Organen liefert die europäische Mystik eine bemerkenswerte Parallele. Johann Georg Gichtel (1638—1710)¹⁸, ein Jünger Jakob Böhmes, „der wahrscheinlich der geheimen Gesellschaft der Rosenkreuzer angehörte“, verfaßte einen Traktat, benannt „Theosophia practica“¹⁹, dessen Titelblatt den erläuternden Zusatz trägt: „Eine kurze Darlegung der drei Prinzipien der Welten im Menschen, in klar verständlichen Bildern dargestellt, die anzeigen, wie und wo ein jedes sein Zentrum im inneren Menschen hat, entsprechend dem, was der Verfasser kraft göttlicher Schauung in sich selbst entdeckt und was er gefühlt, erprobt und wahrgenommen hat“. In diesem Traktat hat er seine mystische Lehre niedergelegt, die in ähnlicher Weise wie die Yoginis ihre sieben Cakras sieben Kraftzentren in den menschlichen Körper verlegt, wenn diese im einzelnen auch nicht denen der Inder gerade entsprechen. Ebenso wie diese ordnet er ihnen Planeten zu — auch anderweitig mögen sich noch ähnliche Darstellungen finden lassen —, und zwar dem Wurzelzentrum den Mond, der Milz den Merkur, dem Nabel die Venus, dem Herzen die Sonne, dem Kehlkopf den Mars, der Stirn den Jupiter und dem Scheitel den Saturn. Bei ihrer Anordnung in der Richtung von unten nach oben folgt er also dem Prinzip ihrer scheinbaren Entfernung von der Erde, während unser Text, wie bereits bemerkt, in der umgekehrten Richtung die der Sieben-Tage-Woche beobachtet.

Wer einmal in ein heutiges Lehrbuch der Embryologie hineinschaut, erkennt sehr bald, daß die Wissenschaft schon einen weiten Weg zurückgelegt hat, um die Geheimnisse um die Entstehung eines Menschenwesens zu ergründen. Spekulation und Empirie begleiten sie auf demselben. Wenn nun auch bei den Indern die Spekulation in ihren Wissensbereichen, also auch in der Heilkunde eine große Rolle gespielt hat, so darf man ihnen dennoch ein gewisses Maß von Empirie nicht absprechen, mochte diese auch, da gelegentlich und oberflächlich, eine nur unvollkommene geblieben sein.

¹⁸ Über ihn und sein Leben siehe J. G. Jöcher: Allgemeines Gelehrten-Lexicon Th. 2, Sp. 986f.; C. W. Leadbeater: Die Chakras, eine Monographie über die Kraftzentren im menschlichen Astralkörper. Autorisierte Übers. a. d. Engl. von Hans Walther Schiff. Düsseldorf 1928. S. 13ff.

¹⁹ Die „Theosophia practica“, wohl zu unterscheiden von einem zweiten Werke gleichen Titels, das „eine Sammlung von Gichtels Briefen“ enthält, erschien erstmals im Jahre 1696, „wenn auch die Ausgabe vom Jahre 1736 vermeldet, daß die Figuren, deren Beschreibung den Hauptinhalt des Buches ausmacht, etwa 10 Jahre nach dem im Jahre 1710 erfolgten Tode des Verfassers gedruckt wurden“. Die letzte Ausgabe dieses Traktates dürfte „1697 als No 4 der „Bibliothèque Chacornac“, Paris, erschienen“ sein.

Ist die altindische Medizin arischen Ursprungs?

VON WILLIBALD KIRFEL

Wer sich mit der Heilkunde der alten Inder beschäftigt und Abhandlungen oder Aufsätze zur Hand nimmt, die dieses Gebiet behandeln oder nur streifen, stößt immer wieder auf die Vorstellung, sie sei von den Ariern begründet worden. Offenbar stützt sich diese auf die Tatsache, daß uns die Lehren und Praktiken dieser Heilkunde in der Sanskritsprache, also dem bekanntesten und literarisch wichtigsten Idiom der Inder, überliefert worden sind. Dedeutet dieser Schluß aber zugleich, daß jene damit auch wirklich auf die Arier zurückgehen und von diesen so entwickelt worden sind, wie sie uns später literarisch entgegnetreten?

Heilkunde als bewußtes Streben und Forschen, die Krankheiten und Leiden der Menschen zu heilen oder doch zu lindern, ist ohne Zweifel eine Erscheinung oder besser: Äußerung der Kultur; ob diese auf einer noch bescheidenen oder auf einer schon fortgeschrittenen Stufe der Entwicklung steht, ist hier ohne wesentliche Bedeutung. Es läßt sich nämlich keine Phase der menschlichen Kultur nachweisen, die nicht schon ein geschlossenes Ganzes bildet, also neben den Ansätzen zu anderen Wissenschaften nicht auch schon solche einer Heilkunde aufweist. Hieraus ergibt sich, daß die historische Behandlung eines heilkundlichen Problems prinzipiell stets in einem kulturgeschichtlichen Rahmen erfolgen sollte unter Berücksichtigung der rassischen oder völkischen Gegebenheiten, die diesen charakterisieren.

Wollen wir hier nun das Problem des Ursprungs der indischen Heilkunde erörtern, müssen wir uns nach dem Gesagten zunächst nach den Voraussetzungen und Faktoren der indischen Kultur umsehen und festzustellen versuchen, aus welchen rassischen oder völkischen Elementen sich der indische Volkskörper als Schöpfer und Träger derselben und mithin auch seiner Heilkunde aufgebaut hat.

Vor Jahrzehnten bestand noch die irriige Auffassung, daß die Arier — und Ähnliches trifft auch auf Griechenland zu — im wesentlichen die Urheber der indischen Kultur gewesen seien, und zwar auf Grund einseitig linguistischer Argumente, da nämlich all jene, die sich des Sanskrits oder einer seiner Tochtersprachen bedienen, mehr oder weniger als Arier und damit als Abkömmlinge der Indogermanen angesehen wurden. Infolgedessen glaubte die ver-

gleichende Sprachwissenschaft eben alle Sanskritwörter auf indogermanischer Basis erklären zu müssen, wobei freilich manchmal recht gezwungene, ja sogar groteske Lösungen herauskamen.

Dieser Standpunkt ist heute glücklicherweise überwunden. Die archäologischen, anthropologischen und sprachlichen Substratforschungen haben jenes ältere Bild von Indien, bei dem auch eine gewisse westliche Überheblichkeit zum Ausdruck kam, stark gewandelt. Die zu Anfang der zwanziger Jahre einsetzenden archäologischen Ausgrabungen der vorarischen aus Ziegeln erbauten Städte im Indus: Mohenjo-daro, Harappa und Chanhu-daro — etwa 40 bis 50 Trümmerstätten harren noch der Erforschung — haben uns überzeugende Argumente für die These geliefert, daß im 3. vorchristlichen Jahrtausend, also lange vor der Ankunft der Arier, im ganzen westlichen Indien eine hohe materielle Stadtkultur geblüht hat¹. Da eine Kultur, wie bereits bemerkt, immer nur ein Ganzes darstellt, also neben der materiellen auch eine geistige Komponente besitzt, so muß in jenen Städten mit ihren parallelen Straßen, ihrer unterirdischen Kanalisation, ihren Badeanlagen in jedem Hause und vielen anderen Dingen auch ein entsprechendes geistiges Leben geherrscht haben. Aber selbst als jene Städte zerstört oder verlassen wurden, konnten die geistigen Errungenschaften ihrer Bewohner nicht restlos verloren gehen, sondern wurden von ihnen überall dahin mitgenommen, wohin sie verschlagen wurden. Daß zu diesen Errungenschaften neben philosophischen und naturwissenschaftlichen Vorstellungen auch heilkundliche Praktiken gehört haben dürften, wird sich mit triftigen Gründen nicht leugnen lassen.

Aus den verhältnismäßig wenigen menschlichen Skeletten, die bei den Ausgrabungen zu Tage traten, lassen sich auf die rassenischen Elemente jener Bevölkerung schon einige Schlüsse ziehen, ja bis zu einem gewissen Grade dürfte in ihnen schon ein Spiegelbild des späteren indischen Volkskörpers in Erscheinung treten. Die Mehrzahl jener Skelette vermochte die heutige Anthropologie als der mediterranen Rasse, vereinzelte aber auch als der alpinen, mongoloïden und protoaustraloiden zugehörig zu erklären².

Deuten diese Skelettfunde in ihrer internationalen rassenischen Eigenart schon an, daß bereits vor dem 3. vorchristlichen Jahrtausend gewisse Beziehungen bevölkerungspolitischer Art zwischen Indien und dem Westen, insbesondere dem Mittelmeergebiet, be-

¹ JOHN MARSHALL: Mohenjo-daro and the Indian civilization. Vol. I—3. London 1931. *Ebenda Vol. I, S. 107ff.; Vol. II, S. 638ff.

standen haben müssen, ja daß Indien in jener fernen Zeit bereits eine Rassenmischung aufweist, die einigermaßen auch heute noch in Erscheinung tritt, so konnten die Arbeiter der deutschen anthropologischen Expedition in den Jahren 1926—29 unter der Führung des bewährten Gelehrten EGON FRH. VON EICKSTEDT feststellen, daß in vorgeschichtlicher Zeit zwei große Wellen von Europiden wahrscheinlich über die Pässe des westlichen Himalaya die indische Halbinsel erreicht haben müssen. Die erste war die der sogenannten Vediden, einer noch ziemlich primitiven Menschenrasse, die die der Indo-Negriden, d. h. der eingeborenen oder schon vorher eingewanderten Vorfahren der heutigen melaniden Bewohner des Landes, durchsetzten und vielleicht schon eine höhere Kultur entwickelten. Die zweite Welle, die der ersten wahrscheinlich in einem gewissen Abstände nachfolgte, war die der Indiden, einer langköpfigen Rasse, die zu dem südeuropäischen Rasegürtel, den sogenannten Mediterraneanen, gehörte und u. a. Landbau und Mutterrecht mitbrachte³. Wahrscheinlich sind sie mit der dravidischen Völkergruppe in Verbindung zu bringen, die einst sicher weitere Gebiete im Norden der indischen Halbinsel bewohnte, jedoch später unter dem Druck der arischen Invasion mehr sprachlich als physisch nach dem Süden zurückgedrängt wurde. Gerade mit dieser Völkerwelle werden auch jene glänzenden Stadtkulturen aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend, von denen vorhin die Rede war, in Verbindung gebracht.

Aber auch über die Pässe des östlichen Himalaya muß schon in vorgeschichtlicher Zeit eine mongoloïde Rasse in Indien eingetroffen sein; es waren tibeto-birmanische Stämme, die das Tal von Assam und die Hügel längs der Ostgrenze besetzten. Ihr Einfluß macht sich aber auch weiter nach Westen und vor allem bis tief in die Südsee hinein geltend. Vor allem waren es in der Richtung von Norden nach Süden die Aŋga, Vaŋga (Bengalen) und Kaliŋga, deren Namen ebenso wie der der Gaŋgā (Ganges) nach ROBERT SHAFERS Hypothese ursprünglich einseitig gewesen seien und auf einen Naal geendet, also Aā (Ang), Vaā, Klīā oder Ka-liā sowie Gaā gelaute und erst später unter dem Einfluß der arischen Idiome

³ EGON FRH. V. EICKSTEDT: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart 1934; ders.: Rassengeschichte von Indien mit besonderer Berücksichtigung von Mysore. In: Zeitschrift für Morphologie A 32 (1933) S. 77—124; ders.: The position of Mysore in India's racial history. In: ANANTHAKRISHNA IYAR: The Mysore tribes and races. Vol. I. Mysore 1935. S. 33ff.

ihre zweisilbige Form angenommen haben sollen¹. Jedenfalls dürfte dieses Volkselement für die spätere politische und kulturelle Gestaltung Indiens doch von weit größerer Bedeutung gewesen sein, als man bisher angenommen hat; begann doch gerade im Osten die Bildung eines Großstaates und nicht an einer anderen Stelle der Halbinsel.

Eine etwas abweichende Theorie über die einzelnen Stadien der vorgeschichtlichen Besiedelung Indiens hat der bekannte Sprachwissenschaftler der Universität Calcutta und Präsident der Asiatic Society of Bengal, SUNITI KUMAR CHATTERJI, im vergangenen Jahre aufgestellt, wobei er sich offenbar der Terminologie des indischen Anthropologen GUHA anschließt². Er unterscheidet mehrere Wellen von Einwanderern, die zugleich verschiedenen Rassen bzw. Sprachfamilien angehört haben sollen. Nach seiner Ansicht stellt die negroide Rasse die erste Welle. Von Afrika, den Küstengegenden Arabiens und Irans folgend, ließ sie sich im Westen und Süden Indiens nieder. Später breitet sie sich bis Nordindien aus und drang bis Malaya und zu den Inseln Indonesiens (Philippinen und Neu-Guinea) vor. Nur wenige ihrer Nachkommen, die sich der Tamil-sprache bedienen, sind noch in Südindien ansässig, während Spuren von ihnen noch unter den mongoloiden Nagas in Assam nachweisbar sind.

Der Welle der Negroiden folgte von Westen, und zwar von Palästina aus die der Proto-Australoiden, Angehörige einer mittelgroßen, langköpfigen, stumpfnasigen und dunkelhäutigen Rasse, deren Nachkommen letztlich bis Australien vorstießen und heute hier noch als Eingeborene leben. Doch jene, die in Indien blieben und hier ihre Kultur entwickelten, charakterisieren sich als Austrier, die sich wieder in die beiden Hauptzweige der Austroasiaten und Austronesier schieden. Zu den ersteren werden die Kol oder Munda in Zentralindien, die Khasi in Assam, die Mon in Birma und Siam usw. gerechnet, zu den letzteren die Indonesier, Melanesier, Mikronesier und Polynesier. In Indien breiteten sich die Austrier, die sprachlich zu den Proto-Munda gehörten, über den ganzen Subkontinent aus und wurden das bedeutendste Element

¹ ROBERT SHAPER: *Ethnography of Ancient India*. Wiesbaden 1964. S. 13f.

² SUNITI KUMAR CHATTERJI: *The Indian Synthesis and Racial and Cultural Intermixture*. In: *The Indo-Asian Culture* 2, 4ff. New Delhi 1964. S. 329ff.

in den unteren Gesellschaftsschichten. Als ihren Beitrag zur Entwicklung der indischen Kultur betrachtet CHATTERJI den Hackbau für Reis und Gemüsepflanzen, die Geflügelzucht, die Zähmung des Elefanten und die Baumwollweberei, im geistigen Bereich gewisse Vorstellungen über das Leben nach dem Tode, die sich später nach Durchsetzung mit anderen Elementen zu der Lehre von Seelenwanderung und Samsära sublimierten.

Das dritte Volkselement waren die Mongoloiden, die wahrscheinlich schon vor den Ariern den Boden Indiens betreten, und zwar dem Brahmaputra und seinen Nebenflüssen folgend oder von Tibet aus über die Pässe des östlichen Himalaya einwanderten. Sie besetzten Assam, Bhutan und Nepal sowie Ost- und Nord-Bengalen, Nord-Bihar und die Landstriche südlich des Himalaya östlich von Kaschmir. Einige scheinen sogar weiter nach Süden bis Orissa und Zentralindien vorgedrungen zu sein, ja selbst in Mohenjo-daro haben sich, wie vorhin bereits bemerkt, Spuren dieser Rasse gefunden. Ihr kultureller Einfluß beschränkte sich zwar auf den Norden und Nordosten Indiens, aber dennoch bildete sie einen bedeutenden Faktor bei der Entwicklung der indischen Zivilisation.

Die nächste Gruppe von Einwanderern war nach CHATTERJI die der Dravidier, die vor 3500 v. Chr. in Indien entworfen sein müssen. Triftige Gründe sprechen dafür, daß sie aus dem östlichen Mittelmeerraum, aus Kleinasien kamen und in der Hauptsache der mediterranen Rasse angehörten. Sie waren ein hochentwickeltes Volk, das seine religiösen und zivilisatorischen Errungenschaften mit nach Indien brachte und hier die der austrischen Dorfkultur entgegengesetzte Stadtkultur wie z. B. die von Mohenjo-daro und Harappa entwickelte. Sie sollen auch mit den ehemaligen Bewohnern von Panjab und Sindh identisch sein, die von den Ariern später als Däsa oder Dasyu bezeichnet wurden. Sprecher des Dravidischen saßen Seite an Seite mit Austriern in den großen Flußtäälern Nordindiens vom Panjab bis Ost-Bengalen und Assam sowie mit Mongoloiden in den Gegenden südlich des Himalaya und im Osten der Halbinsel. Viele Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung vermochten sie nicht nur im zentralen Indien, sondern auch südlich des Vindhya ihre Sprache zur Vorherrschaft zu bringen, wenn diese auch in nachchristlicher Zeit vor der arischen nach dem Süden zurückwich; denn Ortsnamen nicht-arischen Ursprungs in ganz Indien enthalten, soweit sie etymologisch analysierbar sind, dravidische, austrische und sino-mongolische Elemente und bezeugen

so das einstige Vorhandensein von Trägern dieser Sprachen. CHATTERJI schätzt den Anteil der Dravidier als den des wichtigsten nicht-arischen Volkselementes an der Entfaltung der indischen Zivilisation auf mehr als 50%, wenn er auch in der Hauptsache durch die arische Sprache zum Ausdruck komme.

Als letzte Welle vorgeschichtlicher Einwanderung, bei der man weniger von Rasse als von Sprachfamilie sprechen kann, folgte dann um etwa 1500 v. Chr. die der Arier, deren Auszug aus ihrer ursprünglichen Heimat südlich des Ural bis nach Nordindien CHATTERJI im Anschluß an WILHELM BRANDENSTEINS Buch *Die erste indogermanische Wanderung* (Wien 1936) verfolgt.

CHATTERJI ist nicht der einzige Gelehrte, der die Entwicklung der indischen Kultur auf die Vermischung und damit das Zusammenwirken der verschiedenen rassischen Elemente, insbesondere des dravidischen, zurückführt. Bereits 1913 war H. H. HALL vom Britischen Museum zu dem Schlusse gekommen: "The culture of India is pre-Äryan in origin; as in Greece, the conquered civilized the conquerors. The Äryan Indian owed his civilization and his degeneration to the Dravidians, as the Äryan Greek did to the Mycenaean¹." Um hier weitere Aussprüche zu übergehen, sei nur auf den ersten Band des neuen großen Werkes aus der Feder von H. HERAS, S. J., des Direktors des Indian Historical Research Institute St. Xavier's College Bombay, hingewiesen, der gerade den Dravidiern einen maßgeblichen, man möchte fast sagen: dominierenden Einfluß nicht nur auf die indische Kultur und indisches Denken zuschreibt, sondern ihn bis weit über Indiens Grenzen nach Weeten hinaus zu erweisen sucht, ja er findet sogar, daß die indische Literatur weit engere von den Dravidiern übernommene Parallelen zum Alten Testament liefere als die sumerisch-babylonische².

Nach dem Gesagten kann es nicht weiter verwundern, wenn man seit mehr als einem Jahrzehnt im Sanskrit (d. h. der „hergerichteten“, „zurechtgemachten“ Sprache) den Einfluß der Substratidiome, vor allem des Dravidischen und Austrischen oder Proto-Munda festzustellen sucht, daß man selbst im Rgveda, dem arischsten aller Literaturwerke, sprachliche und kulturelle

¹ HALL, H. H.: *The Ancient History of the Near East*. London 1913. S. 173.

² HERAS, H., S. J.: *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture*. Bombay 1953. Vol. I, S. 23ff.

Einflüsse jenes vorarischen Volkstums glaubt nachweisen zu können¹ und daß schließlich der norwegische Indologe STEN KONOW den vedischen Gott Indra, der meist als der arischste aller indischen Götter angesehen wird, sogar als „vorarisch“ bezeichnet².

Wenn nun die Heilkunde, wie eingangs andeutet wurde, als ein wesentlicher Bestandteil der Kultur angesehen werden muß, so wird sie sich zunächst zur Feststellung ihres eigentlichen Ursprungs in Indien darnach umzusehen haben, welchen Sprachgruppen wesentliche Begriffe ihres terminologischen Wortschatzes letztlich angehören, zumal die Anthropologie heute Angehörige einer sogenannten arischen Rasse — vorausgesetzt, daß man überhaupt von einer solchen zu sprechen wagt — in Indien kaum nachzuweisen vermag, während die übrigen oder doch wenigstens deren Relikte hier auch heute noch anzutreffen sind. Schaut man nun z. B. in die ersten Lieferungen von MANFRED MAYKHOFFERS *Kurzgefaßtem etymologischen Wörterbuch des Altindischen*³, so ist man erstaunt, wie viele Sanskritwörter bei seiner vorsichtigen Formulierung auf indogermanischer Basis etymologisch nicht oder nur unbefriedigend erklärbar sind. Natürlich sind in ihm auch die Ergebnisse der Substratforschung, die schon seit geraumer Zeit Indologen wie Linguisten beschäftigt hat, weitgehend berücksichtigt. Zu den Gelehrten, die sich in jüngerer Zeit ihr gewidmet haben, gehören T. BURROW (Oxford) und F. B. J. KUIPERS (Leiden); ersterer zog die Drävinda-, letzterer die Munda-Sprachen in seinen Arbeitsbereich. Die von ihnen aufgestellten Ableitungen von Sanskritwörtern aus den genannten Sprachgruppen sind nun insofern von Bedeutung, als sie zeigen, welche Begriffe oder Errungenschaften die Arier von der alteingesessenen Bevölkerung übernommen haben, und zwar seit der Zeit des Rgveda, der auch von Lehnwörtern nicht frei ist, in immer steigendem Ausmaß durch die Jahrhunderte hindurch. Bildet doch auch unsere eigene Sprache ein lebendes Archiv all der Begriffe und Kulturereignisse,

¹ Außer den auf S. 370 angegebenen Arbeiten von T. BURROW und F. B. J. KUIPERS sind hier die beiden neuen Abhandlungen KUIPERS zu nennen: *Two Rigvedic loanwords*. In: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Festschrift Albert Debrunner, 1954, S. 241ff. und *Rigvedic loanwords*. In: *Studia Indologica*, Festschrift Willibald Kirfel. Bonn 1955.

² KONOW, STEN: *The Äryan Gods of the Mitanni people*. Kristiania (jetzt Oslo) o. J. (Indian Institute Publications No. 1) S. 37.

³ MAYKHOFFER, MANFRED: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg 1953ff.

die wir seit fernen Zeiten von anderen Völkern und Kulturen übernommen haben.

Die von BURBOW¹ und KUIPER² ermittelten und meist in alphabetischer Folge abgehandelten Lehnwörter im Sanskrit habe ich nun nach bestimmten Kategorien zu Gruppen geordnet³, und aus diesen ergeben sich mancherlei Beobachtungen, die die Kultur der Eingesessenen Altindiens gegenüber der der Arier, wenn diese auch zeitweilig auf Grund ihrer physischen Kraft die Herrschaft über erstere an sich gerissen haben mögen, in mehrfacher Hinsicht als überlegen erweisen⁴. Auch für die Geschichte der indischen Heilkunde lassen sich aus ihnen recht charakteristische Schlußfolgerungen herleiten. Um aber auch den Zusammenhang mit den übrigen Gruppen von Begriffen, die den verschiedensten Bereichen des Lebens angehören, in etwa zu wahren, mögen diese vorher kurz charakterisiert werden.

Zunächst zeigt sich, daß im Bereich der Naturerscheinungen verschiedene Begriffe wie z. B. *anala* ‚Feuer‘ (B. II S. 8), *toya* ‚Wasser‘ (B. III 169), *nira* ‚Wasser‘ (B. II S. 9) u. a. sowie solche, die gewisse Dinge oder Besonderheiten im Gelände bezeichnen wie z. B. *kānana* ‚Wald‘ (B. III 64), *kāpa* ‚Quelle‘ (B. III 96), *bila* ‚Höhle‘ (B. II S. 23) usw. dem Dravidischen entstammen, während sich *śarkara*, *ā* ‚Sand‘, dann auch ‚Sandzucker‘ (K. 66) auf das Proto-Munda zurückführt. Dravidischen Ursprungs sind ferner ein paar Bezeichnungen von Metallegierungen sowie das Wort *tutha* ‚Kupfervitriol‘ (B. III 165), das einst auch in der indischen Heilkunde als Ätzmittel verwendet wurde.

Eine weitere und zwar umfangreiche Gruppe von Lehnwörtern aus dem Dravidischen stellen die Namen von Pflanzen und ver-

¹ BURBOW, T.: Some Dravidian words. In: Transactions of the Philological Society 1946 (London 1946) S. 79—120 (zitiert: B. I nach Nummern); ders.: Loanwords in Sanskrit. In: Transactions... 1946 (London 1947) S. 1—30 (zitiert B. II nach Seiten); ders.: Dravidian Studies VII. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 12 (1947) S. 365—396 (zitiert B. III nach Num.).

² KUIPER, F. B. J.: Proto-Munda words in Sanskrit. Amsterdam 1948 (Verhandelingen d. K. Nederlandse Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde N. R. D. LI, No. 3) (zitiert: K. nach Nummern oder Seiten).

³ KIRFEL, W.: Die Lehnwörter des Sanskrit aus den Substratsprachen und ihre Bedeutung für die Entwicklung der indischen Kultur. In: Lexis, Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung Bd. III, 2 (1954) S. 267ff.

⁴ Ebenda S. 281ff.

wandten Dingen dar, während das Proto-Munda nach den bisherigen Feststellungen anscheinend nur verhältnismäßig wenig Beiträge wie z. B. *dāḍīma* ‚Punica Granatum, Linn.‘ (K. 42), *śringavera* ‚Zingiber officinale, Roscoe‘ (B. II S. 26) und *hingu* ‚Ferula Asa foetida, Linn.‘ (K. S. 66, 86) beigesteuert hat. All diese Pflanzen — sie im einzelnen hier aufzuzählen, würde zu weit führen! — spielen neben anderen, deren Ursprung bisher noch nicht geklärt werden konnte, in der Heilkunde Indiens eine große Rolle und werden sowohl in den Rezepten der großen medizinischen Lehrbücher (CĀRAKA, SUŚRUTA, VĀGBHATA) als auch in denen der späteren Kompendien, die — das kann man heute schon sagen — hauptsächlich auf SUŚRUTA fußen, des öfteren genannt. Hieraus darf geschlossen werden, daß die Arier neben den Namen von Pflanzen und Bäumen, die ihnen in Indien erstmals zu Gesicht kamen, auch die Kenntnis ihrer Heilwirkungen und anderer Eigenschaften von der dravidischen bzw. austrischen Unterschicht übernommen haben; denn derartige Kenntnisse konnten nur Menschen besitzen, die schon lange ansässig und infolgedessen mit jenen vertraut waren. Dies geht ferner aus einer Gruppe von Wörtern hervor, denen insofern eine wesentliche Bedeutung zukommt, als sie die Teile oder Produkte von Pflanzen vom Sproß bis zur Frucht bzw. Samen bezeichnen. Lehnwörter dieser Art, die eine genaue Beobachtung der Pflanzen und der einzelnen Stadien ihres Wachstums voraussetzen und dem Dravidischen entnommen sein dürften, beweisen, daß die Arier in eine ausgesprochene Pflanzerkultur einbrachen. Das Gleiche bezeugt auch eine weitere, vornehmlich dem Dravidischen entnommene Gruppe von Wörtern — um diese hier gleich vorwegzunehmen —, die die üblichen Bezeichnungen landwirtschaftlicher Geräte wie Pflug, Spaten, Getreideschwinde u. dgl. darstellt⁵.

Was über die Flora Indiens gesagt wurde, gilt auch für seine Fauna. Manche Tiernamen sind aus den Substratsprachen, und zwar weit mehr aus dem Dravidischen als aus dem Proto-Munda ins Sanskrit geflossen. Daß den Ariern bei ihrem Einbruch in Indien bis dahin unbekannte Tiere wie Elefant oder Tiger, Krokodil oder Affe zu Gesicht kamen, für die sie in ihrem Wortschatz noch keine Wörter besaßen, diese mithin von den Eingeborenen übernehmen mußten, ist ganz begrifflich. Dazu gehörten natürlich auch gewisse Bezeichnungen für besonders auffällige oder charakteristische Körperteile von Tieren wie z. B. der Rüssel des Elefanten und dgl.⁶

⁵ Ebenda S. 269ff.

⁶ Ebenda S. 278f.

⁷ Ebenda S. 272.

Recht zahlreich sind die Lehnwörter, meist dravidischen Ursprungs, im Bereich des Menschen. Sie umfassen nicht nur Eigenschaften und Tätigkeiten, und zwar letztere in Form von Verbalwurzeln und einigen Substantiven, also Begriffe, die nicht sämtlich oder ausschließlich auf menschliches Tun bezogen werden können, sondern erstrecken sich auch auf physiologische (verwandtschaftliche) oder soziologische (berufliche) Verhältnisse. Ferner benennen sie Teile oder Organe des menschlichen Leibes, mehrere Stadien der embryonalen Entwicklung, eine Reihe von Erkrankungen, die vornehmlich auf der Haut in Erscheinung treten, einzelne Geschmacksarten sowie eine Anzahl menschlicher Gebrechen. Verschiedene bezeichnen auch Lebens- und Genußmittel, von denen die meisten in indischen Diätvorschriften im positiven oder negativen Sinne erscheinen. Natürlich gehören hierher auch die Ausdrücke für einzelne Maße oder Formen, in denen Heilmittel zu nehmen waren. Von all diesen Begriffen wird im einzelnen noch die Rede sein.

Lehnwörter aus den Substratsprachen bezeichnen auch verschiedene Arten der Siedelung wie z. B. *naḡara* ‚Stadt‘ (B. I 31) oder Teile der Behausung, sodann Kleidungsstücke oder Stoffe, Putz oder Schmuckstücke, wie sie vom Kunsthandwerk (*kalā* — selbst dieses Wort stammt aus dem Dravidischen, B. III 55) hergestellt wurden, sodann eine Anzahl von Haushaltgegenständen und Werkzeugen, verschiedene Waffen und verwandte Dinge, Musikinstrumente, insbesondere mehrere Arten von Trommeln und bestimmte Transportmittel. Vertreten sind unter ihnen auch das Schriftwesen durch *paṣṭa*(ka) ‚Buch‘ (B. I 41) oder *maṡi* ‚Tusche‘ (B. II S. 10) und selbst Begriffe, die den König und seine Herrschaft betreffen, wie das häufige und einwandfrei dem Dravidischen entnommene Wort *kara* ‚Steuer‘ (B. I 9) von einer Wurzel, die ursprünglich ‚melken‘ bedeutet. Endlich haben die Substratsprachen noch einzelne Lehnwörter geliefert, die sich in den genannten Kategorien nicht unterbringen lassen wie z. B. das in den Lehrbüchern der Heilkunde so häufig genannte Wort *ḡaṡa* ‚Gruppe‘, ‚Schar‘ (K. 23), dem sicher Proto-Ursprung zukommt.

Nachdem nun zunächst die völkischen Faktoren als Voraussetzung und Träger der Kultur Indiens und damit auch als die seiner Heilkunde skizziert worden sind, müssen wir uns jetzt fragen, ob und welche Schlußfolgerungen aus den Lehnwörtern gezogen werden können, die im Sanskrit festgesetzt worden sind und zum terminologischen Vokabular der indischen Heilkunde gehören.

Das Grundprinzip der indischen Heilkunde ist die Lehre von den drei *Doṡa's*, d. h. gewissen Potenzen, deren Gleichgewichtelage Gesundheit bedeutet, deren Disharmonie jedoch Erkrankungen hervorruft. Als *Doṡa's* werden genannt: *kapha* ‚Schleim‘, *piṡṡa* ‚Galle‘ und *vāta* ‚Wind‘, also ein wässeriges, ein feuriges und ein luftartiges Element. Während sich das Wort *kapha* auf indogermanischer Basis etymologisch nicht befriedigend erklären läßt — für dasselbe wird in den Texten auch das arische Wort *śleman* gebraucht —, scheint sich das Wort *piṡṡa* aus dem Dravidischen herzuweisen (B. III 207). Die beiden erstgenannten Elemente finden sich auch in der altmediterranen Heilkunde, und da sie hier wie dort im Grunde als Wasser und Feuer gekennzeichnet sind, beweisen sie, daß sie die Grundlage eines ursprünglich gemeinsamen Systems gebildet haben müssen. Erst sekundär wurde dieses vorarische Schleim-Galle-Prinzip in der Medizinschule auf der Insel Kos durch die Aufnahme von Blut und in Indien durch die von Wind erweitert. Für Indien scheint dies auch aus einer medizineschichtlich bisher noch nicht beachteten Stelle hervorzugehen, die sich im *Brahmāḡḡapurāṡa* II. 72. 42^b—57^a, *Harivaṡśā* 2178—2195^a und *Vāyupurāṡa* 97. 43—68 wörtlich wiederfindet¹. Sie besagt — sie hier ganz in Übersetzung wiederzugeben, würde zu weit führen —, daß der Embryo aus Samen und Menstrualblut entstehe, zwei Faktoren, die Wasser und Feuer, also den beiden Grundbestandteilen der Welt entsprächen. Erst wenn jener zugenommen habe, vollziehe in Begleitung des höchsten Geistes (*paramāṡman*) der Wind seinen Eintritt und fördere ihn in Form der fünf Lebenshauche: *Prāṡa*, *Apāṡa* usw., worunter wahrscheinlich die fünf Stellen zu verstehen sind, an denen man das Leben pulsen fühlt. Zieht man zudem noch die geographische Lage der altmediterranen Medizinschulen Knidos und Kos an der karischen Küste in Betracht, so ist die Schlußfolgerung gegeben, daß der gemeinsame Ursprung der indo-mediterranen Heilkunde, ausgedrückt durch die Schleim-Galle-Formel, in einem gemeinsamen vorarischen Kulturstratum zu suchen ist.

Bei einem eben erzeugten Embryo werden mehrere Entwicklungsstadien durch besondere Termini unterschieden. Das erste Stadium unmittelbar nach der Empfängnis wird durch das Wort *kalala* bezeichnet. Es dürfte dravidischen Ursprungs sein (B. III 53), während aus der Sprache der Proto-Munda die Ausdrücke *budbuda*,

¹ Enthalten in: KIRPEL, W.: Das *Purāṡa Pañcalakṡapa*. Bonn (jetzt: Leiden) 1927. S. 486f.

eigentlich ‚Tropfen‘, d. h. das embryonale Stadium nach fünf Tagen (K. 54), und *arbuda*, das des zweiten Monates (K. S. 146), herkommen.

Besonders groß ist die Zahl der Wörter, die Teile des menschlichen Körpers bezeichnen und nach BURROW dravidischer Herkunft sein dürften. Unter ihnen finden sich einige, die nur selten in der Literatur erscheinen, während die Mehrzahl die üblichen Ausdrücke für die angegebenen Begriffe darstellt.

Den toten Körper, also Leichnam bezeichnen die beiden Wörter: *kunapa* (B. III 81) und *śava* (B. II S. 11f.). Die übrigen sind in der Folge vom Kopf bis zum Fuß folgende: *ataka* ‚Haarlocke‘ (B. III 9); *kavara*, -ri (B. I 12) und *kurala*, *kurula* ‚Haarlocke‘ (B. III 90, 91); *cūḍā* ‚Schopf‘ (B. III 144); *jaṭā* ‚Flechte‘ (B. II S. 17); *jūṭa* ‚Haarbüchel‘ (B. III 148); *lalāṅā* ‚Stirn‘ (B. III 277); *biḍāla* ‚Augapfel‘ (B. III 234); *kaṇṇola* ‚Wange‘ (B. II S. 15); *kenāra* ‚der obere Teil der Wange‘ (B. III 103); *ganḍa* ‚Backe‘ (B. III 116); *pāli* ‚Ohrhäppchen‘ (B. III 200); *mukha* ‚Mund‘ (B. III 263); *hātu* ‚Zahn‘ (B. III 313); *adhara* ‚Unterlippe‘ (B. I 2); *kaṇṭha* ‚Hals‘, ‚Nacken‘ (B. III 23; K. 9); *kuca* ‚Brustwarze‘, ‚Brust‘ (B. III 73); *kūrpara* ‚Ellenbogen‘ (B. I 16); *tunda*, -di ‚Bauch‘, ‚Nabel‘ (B. III 166); *taṭa* ‚Abhang‘, ‚runde Seite eines Hügels oder Körpers, meist der Hüfte‘ (B. I 25); *alya* ‚Leiste‘, ‚Weiche‘ (B. I 4); *ukha* ‚Teil des oberen Beines‘ (wohl zu unterscheiden von dem homophonen Worte *ukha* ‚Kochtopf‘) (B. I 6); *picchā* ‚Wade‘ (B. III 202); *kulpha* (B. II S. 17, 22) und *ghuṭā* ‚Knöchel‘, ‚Enkel‘ (B. III 127). An oder im Körper befinden sich: *pala* ‚Fleisch‘ (B. II S. 16); *piṭṭa* ‚Galle‘ (B. III 207); *lālā* ‚Speichel‘ (B. II S. 11); *vali* ‚Runzeln‘ (B. III 286), während sich das Wort *nāḍā* ‚Ader‘, ‚Gefäß‘ (K. S. 82f.) auf Proto-Munda-Ursprung zurückführt.

Die indische Heilkunde kennt folgende sechs Geschmacksarten (*rasa*): süß (*madhu*), sauer (*amla*), bitter (*tikta*), salzig (*lavaṇa*), scharf (*kaṭu*, *kaṭuka*) und zusammenziehend (*kaṣāya*). Sowohl ‚in der physiologischen wie pathologischen Theorie und in der therapeutischen Praxis‘ (ESSER) entsprechen sie vollkommen den sechs *χυμοί* (Geschmäckern), die im 4. Kapitel der Abhandlung *De sensu et sensibilibus* des ARISTOTELES-Schülers THEOPHRAST von ERESOS genannt werden. Von den obigen Ausdrücken sind dravidischen Ursprungs die beiden letztgenannten *kaṭu(ka)* (B. II S. 22) und *kaṣāya* (B. II S. 27) ebenso wie das in medizinischen Werken häufig gebrauchte Wort *paṭu* ‚scharf‘ (B. III 187), während das Wort

lavaṇa ‚salzig‘ auf indogermanischer Basis bisher keine und *amla* ‚sauer‘ nur eine recht unbefriedigende etymologische Erklärung gefunden haben.

Eine Reihe von Wörtern, die menschliche Gebrechen ausdrücken und im Sanskrit fast durchweg die üblichen Bezeichnungen für diese Leiden darstellen, leiten sich aus den Substratsprachen her. Dravidischen Ursprung haben die Wörter: *kāṇa* ‚blind auf einem Auge‘ (B. II S. 22); *kunāru* ‚armlahm‘ (B. II S. 22); *kuḷja* ‚buckelig‘ (B. III 87, K. 19); *jaḍa* ‚apathisch‘ (B. III 146); *jarjara* ‚morsch‘, ‚alt‘ (B. III 147); *tarala* ‚zitternd‘, ‚schwankend‘ (B. I 27); *panḍu* ‚lahm‘ (B. III 183, K. 44); *baṇḍa* ‚gelähmt‘, ‚verkrüppelt‘ (B. III 230, K. 53); *muṇḍa* ‚kah!‘ (B. III 265); *vandhya* ‚anfruchtbar‘ (B. III 280); *vīthura* ‚schwankend‘, ‚taumelnd‘ (B. III 290). Auf Proto-Munda-Ursprung werden die Worte: *khalati* ‚kahlköpfig‘ (K. 24); *khora* ‚lahm‘ (K. 26) und *lasga* ‚lahm‘ (K. 59) zurückgeführt.

Den Substratsprachen gehören ferner die Namen für eine Anzahl von Krankheiten an, die vornehmlich auf der Haut in Erscheinung treten. Abgesehen von den Wörtern: *kāśā* ‚Krankheit‘ im allgemeinen (K. 17), *arbuda* ‚Anschwellung‘, ‚Tumor‘ (K. S. 146) und *āṭopa* ‚Anschwellung‘, ‚Aufgeblasenheit‘ (K. 4), die aus dem Proto-Munda hergeleitet werden, haben dravidischen Ursprung die Wörter: *kaḥṣū* ‚Krätze‘ (B. III 19); *kaṇḍū* ‚Jucken‘ (B. III 34); *ganḍa* ‚Knoten‘, ‚Kropf‘ (B. III 117, 118); *gulma* ‚Gewächs‘ (B. III 124); *dadru*, -ṣū ‚Art Aussatz‘ (B. I 30); *piṅḡaṭa* ‚Schleimbänderung des Auges‘ (B. III 203); *piṅḡaka*, *piṅḡaka* ‚Beule‘, ‚Schwären‘ (B. III 204); *maṇḍala* ‚Kreis‘, sodann ‚kreisförmige Flecken auf der Haut‘ (B. III 250); *masūra*, -i ‚Pustel‘ (B. III 256); *śtalā* ‚Pocken‘ (B. III 302); *śidhma* ‚Aussatz‘ (B. III 308); *spḥoṭa* ‚Beule‘, ‚Tumor‘ (B. III 311). Außer diesen Namen, die in der Hauptsache verschiedene von der Pustel bis zum Aussatz auf der Haut in Erscheinung tretende Erkrankungen ausdrücken, enthalten die großen medizinischen Werke der Inder aber noch eine erhebliche Anzahl weiterer Termini verwandter Bedeutung, die auf indogermanischer Basis wohl kaum eine etymologische Erklärung finden können und daher aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls den Substratsprachen zugewiesen werden müssen, wenn ihre Ableitung bisher auch noch nicht gefunden worden ist.

In den indischen Lehrbüchern werden sowohl in den Verzeichnissen der Nahrungsmittel als auch in Diätvorschriften die Namen von Lebens- und Genußmitteln erwähnt, die sich fast durchweg auf

das Dravidische zurückführen lassen. Feste Speisen sind: *kūra* ‚gekochter Reis‘ (B. III 98); *tarasa* ‚Fleisch‘ (B. III 153); *piṅyāka* ‚Ölkuchen‘ (B. III 206); *vāṭya* ‚geröstete Gerste‘ (B. III 288); *vallūra* ‚trockenes Fleisch‘ (B. III 287). Etwas größer ist die Anzahl der Lehnwörter, die flüssige Nahrungs- oder Genußmittel bezeichnen. Außer *toya* ‚Wasser‘ (B. III 169) und *nra* ‚Wasser‘ (B. II S. 9) wird folgenden Wörtern eine dravidische Etymologie zugeschrieben: *kaśi* ‚saurer Reisschleim‘ (B. III 57); *kāñcika* ‚Reisschleim‘ (B. II S. 8); *kuṣṭ* ‚berauschendes Getränk‘ (B. III 76); *kulmāṣa* ‚saurer Schleim aus Früchten‘ (B. III 93); *taḷa* von *tila* ‚Sesam‘, also ‚Sesamöl‘ (B. III 161); *pālana* ‚Milch einer Kuh, die eben gekalbt hat‘ (B. III 198); *maṅḍa* ‚Reisschleim‘ (B. III 249); *mastu* ‚Rahm‘ (B. I 45); *māsara* ‚Getränk aus feinem Gerstenmehl und verdünnter Buttermilch (*takra*)‘ (B. III 262); *morāṭa*, *morāṣa* ‚saure Buttermilch‘ (B. I 45). Dravidischer Herkunft ist schließlich auch *khaṇḍa* ‚Stück-Zucker‘ (Kandis-Zucker), während *śarkara* ‚Sandzucker‘ (der Ausgang für unser Lehnwort ‚Zucker‘) (K. 66) sowie *tāmbūla* ‚Betel‘ (K. 37) auf die Sprache der Proto-Munda zurückgehen.

Sowohl bei Lebens- und Genuß- wie auch bei Heilmitteln, die meist aus Dekokten bestimmter Pflanzen bestanden, spielten Maße und Gewichte eine große Rolle. Außer ein paar seltenen Wörtern geht das viel gebrauchte Wort *kuḍava* (etwa 182 gr.) (B. III 79) auf dravidischen Ursprung zurück. Sicherlich gehören aber auch noch andere Maßbezeichnungen hierher wie z. B. *pala* (etwa 45,5 gr.); *āḍha ka* (etwa 2,912 kg); *droya* (etwa 11,648 kg) und andere, die in der indischen Rezeptur immer wieder genannt werden und auf indogermanischer Basis keine Erklärung finden.

Wörter, die die Form des Heilmittels bestimmen und den Substratsprachen angehören, sind: *kalka* ‚Paste‘ (B. III 58); *kaṣala* ‚Mundvoll‘, ‚Mundfüllung‘ (B. I 13, K. 13) und *guḍa* ‚Kugel‘, ‚Pille‘ (B. III 123).

Unter den Lehnwörtern für Haushaltsgegenstände und Werkzeuge aus den Substratsprachen finden sich auch mehrere, die chirurgische Instrumente bezeichnen. In den medizinischen Lehrbüchern (SUSRUTA I. 8, VĀGBHĀTA: Aṣṭāṅghrdaya I. 25, 26) wird ihre Verwendung genauer definiert. Es sind *karapatra* ‚Säge‘ (B. I 18), ein Instrument zum Schneiden (*chedana*); *kuḥāri* oder *kuḥārikā* ‚kleine Axt‘ (B. III 77), ein Instrument zum Aderlaß, und der *baḍiśa* ‚Angelhaken‘ (K. 52), der zur Extraktion eines toten Foetus verwendet wurde. Erwähnt sei ferner noch *kūra* (ursprünglich ‚Büschel‘)

oder *tri-kūraka* ‚Trokar‘ (B. III 99), ein Instrument zum Anschlagen schwarzer und brauner Flecken im Gesicht und am Körper, das aber auch bei Haarausfall Verwendung fand. Zu dieser Kategorie von Lehnwörtern dürften außerdem noch gerechnet werden: *maṅḍalāṅga*, ein ‚Messer mit kreisrunder Spitze‘, ein Instrument zum Skarifizieren und Schneiden, da *maṅḍala* ein dravidisches Lehnwort ist (B. III 250). Genannt sei schließlich noch das oben bereits erwähnte *tuttha* ‚Kupfervitriol‘ (B. III 165), das bei der Behandlung verschiedener Leiden wie Hämorrhoiden, Geschlechtskrankheiten, Star usw. als Ätzmittel (VĀGBHĀTA: Aṣṭāṅghrdaya I. 30, 74f.) verwendet wurde.

Die vorstehenden Ausführungen berichten von einem erheblichen Teil der heilkundlichen Termini der Inder, die bisher aus den noch lebenden Substratsprachen etymologisch gedeutet werden konnten. Dieser Zweig der Forschung steht noch in seinem Anfange, und es ist zu hoffen, daß mit der Zeit weitere Ableitungen folgen und Begriffe geklärt werden können. Zudem wissen wir noch nicht, ob nicht noch andere als die genannten Substratsprachen, die als solchelangst untergegangen sind, dennoch ihre Spuren im Sanskrit irgendwie hinterlassen haben¹; denn ein Blick in M. МАУНОВСКОЕs neues *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen* zeigt schon, wie groß die Zahl der Sanskritwörter ist, die — trotz aller Konstruktionen europäischer Linguisten — auf indogermanischer Basis überhaupt nicht oder nur ganz unbefriedigend erklärt werden können, und hierzu gehören nicht zuletzt auch manche Ausdrücke der medizinischen Nomenklatur. Jedenfalls beweisen die verschiedenen Gruppen von Lehnwörtern aus jenen Sprachen, ob sie nun vorhin nur kurz charakterisiert oder im einzelnen aufgeführt worden sind, daß die Arier nicht nur diese Wörter, sondern damit auch die von ihnen bezeichneten Begriffe oder Dinge von der mehr oder weniger unterworfenen Bevölkerung erhalten haben, jedoch zugleich mit diesen auch die Kenntnis ihrer Eigenschaften, Wirkungen und Verwendungsmöglichkeiten.

¹ Wie CHATTERJI in seiner oben zitierten Abhandlung (*The Indo-Asian Culture*. Vol. 2 (1954), S. 340f.) ausführt, vermuten verschiedene Gelehrte noch die einstige Existenz einer weiteren Substratsprache, die sowohl dem Dravidischen und Austrischen wie auch dem Arischen zu Grunde liegen soll, vielleicht verwandt mit dem Burushaski oder Khajuna, das heute noch von rund 26000 Seelen im Staate Hunza-Nagyr in Nordwest-Kaschmir gesprochen wird.

Diese Feststellung bedeutet für die eigentliche Kultur Indiens und damit auch für seine Heilkunde ein annehmbares Argument für die Schlußfolgerung, daß diese nicht nur in ihrem Prinzip von der eingewanderten Bevölkerung begründet, sondern auch von ihr weiter ausgebaut worden ist. Als die Arier sich in Indien sesshaft machten, errichteten sie hier wie alle nomadischen Eroberer eine ausgesprochene Herrenkultur, und diese hat, wie die Geschichte bis in die Neuzeit hinein lehrt, die Pflege von Heilkunde und Kunst stets durch Fremde, vielfach Versklavte, ausführen lassen. Angenommen, ihre Ärzte wären Dravidier gewesen, so würden deren Kenntnisse auch dann noch keine Errungenschaft der Arier darstellen, als jene sich, soweit es ihnen möglich war, ihrer Sprache bedienten. Auch heute noch beweist ein großer Teil der Terminologie ebenso wie das Grundprinzip der altindischen Heilkunde, daß sie in ihren Anfängen in ein vor- und nicht-arisches Milieu zurückgeht, und das gleiche gilt auch für die mediterrane Heilkunde, die nur fälschlicherweise eine griechische genannt wird. Deshalb haben wir kein Recht, von einer arischen Heilkunde zu sprechen, sondern nur von einer indischen. H. H. HALL hatte mit seiner oben zitierten Behauptung, daß die Arier von den Dravidern zivilisiert worden seien, also vollkommen recht.

Galt der weiße Lotos in Indien als Antiaphrodisiacum?

VON WILLIBALD KIRFEL, Godesberg

Zu Tome 35 des umfangreichen *Dictionnaire des sciences médicales* (Paris 1819) S. 437 ff. hat der Botaniker JEAN LOUIS AUGUSTE LOISELEUR-DESLONGCHAMPS im Verein mit einem anderen Gelehrten namens MARQUIS u. d. Tit. *Néouphar* einen Beitrag über die Lotosblume, ihre mythologische Bedeutung und ihre angeblich physiologische Wirkung geliefert. Im Auszuge erschien dieser Artikel nochmals in der prächtig ausgestatteten französischen Zeitschrift für Medizingeschichte „Aesculape“ Année 28 (Nouv. Série) Mars 1938 S. 58—61. Unter den Illustrationen, die ihm hier beigegeben sind, fällt besonders eine Darstellung des *Ardha-nār-Īśvara* („Halb-Weib-halb-Mann“) (unterschrieben „Ardanari iswara“) auf. Die Gestalt, in guten Formen gezeichnet, steht auf einer auf dem Wasser liegenden fünfblättrigen Lotosblüte, als sei sie aus dieser hervorgegangen. Das seltsamste Merkmal aber, das das Bild aufweist, ist die ägyptische Hieroglyphe ‘nh, das Zeichen für Leben, wage-recht auf die Sexualteile gelegt. Um mir hier einen kurzen Exkurs zu gestatten, ist es wohl erwähnenswert, was der bekannte Ethnologe HERMANN BAUMANN — unter stillschweigender Verbesserung von Druckfehlern — in seinem letzten interessanten Buche *Das doppelte Geschlecht* (Berlin 1955) S. 148 Anm. 53 zu dieser oder einer eng verwandten Ardhanārīśvara-Darstellung bemerkt: „In einem allerdings wenig wissenschaftlichen Werk von B. Z. GOLDBERG: *The Sacred Fire* (London 1913) ist auf S. 46 ein solcher *Ardhanarishvara* abgebildet (ohne Quellenangabe) als „Brahma created himself double, both male and female“. Es handelt sich offenbar um eine sehr rezente, fast kitschige Umzeichnung. Sie wäre nicht wert, erwähnt zu werden, wenn sie nicht außer den typischen Attributen (Lotos-weiblich in der Linken, Schlange-männlich in der Rechten) und dem mann-weiblichen Schmuck auf den Genitalien ein Zeichen trüge, das wir deutlich als das altägyptische-koptische Ankh-Zeichen, aber liegend, erkennen. Die Trennlinie, die wir zwischen der weiblichen und männlichen Hälfte des Gottes ziehen können, teilt das T-artige Zeichen als männlich (rechts) von dem Oval als weiblich (links) ab. Eine Rückfrage bei Indologen hat ergeben, daß Ähnliches unbekannt ist. Für die Frage einer evtl. Beziehung des *Ardhanarishvara*-Komplexes zu Ägypten wäre eine Klärung dieses Punktes wichtig. Während ich aus

dem von M. CRAMER: *Das altägyptische Lebenszeichen* (Wien 1943) beigebrachten Material über das altägyptische und koptische Lebenszeichen keinen entsprechenden Hinweis auf seine sexuelle Bedeutung entnehmen kann, meint J. READ (*prelude to chemistry*, London 1936, S. 109) nach DAVIS: Das ägyptische *ankh*, das Symbol des Lebens, ist eine Kombination von männlich und weiblich. Eine Begründung fehlt“.

Mit seiner Beurteilung der Abbildung hat BAUMANN jedenfalls recht. Allem Anschein nach kann sie erst nach dem Jahre 1825 und wahrscheinlich nur im Westen entstanden sein, also in einer Zeit, in der die Bedeutung der Hieroglyphe 'nh durch die Entzifferungsarbeit JEAN FRANÇOIS CHAMPOLLION'S erst bekannt geworden war. Ob im übrigen die angeführten Interpretationsversuche etwas Richtiges enthalten oder ein Produkt der Spekulation sind, muß dahin gestellt bleiben; hier sollen sie nicht weiter verfolgt oder diskutiert werden.

Nun haben STEGFRIED MORENZ und JOHANNES SCHUBERT 1954 unter dem Titel: *Der Gott auf der Blume!* ein recht interessantes Buch über die Bedeutung des Lotos in kulturgeschichtlicher und mythologischer Hinsicht veröffentlicht, aber doch einen vielleicht nicht ganz unwesentlichen Punkt über die angeblich physiologische Wirkung des Lotos auf den Menschen nicht berührt. Es dürfte deshalb wohl angebracht sein, in dieser Beziehung ein paar zusätzliche Bemerkungen zu machen.

In dem eingangs genannten Artikel bemerken die beiden Autoren nämlich u. a., daß die Ärzte des Altertums die Nymphaea gegen erotische Träume angewandt hätten. Man darf deshalb wohl kaum überrascht sein, wenn sich in den ersten Jahrhunderten des Christentums heiligmäßige Personen vor den sinnlichen Lockungen der Welt in die oberägyptische Wüste zurückzogen und hier zu der vermeintlichen Wirkung des Lotos ihre Zuflucht nahmen, um ihre Keuschheit zu bewahren.

Der Glaube, daß der Lotos, zumal dessen Wurzelein Antiphrodisiacum sei, findet sich schon bei C. Plinius Secundus (25–79 n. Chr.) in seiner *Naturalis historia* Lib. XXV. 37, wo es heißt: „Nymphaea nata traditur Nympha zelotypia ergo Heraclum mortua. Quare heracleon vocant aliqui, alii rhopalon, a radice clavae simili. Ideoque eos, qui biberint eam duodecim diebus, coitu geniturae privati. Laudatissima in Orchomenia et Marathoni. Boeoti mallon vocant, qui et semen edunt. Nascitur in aquosis, foliis magnis in summa aqua et aliis ex radice flore lilio simili et, cum defloruit, capite papaveris, levi caule“. Ähnliches berichtet auch der dem 1. Jh. n. Chr. angehörende und aus Cilicien stammende Arzt Pedanius Dioscorides in seiner siebzehnjährigen hindurch als Autorität für Arzneimittellehre an-

gesehenen *Materia medica*¹ III. Cap. CXXXVIII, wenn er u. a. sagt, daß die Nymphaea in Sümpfen und stagnierenden Gewässern wachse, die Blüte weiß sei, der Lilie ähnlich (*λευκός, δὲ λευκόν, ἑμοσον κρινώ*) mit safrangelber Mitte, daß ferner die Wurzel, mit Wein getrunken oder aufgelegt, gewisse Erkrankungen des Unterleibes hinwegnehme. Dann fährt er fort: „Eben diese wird auch gegen erotische Träume (*πρός ὀνειρωγμῶς* ...) getrunken, welche sie hinwegnimmt: ja sogar einige Tage ständig getrunken, macht sie das Geschlechtsglied matt und kraftlos. Ebenso ist auch die Wirkung wenn man den Samen trinkt“.

Die Krankheiten, die Wurzel und Samen des weißen Lotos beseitigen sollen, brauchen hier nicht weiter erörtert zu werden; meist handelt es sich um Unterleibsleiden.

In Kap. CXXXIX (CXLIX) berichtet Dioskorides dann noch von einer zweiten Nymphaea-Art, die man Nymphona nenne, in Thessalien am Fluß Peneus wachse und Blätter habe, die der ersten ähnlich seien. Jedoch sei die Wurzel weiß und bitter, die Blüte goldgelb und der Rose ähnlich. Wurzel und Samen, mit schwarzem Wein getrunken, seien gegen den Blutfluß der Frauen von Nutzen.

Für uns kommt hier aber nur die erstgenannte Art in Frage; denn aus den Angaben der beiden antiken Autoren geht deutlich hervor, daß es sich um die weiße der Lilie ähnelnde Lotosblume handelt. Da nun beide dem gleichen nachchristlichen Jahrhundert angehören, scheint ihre Abhängigkeit voneinander so gut wie ausgeschlossen zu sein; sie dürften also den allgemeinen zu ihrer Zeit herrschenden Volksglauben wiedergeben.

Auch in Indien scheint man an eine ähnliche Wirkung des Lotos geglaubt und ihn als eine Art Antiphrodisiacum betrachtet zu haben, wenn auch die medizinischen Lehrbücher dies mit keinem Worte erwähnen. Nur in Dutt's *Materia medica* heißt es am Schlusse des Artikels *Nelumbium speciosum*: „The large leaves of *Nelumbium speciosum* are used as cool bed-sheets, in high fever with heat and burning of the skin“.² Freilich wird der weiße Lotos bzw. Teile desselben z. B. in Vāgbhata's *Aṣṭāṅghādayasamhitā*³, dem systematischsten und klarsten Lehrbuch der indischen Heilkunde, bei vielen Krankheitsfällen als Bestandteil eines Heilmittels gelehrt. So gehört er z. B. in die Reihe der Drogen, die Galle vertreibt⁴, gleichen zu einer anderen, die Gift, inneren Brand und Galle⁵ sowie Durchfall beseitigt⁶. Auch bei Wunden gilt er als heilend⁷.

¹ *Medicorum Graecorum opera, quae exstant* ed. CAROLUS GOTTLIEB KÜHN, Vol. 26. Lipsiae 1829.

² UDAY CHAND DUTT: *The Materia medica of the Hindus*. Rev. Ed. Calcutta 1922. S. 112.

³ Vāgbhata: *Aṣṭāṅghādayasamhitā*. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übertragen von I. HILGENBERG und W. KIRFEL. Leiden 1941, s. Index u. Lotos, Nymphaea Lotus und N. stellata sowie Nelumbium speciosum.

⁴ Ebenda I. 15. 6. ⁵ Ebenda I. 15. 14. ⁶ Ebenda I. 15. 37ff. ⁷ Ebenda IV. 1. 56f.

¹ Ascona 1954 (Artibus Asiae Suppl. XI).

² Pliny: *Natural history* ed. W. H. S. Jones. London 1966, Vol. VII. S. 190.

Sodann wird er als Bestandteil eines Heilmittels bei einem durch Wind und Galle hervorgerufenen Fieber verwendet¹. Schließlich dienen die Staubfäden von *Nelumbium speciosum* sogar als Bestandteil eines Elixiers² und sogar eines Aphrodisiacums³.

Aber es gibt in der indischen Literatur doch einige Stellen, die darauf hinzuweisen scheinen, daß man mit dem Lotos als Auflage, Unterlage oder dgl. das Liebesfieber junger Mädchen zu bekämpfen suchte. So heißt es im dritten Akt von Kälidāsa's *Śakuntalā*⁴ in der Szene, in der der König die Unterhaltung der Geliebten mit ihren Gefährtinnen belauscht und deren liebeskranken Zustand betrachtend schließlich aus dem ihn verbergenden Gebüsch hervortritt, für sich sprechend: „Dieser Körper . . . der Geliebten, auf deren Brust *Uśira*-Wurzel (*Andropogon muricatus*, *Retts*) aufgelegt worden ist und dessen einziges Armband aus Lotos-Wurzel (oder: -Faser, *mṛṣāla*) locker geworden ist . . .“ (52, S. 29). Als *Śakuntalā* sich erheben will, um ihn zu begrüßen, wehrt er dies mit den Worten ab: „Fest geschmiegt sind deine Glieder an das Blumenlager, wrohriehend vom Zerbrechen schnell verwelkter Lotos-Wurzeln (oder: -Stengel, *bisa*) . . .“ (61, S. 33). Nachdem sich *Śakuntalā* dann erhoben hat und weggehen will, hält er sie mit den Worten zurück: „Wie wirst du in der Hitze dahergehen, nachdem du auf dem Blütenlager die aus den Blättern des Lotos (*nalini*) verfertigte Brustumhüllung (*nalini-dala-kalpitaṃ stanāvaram*) abgelegt hast . . .“ (65, S. 35). Schließlich bleibt der König nach *Śakuntalā*'s Weggang allein zurück und sagt in seinem Monolog u. a.: „ . . . Welk ist der Liebesbrief, von ihren Nägeln auf ein Lotosblatt aufgetragen, dort der Schmuck aus Lotos-Wurzeln (oder: -Stengeln, *bisa*), von ihrer Hand abgefallen“ (68, S. 36).

Zwei weitere Beispiele ähnlicher Art finden sich in *Somadevas Kathā-saritsāgara*⁵. So heißt es hier VI. 33.165f. folgendermaßen: „In dieser Zeit schmachtet Kalingasenā, in ihrem Palaste weiland, dahin, nachdem sie immer wieder den Herrscher der *Vatsa*, der in seinem Palaste usw. umherging, gesehen hatte. Den Sinn nur auf ihn gerichtet, von Liebe gepeinigt, legte sie ein Armband von Lotos-Stengeln (*mṛṣāla*) an, [doch] bei Sandelpuder und dgl. fand sie nirgendwo Ruhe“.

Die zweite Stelle findet sich IX. 55.61f.⁶ Hier erzählt der Maler im Verlauf seines Berichtes also: „Während ich nun dort weilte, wurde ich von *Madanasundarī*, nachdem sie eine Dienerin gesandt hatte, herbei-

gerufen und ich begab mich in den Harem dieser Königstochter. Dort sah ich sie mit nasser Sandelsalbe, einer Halskette von Lotos-Wurzeln (oder: -Stengeln, *mṛṣāla*) sich auf einem Lager von Lotos-Blättern (*bisini-patra*) umherwälzen, während sie von ihren Freundinnen mit dem Luftzug von Bananenblättern gefächelt wurde, bleich und schwächlich, mit den sichtbaren Symptomen des Liebesfiebers“.

Eine verwandte Geschichte berichtet *DANDIN* in seinem *Dasakumāracarita*, *pūrvapīṭhikā pañcamocchāsa*¹. Die Königstochter *Avantisundarī* hatte den Prinzen *Rājāvāhana* gesehen und war infolge dessen liebeskrank geworden. Dann heißt es wörtlich weiter: „Als die Schar der Gefährtinnen gesehen hatte, daß die ganz zarte Königstochter, von Liebe gepeinigt, unter einem derartigen Zustande litt, war sie niedergeschlagen. Sobald sie in goldenen Krügen angesammelte mit gelbem Sandel, Wurzel von *Andropogon muricatus* und Kampher (*ghanasāra*) versetzte und zu ihrer Besprengung bereitete Wässer, aus Fasern von Lotos-Stengeln bestehende Gewänder (*bisatanumayāni vāsāṃṣi*), aus Lotos-Blättern bestehende Wedel (*nalini-dala-mayāni tālarṅgāni*) und viele [andere Mittel], die Fieberglut vertreiben, herbeigebracht hatte, kühlte sie deren Leib“.

Schließlich wird eine ähnliche Geschichte auch im dritten Buch von *Siddharṣi* allegorischem Roman *Upamitībhavaprapāñcā kathā*² berichtet. Nachdem *Kanakamañjari* vom obersten Stockwerk ihres Palastes aus den aus der Schlacht heimkehrenden Prinzen *Nandivardhana* erblickt hat, befällt sie plötzlich das Liebesfieber. Nun bereitet man ihr nach vorübergehender Behandlung mit anderen Mitteln schließlich nach Aufgang des Mondes auf dem flachen Dach des Hauses „aus Lotos-Blättern und -Schossen ein ganz kühles Lager (*atīttala-nalini-dala-pallava-śayanīyam*). Auf diesem betteten wir sie“, heißt es wörtlich weiter, „und machten ihr Armbänder aus Lotos-Stengeln (*mṛṣālanala*)“. Nach ihrem Befinden befragt, sagt sie u. a.: „ . . . es brennt mich dieses Lager aus Lotos-Blättern (*nalini-dala-sratarāḥ*)“.

Eine genauere Durchsicht der indischen Literatur würde wahrscheinlich noch ein paar weitere Beispiele für den angedeuteten Brauch beibringen. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß in den fünf angeführten Fällen die gleichen Ausdrücke verwendet werden, was wohl kaum auf bloßem Zufall beruhen dürfte.

Nachdem in dem eingangs zitierten medizinischen *Dictionnaire* die ökonomischen Vorteile des Lotos als Nahrungsmittel angegeben worden

¹ *DANDIN*: *Dasakumāracarita* ed. by *NĀRĀYAṆA BĀLKRISHNA GODABOLĪ* and *KĀSĪNĀTH PĀNDURANG PARRAB*. 5. rev. ed. Bombay 1906. S. 49.

² *Siddharṣi*: *Upamitībhavaprapāñcā Kathā* ed. P. PETERSEN and H. JACOBI. Calcutta 1899—1911 (Bibliotheca Indica) S. 377; — deutsche Übertragung von W. KIRFEL. Bd. I (Leipzig 1924) S. 169f.

¹ Ebenda VI. 26. 18. ² Ebenda VI. 39. 48. ³ Ebenda VI. 40. 15.
⁴ Kälidāsa's *Śakuntalā* (kürzere Fassung) hrsg. von C. CAPPELLER. Leipzig 1909.

⁵ *Somadeva*: *Kathāsaritsāgara* hrsg. von H. BROCKHAUS, Buch VI, VII, VIII. Leipzig 1862. S. 59.

⁶ Ebenda Buch IX—XVIII. Leipzig 1866. S. 55.

sind, heißt es weiter: „Mais ce n'est point à ces usages économiques que le népuphar blanc a dû sa réputation. Ces vertus réfrigérantes, anti-aphrodisiaques ont été vantées depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours. . . Il suffit, pour en éprouver l'efficacité, du contact de la racine avec les parties génitales. Les chanteurs en usaient pour se conserver et se perfectionner la voix, moyen beaucoup moins barbare assurément que la terrible opération qu'on leur a si souvent fait subir dans la même intention. . .“

Während aber im Verlauf der weiteren Ausführungen der Glaube der Alten, daß der weiße Lotos ein Antiaphrodisiacum sei, als ein Irrtum bezeichnet wird, der sich von Mund zu Mund und von Schrift zu Schrift weiter verbreitet habe, bemerkt 1938, also mehr als hundert Jahre später, der Herausgeber des *Aesculape* in einem kurzen Nachwort zu dem Wiederabdruck jenes Artikels u. a.: „Lotos et Népuphar, dont on a longtemps relégué dans le domaine de la fable les vertus anaphrodisiaques, ont reconquis droit de cité dans la thérapeutique et sont aujourd'hui reconnues comme d' excellents sédatifs du système nerveux“.

Hat sich der weiße Lotos nach der neueren Medizin nun doch als ein vorzügliches Nervenberuhigungsmittel erwiesen, so scheint der Glaube der Alten an seine besondere physiologische Wirkung doch nicht ganz irrig gewesen zu sein, sondern eine gewisse Bestätigung zu finden. Die Schilderung jener Manipulationen mit dem weißen Lotos und seinen Teilen in den verschiedenen Geschichten, die oben berichtet wurden, dürfen also keineswegs etwa als poetische Ausschmückung oder dgl. anzusehen sein, sondern als ein Zug realen Brauchtums. Der weiße Lotos erlangte seinen Ruf wohl nicht so sehr durch die makellose Schönheit seiner Blüte, sondern galt im Volksglauben offenbar als ein wirksames Mittel zur Verhütung oder Minderung neurotischer Schäden bei plötzlich eintretenden und sich fiebrig auswirkenden sexuellen Affektionen. Die Fieberhitze kühlenden Blätter und Stengel dürften hierzu wesentlich beigetragen haben.

Zum Schlußemüssen wir uns nun fragen, ob ein Zusammenhang besteht zwischen dem Glauben an diese therapeutische Wirkung des weißen Lotos und seiner Verwendung in der indischen Kunst und Ikonographie wie z. B. als Attribut oder als Sitz, aus dem die darauf sitzende oder stehende Gestalt gleichsam hervorzutreten scheint. Sollte der Lotos in diesem Zusammenhange vielleicht die sexuelle Enthaltensamkeit oder Reinheit symbolisieren, wie dies etwa die weiße Lilie im katholischen Brauchtum tut ?

Die Anfänge des Sanskrit-Druckes in Europa.

Sanskrit-Drucke sind in unseren größeren vornehmlich wissenschaftlichen Zwecken dienenden Bibliotheken keine typographische Originalität mehr, wie dies etwa vor hundert Jahren noch der Fall war, vielmehr gehört eine größere oder kleinere Anzahl von Sanskritwerken heutzutage zu ihrem eisernen Bestande. Das ist die natürliche Folge der hohen Stufe der Entwicklung, die die Indologie heute erreicht hat. Die erste Förderung dieser Wissenschaft in technischer Beziehung bestand in der Herstellung brauchbarer Typen zum Druck der indischen Originalwerke. Wenn uns auch die Anfänge des Sanskritdruckes chronologisch erleblich näher liegen, wie z. B. die Anfänge des Druckens mit hebräischen oder arabischen Typen, so bieten sie doch schon insofern manches Interessante, als sie vielfach auf Männer zurückgehen, die auch in der Geschichte der Wissenschaft eine Rolle gespielt haben, und deren Namen heute noch nicht ganz vergessen sind.

Wenn man von einigen verunglückten Versuchen älterer Zeit, kleine Proben der gebräuchlichsten Schrift der indischen Handschriften, der Devanagari- oder richtiger Nagari-Schrift, zu geben absieht, so findet man die erste wirkliche Type dieser Schrift in Rom in dem päpstlichen Institut der Congregatio de propaganda fide, das schon aus praktischen Gründen darauf Wert legen mußte, in den orientalischen Missionen sich die einheimischen Schriftarten für seine Zwecke dienstbar zu machen. Die erste Herstellung der Type fällt ins 17. Jahrhundert und geschah auf Anordnung des klassisch hochgebildeten und kunstliebenden Maffeo Barberini, der als Urban VIII. von 1623—1644 die Kirche regierte.) Nach ihrer Herstellung lagen die Typen lange Zeit unbeachtet da, bis sie von dem italienischen Geschichtsforscher Costantino Ruggieri (1714—63), der auch der Vorsteher der Druckerei der Congregatio war, wieder ans Licht gezogen wurden. Mit Unterstützung des italienischen Orientalisten, des Kapuzinermonches Cassio Beligatti aus Macerata (1708—91), der sich um die indischen Missionen sehr verdient gemacht hatte, ließ Ruggieri dieselben wieder in Ordnung bringen und die fehlenden ergänzen. Dann wurden die Typen zuerst wohl von dem italienischen Philologen Antonio Agostino Giorgi (Augustinus Antonius Georgius, 1711—97) beim Druck seines Alphabetum Tibetanum (Romae 1759) verwendet. Man wollte aber, noch weitere Proben geben, und deshalb wurde der genannte Kapuziner Beligatti von dem Kardinal Giuseppe Maria Castelli (1705—1780), dem Vorsteher der Propaganda, auf den Rat des Prälaten Stephano Borgia (1731—1804) wieder nach Rom berufen und beauftragt, den Typenvorrat weiter zu ergänzen und Grundzüge der Sanskritsprache zu verfassen. Diese finden sich in dem Alphabetum Brahmaticum seu Indostanum universitatis Kasī. Romae 1771, mit einer Vorrede des Giovanni Christoforo Amaduzzi (1740

1) Alphabetum Brahmaticum. Romae 1771. S. I.

—92), der damals der praesens typographiae der Kongregation war. Zum Druck von wirklichen indischen Originalen sind die ganz unförmlichen und mit den wirklichen indischen Buchstabenformen nicht gerade vollständig übereinstimmenden Lettern nicht gebraucht worden, sondern hauptsächlich nur zu einer ziemlich mangelhaften Transkription, einer ebensolchen Uebersetzung der gebräuchlichsten lateinischen Gebete (Paternoster, Ave Maria, Symbolum fidei) ins Hindi und einigen andern fehlerhaften Proben. Bereits 1791 gesteht Panlinus a S. Bartholomaeo (1748—1806), der aus den indischen Missionen bekannte Karmelitermönch, ein, daß die Typen der Kongregation von den Sanskritbuchstaben, die auf den Kupfertafeln der von der englischen Gesellschaft in Calcutta herausgegebenen Asiatic Researches aus dem Jahre 1788 dargestellt sind, in der Form um ein geringes abwichen, jedoch wätre hinsichtlich der Zahl, Bedeutung und Aussprache kein Unterschied zu verzeichnen.

Außer dem Nagari-Alphabet besaß die Druckerei der Kongregation von indischen Alphabeten außer den ziemlich sauber ausgeführten Typen des birmanischen¹⁾ noch die des Grantha-Alphabets, die noch besser ausgefallen waren und etwas mehr benutzt wurden, jedoch nicht die Bedeutung der Nagari-Lettern erlangten, und die der Telugu (Talinga) Schrift,²⁾ die ähnlich wie die tibetanischen Lettern Giorgi's an Unförmlichkeit und Plumpheit mit den Nagari-Typen wetteifern konnten.

Wenn wir vorläufig von den in Indien hergestellten Typen absehen, so war die zweite europäische Nagari-Type, die eine weit größere Bedeutung als die römische erlangte, die von Wilkins, die in England zur Verwendung kam. Charles Wilkins (1749?—1836) trat 1770 in den Dienst der East India Company und begann in Calcutta bald das Studium des Sanskrit. Sein erstes bedeutendes Werk, das auch für die Entwicklung der Indologie nicht ohne Wert war, war die Gründung einer Druckerei für orientalische Sprachen in Calcutta im Jahre 1778. In dieser wurde auch zum ersten Male mit bengalischen Lettern — eine Schrift, die der Nagari-Schrift ziemlich nahe verwandt ist — gedruckt. Wilkins war ebenso bei der Gründung der Asiatic Society of Bengal tätig, verließ aber schon 1786 gesundheitshalber Indien und widmete sich dann in England in Bath und später in Hawkhurst (Grafschaft Kent) seinen Sanskritstudien, besonders aber der Beschaffung von Nagari-Typen zur Herstellung von Sanskritdrucken.³⁾ Wenn auch in der Zeit von 1786—1800 diese Typen entstanden sind, so wurden sie doch zum ersten Mal erst von Wilkins in seiner 1808 erschienenen Sanskritgrammatik benutzt.⁴⁾ Dann dienten sie auch beim Druck des *Hitopadesa*, London 1810, der ersten indischen

- 1) Alphabetum Biramanum seu Romanum regni Ava. Romae 1776.
- 2) s. Alphabetica Indica. Romae 1791.
- 3) Dictionary of National Biography. Vol. 61. S. 259 f.
- 4) Indische Bibliothek. I. S. 97.

Textausgabe in Europa, des *Nalus* . . . ed. Franc. Bopp, London 1819, und einiger Elementarwerke.

Im Gegensatz zu den Druckereien in Indien, die nicht nur die einfachen Zeichen, sondern auch alle Ligaturen als unteilbar behandelten, wodurch die Anzahl der einzelnen Lettern über siebenhundert stieg, hatte Wilkins ein neues Verfahren eingeführt. Diejenigen Buchstaben, die ihren Haupt- und charakteristischen Bestandteil an einen senkrechten Strich anfügen, aber ohne diesen Strich unmittelbar mit andern Konsonantenzeichen verbunden werden, hatte er in zweifacher Weise gießen lassen, vollständig und halb, je nachdem sie im Worte als selbständige Zeichen geschrieben werden oder durch Anfügung vor oder unter ein andres Zeichen mit diesem eine Konsonantengruppe bilden sollen. Die Anfügung der Vokalzeichen über und unter den Konsonanten hatte er auf folgende Weise ausgeführt. Diese letzteren waren zum Teil auf große Kegel gegossen, die das Buchstabenbild oben und unten weit überragten und die Zeilenentfernung gaben, zum Teil aber auf kleine, die nur die Größe des Buchstabens hatten und für die Annahme von Vokalzeichen bestimmt waren. Diese wurden nun in die Lücken eingefügt, die bei der Verbindung von Lettern mit großen und kleinen Kegeln über und unter letzteren entstanden. Damit das Ganze eine geschlossene Platte wurde, wurden die nicht benutzten Lücken durch passende Metallstücke ausgefüllt. Durch diese Einrichtung hatte Wilkins die Zahl der Lettern bedeutend vermindert und die Arbeit des Setzers sehr erleichtert.¹⁾

Bedeutender als die englische ist aber noch die dritte Type aus der Jugendzeit der Indologie, die man als die deutsche bezeichnen kann, und die von August Wilhelm von Schlegel geschaffen wurde. Schlegel hatte im Winter 1816 seine bereits 1814 begonnenen Sanskritstudien in Paris wieder aufgenommen, war 1818 an die neugegründete Universität Bonn berufen worden, und betrachtete es von da ab als seine Aufgabe, die indischen Studien in Deutschland einzuführen.²⁾ Hierzu kam ihm sehr gelegen, daß er von dem preussischen Staatsminister von Hardenberg und dem Kultusminister von Altenstein aufgefordert wurde, eine brauchbare Sanskrittype zu schaffen.³⁾ Er widmete sich dieser Aufgabe mit großem Eifer, ohne die eine oder andere bereits vorhandene Type sich ganz zum Muster zu nehmen. Bequeme Größe und Deutlichkeit der Schriftzüge waren für ihn Vordergrund. Nach den schönsten Pariser Handschriften entwarf er Zeichnungen, nach denen er dort von dem Schriftstecher Vibert, der schon Jahre lang in der Druckerei des älteren Didot arbeitete, Stempel

1) Indische Bibliothek. I. S. 360; 2. S. 86 ff.

2) Abschrift des Briefes Schlegels an Rehfues vom 9. Dez. 1819 in Schlegels Nachlaß in der Kgl. öffentl. Bibl. in Dresden.

3) Nach dem Titelblatt des unten erwähnten Specimen novae typogr. phiae Indicae: iussa Ministrorum Regni Borussiae, secretissimi Principis ab Hardenberg, Cancellarii Status, et Illustrissimi Dynastae ab Altenstein, rerum oeclesiasticarum et eruditionis Praesidis, publicis sumptibus concinnatae . . .

schneiden und nach diesen von dem Schriftgießer Lion Lettern gießen ließ.¹⁾ Von Anfang an befolgte er den Grundsatz, alles, was ihm verfehlt oder nicht gelungen zu sein schien, so lange zu verbessern oder ganz neu anzufertigen, bis es ihn befriedigte.²⁾ Während er die Herstellung der Lettern selbst überwachte, besorgte der französische Gelehrte Claude-Charles Fauriel (1772—1844) die Beaufsichtigung des Gusses. Die Typen Schlegels unterschieden sich technisch von denen Wilkins' durch „eine Vorrichtung, vermittelst deren die Vokal- und sonstigen Zeichen über und unter der Linie dergestalt eingefügt werden, daß jede Zeile nur aus einer festgeschlossenen Reihe besteht, während bei allem bisher gedrucktem drei Reihen dazu erfordert werden“. Diese Vorrichtung bestand darin, daß er alle Lettern auf gleich großen Kegeln gießen, diejenigen aber, die zur Annahme von Vokalzeichen bestimmt waren, „in einer eigens dazu eingerichteten Gußform“ oben und unten mit einem Ausschnitt versehen ließ, in die diese nach Belieben eingeschoben werden konnten. Jeder nicht benutzte Ausschnitt wurde mit einem leeren „Quadrat“ ausgefüllt. Hierdurch erreichte er, daß die Reihe fest geschlossen war und „die untersehnittenen oder vielmehr über ihren Kegel hinausragenden Vocalzeichen“ an den großen Buchstaben eine Stütze fanden und infolgedessen nicht unter der Presse abbrechen konnten.³⁾

Die erste Probe der neuen Typen brachte Schlegel in seinem „Specimen novae typographiae Indicae . . . Lutetiae Parisiorum: Crapelet 1821. Dieses Schriftchen enthält nur eine Tabelle mit den einzelnen Buchstaben und Ligaturen und als Probe eines zusammenhängenden Textes die ersten zehn Verse des Nalopakhysnam aus dem Mahābhārata. Schlegel richtete nun an der Bonner Universität, die bereits einen größeren Vorrat von größeren und kleineren arabischen Lettern besaß, eine indische Druckerei ein⁴⁾, aus der im Laufe der Jahre mehrere größere Textausgaben hervorgingen. Als erste erschien im Jahre 1823 die Bhagavadgītā, die von ihm selbst gesetzt wurde.⁵⁾ Dieser folgte der Itiopaḍeśa und das Rāmāyaṇa.

Schlegels Type blieb nicht auf Bonn beschränkt. Am 15. April 1822 forderte das Kultusministerium den Kurator von Rehfues (1779—1843) auf, „den ganzen vom Guß der indischen Schrift erforderlichen Apparat und namentlich die Stempel, Matrizen und Instrumente des Gießers schleunigst an dasselbe einzusenden, indem der Herr Bopp sehr dringend gebeten habe, ihn durch baldige Errichtung einer Sanskritdruckerei in den Stand zu setzen, mit dem Druck seiner bereits be-

1) Indische Bibliothek. 1. S. 369.
 2) Brief Schlegels an Rehfues aus Paris vom 7. Mai 1821 in d. Kgl. Univ.-Bibl. Bonn.
 3) Indische Bibliothek. 2. S. 36f.
 4) Auf dieselbe beziehen sich eine Reihe von amtlichen Schriftstücken hauptsächlich von dem Kurator Rehfues in Schlegels Nachlaß in der Kgl. öffentl. Bibl. in Dresden.
 5) Indische Bibliothek. 2. S. 38.

endigten Vorarbeiten zu einem Lehr-Gebäude der Sanskrit-Sprache und seiner Auszüge aus dem Mahābhārata zu beginnen.“⁶⁾ Bekanntlich richtete die Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin im Jahre 1821 eine Druckerei ein, für die die von Schlegel hergestellte Type der Sanskritschrift also einen besonderen Beitrag lieferte.⁷⁾

Von den nach Berlin abgelieferten Stempeln und Matrizen wurde unter Bopps Aufsicht ein neuer Abguß gemacht und nach demselben Muster „Devanagari-Lettern von kleinerem Kaliber“ hergestellt. Schlegel beantragte nun für Bonn in seinem Gesuch vom 30. März 1826 an das Kultusministerium⁸⁾ auch die Anschaffung eines mäßigen Vorrates der kleineren Typen mit der Begründung, „daß die kleineren für den sonstigen wissenschaftlichen Gebrauch eine große Bequemlichkeit“ gewähren, „ja für Kommentare und Elementarbücher unentbehrlich“ seien.

Schlegels Typen scheinen allgemeine Gefallen gefunden zu haben, was schon daraus hervorgeht, daß die Société Asiatique in Paris sich durch den preussischen Gesandten Baron von Werther bei der preussischen Regierung um Mitteilung derselben bemühte. Die Société besaß zwar eine Reihe anderer orientalischer Typen, ja sogar solche für das damals noch ziemlich fern gelegene Mandschu, zu deren Herstellung der Russische Staatsrat Baron Schilling von Canstatt denselben seine Matrizen geliehen hatte,⁹⁾ aber keine Sanskrittypen, da eine von Anfang an verfehlt Anlage unvollendet liegen geblieben war.¹⁰⁾ In der Sitzung vom 2. Februar 1824 wurde der Société das Schreiben des preussischen Kultusministers von Altenstein vorgelegt, in dem er derselben einen Vorrat von vier Zentnern der in-Berlin gegossenen Typen in Aussicht stellte.¹¹⁾ Nachdem durch einen Kabinetslaß vom 24. Januar des folgenden Jahres die allerhöchste Genehmigung erteilt worden war, konnte Altenstein der Société die Mitteilung zukommen lassen, daß die erbetenen Typen — man hatte sich mit drei Zentnern begnügt — gegen Mitte April in Paris ankommen würden.¹²⁾ So kam die Pariser orientalische Gesellschaft erst auf einem großen Umwege und nur durch das Entgegenkommen der preussischen Regierung in den Besitz der Typen, die doch in Paris selbst von einem Deutschen zuerst geschaffen worden waren.

Es dürfte von Interesse sein, hier noch drei Werke zu erwähnen, bei deren Drucklegung man sich infolge des Mangels an Sanskrittypen anderer Mittel bediente. Das erste ist die Sanskritchrestomathie, die der Würzburger Professor Othmar Frank (1770—1840) 1820—21

1) Brief des Kurators Rehfues an Schlegel vom 26. April 1822 in Schlegels Nachlaß in d. Kgl. öffentl. Bibl. in Dresden.
 2) Abb. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. 1820/21. S. VIII. 1822/3. S. XI.
 3) Abschrift des Gesuches und Brief des Kurators Rehfues an Schlegel vom 31. 3. 1826 in Schlegels Nachlaß in der Kgl. öffentl. Bibliothek in Dresden.
 4) Journal Asiatique. 4 (1824). S. 53f., 115f.
 5) Indische Bibliothek. 1. S. 263.
 6) Journal Asiatique. 4 (1824). S. 117f.
 7) Journal Asiatique. 6 (1825). S. 254.

in München herausgab.¹⁾ Dasselbe war durch Steindruck hergestellt, ein Verfahren, das in späterer Zeit selbst in Indien öfters, besonders zur Vervielfältigung seltener und darum weniger begehrtter Werke angewandt wurde. Um in derselben Antiqua mit Sanskrit-Text zu vereinigen, nahm er zuerst einen Abzug des mit eigener Hand vorgenommenen Antiqua-Satzes, schrieb in die Lücken die Sanskritworte hinein und druckte das Ganze alsdann lithographisch um.²⁾ Von der kalligraphischen und technischen Seite aus betrachtet, muß man das Buch für die Zeit hübsch und sauber nennen, wenn dasselbe auch nach Schlegels Ansicht³⁾ nach „Entwurf“ und „Ausführung“ den Anforderungen einer Chrestomathie nicht genüge. Das zweite Werk war ebenfalls durch Steindruck hergestellt, enthielt einen Titel des Hitopadesa und wurde von dem Breslauer Professor Georg Heinr. Bernstein (1787—1860) in Breslau im Jahre 1823 zu Unterrichtszwecken herausgegeben.⁴⁾ Das dritte endlich war der Yajñadattavadha, der freilich erst im Jahre 1826 in Paris von Antoine Leonard de Chézy (1773—1833), Professor am Collège de France, herausgegeben wurde. Das Buch enthält den indischen Text in Bengali-Buchstaben auf 14 unübersichtlich ausgeführten Kupfertafeln, für die Chézy die Platten bereits 1813 von einer des Kupferstechens kundigen Nichte hatte herstellen lassen.⁵⁾

Zum Schluß mögen noch einige Bemerkungen über die ersten Druckversuche mit Nagari-Buchstaben in Indien gestattet sein. Der erste Sanskritdruck Indiens ist der Hitopadesa, gedruckt in der Missionsdruckerei in Serampur (Serampore) auf Veranlassung des „Council of the college of Fort William“ und herausgegeben von William Carey (1761—1834), der als erster Missionar der Baptist Missionary Society nach Indien ging, aber auch als Gelehrter in der Jugendzeit der Indologie bekannt ist. H. T. Colebrooke (1765—1837), der erste große Sanskritgelehrte Englands, schrieb die „Introductory remarks“ zu diesem ersten Sanskritdruck und sagt S. XV ausdrücklich, es sei „the first attempt to employ the press in multiplying copies of Sanscrit books with the Devanagari character“ und bittet schon deshalb das etwas umfangreiche Verzeichnis der Druckfehler entschuldigen zu wollen. Die Typen, die hier verwendet wurden, sind im allgemeinen regelmäßig, der Abdruck ist dagegen manchemal recht undeutlich und verschwommen. Aus derselben Druckerei, die sich in der Folge vervollkommnete, gingen noch eine Reihe von Werken hervor, unter denen besonders der erste Versuch einer allerdings unvollständig gebliebenen Ausgabe des indischen Epos „Rāmāyana“ von W. Carey und

J. Marshman Vol. 1—3 (1806—10) zu erwähnen ist. Von dieser Ausgabe sagt Schlegel, daß die Arbeit „unter aller Kritik“ sei, trotzdem die Herstellung der drei Bände enorme Kosten verursacht hätte.¹⁾

Nach dem Hitopadesa von Carey war das nächste Werk, das wenigstens Proben in Nagari-Schrift enthielt, H. T. Colebrooke's Grammar of the Sanskrit language Vol. 1. Calcutta 1805: Company's Press. Die Sanskrit-Lettern, die hier benutzt sind, sind ungleich und plump, jedenfalls besser wie die der Propaganda, jedoch zu größeren Textpublikationen noch nicht geeignet. Sie wurden wahrscheinlich auch nur einmal benutzt, was schon aus der Bemerkung des Verfassers S. IV hervorgeht, daß neuerdings eine Vervollkommnung der Sanskrittypen durch Verringerung ihrer Größe, aber ohne Einbuße der Deutlichkeit erreicht worden sei, wodurch es ermöglicht werde, in dem zweiten Bande der Grammatik und bei einem Neudruck auch im ersten umfangreiche Beispiele zur Erläuterung jeder Regel einzuschließen.

Die bedeutendste Druckerei Indiens im Anfang des 19. Jahrh. war allem Anschein nach die Druckerei des Rāma in Calcutta, die also im Gegensatz zu den beiden genannten Druckereien nicht in englischen Händen war, sondern von einem Eingeborenen geleitet wurde. Die Erzeugnisse derselben, unter denen Durgāmahātmayam 1808 und 1813, Amarakośa mit noch drei andern Kośas zusammen 1807, Hemacandra's Anekārthānāmamālā 1808, Pāṇini 1809, Dhāttoji Dikṣita's Siddhāntakaumudī 1811, Yājñavalkya's Dharmaśāstra 1812, Kālidāsa's Nalodaya 1813 und Bhāṛavi's Kīrātārjunīya 1814 erwähnt seien, zeigen gegenüber den genannten Werken aus indischen Druckereien einen deutlichen Fortschritt in typographischer Beziehung. Die Buchstaben sind groß und klar und in verschiedenen Größen vorhanden. Unangenehm fällt nur auf, daß die komponierten Buchstaben, die alle einzeln gestochen sind, die übrigen in vielen Fällen an Größe bedeutend übertreffen.

Endlich sei hier noch ein Werk erwähnt, das einer dritten Calcuttaer Druckerei entstammte. Es ist The Mēgha dūta; or cloud messenger: . . . By Kālidāsa ed. and transl. by Horace Hayman Wilson. Calcutta 1813. Printed by P. Pereira, at the Hindoostanee press. Wie man aus dem Werke ersieht, besaß die Druckerei Typen verschiedener Größe, die alle hübsch und klar ausgeführt waren.

Bonn.

W. Kirfel.

1) Chrestomathia Sanskrita, quam ex codd. mssis Londini exscriptis aequè in usum tirorum ed. Othmarus Frank. P. 1. 2. Monachii 1820—21. 4°.

2) Praefatio S. Xif.

3) Indische Bibliothek. 2. S. 21.

4) Hitopadesa's Particula. Ed. et glossarium Sanscrito-Latinum adj. G. H. Bernstein. Vratisl. 1823. 4°.

5) Avant propos p. I.

1) Brief Schlegels an Rehfues vom 21. Juni [1829] in der Indolog.-Bibl. Bonn.

Textüberlieferung und Textkritik in der indischen Philologie.

Von W. Kirfel, Bonn.

In der Geschichte der Wissenschaft ist das 19. Jahrhundert von ganz besonderer Bedeutung, war es doch die Zeit, in der eine Fülle neuer Forschungswege begründet und zur Entfaltung gebracht wurden. Fast alles Existierende wurde Gegenstand der Untersuchung, vor allem das, was vom Menschen stammt oder auf ihn Bezug hat, sei es Sprache oder Literatur, Religion oder Kultur. Mit wahren Feuereifer begann man nach den Resten längst vergangener Kulturen zu suchen und sie aus dem Schutt der Erde herauszuschärfen, und dank glücklicher Umstände gelang es, die geheimnisvollen Hieroglyphen der Aegypter und die Keilschriftzeichen der Babylonier und Assyrer zu entziffern. Kulturen und Literaturen, die Jahrtausende geschlummert, die keine Tradition mehr mit der Gegenwart verband, gelangten plötzlich zu neuem Leben, es entstanden die Aegyptologie und die Assyriologie, zwei neue Zweige philogischer Forschung, die sich in der Folge zu selbständigen Wissenschaften entwickelt haben. Doch das Interesse der Wissenschaftler heftete sich auch an jene großen Kulturen des Ostens, die die Völkerstürme der Vergangenheit nicht hinwegzuweisen vermocht hatten und noch durch lebendige Tradition mit den fernsten Zeiten verknüpft waren, und das waren vor allem China und Indien. Gerade Indien übte eine starke Anziehungskraft auf die Forscher aus, entdeckte man doch in seiner alten Literatursprache, dem Sanskrit, und ihren Abkömmlingen einen Zweig des Sprachstammes, dessen europäische Angehörigen seit mehr als zwei Jahrtausenden die Träger alles geschichtlichen Geschehens in der abendländischen Welt gewesen waren. Die Vergleichende Sprachwissenschaft, die sich aus der Erkenntnis dieser Zusammenhänge entwickelt hatte, trennte sich von der eigentlichen Indologie, und nur die letztere kann der Aegyptologie oder Assyriologie und wie alle die anderen Wissenszweige dieser Art auch immer heißen mögen, an die Seite gestellt werden, da sie ebenso wie diese von archäologischen und Schriftdenkmälern ausgehend den Entwicklungsgang der indischen Kultur in all ihren Verästelungen nach räumlichen und zeitlichen Gesichtspunkten zu erforschen und

darzustellen sucht. Bilden nun die überkommenen Schriftdenkmäler für manche Zweige ihres Betätigungsfeldes die Grundlage, so würde es auf den ersten Blick fast scheinen, als wären diese verschiedenen Philologien im Prinzip in der gleichen Lage, und doch ist dies bei näherem Zusehn mindestens in bezug auf die Ueberlieferung und die Kritik der Texte doch nicht so ganz der Fall. Ein wesentlicher Unterschied liegt eben in der Art und Geschichte der Ueberlieferung, und dieses kurz zu entwickeln und in bezug auf Indien zur Darstellung zu bringen, soll der Inhalt und Zweck dieser Skizze sein.

Wie bereits angedeutet, beruht die Sonderstellung, die die Indologie anderen Philologien gegenüber einnimmt, in erheblichem Maße auf dem Umstände, daß sie sich nicht mit einer Kultur beschäftigt, die schon vor etwa zweitausend Jahren erloschen ist, sondern eben an eine solche anknüpft, die sich in mancher Hinsicht in lebendiger Tradition bis auf den heutigen Tag fortgepflanzt hat. Ihre Texte brauchen also nicht aus der Erde herausgehöhlt zu werden, sondern sind uns von fernen Zeiten her in Tausenden von Handschriften überliefert. Daß aber auch die materielle Seite der Ueberlieferung, ihre Art und ihre Mittel eine besondere Rolle spielen, ist ein Punkt, den man bei der Beurteilung und Behandlung der Texte sich stets vor Augen halten muß.

Die indischen Texte, die heutzutage meist in schönen und guten Druckausgaben auf den Büchermarkt kommen, bieten infolge ihrer mechanischen Vervielfältigung äußerlich ein glattes und harmonisches Textbild, das nichts von den Schicksalen ahnen läßt, die das Werk im Laufe der Jahrhunderte, in manchen Fällen sogar der Jahrtausende erlebt haben kann und in vielen Fällen auch tatsächlich erlebt hat. Als Mittel der Textüberlieferung bedeuten Druck und Papier für uns eine Selbstverständlichkeit, und doch sind sie nur Erzeugnisse unserer Kultur, die irgendwo und irgendwann ihren Ursprung haben. Dagegen waren ältere Zeiten und ältere Kulturen für ihre schriftlichen Aufzeichnungen auf das angewiesen, was sich ihnen als Material im einzelnen Falle darbot. Inschriften hat man zu allen Zeiten in Stein und Erz gemeißelt, aber dieses ist kein Schreibmaterial, das sich im gewöhnlichen Leben der Völker zur Aufzeichnung von Nachrichten oder gar Literaturwerken eignet. Gruben die Assyrer und Babylonier ihre Zeichen in weichen Ton, den sie hinterher brannten, erfanden die Aegypter den Papyrus, benutzte die nachchristliche Antike und das Mittelalter das kostspielige, aber dafür auch um so stabilere Pergament, so war das alte und mittelalterliche Indien auf ein Schreibmaterial angewiesen, das ihm die Natur des Landes in reichlichem Maße darbot. Es war in der Hauptsache das Palmblatt und die Rinde der Birke, soweit diese im nördlichen Indien vorkommt. Erst verhältnismäßig spät begann sich die Papierfabrikation einzubürgern und Palmblatt und Birkenrinde zu verdrängen. Daß man auch auf äppretiertes Baumwollzeug, Holzbretter, Holzstreifen, Felle usw. ge-

schrieben hat, mag erwähnt werden ¹⁾. Ob sie aber eine Bedeutung für die Textüberlieferung gehabt haben, muß dahin gestellt bleiben.

Als Schreibmaterial — um zunächst die Hilfsmittel für die Textüberlieferung zu behandeln — dienen die Blätter der beiden Palmenarten: *Corypha umbraculifera* oder *taliera* und *Borassus flabelliformis*, vereinzelt fanden auch die Blätter von *Corypha elata* Verwendung. Die erstere ist die eigentliche *Talipot*-, letztere die *Palmyra-Palme*. Für die Textüberlieferung hat jedoch *Corypha umbraculifera* wegen der Breite und Dauerhaftigkeit ihrer Blätter die weit größere Bedeutung gehabt. Sie wächst wild auf Ceylon und an der Malabar-Küste bis etwa zum 13. Grad nördlicher Breite und kommt von da ab bis über die Breite von Konkan (16. Grad n. Br.) hinaus noch in kultiviertem Zustande vor. Die zweite Art ist in Afrika beheimatet, wurde nach Indien eingeführt und wird bis etwa zum 28. Grad nördlicher Breite in der Nähe der Dörfer in kultiviertem Zustande angetroffen. Die Blätter der beiden unterscheiden sich deutlich voneinander. Die von *Corypha umbraculifera* sind dünner und breiter als die von *Borassus*, weichen auch in der Bildung der Oberfläche von letzteren ab. Liegt bei der ersteren die Durchschnittsbreite der Blatthälfte — die Mittelrippe wird natürlich herausgeschnitten — zwischen $1\frac{1}{4}$ bis 3 engl. Zoll oder etwa 4,7 bis 7,5 cm, so geht die Breite des *Borassus*-Blattes nur selten über $1\frac{1}{2}$ Zoll oder etwa 3,9 cm hinaus ²⁾. Bedingt die Gestalt des Palmblattes an und für sich schon die eigentümliche Form der indischen Manuskripte, so kann diese also bei Verwendung der zweiten Blattart unter Umständen noch ausgesprochener in die Erscheinung treten. Da ferner die Blatthälfte der *Corypha*-Palme eine größere Länge hat als die von *Borassus*, mithin auch eine größere Schreibfläche bieten kann, so ist es selbstverständlich, daß Manuskripte aus Blättern der ersteren Art auch eine größere Länge haben können als solche aus *Borassus*-Blättern. Das längste Manuskript, auf das bisher aufmerksam gemacht worden ist, mißt 40 engl. Zoll, d. i. etwas über ein Meter ³⁾. Länge und Breite des Manuskriptes können allein auch schon die Art des Blattes und damit, wie sich sogleich zeigen wird, bis zu einem gewissen Grade auch Anhaltspunkte für Zeit und Gegend der Herkunft des Manu-

skriptes liefern. Eingehende Untersuchungen haben Hoernle nämlich zu dem Schluß geführt, daß *Borassus*-Manuskripte um das Jahr 1550 erstmals auftauchen, *Corypha*-Blätter bis gegen Mitte des 15. Jh. in West- und Nord-Indien ausschließlich und in Bengalen und wahrscheinlich auch in Orissa bis zu Beginn des 17. Jh. in Gebrauch gewesen, dann hier aber durch die Blätter der *Borassus*-Palme abgelöst worden sind ⁴⁾. Hieraus ergibt sich, das für undatierte *Borassus*-Manuskripte ein terminus a quo schon durch das Material gegeben ist. Die Verwendung von Palmblättern als Schreibmaterial hat, wo sie heute noch vorkommt, wie beim Abschreiben des *Candipātha* in Bengalen, wohl nur magischen Sinn.

Das Präparieren der Blätter geschah in einfacher Weise. Zunächst wurden sie getrocknet, dann in Milch oder Wasser gekocht oder längere Zeit in diese eingetaucht, abermals getrocknet, mit glatten Steinen oder Muscheln poliert und endlich zugeschnitten ⁵⁾. Beim Schreiben eines Manuskriptes legte man weit größeren Wert darauf, daß die Blätter gleich lang als daß sie gleich breit waren ⁶⁾.

Das zweite primitive Schreibmaterial, das die Natur den Indern bot und wohl ebenso lang wie das Palmblatt in Gebrauch war, ist die Rinde der Himälaya-Birke, des *Bhūrja* (*baetula Bhojpatr*). Die Verwendung von Rinde als Schreibmaterial ist keine singuläre Erscheinung in Indien. So schreiben z. B. auch die *Bataks* auf Sumatra, die ihre Schriftzeichen von den Indern erhalten haben, ihre *Pustakas* oder *Pustahas* auf geglättete und mit Reiswasser präparierte Rindenstreifen des *Kaju-alim*-Baumes, die nach dem Muster chinesischer Bücher zusammengefalten werden ⁷⁾. In der indischen Literatur ist die Verwendung von Birkenrinde als Schreibmaterial schon früh bezeugt, und so mag denn die Behauptung der kaschmirischen *Pandits* zu Recht bestehen, daß seit den ältesten Zeiten in Kaschmir alle Bücher auf *Bhūrja* geschrieben worden seien, bis dann Akbar nach der Eroberung des „glücklichen Tales“ durch die Einführung der Papierfabrikation dem Lande einen neuen Industriezweig geschenkt habe, der sich später zur Blüte entwickelte ⁸⁾. Seit dieser Zeit hat denn auch die Birkenrinde als Schreibmaterial ihre Bedeutung verloren, ja die eigentliche Methode ihrer Zubereitung scheint sogar in Vergessenheit geraten zu sein. Nach *Beruni* ⁹⁾ präparierte man die Rinde auf verschiedene Weise, man ölte und polierte sie, um sie fest und glatt zu machen. Manuskripte auf *Bhūrja* haben entweder die europäische Buchform ¹⁰⁾, oder die einzelnen Rindenstücke sind, und das scheint in älterer

¹⁾ Vgl. Bühler, G.: Indische Palaeographie. Straßburg 1896 (Grundr. d. Indo-ar. Phil. I. 11) S. 88 ff.; Rājendra Lāla Mitra: A report on Sanskrit Mss. in Native Libraries. Calcutta 1875. Dieses seltsame Schriftchen ist wieder abgedruckt in: A. E. Gough: Papers rel. to the collection and preservation of the records of Ancient Sanskrit Literature in India. Calcutta 1878. S. 14 ff. Den größten Teil desselben hat A. Führer u. d. Tit.: Ueber indisches Bibliothekswesen im: Zentralblatt f. Bibliothekswesen 1 (1884) S. 429 ff. in wörtlicher Übersetzung ohne Erwähnung des tatsächlichen Verfassers erscheinen lassen. Da auch der 2. Teil des Führerschen Artikels, der über *Bhūrja*-Mss. handelt, den Eindruck einer Übersetzung macht, so haben wir hier leider ein Plagiat vor uns. Von Wichtigkeit ist ferner A. F. Hoernle: An epigraphical Note on Palm-leaf, Paper and Birch-bark in: Journal of the Asiatic Soc. of Bengal. Vol. 69 (1901) S. 93 ff.

²⁾ S. Hoernle a. a. O. S. 93 f.

³⁾ Hoernle a. a. O. S. 96.

⁴⁾ S. Hoernle a. a. O. Kurz zusammengefaßt S. 122.

⁵⁾ Mitra ist: Gough: Papers. S. 17.

⁶⁾ S. Hoernle a. a. O. S. 95.

⁷⁾ S. Joach. Frh. v. Brenner: Besuch bei den Kannibalen Sumatras. Würzburg 1894. S. 294.

⁸⁾ S. Zentralblatt für Bibliothekswesen 1 (1884) S. 432 f.

⁹⁾ India. An English edition . . . by E. Sachan. Vol. I. London 1888. S. 170 f.

¹⁰⁾ Zeitschr. f. Bibliothekswesen 1. S. 432.

Zeit der Fall gewesen zu sein, nach Form der Palmblätter zugeschnitten¹⁾.

Erst die verhältnismäßig späte Einführung der Papierfabrikation begann das durch Bruch gefährdete und für bestimmte Witterungen empfindliche Schreibmaterial aus Palmblatt und Birkenrinde nach und nach zurückzudrängen. Nach den chinesischen Annalen wurde die Herstellung von Papier aus faseriger Masse im Jahre 105 n. Chr. unter der Regierung des Kaisers Yan-Hing von Tsai-Lan erfunden, nach der Tradition aber erst im 8. Jh. nach der Eroberung Samarkands (751) durch chinesische Kriegsgefangene den Arabern und durch diese dem übrigen Teil der Welt übermittelt. Wie bald sich das Papier, dessen Fabrikation zuerst nach Ägypten vorgepflanzt wurde, nach dem Westen ausbreitete und für literarische Zwecke an Bedeutung gewann, erkennt man schon aus der verhältnismäßig großen Zahl arabischer Manuskripte, die aus dem 9. Jh. erhalten sind²⁾. So besitzt z. B. die Universitätsbibliothek in Leyden ein Manuskript (garib al-hadit) aus dem Jahre 866³⁾, und die bisher älteste datierte arabische Papierurkunde aus Ägypten trägt gar das Jahr 768⁴⁾. Die Kenntnis der Papierfabrikation empfing Indien erst mehrere Jahrhunderte später, und zwar kam sie vom Westen her, denn die ältesten Papiermanuskripte, und zwar solche nordwestlicher Herkunft scheinen erst der ersten Hälfte des 13. Jh. anzugehören⁵⁾. Die Einführung des Papiers in Indien und die dadurch bedingte allmähliche Verdrängung von Palmblatt und Bhürja begann also von Nordwesten und drang erst langsam nach dem Osten hin vor. Auf Grund einer Durchsicht der Manuskriptkataloge kam Hoernle nun zu dem Ergebnis, daß das Papier im westlichen Indien das Palmblatt bis gegen Mitte des 15. Jh. gänzlich verdrängt hat, während im Osten der tatsächliche Gebrauch des Papiers erst gegen 1450 einsetzte, nebenher aber auch noch das Palmblatt bis in die erste Hälfte des 19. Jh. zu Manuskripten verwendet wurde. In Bihar hat der ausschließliche Gebrauch des Palmblattes zum gleichen Zweck gar bis zur Mitte des 18. Jh. gedauert⁶⁾.

Ohne Zweifel besitzt das einheimisch-indische Papier eine außerordentliche Haltbarkeit. Da seine Oberfläche sehr rauh ist, ist eine starke Leimung desselben unbedingt erforderlich. Diese wird durch einen Aufguß von Tamarindensamen mit gelbem Arsenik bewerkstelligt, was dem Papier ein gelblich-rötliches Aussehen gibt. Hinterher wird es mit einer Muschel geglättet. Bisweilen findet man bei Manuskripten auch das weiße Kaschmiri-Papier, das mit einer Lauge aus weißem Arsenik und Akazia-Gummi präpariert ist. Da das

gewöhnliche Papier einheimischer Herkunft mit Reisschleim geleimt ist, infolgedessen Feuchtigkeit anzieht und durch Ungeziefer aller Art, besonders den „Silberfisch“, stark gefährdet ist, so kam es für Manuskripte nicht in Frage⁷⁾. Nur das mit Arsenik präparierte und dadurch gegen den Angriff von Insekten geschützte Papier konnte Manuskripte liefern, die selbst nach Jahrhunderten einen noch so frischen Eindruck machen.

Das Schreiben der Manuskripte erfolgte auf zweierlei Weise, entweder wurden die Buchstaben, und das geschah in Südinien, auf das Palmblatt eingeritzt — vgl. rikh, likh „ritzen, kratzen“, dann „schreiben“ — und schließlich mit Ruß oder Kohlenstaub geschwärzt, oder aber mit einer Art Tinte oder eher Tusche auf Palmblatt, Bhürja oder Papier aufgetragen. Letzteres war im westlichen, nördlichen, östlichen und zentralen Indien üblich⁸⁾. Schreibtusche wurde in der ganzen alten Welt im Prinzip auf die gleiche Weise hergestellt. Nach Angabe chinesischer Autoren soll Tien-tschun bereits im Jahre 2630 v. Chr. die Herstellung der Tusche erfunden haben. Seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert war sie in Stangenform im Handel, und auch antike Schriftsteller um die Wende unserer Zeitrechnung erwähnen sie als „melan indikon“ oder „atramentum indicum“⁹⁾. Verwendeten die Chinesen zu ihrer Herstellung Ruß und Gummi, die Ägypter pulverisierte Holzkohle und Gummi¹⁰⁾, die Griechen und Römer gleichfalls Ruß und Gummi¹¹⁾ in bestimmten proportionalen Dosen, so dürfen wir auch bei den Indern ähnliche Rezepte erwarten. Je nachdem nun die Tusche für Palmblatt, Bhürja oder Papier bestimmt war, wurde sie auf verschiedene Art hergestellt. Die Tusche für Palmblatt bestand aus dem Saft der Kesurte-Pflanze (verbesina scandens), gemischt mit einer Abkochung von ältä. Diese dringt in die Blattsubstanz ein und kann nicht abgewaschen werden. Die Tinte für Bhürja soll aus einer Abkochung von pulverisiertem Almoden und gomütra (urina bovis) bestanden haben. Zum Beschreiben des Papiers diente die Mischung eines kaffeeartigen Aufgusses von geröstetem Reis mit Lampenruß, der nachher noch etwas Zucker als Klebemittel, bisweilen auch der Saft der Kesurte-Pflanze beigefügt wurde. Die Herstellung dieser Tusche ist langwierig, da sie eine mehrtägige Zerreibung in einem Mörser erfordert, bevor sich der Reisaufguß mit dem Lampenruß so vollständig bindet, daß sich letzterer nicht als Paste absetzt und der zum Schreiben untaugliche Aufguß obenaufsteht. Bisweilen hat man auch etwas Akazia-Gummi beigegeben, um der Tusche einen besonderen Glanz zu verleihen¹²⁾.

¹⁾ S. z. B. R. Hoernle: The Bower Manuscript. Calcutta 1893—1912. S. XVII ff.

²⁾ S. Gardthausen: Bibliothekskunde 1. Leipzig 1920. S. 111; Encyclopaedia Britannica s. v. paper.

³⁾ Katalog Bd. IV. S. 49; vgl. z. D. M. G. 18. S. 78f. ff.

⁴⁾ S. Gardthausen a. a. O.

⁵⁾ S. Hoernle a. a. O. S. 120 f.

⁶⁾ Hoernle a. a. O. S. 121.

⁷⁾ S. Mitra in: Gough: Papers S. 13.

⁸⁾ S. Bühler a. a. O. S. 34.

⁹⁾ S. R. Kober: Über antike Tinte in: Archiv f. d. Geschichte der Naturwissenschaft u. d. Technik, 1 (1908) S. 104.

¹⁰⁾ S. Wöng: Die Pflanzen im alten Ägypten. 2. Aufl. Leipzig 1892. S. 105.

¹¹⁾ Vitruv Buch 7, Cap. 10.

¹²⁾ Mitra in: Gough: Papers S. 18f.; Zentralblatt f. Bibliothekswesen (1884) S. 433.

Ueberhaupt sind diese Tuschearten dauerhaft und greifen infolge ihres absoluten Mangels an zersetzenden Stoffen die Unterlagen nicht an. Derartige Manuskripte bleichen nicht, sondern behalten gleich den ägyptischen Papyri ihren Glanz unvermindert bei. Bhürja-Manuskripte erhalten sogar ihren alten Glanz zurück, wenn man sie mit Wasser abwäscht.

Um die Enden der Kapitel zu bezeichnen und Rubriken, Kolo-phon oder wichtige Werte hervorzuheben, wurde bisweilen eine Tinte verwendet, die aus Zinnober oder ältä hergestellt war. Irrtümer und Verschreibungen suchte man meist dadurch zu beseitigen, daß man die fehlerhaften Stellen mit einer Lösung von Schwefelarsenik in Gummiwasser überstrich und, wenn nötig, mit den richtigen Zeichen überschrieb, nachdem sie trocken geworden waren. Ausfall von ganzen Werten oder Sätzen konnte auf diese Weise natürlich nicht verbessert werden, es blieb nichts anderes übrig, als diese an den Rand zu notieren. Sollten in einem Manuskript, besonders einem Kommentar Text-Anfänge oder -Zitate hervorgehoben werden, so wurden diese mit rotem Ocker überstrichen, was im Grunde die gleiche Wirkung hervorruft wie die roten Initialen der europäischen Handschriften. Diese Eigentümlichkeit findet sich in weit stärkerem Maße bei den Manuskripten des nordwestlichen Indien als denen von Bengalen, ganz abgesehen von den Palmblatt-Handschriften. Nur in Birma gibt es Päl-Handschriften auf Palmblatt, die mit dickem, schwarzem Lack geschrieben und mit Schnörkeln und Ornamenten reich verziert sind ¹⁾.

Nach der allgemeinen Praxis pflegte man bei den Pandits von Bengalen einen zerkleinerten Bambuszweig als Pinsel zu benutzen, trotzdem das Yoginītra Bambuszweig und Bronze-Griffel als ungeeignet bezeichnet. In den nordwestlichen Provinzen trat Rohr oder Kalamus an Stelle des Bambuszweigs, trotzdem letzterer, wenn wohl präpariert, billiger, elastischer und dauerhafter ist. Um bei der Herstellung von Amuletten winzige Buchstaben zu schreiben, benutzte man in früheren Zeiten die Kiele von Krähenfedern, doch diese nie zur Kopierung von Handschriften. Zum Einritzen der Buchstaben auf Palmblatt diente ein Eisengriffel mit spitzem Ende und flachem Kopf ²⁾.

Die Form der Palmblatt-Manuskripte ist schon durch die Natur des Materials bedingt, sie sind eben lang und schmal. Die Blatt-rippen dienten als Linien, und mögen die Blätter auch noch so elastisch sein, so war ein Falten derselben doch unmöglich. Um sie aber zusammen und in bestimmter Ordnung zu halten, wurde in der Mitte oder bei längeren Manuskripten rechts und links in gleicher Entfernung vom Rande ein glattes Loch gestochen und eine Schnur hindurchgezogen ³⁾. Ältere Manuskripte unterscheiden

¹⁾ S. Mitra a. a. O. S. 19.

²⁾ S. Mitra a. a. O. S. 18.

³⁾ S. Mitra a. a. O. S. 20.

sich dadurch, daß das Loch nicht in der Mitte, sondern mehr zur Seite liegt ⁴⁾. Zum Schutz wurden die Blätter zwischen zwei gleich große mit der Schnur verbundene Bretter gesteckt und noch mit einem Stück Zeug umwickelt. Bhürja-Manuskripte wurden vielfach in roh bearbeitetes einheimisches Leder eingebunden und nach Art unserer Bücher aufgestellt ⁵⁾. Die Papier-Manuskripte gleichen in ihrer Form in etwa denen aus Palmblatt, d. h. sie sind breiter als hoch und zeigen vielfach in Erinnerung an die Palmblatt-Handschriften in der Mitte noch eine freie Stelle für das Schnurloch. Um die Zeilen in gerader Linie zu halten, benutzt man als Lineal eine Art „Faulenzer“, d. h. ein Brett, das in gleichen Abständen mit starken Schnüren bespannt ist. Der einheimische Name ist oliyā, offenbar von Sanskrit āvali „Reihe, Linie“ abgeleitet, und phomtīya, das vielleicht mit der Wurzel sphuṣ „bersten, spalten“ zusammenhängt; das Wort würde also „mit Spalten versehen“ bedeuten können. Mit einem Zeugballen wurde das zu beschreibende Blatt gegen dieses Instrument gepreßt und ihm dadurch Wasserlinien ähnliche Eindrücke aufgeprägt ⁶⁾. Es wurde aber nie die ganze Blattfläche beschrieben, sondern allseitig ein Rand von entsprechender Breite gelassen.

Schließlich ist auch über die Aufbewahrung der Manuskripte ein Wort zu sagen. Reiche Leute waren in der Lage, ihre Manuskripte in gemauerten trockenen Räumen aufzubewahren, aber es wurde nicht immer dafür Sorge getragen, daß sie von Zeit zu Zeit gelüftet und für ein paar Stunden zum Trocknen den Sonnenstrahlen ausgesetzt wurden. Nur in den Klöstern war die Aufbewahrung eine sorgfältigere, da hier die literarischen Schätze seit jeher hoch im Werte standen. Waren die Manuskriptbesitzer aber unbemittelt und gezwungen, die ganze Zeit ihren Berufsbeschäftigungen zu widmen, so waren sie in weit höherem Maße der Zerstörung ausgesetzt. In ihren armseligen Hütten waren sie vor allem der Feuchtigkeit oder Hitze, dem Ungeziefer und den Mäusen preisgegeben und dadurch weit eher zum Untergang verurteilt ⁷⁾.

In unseren bisherigen Ausführungen sind neben der Aktivseite der indischen Manuskripte auch schon die Gefahrmomente angedeutet, doch sollen sie hier noch einmal hervorgehoben und im Zusammenhang beleuchtet werden. Hieraus dürften sich dann gewisse Gesichtspunkte ergeben, die man beim Studium der Texte vor Augen zu halten hat, Momente zugleich, die die indische Philologie von den Paralleldisziplinen unterscheiden und ihre besondere Methodik bestimmen.

¹⁾ S. z. B. die Abbildung des Bower Ms. in: Hoernle: *The Bower Manuscript*, S. XVIII.

²⁾ S. Zentralblatt f. Bibliothekswesen t. S. 433.

³⁾ S. G. Bühler in: *Anzeiger d. K. K. Akademie d. Wissensch. in Wien*, Jg. 1897 No. 8 S. 48 ff.

⁴⁾ S. Mitra a. a. O. S. 21 f.

Zunächst leuchtet ein, daß Palmblatt und Birkenrinde ein weit zerbrechlicheres Material darstellen als etwa Pergament, und daß derartige Kodizes schon an und für sich viel eher dem Zerfall ausgesetzt sind. Gewiß ist auch Papyrus als Pflanzenprodukt gefährdet, aber in der stets trockenen Luft Aegyptens haben sich Handschriften auf diesem Material Jahrtausende hindurch fast unversehrt erhalten, nicht nur in den verschlossenen Grabkammern, sondern auch Fragmente selbst in Schutt- und Abfallhaufen. Indiens Klima ist nicht so stabil, hier folgt auf die Zeit der Dürre sozusagen regelmäßig die Regenzeit mit ihrer alles durchdringenden warmen Feuchtigkeit. Für das Buch in jeder Form sind diese Gegensätze schädlich. In kühler Witterung, ja selbst im Wasser mag sich Birkenrinde sehr lange Zeit erhalten, ohne daß die Schrift irgendwie an Deutlichkeit und Glanz verliert, doch die trockene Hitze ist ihr überaus schädlich, denn sie macht sie mürbe und brüchig. Schon die Reibung des Ledereinbandes zerstört das erste und letzte Blatt in kurzer Zeit, und daher kommt es, daß viele Bhūrja-Handschriften eben nur Fragmente sind. Ebenso schädlich wie die trockene Hitze wird ihnen aber auch die feuchte Hitze der Monsum-Monate, da sie leicht Pilze erzeugt, die sich nur schwer wieder entfernen lassen¹⁾. Aber selbst wenn alle Blätter erhalten sind, können sich hier und da kleine Stückchen ablösen und verloren gehen. Auch Palmblatthandschriften sind der Zerstörung ausgesetzt. Je älter das Palmblatt wird, um so spröder wird es, und wie leicht können dann Teile abbrechen und herausfallen. Ist ferner das Loch, durch das die Schnur läuft, nicht sauber ausgestochen oder irgendwie kerbig, so kann sie das Blatt fassen und es zersplittern. Gefährdet waren die Manuskripte auch durch Ungeziefer und Nagetiere, deren flüssige Ausscheidungen sogar, wie Mitra beobachtet hat²⁾, selbst auf Papier eine zersetzende Wirkung ausüben können. Am schädlichsten ist aber endlich eine häufige und unsorgfältige Benutzung, die die Lebensdauer eines Manuskriptes aus Palmblatt oder Birkenrinde noch weiter herunderdrückt als die eines aus Papier. Aus all diesen Momenten folgt, daß die Ueberlieferung der älteren Werke der indischen Literatur eine häufigere Abschrift voraussetzt, als dies etwa bei den Literaturdenkmälern anderer Völker der Fall ist, denen stabileres Schreibmaterial — man denke nur an die Palimpseste — zur Verfügung stand. Hieraus ergibt sich weiterhin, daß auch die inhaltliche Seite der Texte weit mehr gefährdet war als dies sonstwie eintreten mochte. Wurde z. B. ein defektes Manuskript neu abgeschrieben, so konnten, abgesehen von Verlesungen und Verschreibungen, unbeabsichtigt und unbewußt Auslassungen und Umstellungen von Reihen, Versen oder ganzen Textstücken eintreten, wodurch der Zusammenhang zerissen und unverständlich wurde³⁾. Wurden dann die Zusammen-

¹⁾ S. Zeitschrift f. Bibliothekswissenschaft I S. 433.

²⁾ S. Mitra a. a. O. S. 21 f.

³⁾ Vgl. z. B. Kirfel: *Purāṇa Pañcalakṣaṇa*. Bonn 1927. S. XXXVII ff.

hänge willkürlich ergänzt und Fehler oder Verschreibungen ohne die Kontrolle guter Handschriften verbessert, so daß sich wieder etwas Sinngemäßes ergab, so entstanden Varianten und Abweichungen, die schließlich die Entwicklung verschiedener Rezensionen zur Folge hatten. Ferner bestand vielfach die Sitte, mehrere kleinere Manuskripte in derselben Zeughülle zu bewahren, und damit war zugleich die Gefahr gegeben, daß die Blätter sich vermischen und ein Textstück bei einer neuen Abschrift in einen anderen Zusammenhang hineingeraten konnte. Wenn wir von den Fragmenten der Turlan-Funde absehen, sind uns aus alter Zeit sehr wenige Palmblatt- und Bhūrja-Handschriften erhalten, die weit größere Mehrzahl sind eben Papierhandschriften. Ob nun eine derartige Handschrift eines alten Textes, z. B. des Mahābhārata, des Rāmāyana oder eines Purāna hundert Jahre älter oder jünger ist, bedeutet nicht viel, wenn man bedenkt, daß zwischen ihr und der ersten Niederschrift eine gewisse Anzahl von Zwischengliedern liegen muß, ja vielleicht eine noch größere liegen kann. Infolgedessen wird es bei älteren Werken wohl nie möglich sein, einen Stammbaum der Handschriften aufzustellen, d. h. mit anderen Worten: in den allermeisten Fällen werden wir zu dem Ergebnis kommen, daß alle Handschriften eines solchen Textes in gewisser Hinsicht für unsere Kritik gleich alt sind.

Doch noch ein weiterer Punkt ist hier zu beachten. Bei der Lektüre oder beim Studium von Texten haben die Inder die Gewohnheit gehabt, Erläuterungen, Verweise, Zitate, eigene Verse und dgl. an den Rand der Handschriften zu notieren, eine Sitte, der man auch bei anderen Völkern und zu anderen Zeiten bisweilen begegnet. Sind derartige Zitate und Erweiterungen zudem noch für eine bestimmte Stelle angemerk, vielleicht sogar im Vermaß des Originals geschrieben, so ist es selbstverständlich, daß dieselben wie die am Rande notierten Ergänzungen von Lücken beim Abschreiben des Textes in diesen direkt eingefügt wurden. Wurden nun Handschriften eifrig gelesen oder studiert, waren sie durch die starke Benutzung so abgegriffen, daß Neuaufschriften erforderlich wurden, oder war ein Text so beliebt, daß von ihm zahlreiche Abschriften existierten, so war, wenn wir die vorhin ange deutete Sitte des indischen Lesers berücksichtigen, dem Eindringen von zahlreichen Interpolationen, ja der Entwicklung verschiedener Rezensionen, man könnte fast sagen, einer bestimmten Reihe von Rezensionen, Tür und Tor geöffnet. Tatsächlich können wir nun auch bei vielen Texten dieser Art Erweiterungen und Rezensionen feststellen, und wenn uns nicht zufällig Textparallelen oder längere Zitate in anderen älteren Werken zur Verfügung stehen, haben wir kein direktes Argument für das Aussehen oder für den Umfang eines Werkes zur Zeit seiner Entstehung oder für ein anderes Datum, das vor dem der ältesten Handschriften liegt. Man könnte hier einwenden, daß dieser Erweiterungsprozeß eines Textes mit dem Einsetzen einer schriftlichen Kommentierung auf-

gehört habe. Dieser Einwurf kann aber nur für den Fall zu Recht bestehen, daß die Kommentierung wirklich fortlaufend und nicht mit Auswahl erfolgte. Aber auch in diesem Falle wird man Veränderungen, Zusätze oder Abstriche feststellen können. Immerhin bedeutete die Kommentierung doch einen gewissen Schutz des Textes, vor allem seiner Lesarten.

Bedenkt man nun, daß der indischen Philologie fast keine direkten Zeitangaben für die Entstehung ihrer Texte zur Verfügung stehen, sie vielmehr nur auf innere Argumente angewiesen ist, um die Zeit ihrer Abfassung zu ermitteln, sie andererseits in der Hauptsache aber nur mit Handschriften etwa des 14. bis 10. Jahrh. rechnen kann, mögen die in ihnen verzeichneten Werke in ihrer großen Mehrzahl ungleich älter sein, so ergibt sich ohne weiteres, daß ihre Lage gegenüber der ihrer Schwesterdisziplinen wesentlich verschieden ist. Kann z. B. der Assyriologe sagen, daß diese oder jene Keilschrifttafel unter dem oder jenem babylonischen oder assyrischen Herrscher geschrieben worden ist, also in dieses oder jenes Jahrhundert gehört, oder weiß der Aegyptologe, daß dieser oder jener Papyrus aus diesem oder jenem Grabe her stammt und unter dieser oder jener Dynastie geschrieben worden ist, kann sich der Neutestamentler auf den aus dem 4. Jahrh. stammenden Codex Vaticanus und zahlreiche andere alte Codices berufen, so stehen dem Indologen selbst von Werken, die er als alt bezeichnen muß, nur verhältnismäßig junge Handschriften, man könnte fast sagen, Gegenwartsfassungen zur Verfügung. Diese Lage bietet nun, wenn man so sagen will, Schwierigkeiten, aber vielleicht auch Vorteile. Schwierigkeiten, insofern die Kritik nach besonderen Methoden suchen muß, um Zusätze zu kennzeichnen, Lücken und Verderbnisse aufzuweisen und einen möglichst einwandfreien Text herzustellen, ehe sie an dessen inhaltliche Auswertung herantreten kann, Vorteile aber auch insofern, als sich in dieser Textentwicklung Spuren einer Ideenentwicklung erhalten haben können und bisweilen auch wirklich erhalten haben. So mag denn das Schlußresultat unserer Erwägungen dahin lauten, daß die Indologie in mancher Hinsicht mit größeren Schwierigkeiten zu rechnen, besondere Methoden zu suchen und kompliziertere Aufgaben zu lösen hat als andere Philologien, für die die handschriftliche und chronologische Seite von vornherein viel stärker gesichert ist.

Die buddhistischen Termini *jñāna* und *vijñāna* nach Leumann und Stcherbatsky

Von W. Kirtel, Bonn

Als HERMANN JACOBI sich vor etwa zehn bis elf Jahren mit der *Triṃśikāvijñapti* des Vasubandhu beschäftigte und diese zusammen „mit dem Bhāṣya des Ācārya Sthiramati“ ins Deutsche übersetzte¹⁾, scheint er über einzelne buddhistische Begriffe mit seinem damals noch lebenden Freunde ERNST LEUMANN mehrfach korrespondiert zu haben. Bei einer unserer damals noch regelmäßigen Zusammenkünfte zeigte er mir nämlich einmal ein längeres Schreiben LEUMANN'S, in dem dieser ihm seine Auffassung über den Begriffsunterschied der beiden buddhistischen Termini *jñāna* und *vijñāna* dargelegt hatte. Den unmittelbaren Anlaß zur Korrespondenz der beiden Gelehrten gerade über diese beiden schwierigen Begriffe scheint möglicherweise TH. STCHERBATSKEY'S Aufsatz „Über den Begriff von *vijñāna* im Buddhismus“ gegeben zu haben, der 1929 in der „Zeitschrift für Indologie und Iranistik“, Bd. 7, S. 136—139 erschien. In diesem Artikel setzt sich nämlich STCHERBATSKEY mit L. WALLACE auseinander, der sein Buch „Central conception of Buddhism and the meaning of the word 'dharma', London 1923“ in der „Zeitschrift für Buddhismus“, Jg. 8 (1928, S. 398 besprochen und seine Gleichstellung der Begriffe *citta*, *manāḥ*, *vijñāna*) angefochten hatte, und er sucht diese Gleichstellung auf Grund älterer buddhistischer Quellen eingehend zu motivieren. JACOBI bot mir damals an, von

1) JACOBI'S Übersetzung wurde zum Druck gebracht von WALTER RUBEN in: Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, H. 7. Stuttgart 1932.

2) Vgl. das genannte Buch S. 15, 19, 72.

LEUMANN'S Ausführungen eine Abschrift zu nehmen, und als mir diese vor kurzem wieder in die Hand fiel, schienen jene Ausführungen mir doch recht beachtlich und der Veröffentlichung wert, selbst wenn sie für eine spätere eingehendere Behandlung der buddhistischen Terminologie nur als Material gewertet werden sollten.

LEUMANN schreibt:

„Nach buddhistischer Anschauung ist das Dasein oder Leben, im Großen gesehen, ein Weltwerden, eine Weltentwicklung, bestimmter ausgedrückt: eine Weltverbesserung auf Grund eines Weltverzichts.

Es hat lange gedauert, bis unter der ungeheuren Menge der Einzelwesen vereinzelte Exemplare sich so weit emporarbeiteten, daß sie von der Einsicht in jene Sachlage und in die Notwendigkeit des Verzichts beherrscht wurden. Und wenige wieder von diesen Ausnahmewesen erreichten die genannte Einsicht im höchsten Maße derart, daß sie lehrend dieselbe allen übrigen Wesen zu vermitteln unternahmen. Ein Wesen von solch überragender Art heißt ein Buddha. Als ideale Verkörperung der geschilderten Einsicht ist er ein Höchstwesen, und viele Vorstufen, die auf dem Entwicklungsweg zu dem erhabenen Ziele liegen, werden unterschieden.

In letzter Linie ist aber eine ganz primitive Anlage zur Buddhaschaft jedem Wesen eigen: man heißt sie den Buddha-Keim oder genauer, indem man dabei für ‚Buddha‘ das Synonym ‚Tathāgata‘ setzt, den Tathāgata-Keim. Dieser Tathāgata-Keim ist von Anfang an in jedem Einzelwesen vorhanden als ein verborgenes Kleinod, das von den weltlichen Strebungen umwickelt ist und so nicht zur Geltung kommen kann. Aufgabe jedes Wesens ist es, dem ihm derart innerlichst innewohnenden Tathāgata-Keim Gehör zu geben und ihn zu pflegen, ihn mehr und mehr von seiner Hülle zu befreien.

Die geschilderte Einsicht in das Wesen des Weltlaufs und in die Pflicht des Weltverzichts — die Einsicht also, wie sie in einem Buddha zur vollen Entfaltung gelangt ist — führt

den Namen *jñāna*, wörtlich etwa übersetzbar als ‚das geistliche Erkennen‘.

Ganz verschieden von ihm ist das weltliche Erkennen, das sich einfach auf die Weltvorgänge und Weltzustände als solche bezieht, wie analysiert, rubriziert, diskutiert und kontrolliert: dieses bloße Erkennen heißt *viññāna*; es ist ein einfach verstandesmäßiges Vordringen in die Welt, nicht wie das *jñāna* ein wahrhaft vernünftiges Darüberstehen mit dem Blick auf das höchste Ziel.

Allenfalls würde in möglichst wörtlicher Wiedergabe *jñāna* als das ‚Kennen‘, d. h. das richtige Erkennen der Welt, und *viññāna* als das ‚Verkennen‘, d. h. das falsche Erkennen der Welt, bezeichnet werden können.

Dem niedrigeren Erkennen (*viññāna*) wie auch dem höheren Erkennen (*jñāna*) entspricht als das allgemeine Objekt (*viśaya*) die Welt. Vom *viññāna* aus gesehen ist die Welt der Saṃsāra (äußerlicher Weltlauf) und führt auch Namen wie *skandhadhātu* (Welt der Erscheinungskomplexe) u. dgl. Vom *jñāna* aus gesehen heißt die Welt zunächst *bhūtatahātā* (das richtig aufgefaßt oder absolut begriffene Wirkliche), ferner *dharmadhātu* ‚das Gute‘ oder das ‚Heilige‘; ebenso wird die Welt vom gleichen Gesichtspunkt (d. h. vom *jñāna*) aus angesehen das Nirvāṇa genannt (d. h. das Verwehtsein ins Absolute), das Eingangensein ins Heilige, die Hingabe ans Absolute oder Heilige, innere Einkehr, Seelenfrieden.

Die buddhistischen Dogmatiker haben nun schon vor 2000 und mehr Jahren angefangen, über das Wesen der beiden geschilderten Erkenntnisarten, des *jñāna* und des *viññāna*, nachzugrübeln. Sie versuchten dieselben psychologisch zu begreifen und gegeneinander abzugrenzen, dort die in einem Buddha zur höchsten Entwicklung gelangende Einsicht und hier die im Weltleben auf Grund der sinnlichen Wahrnehmungen und Beobachtungen sich auswirkende Verstandestätigkeit.

Es ergab sich so eine Psychologie, die mit einer Reihe von Begriffen arbeitet und die je nach der Veranlagung gewisser

Denker auch zu verschiedenen Gruppierungen und verschiedenen Wertungen geführt hat. Zugleich ist diese Psychologie für den Buddhisten mehr als bloße Psychologie. Denn da die Welt als selbständiges Substrat oder Prinzip geleugnet, als etwas Scheinhafes, auf das verzichtet werden muß, aufgefaßt wird, während allein die in dem Weg zur Buddhaschaft und zum Nirvāṇa sich verkörpernde Selbstentfaltung oder Selbstentwicklung der geistlichen Einsicht (*jñāna*) ein Absolutes darstellt, so gewinnen diese höhere ‚Einsicht‘ und das ihr im Samsāra gegenüberstehende ‚weltliche Erkennen‘ für den Buddhisten die Bedeutung von ontologischen Prinzipien — oder wenigstens jene Einsicht die eines solchen Prinzipis, das weltliche Erkennen aber die eines ontologischen Pseudoprinzips.“

Auf den ersten Blick scheint LEUMANN's Definition mit der STCHERBATSKY's nicht ganz zu harmonieren, doch ist dem nicht so. Nach letzterem bedeutet *vijñāna* nämlich in der Klassifikation der „Elemente der Existenz“ (*dharma*) in fünf Gruppen (*skandha*) „reine Empfindung“ oder „allgemeines Bewußtsein“, überhaupt das Prinzip jedes bewußten Lebens¹⁾. Als solches ist es auch das dritte Glied in der Formel vom Kausalnexen (*pratyasamutpāda*) und tritt im Augenblick der Empfängnis eigentlich unabhängig von den Erzeugern des physischen Leibes einzig durch die Wirkung der *samskāra*'s, d. h. gewisser mit vorausgegangenen Existenzen ursächlich verknüpfter Wirkungen — gemeinhin *karma* genannt — in Aktion und ist seinerseits wieder die Voraussetzung für die weiteren Entwicklungsphasen in der Kette des Kausalnexen. Da *vijñāna* ferner das Element ist, dem die Sinnesorgane ihre Eindrücke zuführen, wird es zur empirischen Erkenntnis, also jener, die auf den Wahrnehmungen der fünf Sinne und der des sechsten oder inneren Sinnes (*manas*) beruht. Dieser empirischen Erkenntnis (*vijñāna*) steht dann eine absolute, metaphysische Erkenntnis (*jñāna*) gegenüber, die Candrakīrti in der Prasannapadā, dem Kommentar zu Nāgārjuna's Madhyamakavṛtti (Abhandlung über

1) S. STCHERBATSKY: Central conception, S. 6f., 15f. usw.

die Relativität) folgendermaßen charakterisiert: „Wenn du dir einbildest, man könnte das Nirvāṇa empirisch erkennen, so ist das unmöglich. Warum? Weil das empirische Bewußtsein nur (gesonderte) Objekte erkennt (aber Nirvāṇa ist das Ganze). Im Nirvāṇa gibt es keine gesonderten Objekte. Darum kann es nicht durch empirisches Bewußtsein erkannt werden. Es läßt sich aber auch nicht durch die transzendente Erkenntnis (*jñānena*) erkennen, und warum nicht? Dieses ist (die absolute Erkenntnis), die ihrem Wesen nach (ewig), anfanglos (*anutpāda*) ist. Wie kann diese Erkenntnis, die selbst undefinierbar ist, (das bestimmte Urteil) ‚das Nirvāṇa ist die Negierung sowohl des Seins wie des Nichtseins‘ auffassen! Das Wesen der absoluten Erkenntnis ist tatsächlich derart, daß sie über jegliche Formulierung hinausgeht (*sarvapañcātita*)“.

1) S. TH. STCHERBATSKY: The conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad 1927. S. 202f.

den gegenwärtigen Stand der indischen Philologie“ seine Anschauungen über die Bedeutung der indologischen Forschung und die Methode ihrer Erweiterung und Vertiefung. Bis zu seinem Tode (1845) galt seine Lehr- und Forschertätigkeit in Bonn hauptsächlich diesem neuen Wissensgebiet. Erst 1821 erhielt die Universität Berlin in *Franz Bopp* einen Vertreter dieses Faches, 1824 Greifswald in *J. G. L. Kosegarten*, der vordem in Jena *Goethes* Berater in orientalistischen und indologischen Fragen gewesen war, 1826 München in *Othmar Frank* und im gleichen Jahre Königsberg in *Peter von Bohlen*. Fast um die gleiche Zeit wurde die Indologie in Göttingen von dem ausgezeichneten Orientalisten und Alttestamentler *Heinrich Ewald* eingeführt und 1837 von ihm auch nach Tübingen verpflanzt. 1833 zog sie mit *Friedrich Stenzler* in Breslau, im gleichen Jahre mit *August Ernst Pott* in Halle, 1841 mit *Hermann Brockhaus* in Leipzig, 1852 mit *Adolf Holzmann* in Heidelberg ein usw. Dem Beispiel Preußens folgten auch die holländischen sowie nordischen und später auch die slawischen Universitäten nach.

Hatte England zunächst eine Reihe hervorragender Indologen (*Alexander Hamilton*, *Charles Wilkens*, *Henry Thomas Colebrooke*, *Graves Chamney Haughton*, *Horace Haymann Wilson*) hervorgebracht, die hier erste Pionierarbeit geleistet haben, so blieb doch bald der erwünschte Nachwuchs aus, so daß sich die englische Regierung in der Folge dazu entschließen mußte, eine Anzahl namhafter deutscher Indologen in ihre Dienste zu nehmen, und zwar zunächst für englische Hochschulen (*Friedrich Rosen*, *Theodor Goldstücker*, *Julius Eggeling*, *Ernst Haas*, *Theodor Aufrecht*, *Max Müller*, *Reinhold Rost*), dann aber auch für indische Universitäten oder wissenschaftliche Zwecke (*Eduard Roer*, *Martin Haug*, *Franz Kielhorn*, *Georg Bühler*, *Eugen Hultzsch*, *Georg Tibaut*, *Otto Schrader*).

Die Kenntnis des Sanskrit und der in dieser Sprache erhaltenen ungeheuren Literatur bildete aber nicht nur Selbstzweck, sie entwickelte zugleich die vergleichende Sprachwissenschaft, wirkte durch sie indirekt auf die klassische Philologie, die Romanistik, Germanistik, Slawistik und Anglistik ein und spielte bei der Begründung der vergleichenden Religionswissenschaft und Märchenkunde eine entscheidende Rolle. Ja, ganz abgesehen von der politischen, der Kultur- und Kunstgeschichte haben selbst die Naturwissenschaft und die Medizin durch indologische Forschungen mancherlei Anregung und Ergänzung gefunden. Die indische Philologie kann also keineswegs als eine Art Luxusfach angesehen werden, vielmehr hat sie bei der Entwicklung verschiedener Disziplinen seinerzeit eine Art Schlüsselstellung eingenommen, und schon deswegen verdient sie zur Erreichung

INDISCHE PHILOLOGIE

Von *W. Kirfel*

Einleitende Bemerkungen

Die indische Philologie ist in Deutschland keine so junge Wissenschaft wie etwa die Anglistik. Sie ist ein Kind der Romantik und erhielt zuerst an der Universität Bonn eine bleibende Pflegestätte. *August Wilhelm von Schlegel*, der von der Preussischen Regierung bei Gründung der Universität nach Bonn berufen wurde, um ihr „durch den Glanz seines Namens“ „einen herrlichen Aufschwung zu geben“, verfolgte von vornherein das Ziel, die indische Philologie in den Organismus der Wissenschaft einzugliedern. Bereits 1819 entwickelte er gewissermaßen als sein Programm im 2. Hefte des „Jahrbuches der Preussischen Rhein-Universität“ unter dem Titel „Über

ihrer wissenschaftlichen Ziele und zur Förderung ihres Nachwuchses eine großzügige Unterstützung, haben doch gerade die hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen deutscher Indologen und Orientalisten im vergangenen und jetzigen Jahrhundert mit dazu beigetragen, den wissenschaftlichen Ruf Deutschlands in der Welt zu verbreiten, was auch in der Zahl der Ausländer zum Ausdruck kommt, die gerade in diesen Fächern an deutschen Universitäten ihre Kenntnisse erworben oder erweitert haben.

GEGENWÄRTIGE PROBLEME

Seit den Tagen ihrer Begründung haben sich die Probleme der indischen Philologie etwas verlagert. Galten früher die Arier, also ein Zweig der indogermanischen Sprachfamilie, als die eigentlichen Urheber der weit verzweigten indischen Kultur, so haben sowohl archäologische wie auch anthropologische Forschungen seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts in dieser Hinsicht ganz neue Erkenntnisse gebracht.

Archäologische Forschungen

Die archäologischen Ausgrabungen der vorarischen Städte im Indus-Tal (Mohenjo-daro, Harappa, Chanhu-daro) aus dem 3. vorchristlichen Jahrtausend haben den Beweis geliefert, daß Indien schon lange vor der arischen Invasion eine Hochkultur besaß, die gewisse Beziehungen zu der der Sumerer in Mesopotamien aufweist. Hieraus läßt sich der Schluß ziehen, daß die Einheimischen bei der Entwicklung der späteren indischen Kultur mindestens als den Ariern gleichberechtigte Partner anzusehen sind, ja daß sie sogar eine höhere Kultur besaßen haben dürften als jene war, die die nomadischen Arier nach Indien mitbrachten. Freilich wird neuerdings vereinzelt angenommen, daß die Arier längere Zeit in Vorderasien gesessen hätten und von den dortigen Kulturen beeinflusst worden seien. Untersuchungen in der Richtung, inwieweit sich jene Anteilnahme der Vorarier in Sprache und Literatur Indiens widerspiegelt, wären sehr erwünscht. Vielleicht würden sie vieles in einem neuen Lichte zeigen und Indien im Sinne des Kunsthistorikers *Coomaraswamy* etwas enger mit den alten Kulturen des vorderen Orients verbinden können.

Anthropologische Forschungen

Die anthropologischen Forschungen in Indien in den Jahren 1926–29 (*Egon Frh. von Eickstedt*) und spätere haben bewiesen, daß der westliche Teil der indischen Halbinsel noch heute größtenteils von Angehörigen der mediterranen Rasse bewohnt wird, was sich dadurch erklären dürfte, daß sich in vorgeschichtlichen Zeiten, also längst vor der arischen Invasion, zwei Wellen von Europiden in Indien niedergelassen haben müssen; zunächst waren es die noch primitiven Vediden und später die kulturell bereits höher entwickelten Indiden. Mit den letzteren werden jene vorgeschichtlichen Stadtkulturen im Indus-Tal in Verbindung gebracht, von denen vorhin kurz die Rede war. Sodann erklären die von der Anthropologie erschlossenen Einwanderungen die zahlreichen Parallelen und Übereinstimmungen in kultureller Hinsicht, die das alte Mittelmeergebiet einschließlich des alten Galliens mit Indien gemeinsam hat. Die Untersuchung dieser Probleme, die nicht nur für das letztgenannte, sondern auch für Alt-Europa von Bedeutung sind, steht trotz ihrer Aktualität (vgl. z. B. das große Werk: *H. Heras: Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture*, vol. 1 Bombay 1953) noch in ihrem Anfangsstadium, kann aber von uns wesentlich gefördert werden.

Sanskritwörterbuch; Literaturgeschichte

Im übrigen kommen für uns vorwiegend solche Forschungsaufgaben in Betracht, die in Deutschland bewältigt werden können. Ein wissenschaftliches Erfordernis wäre ein neues Sanskritwörterbuch, das wesentlich umfassender sein müßte als die beiden großen siebenbändigen Werke, die *Otto von Böthlingk* in dem verflochtenen Jahrhundert in Petersburg schaffen konnte. Die Vorarbeiten für ein solches Wörterbuch sind schon vor einigen Jahren in Poona (Indien) begonnen worden, es dürften aber Jahrzehnte vergehen, bis es vorliegt. Dagegen liegt die Inangriffnahme einer neuen Literaturgeschichte durchaus im Bereiche deutscher Forschungsmöglichkeit, da jene, die *M. Winternitz* in den Jahren 1909–1920 in drei Bänden herausbrachte, durch die Arbeiten und Forschungen der vergangenen 35 Jahre an manchen Stellen überholt ist und dringend der Ergänzungen und Verbesserungen bedarf. Freilich wird die zu leistende Arbeit kaum von einem Einzelnen bewältigt werden können, vielmehr erscheint es angebracht, die

einzelnen Abschnitte vielleicht unter Zugrundelegung des *Winternitzschen* Rahmens verschiedenen Autoren zu übertragen.

Dialektforschung

Was die einzelnen Sparten der indischen Philologie angeht, so ist neben der Dialektforschung das Studium der nichtarischen *Dravida-* und *Munda-Sprachen* zu pflegen, und Untersuchungen im Sinne *Otto Schraders* (Kiel) und *Manfred Mayrhofer's* (Würzburg) sind darüber erwünscht, was diese Substrat-Sprachen und -Volkstümer dem Sanskrit an Begriffen und damit den Ariern an kulturellen Elementen geliefert haben.

Inhaltliche Konkordanzen verschiedener Textgruppen

Abgesehen von der umfangreichen *Literatur*, die sich den *Veden* anschließt und zu ihrem Verständnis noch mancher Einzeluntersuchungen bedarf, ist eine Inhaltskonkordanz der *Purāṇa's* dringend erwünscht. Diese stellen nämlich eine gewaltige Textmasse dar (mit den Neben-Purāṇa's rund zwei Millionen Doppelverse), in der Redaktoren in einem enzyklopädischen Zeitalter zahllose ältere Traktate aus allen Zweigen des damaligen Wissens von der Mythologie bis zur Heilkunde vereinigt haben, bisweilen nach einem erkennbaren Plan, meist aber wohl planlos. In der besagten Textmasse spiegelt sich das ganze Wissen und die weitverzweigte Kultur Altindiens wider, sei es Glaube oder Aberglaube, Recht, Heerwesen, Baukunst, Geographie und Astronomie, Mineralogie oder Heilkunde usw. Manche jener Traktate liegen zeitlich vor den Lehrbüchern, die später über die einzelnen Disziplinen verfaßt worden sind, in verschiedenen Fällen geben sie nur Inhaltsangaben einst wahrscheinlich vorhandener Texte. Bei den Tausenden von Handschriften, in denen die Purāṇa's überliefert worden sind, müssen kritische Ausgaben den Indern selbst überlassen bleiben, die vorliegenden Drucke genügen für eine Inhaltskonkordanz. Vor mehr als hundert Jahren wurde von englischer Seite die Bearbeitung eines derartigen Werkes in Angriff genommen, aber nicht zu Ende geführt. Auch für das Verständnis und die Kritik der klassischen Literatur würde ein solches Werk wertvoll sein, da es wesentlich dazu beitragen dürfte, ihre geschichtlichen, kulturellen und mythologischen Hintergründe zu klären.

Philosophische Systeme

Im Bereich der *spekulativen Sparten* der indischen Philologie sind Arbeiten über die mannigfaltigen Probleme der verschiedenen philosophischen Systeme und die Abhängigkeit zum Beispiel der verschiedenen *Vādānta-* oder *Nyāya-Lehrer* oder die der anderen Philosopheme voneinander erwünscht. Vor allem wäre eine Gesamtdarstellung der indischen Lehren der Poetik und deren Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte von Nutzen, da es, obgleich vielerlei Vorarbeiten vorliegen, ein derartiges Werk bisher nicht gibt.

Grammatik des Pāṇini

Eine besondere Untersuchung erfordert schließlich die einheimische Grammatik des *Pāṇini*. Insbesondere muß durch genaue Beachtung der Terminologie und der Fassung der einzelnen Regeln geklärt werden, inwieweit sich ältere Quellen gegebenenfalls eruieren lassen und spätere Interpolationen wahrscheinlich oder gar sicher sind. Eine derartige, von Dr. R. *Birwé*, einem früheren Bonner Hörer, in Poona für das dritte Buch *Pāṇini's* durchgeführte Untersuchung liegt bereits im Manuskript vor. Eine ähnliche Bearbeitung der sieben übrigen Bücher von *Pāṇini's* Grammatik würde außerordentlich nützlich und für die Geschichte der Sanskrit-Sprache sehr wichtig sein.

Kanonische Schriften

Sodann bieten die kanonischen Schriften der Buddhisten und Jainas reichliches Material für größere Forschungsunternehmen. Außer Einzeluntersuchungen über philosophische, historische oder kulturelle Einzelfragen wie z. B. auch solche über die eventuellen Quellen der jüngeren Textsammlungen des *Anguttara-* und *Samyutta-Nikāya*, wäre eine inhaltliche Konkordanz des *Pāli-Kanons* äußerst erwünscht. Zu dieser können auch andere buddhistische Werke wie jene, die in dem sogenannten gemischten Sanskrit abgefaßt sind, herangezogen werden oder sogar die Schriften des chinesischen und tibetischen Kanons. Ein derartiges Unternehmen, ähnlich dem *Abhidhānarājendrakōṣa*, also einer alphabetischen Enzyklopädie des Jainakanons in 7 Foliobänden, wäre von überaus großem Nutzen, würde aber

wahrscheinlich so viel Arbeit, Umsicht und Geld beanspruchen, daß das Ende und mithin das Ergebnis in unserer unruhigen Zeit illusorisch werden könnte. Die Bearbeitung buddhistischer Sūtra-Fragmente aus den Turfan-Funden in Verbindung mit chinesischen und tibetischen Paralleltexen ist schon seit Jahren von *E. Waldschmidt* in Göttingen durch Herausgabe einer Reihe bedeutender Publikationen gefördert worden.

Jinismus

Auch der Jinismus, eine altindische bis zum heutigen Tage fortlebende Religionsgemeinschaft auf eigener kultureller Grundlage, bietet mancherlei Forschungsaufgaben. Vor allem kommen kritische Ausgaben seiner kanonischen und nichtkanonischen Schriften in Betracht, zumal deren unkritische einheimische Drucke großenteils nicht mehr greifbar sind. Soweit bekannt ist, zielen die Arbeiten der Professoren *W. Schubring* und *L. Alsdorf* in Hamburg darauf hin, diese Lücke zu schließen.

Musik, Naturwissenschaften und Technik

Über die indische Musik wissen wir fast nichts, und es scheint zur Zeit weder in Deutschland noch in ganz Europa ein Indologe geneigt zu sein, dieses für die Geschichte der Musik, zumal die der Antike interessante und wahrscheinlich aufschlußreiche Gebiet in den Bereich seiner Forschung zu ziehen.

Das gleiche gilt für die Mathematik und Astronomie der Inder – bekanntlich waren diese den Griechen in der Algebra weit überlegen. Seit den Tagen *Georg Thibauts* hat sich niemand mehr an diese nicht eben leichten Gebiete ernstlich herangewagt.

Schließlich sind über altindische Heilkunde, die mit der altmediterranen gewisse Übereinstimmungen aufweist, in jüngerer Zeit mehrere einschlägige Arbeiten erschienen, es stehen aber noch mehrere Untersuchungen in Aussicht. Zweifellos wäre es nicht nur für die Geschichte der Medizin von Bedeutung, wenn *J. Jollys* Darstellung der „Medicin“ (Grundriß der Indoarischen Philologie und Altertumskunde, Bd. III H. 10. Straßburg 1901) in neubearbeiteter und ergänzter Fassung in absehbarer Zeit wieder herausgebracht werden könnte.

Literaturhinweise:

- Windisch, E.*, Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde, Tl. 1–2 Straßburg 1917; 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1920.
- Kirfel, W.*, August Wilhelm von Schlegel und die Bonner indologische Schule, Bonn 1944 (Kriegsvorträge H. 133).
- Eichstedt, E. Frh.von.*, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit, Stuttgart 1934.
- Suniti Kumar Chatterji*, The Indian Synthesis and cultural and racial Intermixture in India, in: The Indo-Asian Culture vol. 2, New Delhi 1954, S. 329 ff.
- Kirfel, W.*, Kulturgeschichtliche Parallelen zwischen dem alten Indien und dem alten Mittelmeerraum, in: Saeculum, Jg. 1955 H. 2. S. 166 ff.
- Winternitz, M.*, Geschichte der indischen Literatur, Bd. 1–3, Leipzig 1907–20.
- Strawß, Otto*, Indische Philosophie, München 1925 (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Bd. 2).
- Glasenapp, H. v.*, Der Buddhismus, Berlin–Zürich 1936 (Die Zahl der Arbeiten über Buddhismus und seine Teilgebiete ist so groß, daß sie hier nicht weiter zitiert werden können; ich erwähne darum hier nur ein allgemein orientierendes Buch).
- Schubring, W.*, Die Lehre der Jinas, Berlin u. Leipzig 1935.

W. Kirfel

WAS VERDANKT DAS ÄLTERE ABENDLAND INDIEN?

Für den kulturellen Aufstieg der Menschheit sollten schon im Altertum zwei Länder von großer Bedeutung werden: Griechenland und Indien. Was Griechenland für die abendländische Welt war, wurde Indien für den großen asiatischen Kontinent. Ihre Wirkung blieb aber nicht auf die genannten Bereiche beschränkt. Von der Zeit Alexanders des Großen an wirkte griechische Kunst und Wissenschaft bis weit nach Asien hinein, und damit begann sich zugleich Indiens Einfluß auf Europa geltend zu machen, und mit letzterem wollen wir uns hier etwas näher beschäftigen.

Bevor wir an diesen Fragenkomplex herangehen, müssen wir unseren Standpunkt etwas genauer präzisieren. Seit alter Zeit weisen das Abendland und Indien eine Menge von Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen auf. Im alten Europa, zumal in Gallien und im Mittelmeergebiet, stößt man schon in vorgeschichtlicher Zeit auf das Hakenkreuz (svastika). In beiden Bereichen kannte man sogenannte Baumgottheiten: in Indien waren es die Yakṣis oder Yakṣiṇis, die bis in die Neuzeit hinein noch als Dekorationsmotive erscheinen, im Mittelmeerraum waren es die Dryaden, die noch in unseren Märgen den Verirrten und Notleidenden als gütige Feen zur Seite stehen. Hier wie dort verehrte man Fluß- und Quellgottheiten, ja das Wasser überhaupt, besonders im alten Gallien, wie Alexander Bertrand in seinem auch heute noch lesenswerten Buche *La religion des Gaulois* aus dem Jahre 1897 gezeigt hat. In Indien und im südlichen und westlichen Europa, besonders wieder im alten Gallien, kannte man Göttergestalten mit drei Köpfen oder drei Gesichtern, und an beiden Stellen finden sich Götterfiguren in der sogenannten Yoga-Positur, das heißt sitzend mit untergeschlagenen Beinen. Ja bis zum Jahre 1934 konnte Raymond Lantier in seiner Abhandlung in der *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* T. 14 einunddreißig Plastiken aus Gallien nachweisen, während sich diese Darstellungsform im Bereich zwischen Gallien und Indien bis heute nicht gefunden hat. Aber noch weitere Übereinstimmungen ähnlicher Art zwischen Indien und dem Abendlande, ja sogar solche aus der altemediterranen und der altindischen Heilkunde ließen sich hier aufführen, aber all diese Fälle kommen für unsere vorliegende Behandlung der Frage, was Indien dem Abendlande im Laufe der Jahrhunderte geliefert hat, nicht in Betracht. Erklären lassen sich jene Parallelen und Übereinstimmungen bisher wohl nur auf Grund der heute vorliegenden

Ergebnisse der anthropologischen Forschung, insbesondere der der Deutschen Anthropologischen Expedition nach Indien in den Jahren 1927–29 unter Führung des bekannten Anthropologen Freiherrn Egon von Eickstedt, die zu dem Schlusse gekommen ist, daß bereits in grauer Vorzeit zwei Völkerwellen aus dem europäischen Raum bis nach Indien vorgedrungen sind und sich dort niedergelassen haben müssen, und zwar war es zunächst die der Vediden, einer noch ziemlich primitiven Rasse, und später die der sogenannten Indiden, die bereits eine höhere Kultur besaßen und zu dem südeuropiden Rassegürtel gehörten. Gerade mit der letzteren werden die hochorganisierten vorarischen Stadtkulturen im Indus-Tal aus dem dritten vorchristlichen Jahrtausend in Zusammenhang gebracht, die in den letzten Jahrzehnten von der archäologischen Forschung aufgedeckt worden sind. Eben diese beiden Völkerwellen mögen manche Vorstellungen und Praktiken nach Indien mitgebracht haben, die uns heute als Übereinstimmungen erscheinen.

Wie bereits gesagt, scheiden all diese Dinge hier aus, und wir beschränken uns lediglich auf die Einwirkungen, die Indien in historischer Zeit auf das Abendland ausgeübt hat und die als Ertrag seiner geschichtlichen und kulturellen Sendung gewertet werden dürfen.

Wann die Griechen mit Indien zuerst in engere Berührung kamen, wissen wir nicht; die ersten greifbaren Einflüsse, die dieses im Altertum auf den Westen auszuüben begann, sind erst faßbar, nachdem Alexander der Große auf seinem unerhörten Siegeszuge über Persien nach Indien gewissermaßen das Tor zum Osten aufgestoßen hatte. Erst seitdem läßt sich mit Sicherheit feststellen, was Indien in materieller und geistiger Hinsicht dem Westen geboten hat, und gerade die Scheidung in materielle und geistige Güter mag uns hier als Richtschnur dienen. Zugleich kann die Skizzierung der materiellen Dinge, die der Westen von Indien empfing, den Weg andeuten, auf dem auch die geistigen Einflüsse wirksam geworden sind.

Als Alexander am 6. Oktober 331 vor Christus in der Schlacht von Gaugamela, unweit von Mosul, Darius Kodomanos endgültig besiegte und damit die Dynastie der Achämeniden auslöschte, traten ihm nach Arrians Bericht zum ersten Male 15 Kriegselefanten entgegen. In Persien war es der erste schwache Versuch einer neuen aus Indien eingeführten Waffe, die auch in der Kriegstaktik des Westens während der nächsten Jahrhunderte eine bedeutsame Rolle spielen sollte. Als Alexander nach seinem Sieg über Poros schließlich, durch den Unmut seiner Soldaten gezwungen, 325 den Rückzug antrat, besaß er bereits 200 Kriegselefanten, die er sich meist als Beute, teilweise auch als Tribut angeeignet hatte. Mit aller Sorgfalt, von Indern betreut, wurden die Tiere an den Sitz seiner Macht befördert, um bei der Verwirklichung seiner Pläne, den Osten mit dem Westen zu verschmelzen, ihren Beitrag zu liefern. Als Alexander aber

im Juni 321 in Babylon dahinschied und sich seine ehrgeizigen und habgierigen Feldherren um sein Erbe stritten, kamen auch die Elefanten zur Verteilung, und deren 20 fielen schließlich an Pyrrhus, den tatkräftigen und kühnen König von Epirus, der durch ihren Einsatz 280 vor Christus die Römer bei Herakleia und in dem darauffolgenden Jahre bei Ausculum besiegte, aber nach der unterschiedenen Schlacht bei Benevent im Jahre 275 Italien räumte.

Zu allen Zeiten hat der Einsatz einer neuen Waffe die Menschen aufgeschreckt, und so begann dieser Vorgang auch bei den Mittelmeervölkern eine Neuorientierung im Kriegswesen und ein gewisses Wettrüsten in bezug auf die Elefantenwaffe auszulösen. Zur Beschaffung und Abrichtung afrikanischer Elefanten entsandte nicht nur der ägyptische König Ptolemaios Philadelphos (285–247) unter dem Oberbefehl des Eumedes eine Expedition nach Äthiopien, sondern auch Karthago rüstete eine solche nach Mauretanien aus, da eben indische Elefanten, also den afrikanischen im Kampfe weit überlegene Tiere, nicht zu haben waren. Ihrem Beispiele folgten die Könige von Numidien und Mauretanien. Jugurtha, König von Mauretanien († ca. 106), operierte mit Elefanten, und König Juba von Numidien († ca. 46) war der letzte im Westen, der sie gegen die Legionen Roms einsetzte. Aber auch die Römer, denen in den Punischen Kriegen Elefanten gegenüberstanden, haben sich mehrfach dieser Waffe bedient, so zum Beispiel Flaminius gegen Philipp von Mazedonien; jedoch haben sie mit ihr nicht allzuviel Glück gehabt. Damit hatte die Verwendung von Elefanten zu Kriegszwecken in Europa ihr Ende erreicht, während sie in Indien und auch in Persien noch lange Zeit andauerte. Seit den letzten Tagen der Republik dienten diese Tiere im Westen in erster Linie zur Belustigung des römischen Pöbels bei den Tierhetzen im Zirkus, die für sie weit mörderischer werden sollten als alle Kriege und Schlachten der verflossenen Jahrhunderte.

Aber noch ein zweites Mal – um dies gleich vorwegzunehmen – sollte die indische Kriegstaktik ihren Schatten nach dem Abendlande werfen, freilich nicht in Wirklichkeit, sondern gewissermaßen nur symbolisch und im Spiel. Zu allen Zeiten war das Heer das Spielzeug der Könige und Jagd und Krieg ihr Zeitvertreib. Was kann es da Wunder nehmen, wenn dieses Spiel, das wahre »Königsspiel«, schließlich in weite Volkskreise eindrang und unter dem persischen Namen als »Schachspiel« übernommen wurde. Sein Ursprung liegt aber nicht in Persien, vielmehr stellt es ein getreues Abbild des indischen Heeres dar. Wie dieses nennt es sich »catur-anga«, das heißt das »viertgliedrige«, das seit alter Zeit aus Fußvolk, Reiteri, Streitwagen und Elefanten bestand, die im Spiel durch Bauern, Springer, Türme und Läufer dargestellt werden. Jedoch die Figur, die wir als Königin bezeichnen, versinnbildlichte in Wirklichkeit den Minister und Heerführer. Von Persien kam das Spiel zu den Arabern, die den

indischen Namen in »šatrang« umformten und es bereits im 9. Jahrhundert in Sizilien und Spanien einfuhrten. Hier wurde es unter dem etwas entstellten Namen »al-jedrez« heimisch. Im Griechischen erhielt es den Namen »Zatriktion«, und von diesem wurde das Verbum »zatrikizein«, »Schach spielen«, abgeleitet. Das Mittellateinische verzeichnet es als »ludus Zatriziusus«. Als erste berichtet in Byzanz über dasselbe Anna Komnena (1083–1148), die Tochter des Kaisers Alexander Komnenos (1081–1118), und die älteste westeuropäische Urkunde, »eine kostbare Pergamenthandschrift in der Bibliothek des Klosters St. Lorenzo del Escorial«, die 1283 in Sevilla abgeschlossen wurde, nennt das Spiel »Axedrez«. *Geschichte und Literatur des Schachspiels* hat Antonius von der Linde bereits 1874 in zwei Bänden bearbeitet.

Während die Elefanten, die für die römischen Zirkusspiele eingeführt wurden, durchweg aus Afrika stammten, spricht Horaz in seinen Epistolae II. 1. 196 von einem »weißen Elefanten, der die Blicke der Masse auf sich lenke«, und diese Bemerkung könnte dahin ausgelegt werden, daß weiße Elefanten möglicherweise auf dem Seewege aus Indien ins römische Reich eingeführt worden seien. Dies würde zugleich besagen, daß daneben auch andere Gegenstände oder Waren aus Indien in den Mittelmeerraum, insbesondere seine Metropole Rom, gebracht worden seien. Ganz abgesehen davon, daß uns hierfür die römische Literatur Nachrichten und die Sprachen Belege erhalten haben, erbrachten die Ausgrabungen in Pompei im Oktober 1938 für derartige Handelsbeziehungen einen untrüglichen Beweis, worüber der *Corriere della Sera* vom 21. Januar 1939, aber auch andere Organe wie zum Beispiel *Die Umschau* vom 4. 6. 1939 S. 544 berichtet haben. Wie das genannte Blatt schreibt, handelt es sich um den eigenartigsten Fund, der während der beiden Jahrhunderte Pompeianischer Ausgrabungen bisher gemacht worden sei. In der »Via dell' Abbondanza« wurde aus einem Kasten oder Schrein nämlich eine Elfenbein-Statuette, ein Kunstwerk rein indischer Art, geborgen. Es stellt die indische Göttin Laksmi dar, den Genius der Schönheit, des Glückes und des Reichtums. Aus mancherlei Gründen beansprucht das Faktum der Wiederauffindung der Statuette auf kampanischem Boden in einer römisch-griechischen Stadt das allgemein wissenschaftliche Interesse. Fragen wir uns nun, auf welchem Wege sie nebst anderen indischen Waren nach Italien gelangt sein könnte, so denkt man zunächst gewiß an die arabischen Nabatäer, die, wie man weiß, in Pozzuoli eine blühende Handelsfaktorei besaßen haben und ein Warentausch mit Indien betrieben. Durch diese mag sie dann mit anderem Handelsgut über die Karawanenwege Arabiens, das Rote Meer und das ägyptische Alexandria nach Kampanien transportiert worden sein oder auch unmittelbar auf dem Seewege über das Rote Meer, das seit des Augustus Zeiten offen war.

Aber schon im Altertum brachte der Handel mit Indien nicht nur Edel- und

Halbedelsteine, sondern auch Gewürze und Drogen ins Abendland, von denen heute noch einige ihre indische Herkunft verraten. Wie uns eine Reihe von Worten wie zum Beispiel Algebra, Alkali, Alkohol, Alkoven, Azimuth, Azur und andere mehr deutlich ihren arabischen Ursprung anzeigen, so ergibt sich für wieder andere mit Sicherheit ihre Herkunft aus Indien, und wir können in vielen Fällen den Weg noch verfolgen, den sie genommen haben. So ist – um hier Beispiele zu nennen – unser Wort »Brille« nicht deutschen Ursprungs, sondern geht über das mittelhochdeutsche »Berille«, lateinisch »berillus«, griechisch »bēryllos«, praktisches »berulyia« auf altindisches »vaidūrya« zurück, bezeichnet ursprünglich also den durch das Wort angedeuteten Edelstein. Ebenso wird auch das Wort »Smaragd«, griechisch »smaragdos«, irgendwie mit dem indischen »marakata« in Zusammenhang gebracht. Ferner leitet sich der Name des Pfeffers über das lateinische »piper«, griechisch »peperi« oder »peperis«, auf das indische »pipali« zurück, und der Begriff »peperos rhiza«, das heißt »Wurzel von langem Pfeffer«, ist eine genaue Übersetzung der in der indischen Medizin häufig verwendeten Droge »pipalimūla«. Unser Wort »Ingwer« geht über altdeutsches »injuher« oder »gingeber«, lateinisches »zingiber«, griechisches »zingiberos« auf das indische »śrngavera« (*Zingiber officinale, Roscoe*) zurück. Der lateinische Name »Costus«, der eine Zingiberaceen-Art bezeichnet, ist unmittelbar von dem indischen Worte »kuṣṭha«, botanisch: *Sansevieria Lappa*, abgeleitet, und das Wort »Reis«, griechisch »oryza«, wird mit dem tamilischen »aris« zusammengebracht. Auch der Name der »Orange«, die einstens vielleicht von Persien nach Indien importiert worden ist, geht über das an »or«, »Gold«, angelehnte italienische »aurancia«, persisch-arabisch »naraṅg« auf das indische »naraṅga« (*Citrus [Aurantium] vulgaris*) zurück. Unser Wort »Sandele«, latinisiert »santalus«, ist eine Wiedergabe des indischen Wortes »candana«, und das Wort »Kampfer«, mittellateinisch »camphora«, hat seinen Ursprung nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, in persisch-arabischem »kāfür«, sondern in indischem »karpūra«.

Außer den genannten Drogen finden sich in dem Arzneischatz eines Dioskorides (Mitte des 1. Jahrhunderts nach Christus) und anderer medizinischer Schriftsteller Griechenlands noch mehrere, die in ihrem Namen zwar nicht ihre Heimat verraten, deren indischer Ursprung aber unschwer feststellbar ist, wie zum Beispiel kinamōmos = tvacā (*Cinamomum zeylanicum, Brey*) und so weiter.

Indien ist nicht nur der Erfinder der Zucker-Fabrikation, sondern auch der des Lacks. In den indischen Lehrbüchern der Heilkunde werden die verschiedenen Anfallprodukte des aus Zuckerrohr gewonnenen Saftes von der Melasse bis zum fertigen weißen Zucker aufgeführt, den man als »sitā śarkarā« oder einfach als »śarkarā« bezeichnete. Diesem indischen Wort entspricht

offenbar das griechische »sakdiaron« oder »sakdharis«, aber auf den Handelswegen des späteren Mittelalters hat es sich abermals über das praktische »sakkara«, das persische »šakar«, arabisches »sukkar«, mittellateinische »succarum«, italienisches »succhero« als »Zucker« bei uns eingebürgert. Den gleichen Ursprung hat auch das Wort »Kandis« in Kandis-Zucker, das sich über das arabische »kand« auf das indische Wort »khanda«, »Stück«, »Sand« oder »Sandzucker« zurückführt. Wie unser Wort »Bambus« das indo-dravidische Wort »vambusa« wiedergibt, so beweist das Wort »Lack«, das über das praktische »lakka« zu uns gekommen ist, daß die Inder den roten Saft, der durch das Insekt »Coccus Lacca« an dem Baume *Butea frondosa* produziert wird, schon seit alten Zeiten gekannt haben. Berühmt war in der Antike »sindon« oder »sindonē«, jenes von griechischen und lateinischen Schriftstellern wie zum Beispiel Herodot 1. 200; 2. 95; 2. 86; 7. 18; Thukydid 2. 49; Sophokles *Antigone* 1207 und anderen erwähnte feine Baumwollgewebe, das in seinem Namen schon auf das Ursprungsland Indien, insbesondere Sind, hinweist.

Zum Schluß dieses Abschnittes seien noch die beiden Worte »Palankin« und »Landauer« erwähnt. Das erstere wird mit dem Sanskrit-Wort »paryanka«, »Ruhebett«, zusammengebracht, und das letztere, das einen so deutschen Eindruck macht, hat mit der pfälzischen Stadt »Landau« nichts zu tun. Es leitet sich höchstwahrscheinlich von dem indischen Worte »andola«, die »Schaukel« oder »Sänfte«, her und ist zusammen mit dem arabischen Artikel, also als »alandūl«, über das spanische »lando« und das französische »landau« als die »auf Rädern fahrende Sänfte« zu uns gekommen.

Bekannt ist endlich, daß das neuere Wort »Veranda« über das Englisch aus dem Neu-Indischen entlehnt wurde. Desgleichen ist gegen Ende des 18. Jahrhunderts das unter dem Namen »Punsch« bekannte, aus den fünf Bestandteilen: Wasser, Tee, Arrak, Zitronensaft und Zucker hergestellte indische Getränk von den Engländern in Europa eingeführt worden. Sein Name leitet sich über die englische Transkription »punche« von dem indischen Zahlwort »pañca«, »fünf«, her. Wenn heute zum Beispiel manchmal von dem »Dschungel der Gesetze« gesprochen wird, so wissen bestimmt die wenigsten, daß sie das indische Wort »jangala« gebrauchen, das ein sumpfiges Wald- und Buschdickicht bezeichnet und auf dem gleichen Wege in unsere Sprache eingedrungen ist.

Als letztes Beispiel sei hier noch das Wort »Hannemann« erwähnt, das erstmals wohl in den Knittelversen des Jugendgedichtes von Goethe vom 13. 11. 1774 erscheint. Hier heißt es: »Und Augelin schön und Lichter Glanz, Ram, Sytha, Hannemann und sein Schwanz.« Offenbar hatte er es der Reisebeschilderung des holländischen Arztes und Reiseschriftstellers Olfert Dapper entnommen, dessen Werk unter dem Titel *Reich des Großen Mogols* und so weiter

1681 in deutscher Übertragung herausgekommen war. (Walter Däbritz, »Goethe und der Affe Hannemann«, in: *Atlantis*, Heft 8, 1950, S. 341 ff.) So fand der Name des in dem indischen Epos *Rāmāyaṇa* vielgepriesenen Affenfürsten Hanumat Eingang in die deutsche Sprache und Literatur.

Die Geschichte der Völker lehrt uns nun, daß der Austausch materieller Güter stets dem der geistigen vorangeht. Waren die Handelswege nach dem Westen aber einmal geöffnet, so liegt es nahe, daß auch geistige Dinge wie zum Beispiel Erzählungen, Motive, ja sogar weltanschauliche Lehren auf dem gleichen Wege mit dem Westen ausgetauscht und von diesem übernommen wurden, zumal sich nach Alexanders Tode die von griechischen Fürsten regierten Diadochen-Staaten im Nordwesten Indiens gebildet hatten und sich etwas später unter dem großen indischen Kaiser Afoka (273–232 vor Christus) die buddhistische Weltmission organisierte und ihre Glaubensboten auch nach dem Westen aussandte. Alexandrien wurde der große Umschlagplatz, über den also nicht nur materielle Güter importiert wurden, sondern auch Vorstellungen und Lehren, die zum Beispiel Plotin (204/5–270 nach Christus) und den Neuplatonismus beeinflussen und in den Westen hineinrannen.

Man hat nun behauptet, daß der Buddhismus schon zwei Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung in Palästina eingedrungen sei und die Essener, die Mandäer und die nazarenischen Sekten mit seinem Geiste erfüllt habe. Es ist gewiß möglich, daß schon zu jener Zeit gewisse buddhistische Einflüsse dort wirksam waren, aber dieses läßt sich nicht beweisen. Ferner hat man nach dem Bekanntwerden des Buddhismus und seiner großen Literatur Einflüsse auf die Schriften des Neuen Testaments geglaubt feststellen zu können, und im Laufe der Jahrzehnte hat sich eine umfangreiche Literatur entwickelt, die das Für und Wider derartiger Einflüsse auf die Evangelien diskutiert hat. Von den ernstzunehmenden Männern war es Rudolf Seydel, der in zwei Werken 51 Punkte buddhistischer Einflusses ins Feld führte, und auch der Amerikaner Albert J. Edmunds glaubte eine größere Anzahl von Entlehnungen aus den buddhistischen *Pāli*-Schriften aufzeigen zu können, bis dann der holländische Theologe G. A. van den Bergh van Eysinga nicht nur die Zahl der angeblichen Einflüsse mit guten Gründen auf einige wenige reduzierte, sondern auch eine Abhängigkeit evangelischer Erzählungen von buddhistischen Schriften überhaupt ablehnte und eine solche nur von mündlich überlieferten Stoffen wahrscheinlich zu machen suchte. Danach müßten die Parallelen also einem Milieu entstammen, in dem die Motive gewissermaßen schon geistiges Eigentum geworden wären. Später hat dann der verstorbene Tübinger Indologe Richard Garbe in seinem auch heute noch lesenswerten Buche *Indien und das Christentum* nach reiflicher wissenschaftlicher Prüfung die von van den Bergh angenommenen Beeinflussungen weiterhin auf nur vier reduziert, und zwar sind es:

1. Die buddhistische Erzählung von dem großen Heiligen Asita und seiner Verherrlichung des Buddha-Kindes, die mit der Geschichte des greisen Simeon im Tempel zusammengestellt wird.

2. Die Versuchungsgeschichte Buddhas und Jesu.

3. Das Wandern Jesu auf dem See Genesareth und die Geschichte eines Jüngers Buddhas, der über den Fluß Aciravati zu Buddha hinein will.

4. Das Brotwunder Christi und eine ähnliche Erzählung, nach der der Buddha mit nur einem Brote 500 Jünger gespeist haben soll.

Da aber zwei dieser Parallelen den *Jātakas* angehören, das heißt einer umfangreichen, durch Fabeln, Erzählungen, Motive und dergleichen für die Entwicklung der Weltliteratur überaus wichtigen Sammlung von Geschichten, und zwar solchen, die aus verschiedenen vor- und nachchristlichen Zeiten herkommen dürften, so bedarf das Problem wohl noch einer erneuten und gewissenhaften Nachprüfung auf breiter Unterlage. Aber schon vor mehr als 40 Jahren hat der bekannte Indologe Moritz Winternitz es als ausgeschlossen bezeichnet, daß die buddhistische Literatur unmittelbar auf die Evangelien eingewirkt habe.

Wesentlich anders steht es aber mit den apokryphen Evangelien, die ihren Ursprung meist in gnostischen, von buddhistischen Vorstellungen stark beeinflussten Sekten hatten und nur zum Teil dem zweiten, meist aber späteren nachchristlichen Jahrhunderten angehören. Zudem sind die buddhistischen Einflüsse, die sie aufweisen, von einem prinzipiell anderen Charakter als jene, die man in den Evangelien glaubte aufzeigen zu können. Die letzteren würde man nämlich der älteren egozentrischen, das heißt nur auf die eigene Erlösung bedachten Richtung des *Hīnayāna* oder »Kleinen Fahrzeuges« zuweisen können, während die in den apokryphen Evangelien enthaltenen buddhistischen Erzählungen und dergleichen meist den Schriften der späteren kosmozentrischen, das heißt auf die Erlösung der Wesen der ganzen Welt bedachten Richtung des *Mahāyāna* oder »Großen Fahrzeuges« entnommen sind. Zur Illustrierung möge hier nur ein bezeichnendes Beispiel genannt werden. Nach dem Bericht des Lalitavistara (vielleicht 2. Jahrhundert nach Christus) stockte vor der Geburt des Bodhisattva, das heißt des künftigen Buddha, jegliche Bewegung in der Natur- und Menschenwelt. Halbgeöffnete Blumen blühten nicht weiter, die Winde legten sich, Bäche und Flüsse hörten auf zu fließen, Sonne und Mond blieben stehen, und jegliche Tätigkeit der Menschen erstarrte. Nach dem Protevangelium Jacobi Kap. 18 macht Joseph vor der Geburt Jesu die gleiche Beobachtung. Als er in die Höhe blickt, gewahrt er, daß im Luftraum und im Himmel alles plötzlich zum Stillstand gekommen ist. Ähnliche Beispiele aus anderen apokryphen Schriften könnten hier noch mehr berichtet werden, aber es würde zu weit führen.

Nach dem Untergang des Römischen Reiches hörten buddhistische und indische Einflüsse auf die abendländische Welt zunächst wohl auf. Aber in verstärktem Maße wurden sie wieder wirksam, nachdem der Islam ganz Nordafrika erobert hatte und in Sizilien und Spanien eingedrungen war. Er brachte dem Abendlande nicht nur die Kenntnis griechischer Philosophie und Wissenschaft wie zum Beispiel die der Heilkunde wieder, die es bereits größtenteils verloren hatte, sondern vermittelte ihm auch Dinge, die ausgesprochen indischen Ursprungs waren.

Eine der wichtigsten Gaben, die Indien nicht nur für das Abendland, sondern die ganze Welt bereit hielt, war unser dekadisches Zahlensystem, das die Voraussetzung und überhaupt die Grundlage unserer hoch entwickelten Mathematik, ja des ganzen Rechenwesens geworden ist. Die Zahlzeichen, die wir gewöhnlich die arabischen zu nennen pflegen, sind in Wirklichkeit indischen Ursprungs; denn in Indien müssen sie schon im 3. oder 4. Jahrhundert nach Christus in Brauch gewesen sein. Da hier für die gleiche Zahl mehrere Zeichen üblich waren, so erklären sich die Abweichungen der ost- und westarabischen Ziffern wahrscheinlich aus ihrer Übernahme zu verschiedenen Zeiten. Im Westen war es der gelehrte Abt Gerbert aus der Auvergne, Erzbischof von Ravenna und nachmaliger Papst Sylvester II. (999–1003), der sie gelegentlich eines Studienaufenthaltes in Spanien bei den Arabern kennenlernte, und er wurde auch der erste, der ihre Übernahme ins Abendland vermittelte. Aber erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts finden wir sie in vielen Büchern und im Privatleben.

Aber auch jene Zahlzeichen würden für größere Rechenoperationen nicht ausgereicht haben, hätten die Inder – wahrscheinlich waren es Mathematiker und Astronomen – nicht auch die Null erfunden und damit der Dezimalrechnung durch Einführung des Positionssystems erst ihre Vollendung gegeben. Schon in vorislamischer Zeit war die Null den Indern bekannt, und sie wurde von ihnen an die Chinesen und Araber weitergegeben. Wir haben hinreichende Belege dafür, daß ihre Verwendung bereits dem Anfang unserer Zeitrechnung zugeschrieben werden kann. Die indische Bezeichnung der Null ist »śūnya-bindu«, das heißt »leerer Punkt« oder »leerer Tropfen«, abgekürzt auf »śūnya« oder »bindu«. Das Wort »bindu« deutet schon an, daß sie in Punktform wiedergegeben wurde. Nun wurde das Wort »śūnya«, »leer«, von den Arabern durch »sifr«, ein Wort von gleicher Bedeutung, übertragen. Im Französischen wandelte sich dieses später zu »zéro« (Null), und über das mittellateinische »cifra« wurde es zu unserem Worte »Ziffer« und damit zu einer generellen Benennung unserer Zahlzeichen. Im Abendlande taucht die Null zwar schon im 11. Jahrhundert auf, erscheint in Deutschland aber erst in den Rechenbüchern zu Beginn des 16. Jahrhunderts.

Aber noch ein zweites Zählmittel, das im Osten wie im Westen zu einem Devotionalen geworden ist, verdankt die Welt Indien. Wahrscheinlich schon zu Beginn unserer Zeitrechnung, vielleicht schon lange vorher, besaß Indien eine Art Gebets- oder Rosenkranz, der hier je nach der religiösen Richtung 84 oder 108 Kugeln besitzt. Mit der letztgenannten Perlenzahl hat er seinen Weg nach Tibet, China, Korea und Japan gefunden. Aber schon der arabische Dichter Abū Nuwās, gestorben zwischen 810 und 814, erwähnt eine Art Rosenkranz, und es gibt aus der Frühzeit des Islam genug Stimmen, die dieses Hilfsmittel mit 99 Perlen, an denen die 99 Namen Allahs rezitiert werden, als Neuerung empfanden und brandmarkten. Wenn nun einige Jahrhunderte später, also vielleicht schon Ende des 11. oder im 12. Jahrhundert im Christentum ein ähnliches Hilfsmittel auftaucht, so liegt der Schluß nahe, daß das Abendland dasselbe über den Islam aus Indien erhalten hat. Dieser Schluß liegt um so näher, als die Einführung des Rosenkranzes dem heiligen Dominicus zugeschrieben wird, dem nach einer Überlieferung des Dominikanerordens (*Acta Sanctorum Augusti Dominici*, S. 412/3 sowie 393 und 423) »die Jungfrau den Rosenkranz überreicht« haben soll, »als er an Bord eines Seeräuberschiffes gefangen war«. Möglicherweise waren unter den Korsaren, die ihn und vielleicht auch mehrere seiner Mitbrüder gefangen genommen hatten, auch Angehörige eines Derwischordens, bei denen er die Benutzung des islamischen Rosenkranzes beobachten konnte und dieses Instrument auch für die Förderung christlicher Andacht als geeignet erkannte. Da sowohl in Indien wie im Islam und Christentum die am Rosenkranz zu zählenden Gebete, Formeln oder Namen ganz individuell geblieben, also nicht mit übertragen worden sind, handelt es sich hier weniger um ein religiöses als um ein rein kulturgeschichtliches Problem.

In literarischer Beziehung hat Indien dem mittelalterlichen Abendland zwei Gaben geboten, die besonders hervorgehoben zu werden verdienen: das *Pañcatantra* und die Legende von Barlaam und Josaphat.

Vom *Pañcatantra*, den fünf Büchern mit Märchen, Geschichten und Fabeln, besitzen wir zwar nicht mehr die indische Urform, sondern nur spätere Rezensionen und Bearbeitungen wie zum Beispiel den *Hitopadesa*, die »freundliche Unterweisung«. Dieses berühmte Erzählungswerk, das nächst dem Neuen Testament in der Alten Welt die größte Verbreitung gefunden hat, nämlich eine solche von den Inseln der Südsee bis nach Island, sollte nicht so sehr der Unterhaltung dienen, als vielmehr die Grundregeln der Lebensklugheit und Politik in leicht faßlicher Form darlegen. Während der Regierung des Königs Chosrau Anōšcharwān (531–579 nach Christus) wurde eine nordwestindische Version dieses Werkes von dem persischen Arzt Burzō ins Pehlevi übertragen, und aus dieser wurde es um 570 von dem Syrer Bud unter dem Titel *Kailiḡg und Damḡg* ins Syrische umgesetzt. Dann entstand um 750 unter dem Titel

Kalila und Dimna aus dem Pehlevi die arabische Übersetzung des Abdullah ibn al Moqaffa, die er noch durch eigene Zutaten erweiterte. Eben diese arabische Übertragung wurde der Ausgangspunkt für weitere Übersetzungen in asiatische und europäische Sprachen. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts übertrug Symeon, Sohn des Seth, das Buch aus dem Arabischen ins Griechische unter dem Titel *Stephanites kai Ichnēdātes*, und auf dieser fußen wieder die italienische Übersetzung des Giulio Nuti, zwei lateinische, eine deutsche und verschiedene slawische. Gegen Anfang des 12. Jahrhunderts entstand die wichtige hebräische Übersetzung des Rabbi Joel, die wieder zwischen 1263 und 1278 unter dem Titel *Liber Calilae et Dimnae, directorium vitae humanae* ins Lateinische übertragen wurde und nach einer schlechten Handschrift um 1480 im Druck erschien. Nach einer besseren Handschrift wurde dann auf Veranlassung des Grafen Eberhart im Barte die lateinische Übersetzung von Anton von Pforr ins Deutsche übertragen; diese ist unter dem Titel *Das Buch der Beispiele der alten Weisen* seit 1483 in Deutschland wiederholt im Druck erschienen. Gerade diese Übersetzung hat, wie verschiedene Untersuchungen darzulegen haben, nicht nur die deutsche Literatur mannigfach beeinflusst, sondern wurde auch der Ausgangspunkt für eine dänische, isländische und holländische Übertragung. Hiermit ist der Stammbaum selbst der europäischen Übersetzungen keineswegs erschöpft, jedoch würde es zu weit führen, ihm hier weiter zu folgen. Es ist also kein Wunder, wenn das *Pañcatantra* auf seinem verschlungenen Wege nach dem Westen seine Spuren in den beliebtesten Erzählungswerken des Mittelalters hinterlassen hat und wir indische Fabeln, Märchen oder Motive in den *Gesta Romanorum*, den französischen *Fabliaux*, bei Boccaccio, Straparola, Chaucer und La Fontaine, ja selbst in den *Kinder- und Hausmärchen* der Gebrüder Grimm wiederfinden.

Das zweite Werk mit seinem aus Indien stammenden Inhalt, das im Mittelalter zu einem Lieblingsbuch der gesamten Christenheit wurde, ist der Roman von Barlaam und Josaphat, dessen weitläufige bibliographische Verzweigung der ehemalige Münchener Indologe Ernst Kuhn 1897 in seiner Abhandlung *Barlaam und Josaphat* in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften verfolgt hat. Verfaßt wurde dieser Roman von einem frommen Christen, vermutlich im 6. oder 7. nachchristlichen Jahrhundert. Er ist ganz und gar von christlichem Geist erfüllt, aber sein Inhalt bildet die etwas entstellte Buddha-Legende in ihren Hauptzügen, vielleicht dem *Lalitavistara* entnommen. Im östlichen Iran oder Zentralasien, wo in jener Zeit Zoroastrier, Buddhisten, Christen und Manichäer zusammenlebten, war einem christlichen Mönch die Buddha-Legende leicht zugänglich, und durch sie konnte er zu einer Dichtung angeregt werden, die christliche Lehren vermitteln sollte. Barlaam wird als eine Entstellung des indischen Wortes *Bhagavan*, der »Erhabene«, erklärt, und

Josaphat beziehungsweise Joasaph ist eine Verlesung des Wortes »Budasaph«, *Bodhisattva*. Abgefaßt wurde der Roman in der Pehlevi-Sprache und aus dieser ins Arabische und Syrische übertragen. Die syrische Übersetzung dürfte die Grundlage für die georgische und griechische geworden sein. Aus letzterer sind dann abermals arabische, hebräische, äthiopische, armenische, kirchenslawisch-russische und rumänische Übertragungen hervorgegangen. Aus einer auf dem Griechischen fußenden lateinischen Übersetzung sind dann zahlreiche europäische Versionen geflossen, unter anderem auch deutsche Bearbeitungen seit 1220.

Im Laufe der Zeit waren die Gestalten dieses Romans den christlichen Völkern des Abendlandes so vertraut geworden, daß sie als geschichtliche Persönlichkeiten angesehen wurden und schließlich sogar in dem *Catalogus Sanctorum* des um 1370 verstorbenen Petrus de Natalibus, Buch X, Kap. 114, zum ersten Male auftauchten, ja daß sogar angeblich echte Reliquien dieser Heiligen von Venedig über Portugal nach Antwerpen überführt und dort am 7. August 1672 in dem Kloster St. Salvator deponiert werden konnten. So wurde also Buddha auch unter die christlichen Heiligen eingereiht.

Auf dem gleichen Wege, das heißt durch Vermittlung des Islam, können auch gewisse andere Einflüsse auf die christlichen Legenden des Mittelalters erfolgt sein; freilich ist es auch denkbar, daß die Manichäer ein Zwischenglied gebildet haben. Die Religion, die Mani im dritten nachchristlichen Jahrhundert begründete, ist eine Synthese von zoroastrischen, christlichen, gnostischen, buddhistischen und jinitischen Elementen, und als ihre Anhänger, im 12. Jahrhundert aus Asien vertrieben, unter den verschiedensten Namen in Europa auftraten, dürften sie Vorstellungen und Motive des Ostens und dergleichen dem Westen zugeführt haben. So wird es verständlich, daß seit dieser Zeit die mannigfachen Schicksals- oder Lebensräder in Zeichnung und Plastik zu erbaulichen Zwecken auftauchen. In ihrer ganzen Formgebung erinnern sie nämlich unmittelbar an das buddhistische *Bhavacakra*, das heißt »Rad der Existenz«, das in seiner ältesten Darstellung in den berühmten Ajanta-Höhlen Indiens entdeckt wurde und in allen Ländern des *Mahāyāna*-Buddhismus bis zum heutigen Tage noch den Gläubigen den Kreislauf des Daseins vor Augen führen soll.

Ferner dürfte sich nur durch eine Beeinflussung seitens der Manichäer die Tatsache erklären, daß das Bild von der Hölle, das Dante in seiner *Divina Comedia* entwirft, der Beschreibung der Hölle durch die Jainas so ähnlich sieht, als ob diese dem großen Italiener als Modell gedient hätte. So ist denn angenommen worden, daß die manichäische Sekte der Paulicianer, die zu seiner Zeit in Pisa ansässig war, irgendwie eine vermittelnde Rolle gespielt habe, dies um so wahrscheinlicher, als zum Beispiel Thomas von Aquino, der rund vierzig Jahre vor Dante lebte, von einem derartigen Höllengebäude mit

seinen Stockwerken und Ringen noch nichts weiß. Aber auch in der »Rosa Semipiterna«, wie Dante sie in seinem *Paradiso* schildert, glaubte Heinrich Zimmer der Jüngere in seinem Buche *Kunstform und Yoga* die Linien jener indischen *Mandalas* oder *Yantras*, das heißt gewisser magischer Figuren, wiederzuerkennen, die mit einem vielblättrigen Lotus als Zentrum so eng mit Indischer Magie und Mystik verknüpft sind.

Am 15. Januar 1784 wurde in Kalkutta von Sir William Jones und gleichgesinnten Männern die *Asiatic Society* gegründet mit dem Ziele einer planmäßigen Erforschung Indiens in geschichtlicher, literarischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht. Es wurde die Geburtsstunde des Faches der Indischen Philologie und Altertumskunde, die seitdem viele und große Aufgaben gelöst haben. Erst seitdem konnte festgestellt werden, was Indien dem Abendlande in der Vergangenheit bedeutet hat. Wie weit es aber nach dem Bekanntwerden seiner gewaltigen Literatur abendländische Dichter und Schriftsteller angeregt, weltanschaulich gewirkt und die Wissenschaft, wie zum Beispiel die Philosophie und Sprachwissenschaft, befruchtet hat, ist ein Kapitel, das über den Rahmen dieses Beitrages hinausgeht und eine gesonderte Behandlung verdient.

Register

REGISTER

(Die Transkription indischer Wörter ist nach dem heute üblichen System vereinheitlicht worden.)

1. Indische Autoren

Amarasimha 105	Pāṇini 381, 403
Ammal Ācārya 121	Purāṇjānācārya 121
Ānandarāya Makḥin 122	Buddhaghōṣa 319
Kālidāsa 14, 180, 211f., 372, 381	Buddhabhaṭṭa 75
Kīko Ka-vi 121	Bṛhaspati 264
Kullūka 289	Baudhāyana 260
Kṛṣṇadāsa 121f.	Bhaṭṭojidīkṣita 381
Kṛṣṇasmiṣra 119, 121	Bhāskara-vi 381
Kośavadaśamiṣra 121	Bhāvasmiṣra 349
Kauṭilya 264	Bhāsa 124f.
Gokulanātha 122	Bhūpati 132
Govinda 288	Mākhya 106
Gautama 261	Manu 284
Candrakīrti 396	Malayagiri 21
Caraka 74, 194, 237, 326, 361	Malik Muḥammad 132
Caitanya 122f.	Mahēśvara 106
Jagaddeva 320	Maudgalya 286
Jaysdeva 10	Yacāhpāla 123
Tagore, Rabindranath 121	Yājñavalkya 75, 262, 264, 381
Daṇḍin 373	Rāmānuja 121
Dvivedin Sadāśiva 165	Varadācārya s. Ammal Ācārya
Dhanvantari 329	Vardhamāna 132
Nārāyaṇa 324	Vasiṣṭha 281
Nārāyaṇatīrtha 154	Vasubandhu 393
Nāgārjuna 396	Vāgbhaṭa 70, 194, 203, 236f., 320, 326, 347, 361, 366f., 371
Nīlakaṭṭha 155	Vāryāyaṇi 281
Paramānandadāsa Kavikarṇapūra 122	Vijñāneśvara 260
	Viśākhadatta 212
	Vṛddha-Vāgbhaṭa 70
	Venkaṭṣanātha 121

Śivacandra 111
 Śulkeśvaranātha 122
 Sadānanda 349
 Śāyapa 15, 241, 243f.
 Siddha s. Siddharṣi
 Siddharṣi 125f., 141f., 373
 Suśruta 74, 194, 236f., 320, 326,
 347ff., 361, 366

2. Indische Werke

Agnipurāna 52f., 69, 81, 93, 166f.,
 172, 211, 263, 313–316, 329
 Āṅguttara-Nikāya 186, 403
 Atharvaveda 156f., 185, 239–247,
 259, 266ff., 315, 323
 Anekārthakośa 106
 Anekārthanāmamālā 381
 Anekārthasaṃgraha 106
 Abhidhānaratnamālā 106
 Amarakośa 105, 381
 Amṛtodaya 122
 Arthasāstra 264f., 285, 307
 Aṣṭāṅgasamgraha 70–75, 236f.,
 347ff.
 Aṣṭāṅgahrdaya(samhitā) 70–75, 176,
 203, 236f., 320, 347ff., 366f., 371
 Āpastambakalpasūtra 260
 Āpastambadharmasūtra 260, 271f.,
 274, 279ff., 283, 286–293, 296,
 305f., 308
 Āpastambiyagrhyasūtra 323
 Āśvalāyanaagrhyasūtra 265, 323f.
 Itivuttaka 186
 Uttarakārikāgama 212
 Upaniṣad(s) 222, 260
 Upanitibhavaṃprapañcā Kathā 125–
 132, 373
 Ṛgveda 15, 151, 156, 185, 192, 207f.,
 239–247, 259, 261, 265–269
 Kāṭhasamhitā 178, 255
 Kathāsaritsāgara 372
 Kāṭhakaśasamhitā 180, 315f.
 Kātyāyanasrautasūtra 183
 Kālivilasatantra 113, 256
 Kirātārjunīya 381
 Kumārasambhava 211f.
 Kūrmapurāna 52f., 63–66, 111, 313
 Kośa(s) 106f.
 Gargasamhitā 51
 Garudaapurāna 52f., 69–75, 88, 93,
 166f., 212, 263, 329–347
 Gītagovinda 10
 Gṛhyasūtra(s) 265
 Gobhilaṅgrhyasūtra 265, 323
 Gautamsadharmasūtra 261, 270,
 273ff., 277, 280, 282, 284–287,
 289–292, 294, 296, 300ff., 304f.,
 308f.
 Caturvargacintāmaṇi 166, 254
 Candapanatti 19
 Carakasamhitā 346–349, 351
 Caitanyacandrodāya 122
 Chāndogya-Upaniṣad 157, 178, 255,
 349
 Jambudivvapaṇatti 19–49
 Jātaka(s) 310, 318f., 413
 Jātakaṭṭhavaṃṣānā 319
 Jivānandana 122
 Jivābhigamasutta 19, 21, 23, 27, 32,
 49
 Jñānodaya 121
 Tḥāpāṅga 19
 Tantratattva 111
 Tārāṅga 111
 Taittirīya-Āryaka 269

Taittirīyasamhitā 178, 180, 182f.,
 255, 260
 Triṃśaikāvijñapti 393
 Daśakumāracarita 373
 Divyāgarapannatti 19–49
 Durgāmahātmya 381
 Durgāśahasranāmaśloka 111
 Devibhāgavatapurāna 91, 166, 351
 Devīmāhātmya 166
 Dhānavantarīsamhitā 74
 Dharmasāstra(s) 75, 260–265, 381
 Dharmasamhitā 166
 Dharmasūtra(s) 260ff.
 Dhātupāṭha 106
 Nala[Upākhyāna] 8, 377f.
 Nalodaya 381
 Nāradaśmṛti 263f., 276–279, 282,
 285f., 288, 296, 298, 300f., 307
 Nītisāra 75
 Nilatantra 111
 Nṛsiṃhapurāna 166
 Pañcatantra 15, 75, 415
 Padmapurāna 51–54, 61, 66ff., 76,
 91, 93, 99, 166f.
 Pad(ū)mvati 132
 Paraskaraṅgrhyasūtra 265, 323
 Purāṇajanāṅga 122
 Purāṇa(s) 50f., 53f., 63, 69, 76–79,
 81, 87–90, 92, 98f., 111, 116, 154,
 166, 242f., 263, 311–314, 329f., 402
 Purāṇasaṃgraha 166
 Petavattu 108
 Prabodhacandrodāya 119ff., 123
 Prabodhodaya 122
 Praśna-Upaniṣad 349
 Prasannapadā 396
 Premapañcāmṛta 132
 Bālacarita 50, 124f.
 Buddhacarita 124
 Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 178, 190,
 255, 323, 349
 Bṛhannāradyapurāna 166
 Bṛhāspatismṛti 264, 277, 296
 Baudhāyanadharmasāstra 260f.,
 269, 271, 273f., 284, 286–289, 291,
 293ff., 308f.
 Baudhāyanapitṛmedhasūtra 236
 Brahmaṇṣa 51ff., 66f., 81, 93, 98,
 111, 116, 313
 Brahmavaivartapurāna 51
 Brahmāṇḍapurāna 52ff., 61f., 66f.,
 77f., 81, 87–90, 93, 98, 235, 311f.,
 363
 Bhāgavadgītā 8, 91, 378
 Bhāviṣyottaraṅgurāna 166
 Bhāgavatapurāna 51f., 66, 88, 91,
 93, 98f., 165, 314f., 351
 Bhāvaprakāśa 194, 394
 Matayapurāna 52f., 61, 66f., 93, 99,
 104, 110, 166, 212, 311, 313–316,
 351
 Madhyamakavṛtti 396
 Manusmṛti 207, 261, 263, 270, 273f.,
 278, 280ff., 285f., 289, 291, 294,
 296f., 301f., 305–309
 Mahābhārata 8, 67, 79, 91f., 120,
 147, 180, 186, 211f., 214, 287,
 314ff., 318, 378f., 391
 Mahāvagga 320
 Mahāvastu 153
 Mahāvivapurāna 213, 313, 320
 Mānavagrhyasūtra 323
 Mānavadharmasāstra 262f.
 Mitākāra 260, 308
 Mudrārākṣasa 122
 Meghadūta 381
 Merutantra 166
 Maitrīyaṇa-Upaniṣad 349
 Maitrīyaṇīsamhitā 180, 283
 Moharājaparājaya 123
 Yajurveda 178, 259–263, 266ff.
 Yajñadattavadhā 380
 Yatirājaviṅṅaya 121
 Yājñavalkyasmṛti 261ff., 274f., 278,
 280ff., 285, 289, 292–296, 299,
 301f., 305, 307f., 349
 Yogasāra 74
 Yogasiddhāntacandrikā 351
 Yoginītantra 388
 Raghuvamśa 180, 207
 Ratnaparikāśa 75
 Rāmāyaṇa 8ff., 14, 17, 76, 78–91,
 106f., 111, 147, 180, 188, 378, 380,
 391, 412

Lalitavistara 413, 416
 Liṅgapurāṇa 52f., 62-67, 311
 Varāhapurāṇa 165f., 351
 Vaiṣiṭhadharmaśāstra 261, 269, 271,
 273f., 277f., 282ff., 286, 288, 290f.,
 293-296, 305-309
 Vājasaneyisarpitā 180, 182, 185,
 267
 Vāyupurāṇa 52ff., 61f., 66ff., 77ff.,
 81, 87-90, 93, 98, 235, 311ff., 363
 Vijñānagītā 121
 Vidyāpariyāyana 122
 Vīmānavatthu 108
 Viṣṇupurāṇa 51ff., 66, 79, 81f., 88,
 93, 98f., 313
 Viṣṇusūtra 261f.
 Viṣṇusmṛti 261f., 272-276, 278f.,
 281f., 284, 287ff., 291-294, 296f.,
 299-302, 305-309, 349
 Vetālapañcaviṃśati 75
 Veda(s) 402
 Vedavedāntatattvasāra 165
 Vedāntasāra 349, 351
 Vaikhāṇasegṛhyasūtra 323
 Vaitāṇasūtra 184, 187
 Vaiṣṇavadharmasāstra 261f.
 Śakuntalā 14, 372
 Śatapathabrāhmaṇa 177-184, 255,
 314ff., 318
 Śabdabhedaprakāśa 106

Śāikhāyanasāraśāstra 182-185
 Śāradvatīputraprakaraṇa 123f.
 Śāripurāprakarāṇa 123f.
 Śālagrāmanirpaya 165
 Śālagrāmaparīṣā 165
 Śālagrāmanāhātmya 165
 Śālagrāmasūlāparīkṣā 165
 Śālagrāmasūlāhātmya 165
 Śālagrāmalakṣaṇa 165
 Śālagrāmasottra 165
 Śīlparatāṅkara 212
 Śivapurāṇa 81, 313, 320
 Śrautasūtras 184
 Sāmyutta-Nikāya 186, 403
 Saṅkalpasūryodaya 121
 Sahasranāmastotra 111
 Sāmkhyakārikā 10
 Sādhanamālā 112f.
 Sāmaveda 259, 261
 Siddhāntakaumudī 381
 Suttanipāta 186
 Sūtra(s) 260
 Sūrasannatti 19
 Saurapurāṇa 52f., 63
 Skandapurāṇa 165, 351
 Svapnacintāmaṇi 320
 Harivamśa 51ff., 66ff., 81, 92f., 98,
 235, 363
 Hitopadeśa 8, 10, 75, 376, 378, 380f.,
 415

3. Indische Wörter

akkā 197
 agastī 193
 agāra 201
 aguru 193
 aikura 195
 aikota 193
 aikola 193
 Aṅga 227, 355
 aṅṅa 201
 aṅṅh- (Wurzel) 200
 attā 197
 adhara 198, 364
 anala 192, 360
 anṛa 268
 andola 411

apavidhā 288
 apuṣpa 208
 aphala 208
 abhayada 112
 abhyadhāna 268
 ambā 197
 amla 364f.
 araṅṅi 207
 aravinda 195
 arāla 199
 arisi (Tamil) 410
 arka 193
 arṅgala 201
 ardhakhila 280
 Ardhankriśvara 314, 369

arbuda 198, 364f.
 Arbuda 208
 arṅṅa 327
 alaka 197, 364
 alasa 199
 alga 198, 364
 advamedha 179-186, 188ff.

ākula 199
 ātopa 201, 365
 āhaka 202, 366
 āpīda 202
 Ārya-Tārā 112
 ālu 193
 āvali 389
 āsrama 269

īncaka 195
 Indra 359

ukha 198, 364
 uñch- (Wurzel) 200
 utkaṭa 129
 utkūṭa 203
 udumbara 194
 undura 196
 upanayana 271
 ulapa 195, 207
 ulupl 195
 ulūkhala 203, 207

ūrṅā 266
 ūrṅāvati 266

ṛṅa 268

eḍa 195

olīyā 389 .

aurasa 285

kaṅka 195
 kaṅkaṭa 196
 kacaka 195
 kacu 193
 kacacara 199
 kacchū 198, 365
 kacvi 193
 kajjala, -i 204
 kaṭa 195, 199, 203f.

kaṭaka 193, 202
 kaṭāla 195
 kaṭi 193
 kaṭu(ka) 199, 364
 kaṭuka 207
 kaṭhina 199
 kaḍ- (Wurzel) 200
 kaṅṅa 202
 kaṅṅa 204
 kaṅṅa 204
 kaṅṅa 204
 kaṅṅā 198, 364
 kaṅṅū 198, 365
 kaḍamba 193
 kaṅka 193
 kaṅala 199
 kaṅda 195
 kaṅduka 205
 kaṅṅa 200
 kaṅṅa 193
 kaṅṅa 201
 kaṅṅa 196f., 364
 kaṅṅa 363
 kaṅṅa 194
 kaṅṅa 193
 kaṅṅū 195
 kaṅ 204, 207, 362
 kaṅca 202
 kaṅṅa 196f., 204
 kaṅṅa 203, 366
 kaṅṅa 207
 kaṅṅa 207
 kaṅṅa 207
 kaṅṅa 193
 kaṅṅa, -i 203
 kaṅṅa 207
 kaṅṅa 410
 Kaṅṅa 396
 kaṅka 204
 kaṅka 197
 kaṅka 198, 363
 kaṅka 200
 kaṅ 202, 206, 362
 kaṅṅa 196
 kaṅ 201, 366
 kaṅṅa 227, 355
 kaṅṅa 199
 kaṅka 202, 366
 kaṅṅa, -i 197, 364
 kaṅṅa 199
 kaṅṅa 197

kavala 202, 366
 kavasa 199
 kavāta 201
 kaśnala 199
 kaśāya 199, 364
 kaasa 193
 kāka 195
 kāca 203
 kāñcika 201, 366
 kāpa 199, 207, 365
 kāñja 208
 kānana 193, 360
 kānina 287f.
 kāla 199
 kāśa 193
 kāśmari 193
 kāśāpa 199
 kāśū 198, 365
 kija 207
 kiñkini 203
 kilbiṣa 205
 kleaka 196
 kukkura 196
 kuca 198, 352, 364
 kuja 352
 kuñcika 193
 kuṣaja 193
 kuṣ- (Wurzel) 200
 kuṣi 201
 kuṣila 199
 kuṣi 201, 366
 kuṣṭ- (Wurzel) 200
 kuṣṭhāku 196
 kuṣṭhāra 203
 kuṣṭhāri 203, 366
 kuṣṭhārikā 203, 366
 kuṣṭhava 202, 366
 kupaka 195
 kupapa 197, 204, 364
 kupāru 199, 207, 365
 kuṣṭha 200
 kuṣṭha 203, 205, 207
 kuṣṭhāpāyā 207
 kuṣṭhala 202, 322
 kutuka 200
 kubja 199, 365
 kuraṅga 193
 kudāla 203
 kurari 196
 kurala 197, 364
 kurula 197, 364
 kula 207
 kulattha 193
 kulapa 207
 kulāya 196, 207
 kulāyay- (Wurzel) 207
 kulīnga 196
 kulija 202
 kulpha 198, 207, 364
 kulmāga 201, 366
 kuvalaya 193
 kuvinda 197
 kuṣṭha 410
 kūṭa 193, 199, 201, 203ff., 207
 kūṭ- (Wurzel) 200
 kūpa 193, 204, 360
 kūpuṣa 196
 kūbara 204
 kūra 201, 366
 kūra 203, 366
 kūrd- (Wurzel) 200
 kūrpara 197, 364
 kūrma 287
 kekā 196
 kotaka 193
 kedāra 193
 kenāra 197, 364
 koyira 202
 kokila 196
 koṭa 201
 koṭara 195
 koṭi 205
 koṣa 204
 kauddāli 277
 kaurukuca 199
 krakaca 203
 krita 288
 kvacidutpādita 288
 Kṣatriya 269ff., 275f.
 kṣetraja 285ff.
 khaṭvā 203
 khāḍaga 204
 khaṅḍ- (Wurzel) 200
 khaṅḍa 201, 366, 411
 khañitra 267
 khala 197, 201, 207
 khalati 199, 365
 khalisa 196
 khalūrikā 204
 khalla 193

khirikira 196
 khila 280
 khura 196
 khetaka 204
 kheyā 279
 khora 198, 365

Gaṅgā 227, 355
 gaṇa 205, 362
 gaṅḍa 197f., 364f.
 garta 204, 207
 gardabha 196
 gaviṣṭhi 286
 gucca 195
 guḍa 202, 366
 gulma 198, 365
 gūḍhaja 287
 gūḍhotpanna 287
 grhaṣṭha 269, 274
 go 266
 gotra 283
 gotradevatā 111
 godhūma 267
 gopati 266
 gophaṇā 204

ghaṭa 203
 ghaṭṭay- (Wurzel) 200
 ghuṭa 198, 364
 ghuṇa 196
 ghūka 196
 ghūrṇ- (Wurzel) 200

cakragaja 193
 cañcu 196
 caṭaka 196
 caṭuka 203
 caṅḍāṭaka 202
 catura 199
 caturaṅga 408
 caturmukha 104
 candana 193, 410
 caṇḍa 199
 caṇḍa, -ā, -i 200
 campaka 193
 carv- (Wurzel) 200
 calanaka 202
 cāta 197
 cāpa 204
 cikapa 199

ciñcā 194
 citta 393
 cipita 200
 cira 202
 cīvara 202
 cumb- (Wurzel) 200
 culli 201
 cūḍā 197, 364
 cōla 202
 colaka 195
 chikkāra 196
 chedana 203

jaṅgala 411
 jaṭā 197, 364
 jaḍa 199, 365
 jambāla 193
 jarjara 199, 365
 jāla 203
 jūṭa 197, 364
 jhāna 393, 395f.
 jyotis 106

dāmaru 204
 dāla 195
 dāṇḍma 204
 dīm(b)ha 197
 dūṇḍubha 196

takra 201
 tagara 194
 taṭa 198, 364
 taḍ- (Wurzel) 200
 tadāga 193
 taḍit 192
 tathāgata 394
 tar- (Wurzel) 106f.
 taraṅga 192
 tarala 199, 365
 tarasa 201, 366
 tardū 203
 tarpa 204
 talina 199
 tāṇḍava 200
 tāmarasa 195
 tāmbūla 201, 366
 tārakā 105ff.
 tāra 105-108, 114, 257
 tāla 194
 tālaka 201
 tāli 202

- tikta 364
 tinikā 194
 timita 200
 tila 194, 201, 267, 366
 tuṅga 199
 tuṇḍi(keri) 195
 tuttha 193, 203, 360, 367
 tunda, -i 198, 364
 tubara 199
 tumula 200
 tulasi 194
 turara 199
 tūpara 196
 tūla 194
 tr. (Wurzel) 111, 114, 257, s. auch
 oben s.v. tar-
 taila 201, 366
 toya 192, 201, 360, 366
 trikīroka 203, 366
 tvaca 410

 daṇḍa 204f., 208
 datta 287
 dadru, -i 198, 365
 dala 195, 204
 dāḍima 194, 361
 dināra 264
 dukūla 202
 dūṣya 202
 dauhitra 285
 droṇa 202, 366
 Draupadi 287
 dvija 269
 dvijāti 269

 dhaṭi 202
 dharmadhātu 395

 nakra 196
 nagara 201, 362
 naḍa, naḷa 194, 208
 naḍ- (Wurzel) 197, 200
 nandana 197
 naraka 192
 nāḍi 198, 364
 nārāṅga 410
 nārāca 208
 nārāyaṇi 165
 nāvapabhrasāna 315
 nāsāḍakṣiṇāvarta 322
 nāsāvāmāvarta 322

 nibiḍa 199
 nirguṇḍi 194
 Nirvāna 395ff.
 Niṣāda 288
 niṣka 288
 nira 192, 201, 360, 366
 nivāra 194
 nud- (Wurzel) 200
 neci- (Wurzel) 200
 nemi 194

 pakkaṇa 201
 paṅgu 199, 365
 paṅca 411
 pañcāyatana 164
 pañjara 203
 paṭu 364
 paṭaha 204
 paṭola 194
 paṭṭana 201
 paṭh- (Wurzel) 300
 paṇ- (Wurzel) 200
 paṇava 204
 paṇḍa 197
 Paṇḍarā 112
 paṭarṅga 196
 paṇasa 194
 parāga 195
 parusa 199
 paryāṅka 411
 pala 195, 198, 202, 364, 366
 pallikā 196
 palli 196
 pāṭaka 201
 pāṭalā, -i 194
 pāṭāla 192
 pārāvata 196
 Pārasava 288
 pālana 201, 366
 pāli 197, 364
 pika 196
 piec- (Wurzel) 200
 piecha 196
 piechā 198, 364
 piñjaṭa 198, 365
 piṭaka 198, 203, 365
 piḍaka 198, 365
 piṇḍa 208
 piṇḍi 194
 piṇyāka 201, 366
 pitāmaha 104

 pitta 198, 206, 363f.
 pittala 193
 pippali 410
 pippalmūla 410
 pillika 195
 pīta 199
 pīlu 196
 piṅkha 204
 puṭa 203
 puṭṭ- (Wurzel) 200
 puṇḍarīka 194, 208
 puṇḍra 202
 putrikāputra 285
 punarbhū 288
 puṇnāga 194
 pulaka 205
 pulāka 195
 pulina 193
 puṣamedha 180, 184–190, 268
 puṣkara 193f.
 puṣpa 195, 208
 puṣpavat 208
 puṣpin 208
 puṣṭa(ka) 204, 362
 pūga 194
 pūj- (Wurzel) 200
 peca 196
 pelava 199
 poṭā 197
 pota 195
 paumarbhava 288
 pratītyasamutpāda 396
 pravara 283
 pravāla 193
 proḥch- (Wurzel) 200

 phaṇa 196
 phal- (Wurzel) 200
 phala 195, 208
 phalgu 199
 phuṭṭaka 202
 phoṃṭiya 389

 baka 196
 bakura 205
 bakula 194
 baḍiā 203, 366
 baṇḍa 199, 365
 bandhya 279
 bala 205, 208
 balada 208

 baladeya 208
 balavat 208
 balavijñāya 208
 bāṇa 208
 bāṇaliṅga 165
 biḍāla 196f., 364
 bindu 414
 bila 193, 208, 360
 bilma 208
 bilva 194
 bija 195, 208
 buddhadevi 106
 budbuda 198, 363
 bunda 208
 brgala 205
 brahmaçārin 269, 271ff.
 brahmodya 242
 brāhmaṇa 260, 269ff., 275f.

 bhaṇḍi 204
 bhārata 197
 bhavasamudratārikā 106
 bhuj- (Wurzel) 275
 bhūka 193
 bhūtatachātā 395
 bhūrja 385–388
 bhṛṅga 196
 bhṛmala 200

 magguśa 196
 maṅku 199
 maṅgula 205
 maṅju 199
 maṅaci 196
 maṅḍ- (Wurzel) 200, 202
 maṅḍa 201, 366
 maṅḍana 202
 maṅḍala 198, 203, 365, 367
 maṅḍalāgra 203, 367
 maṅḍūka 196, 208
 maṅḍūki 208
 matkupa 196
 madhu 364
 manae 393
 manā 268
 mandurā 201
 Mamakā 112
 mayūra 196, 208
 mayūraroman 208
 mayūrasēpya 208
 marakata 410

marici 192, 208
 maru 193
 marka 196
 malla 197
 mallikā 194
 maṣi 204, 362
 māsūra, -i 198, 365
 maeṣṇa 199
 maṣṭu 201, 366
 mahākula 207
 mahilā 197
 mācala 196
 māci 201
 mālā 202
 māṣa 194
 māṣara 201, 366
 mīna 195
 mukūṭa 202
 mukura 203
 mukula 195
 muktā 193
 muktāsuddhi 106
 mukha 197, 364
 muñja 194, 208
 muñjanejana 208
 muṭ- (Wurzel) 200
 muṭa 203
 muṅḡa 199, 365
 mudga 194
 muraja 204
 murali 204
 muruṅgi 194
 mulāli 195
 musala 203
 musali 196
 mūkaka 196
 mūrva 194
 meka 196
 meṭa 201
 meṇḡ(h)a 196
 morāṭa 201, 366
 morāṣa 201, 366
 mrucc- (Wurzel) 200
 yati 269, 273f.
 yantra 326
 yava 267
 yogakṣema 289
 yoni 164
 rolamba 196
 lakkha 411
 laḡuḡa 204
 laḡa 199, 365
 lampāṭa 200
 la- (Wurzel) 200
 lalāṭa 197, 364
 lavaṇa 364f.
 laṣuna 194
 lāḡgala 203, 208
 lālā 198, 364
 liṅga 164
 luṭh- (Wurzel) 200
 Locaṇā 112
 lorāy- (Wurzel) 200
 lola 200
 Vaṅga 227, 355
 Vajradhātviṣvari 112
 vañjula 194
 vandhya 199, 365
 vambha 194
 varaka 194
 varāṭa 196
 varuka 195
 varṇa 269
 vali 198, 364
 vallabhi 201
 valli 195
 vallīra 201, 366
 vāṭya 201, 366
 vāṭa 363
 vātuli 196
 vānapraṣṭha 269, 273f.
 vāṣi 203
 vikāṭa 199
 vijñāna 393, 395f.
 viṭhura 199, 365
 vidula 194
 vicī 192
 viṇā 204
 virāpa 194
 veḡā 204
 veḡā 193
 vellaka 193
 vellantāra 194
 vaṣḡūra 410
 Vaiṣya 269ff., 275f.
 vyañjana 268
 vyāghra 196
 vriṣ 208
 vriḡ- (Wurzel) 200
 vrihi 267

śakala 196
 śakunta, -i 196
 śaṭha 199
 Śambara 208
 śarkarā 193, 201, 360, 366, 410
 śalaka 196
 śava 197, 364
 śaṣpa 195
 śaṣtra 326
 śāka 194
 śārdūla 196
 śāla 165
 śālagrāma 165f., 172
 śālagrāmi 165
 śimba, -i 195
 śiv- (Wurzel) 216
 Śiṣṭas 273
 śīṭalā 198, 365
 śira 196
 śulka 268
 śuṅṭh- (Wurzel) 200
 śuṅḡā 196
 Śūdra. 269ff., 275f.
 śūnya 414
 śūnyabindu 414
 śūrpa 203
 śūlā 197
 śrīkhala 202
 śrīgavera 194, 361, 410
 śrīgāra 202
 śrabha(ka) 196
 śaivāla 194
 śmil- (Wurzel) 200
 śleṣman 363
 ṣaṇṇivartani 277
 sampekāra 396
 sakkara 411
 sarṅkaṭa 199
 sagotra 286
 sarṅ-ni ṅṅam 268
 sapuṅḡa 286, 292
 samānapravara 286
 savarṇa 284
 sahoḡha 288
 sāhasagati 107
 sikatā 193
 sidhma 198, 365
 sitā śarkarā 410
 sira 203
 suphala 208
 suraguru 106
 suvarṇabhadrā 165
 suvarṇarekha 165
 sūc- (Wurzel) 200
 Śrbinda 208
 skandhadhātu 395
 stārā 107
 snātaka 273
 sphuṭ- (Wurzel) 389
 sphoṭa 198, 365
 smi- (Wurzel) 154
 sva 275
 svayamdatta 288
 svairiṅi 288
 Hanumat 412
 hamb(h)ā 197
 hala 203
 hāphika 200
 hālu 197, 364
 hiṅgu 194, 361
 hintāla 194
 huḡukka 204
 humbhā 197
 heramba 196

4. Kurzes Sachregister

Abendland, indische Einflüsse auf
 das ältere – 406–418
 Altes Testament, indische Parallelen
 zum – 311–325, 358
 Antiaphrodisiacum, s. Lotos, weißer
 s.v. Heilkunde, altindische
 Astronomie 107–110
 Besiedelung Indiens in vorgeschicht-
 licher Zeit 225–229, 325, 355–358,
 401, 406f.
 Bonn, indologische Schule und Uni-
 versität 1, 7–14, s. auch s.v. Schlegel,
 A.W.v.

- Buddhismus
Einfluß des – auf das Neue Testament 310ff.
Einfluß des Śaivismus auf das Mahāyāna 112ff.
- Budha (Planet Merkur), Mythos von der Geburt des – 92–116
- Cerebrallaute 205
- Chirurgie, altindische s.u. s.v. Heilkunde, altindische
- Dichtung, allegorische 117f., 143f.
in Indien 118–132
in Iran 132–140
im Abendland 140–143
- Dionysos 215ff., 234
- Eigentum, Frühgeschichte des – in Altindien 259–309 (Für Einzelheiten cf. das Inhaltsverzeichnis, p. 259)
- Embryologie, s.u. s.v. Heilkunde, altindische
- Etymologie 191f., 198f., 359f.
- Farbensymbolik 112f., 173ff., 178, 248, 250–258, 269, 275
- Heilkunde, altindische 235ff.
Chirurgie 203, 237, 326ff.
Embryologie 332–352
Lotos, weißer 369–374
Pathologie 69–75
Rezepte 194, 201
Terminologie 197f.
Ursprung 205f., 353–368
- Heilkunde, altmediterrane 206, 235ff.
- Heilkunde, indo-mediterrane 363, 368, 404, 406f.
- Industrial(kultur) 11f., 191, 206, 225, 228f., 233, 237, 249, 265, 354f., 400f., 407
- Joint-marks 218–224
- Kosmographie, indische 147–162
Weltssystem des Buddhismus 148, 151, 153f., 161f.
- Weltssystem des Hinduismus 147f., 153–157, 160ff.
Weltssystem des Jinismus 148–155, 157f., 160ff.
- Kṛṣṇa-Legende in den Purāṇas 50–68
- Kultur
arische 235
indische 353f., 357f., 360f., 368
indo-mediterrane 116, 145f., 211, 215, 229–238, 249, 401, 404
lunare 173, 248
solare 173, 248
vorarische 178, 189f.
- Lehnwörter
im Sanskrit 191–209, 227, 267, 355, 360–367
indische – in europäischen Sprachen 410ff.
- Lotos, weißer s.o. s.v. Heilkunde, altindische
- Manuskripte 383–391
- Menschenopfer 177, 180, 184–190, 255
- Merkur, Planet s.o. s.v. Budha
- Neues Testament, Einfluß des Buddhismus auf das – 310f., 412f.
- Nidānasthāna (Pathologie), s.o. s.v. Heilkunde, altindische
- Pferdeopfer 177, 179–186, 188ff., 255
- Philologie, indische 398ff.
Gegenwärtige Probleme der – 400–405
Textüberlieferung und Textkritik 19ff., 481, 51–68, 69–75, 87–91, 98f., 104, 167–172, 330, 345ff., 382–392
- Rāma s.u. s.v. Rāmāyaṇa
- Rāmāyaṇa, Datierung von Buch I und sein chronologisches Verhältnis zu den Purāṇas 76–91
- Rudra 216, s. auch s.v. Śiva
- Sanskrit-Druck
die Anfänge des – in Europa 7, 375–380
die Anfänge des – in Indien 380f.

- Schlogel, A.W.v. 1–10, 14
Śiva 210–217, 232ff.
- Sonne
Vergleichs- und Beiworte der – im RV und AV 239–247
Sternmythen 92f.
Stierkult 163–173, 254
Stiergott 211, 213, 215f., 233f.
Stierkultur 210f., 247, 305
Substratsprachen, Dravidische und Munda-Sprachen 191–208, 267, 355, 360–367
- Tārā, Mythos von der – 92–116
Terminologie, buddhistische 393–397
- Weitall, s.o. s.v. Kosmographie, indische
- Zahlensymbolik 248–258
Dreizeahl 156–160, 173, 177, 248–251, 254f., 258
Vierzahl 173, 248, 250, 253, 258
Fünfszahl 112f., 164f., 173–178, 250–258, 349
Sechszahl 173f., 176f., 250, 252, 255–258
Siebenzahl 151, 156f., 159ff., 173, 176, 248, 250, 253f., 256
Achtzahl 161
Zentralkontinent Jambūdvīpa, Beschreibung des – 19–49

DRUCKFEHLERVERZEICHNIS

(In zwei nach KIRFELS Tod erschienenen Arbeiten, cf. oben p. 117ff. und p. 259ff., treten etliche Druckfehler auf. Diese sowie einige aus anderen Arbeiten werden im folgenden aufgeführt. In der Arbeit über „Das Weltall nach indischer Anschauung“ (cf. oben p. 147ff.) treten bei indischen Wörtern häufig Schreibungen auf, die man heute als Druckfehler bezeichnen könnte, die jedoch zur damaligen Zeit unter Berücksichtigung des Charakters des Werkes, in dem die Arbeit erschienen ist, durchaus üblich waren. Dennoch sind sie ins folgende Verzeichnis auszugsweise aufgenommen worden. – Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Seitenzählung des vorliegenden Bandes.)

p. 11 l. 11 v.o.	statt: Univerlity	lies: University
p. 15 l. 6 v.u.	Sāyana	Sāyana
p. 31 l. 27 v.o., linke Spalte	Yamaga- Yamaga- Yamaga-	Yamaka- Yamaka- Yamaka-
p. 32 l. 37 v.o.		
p. 33 l. 16 v.o.		
p. 34 l. 16 v.o., rechte Spalte	Kāñcana- Nanda- weiteret	Kāñcana- Nanda- weiteres
p. 40 l. 22 v.o.	Śloka 71.4	Śloka 47.4
p. 48 l. 17 v.o.	Kiñkindhākāṇḍa	Kiñkindhākāṇḍa
p. 88 l. 16 v.o.	Prabodh	Prabōdh
p. 111 l. 1 v.o.	... Litteratur Litteratur. Bd. 3 ...
p. 119 Anm. 3	Ischvara's	Ischvara's
p. 119 Anm. 4	Krohda	Krotha
p. 120 l. 1 v.o.	Kiko kavi	Kiko Kavi
p. 120 l. 15 v.o.	Anandarāya	Anandarāya
p. 121 l. 10 v.o.	Vidyāparinaya	Vidyāparinayana
p. 122 l. 13 v.o.	Dschivānandana	Dschivānandana
p. 122 l. 20 v.o.	Moharādschaparādschaya	Moharādschaparādschaya
p. 123 l. 18 v.o.	Yaschaspāla	Yaschaspāla
p. 123 l. 19 v.o.	Sariputrāprakarana	Śāriputrāprakaraṇa
p. 123 Anm. 8	Asvegghosa	Āsvaghōsa
p. 123 Anm. 8	Mahāvagge	Mahāvagga
p. 124 l. 1 v.o.	Aschvaghosha	Aschvaghōsha
p. 124 l. 10 v.o.	Genapati	Guṇapati
p. 124 l. 5 v.u.	Tschandāla	Tschandāla
p. 125 l. 5 v.o.	werden*	werden*.
p. 125 l. 6 v.o.	Tochandāla's	Tschandāla's
p. 125 Anm. 9	Durgasāmin	Durgasāmin
p. 126 l. 10 v.o.		

- p. 126 Anm. 10 Jacobi: De Upamitibhava-
bhavaprapancae . . .
- p. 130 l. 21f. v.o. Dhar-
mabodhakāra
Pad(um)avati
Schmelztiegel
. . . Kuhn.
- p. 132 l. 6 v.o.
p. 133 l. 2 v.u.
p. 135 Anm. 16
- p. 136 l. 13 v.o.
p. 137 Anm. 26
- p. 143 l. 8 v.u.
p. 149 l. 15 v.o.,
l. 20 v.o.
- p. 149 l. 19 v.o.
p. 149 l. 12 v.u.
p. 149 l. 11 v.u.,
l. 10 v.u.,
l. 6 v.u.
- p. 149 l. 9 v.u.
p. 149 l. 5 v.u.,
l. 2 v.u.
- p. 150 l. 2 v.o.,
l. 12f. v.o.
- p. 150 l. 19 v.o.
p. 150 l. 9 v.u.
p. 151 l. 5 v.o.
p. 151 l. 11 v.o.
p. 151 l. 11 v.u.
p. 153 l. 16 v.o.
p. 154 l. 2 v.o.
p. 154 l. 6f. v.o.
p. 154 l. 7f. v.o.
p. 154 l. 18 v.o.
p. 155 l. 14 v.o.
p. 155 l. 16 v.o.
p. 155 l. 17 v.o.
p. 155 l. 18 v.o.,
l. 32f. v.o.,
l. 2 v.u.
- p. 155 l. 3 v.u.
p. 157 l. 9 v.o.
p. 157 l. 17 v.o.
p. 157 l. 27 v.o.
p. 157 l. 27 v.o.
- Herbergshaus
Grundriss § 35 . . .
- Bewandnis
Jambūdvipa
- Puschkaradvipa
Zentralvimāna
Reihenvimāna
- Vimāna
Füllvimāna
- Zentralvimāna
- Jambūdvipa
Vimāna
Brahmanaliteratur
Jambūdvipa
Tathāgata
Jambūdvipa
Iśāna
Mahābhārata
Padmapurāna
Purāna
Mahābhārata
Padmapurāna
Jambūdvipa
- Purvavideha
Jambūdvipa
Bhūr
Jambūdvipa
Dhātākhaṇḍa
- Jacobi: Upamitibhava-
prapancae . . .
Dhar-
mabodhakāra
Pad(um)avati
Schmelztiegel
. . . Kuhn. Bd. 2.
Straassburg 1896-1904.
S. 212ff.; s. besonders
S. 301f.
Die Anm. 16 bezieht
sich auf p. 134.
- Herbergshaus²²
Grundriss der irani-
schen Philologie. Bd. 2.
§ 35 . . .
- Bewandnis
Jambūdvipa
- Puṣkaradvipa
Zentralvimāna
Reihenvimāna
- Vimāna
Füllvimāna
- Zentralvimāna
- Jambūdvipa
Vimāna
Brāhmanaliteratur
Jambūdvipa
Tathāgata
Jambūdvipa
Iśāna
Mahābhārata
Padmapurāna
Purāna
Mahābhārata
Padmapurāna
Jambūdvipa
- Pūrvavideha
Jambūdvipa
Bhūr
Jambūdvipa
Dhātākhaṇḍa

- p. 157 l. 27 v.o.,
l. 30 v.o.
p. 157 l. 30 v.o.
p. 157 l. 32 v.o.
- p. 158 l. 10 v.o.
p. 158 l. 34 v.o.
p. 159 l. 10 v.o.,
l. 19 v.o.,
l. 23 v.o.,
l. 33 v.o.
- p. 159 l. 11 v.o.
p. 159 l. 22 v.o.
p. 159 l. 3 v.u.
p. 160 l. 1 v.o.,
l. 5 v.o.,
l. 13 v.o.,
l. 3 v.u.
- p. 162 l. 12f. v.o.
p. 162 l. 6 v.u.
p. 162 l. 2 v.u.
p. 165 l. 2 v.o.
p. 173^b l. 34 v.o.
p. 175^b l. 41 v.o.
p. 208 l. 17 v.o.
p. 236 l. 9 v.u.
p. 241 l. 3 v.o.
p. 243 l. 12 v.o.
- p. 245 l. 20 v.o.
l. 21 v.o.
p. 246 l. 13 v.o.
p. 246 l. 24f. v.o.
- p. 246 l. 4 v.u.
p. 248 l. 11 v.u.
p. 258 l. 12 v.o.
p. 260 l. 22 v.o.
p. 260 l. 28 v.o.
p. 262 l. 20 v.o.
p. 263 l. 13f. v.o.
p. 263 l. 15 v.o.
p. 264 Anm. 11
p. 266 l. 20 v.o.
p. 266 l. 21 v.o.
p. 267 l. 30 v.o.
p. 268 l. 5 v.o.
p. 268 l. 6 v.o.
p. 268 l. 7 v.o.
- Puschkaradvipa
Puṣkaradvipa
- Manuschottara
Manuschottara- oder
Mānasaḡebirge
Svetambara
Jambūdvipa
Pātāla
- Mānuṣottara
Mānasaḡebirge
Mānasaḡebirge
Śvetāmbara
Jambūdvipa
Pātāla
- Bhūr
Viṣṇupurāna
Jambūdvipa
Jambūdvipa
- Jambūdvipa
Pātāla
Purāna
(bānāśiṅga)
daṣ
interessantestenm
lāṅgala
Baudhāyana
(urugyā)
śveta adupatōn
padyabhir jāvīṣṭhāḡ
arunam
yam āhur . . . yad
(āti . . .
(mā tvā . . . apēv
āntar . . . upatiṣṭhanti . . .
. . . (āṁsa-randhayāmi . . .
(gṛṇa)
Ame-
„hören“
Āpastambakalpasūtra
Mānuva-Maitrīyaṅiyas
Agni-purāna
Gāruḡapurāna
Kaṭṭilya
(ūṛṇavāṣī)
(ūṛṇa)
Vājasanehi-
(kuśāta)
(dhīvāno rathakārāḡ)
(karmārā ye
manīṣīṣāḡ)¹⁴
- Jambūdvipa
Jambūdvipa
Pātāla
Purāna
(bānāśiṅga)
daṣ
interessantestem
lāṅgala
Baudhāyana
(urugyā)
utā śveta adupatōs utā
padyabhir jāvīṣṭhāḡ
arunam
yam āhur . . . yad
(āti . . .
(mā tvā . . . apēv
āntar upatiṣṭhanti . . .
. . . (āṁsa te randhayāmi . . .
(gṛṇa)
Ame-
„Hören“
Āpastambakalpasūtra
Mānuva-Maitrīyaṅiyas
Agni-purāna
Gāruḡapurāna
Kaṭṭilya
(ūṛṇavāṣī)
(ūṛṇa)
Vājasaneyi-
(kuśāta)
(dhīvāno rathakārāḡ)
(karmārā ye
manīṣīṣāḡ)¹⁴

p. 273 l. 21 v.o.	(<i>emṛṣi</i>)	(<i>emṛṣi</i>)
p. 279 l. 18 v.o., Anm. 1	Candrāyana-Busse	Cāndrāyana-Busse
p. 289 l. 10 v.u.	Kulluka	Kullūka
p. 309 l. 11 v.u.	(<i>Śilpaṛṣṭi</i>)	(<i>Śilpaṛṣṭi</i>)
p. 309 l. 8 v.u.	<i>Śrotṛiya</i>	<i>Śrotṛiya</i>
p. 323 l. 20 v.o.	Āśvalāyana	Āśvalāyana
p. 323 l. 22 v.o.	Āpastambiya ⁵⁴	Āpastambiya. ⁵⁴
p. 324 l. 5 v.o.	Āśvalāyana's	Āśvalāyana's
p. 349 l. 11 v.o.	Bṛhadāraṇyaka-Up.	Bṛhadāraṇyaka-Up.
p. 349 l. 20 v.o.	Bhāvaprakāśa des Bhavamīśra	Bhāvaprakāśa des Bhāvamīśra
p. 361 l. 10 v.o.	Cāraka	Caraka
p. 363 l. 8 v.o.	<i>śleṣman</i>	<i>śleṣman</i>
p. 366 l. 6 v.u.	Aṣṭāṅghṛdaya	Aṣṭāṅghṛdaya
p. 368 l. 12 v.o.	... war; ihrer war, ihrer ...
p. 375 l. 18 v.o.	Devanāgarī- ...	Devanāgarī- ...
	Nāgarī-	Nāgarī-
p. 376 l. 16 v.o., 1. 20 v.o., 1. 22 v.o., 1. 25 v.o., 1. 33 v.o., 1. 38 v.o.		
p. 379 l. 27 v.o.	Kabinetterlass	Kabinetterlass
p. 380 l. 23 v.o.	Nāgarī-	Nāgarī-
p. 381 l. 5 v.o.	Nāgarī-	Nāgarī-
p. 410 l. 14 v.o.	pipālī	pipālī
p. 410 l. 16 v.o.	pippalimūla	pippalimūla
p. 410 l. 25 v.o.	nāraṅga	nāraṅga
p. 410 l. 34 v.o.	tvacā	tvaca
p. 410 l. 1 v.u.	śarkarā	śarkarā

ANHANG

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN¹

zu

Die Kosmographie der Inder. Bonn, Leipzig 1920.

Hinter dem vorderen Einbanddeckel finden sich der Reihe nach:

- Zettel: S. VI. Zeile 5 von unten
Prof. James H. Woods statt Wouts
- Sonderdruck: Sieg, E.: Der Nachtweg der Sonne nach der vedischen Anschauung. NGGW 1923. Phil.-hist. Klasse. Heft 1
- Sonderdruck: Hillebrandt, A.: Der Nachtweg der Sonne. Aus: Schermann-Festschrift.
- Sonderdruck einer Rezension der „Kosmographie der Inder“ aus „The Quest“, London, unterzeichnet R.E.
- Zeitung „Neues Deutschland“, 6. Jahrg., Nr. 11 vom 1.6.1936; enthält: Dr. phil. G. Sellnick: Die Goldenen Zeitalter der Menschheit und die Legenden vom Paradiese.
- Zettel: W. Foy: Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges. In: Festschrift Ernst Windisch zum 70. Geburtstag am 4. Sept. 1914. Leipzig 1914. S. 213–217.
- Zettel: Abbildung des Sumeru nach tibetischen Vorstellungen. Tibetisch: Ri-rab. In: Antoinette K. Gordon: Tibetan Religious Art. New York: Columbia University Press 1952. 2. Tafel S. 47
- ein handgeschriebener Brief von Alfred Maaß an Kierfel, datiert: Berlin W. 10 den 11. Nov. 1923; enthält eine Beschreibung einer javanischen Kosmosdarstellung
- Zettel: Les étages célestes et la transmigration, traduit du livre chinois Lou-Tao-Tsi. In: Annales du Musée Guimet V. p. 529
Ei-tai dai-zassho ban-reki dai-sei, zuerst gedruckt 1842; Nachdruck vom Jahre 1856 in der Bibliothek des Museums I.D. 11408.
- Zettel: Hans v. Mik: Mythische Geographie. In: Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes. Bd. 45. S. 85ff.

¹ Cf. oben p. V. – Die in der *Kosmographie*, p. 402, angeführten 'Berichtigungen und Zusätze' werden im folgenden nicht berücksichtigt.

11. Zettel: (Su) Meru feuerspeiender Berg in der Höhe des Kilimandscharo Smeru auf Java.
Merapi bei Djotjakarta imposanter Gebirgskegel
api = Feuer
[Dieser Zettel ist nach dem 7.1.1943 geschrieben worden.]
12. Zettel: Dämonen bei den Chaldäern ἀντρώεα genannt. Cf. Jamblich de mysteriis ed. Gust. Partley Berl. 1857 p 177 Zeile 16f.
Bezold und Boll: Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern. Heidelberg 1911 [Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissenschaften 1911. Abh. 7]
Carl Bezold: Astronomie, Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern. Heidelberg 1911. (Sitzungsber. d. Heidelberg. Akademie [1911. Abh. 2])
Buchholz, E.: Homerische Kosmographie und Geographie. [Leipzig] 1871
Meinhof, C.: Der Vulkan Smeru in Ostjava. Prog. Prenzlau 1851 M 231^B I¹³
13. Brief von 1 an Kirfel, datiert Fahr, den 10.VIII.1941; enthält Literaturangaben über Meru und Mandara in Indonesien.
14. Originale (?) der Abbildungen: Der Meru, der Manuṣyaloka und der Jambūdvīpa. Cf. Kosmographie, Tafeln 1, 7 und 8.
15. Sonderdruck der Rezension der Kosmographie von W. Schubring. Aus: ZDMG 75 (1921), p. 254-275
16. Sonderdruck der Rezension der Kosmographie von A. Grünwedel. Aus: Zeitschrift für Ethnologie, Jahrgang 1920/21, Heft 2/3
17. Sonderdruck der Rezension der Kosmographie von F. Röck. Aus: Mitteilungen d. Anthrop. Gesellsch. in Wien, Bd. LIII [1923] S. 93ff.
18. Sonderdruck der Rezension der Kosmographie von M. Winternitz. Aus: OLZ 1923, Nr. 1, Sp. 28-30.
19. Sonderdruck der Rezension der Kosmographie von Rudolf Bernoulli. Aus: Ostasiatische Zeitschrift, Jahrg. IX, Heft 3/4, p. 326-331.
20. Korrekturfahnen (?): Zum kosmologischen System in der ältesten indischen Literatur. Von Julius von Negelein. Aus: ?
- p. VI. l. 5 v. u.
statt: Woute – lies: Woods
p. 2^{ff}.
Zettel mit folgender Notiz: Chinesische Erdbeschreibung ZDMG VI.577 (Gützlorff)
p. 5* l. 13 v. o.
statt: Westalls – lies: Weltalls
p. 7* l. 11 v. o.
statt: Pāñkeya- – lies: Pāñkteya-
p. 9* l. 27 v. o.
statt: uur – lies: nur

- p. 22* l. 8 v. u.
statt: Pañkabahula – lies: Pāñkakāṇḍa
- p. 25* l. 2 v. o.
statt: Interesse. – lies: Interesse⁴.
- p. 25* l. 5 v. o.
statt: oben¹ – lies: oben
- p. 26* l. 16 v. o.
statt: Quadranteneinteilung – lies: Quadranteneinteilung
- p. 27* l. 4 v. o.
statt: Berichte – lies: Bereich
- p. 28^{ff}.
Zettel mit folgender Notiz: J. Kennedy: The Early Commerce of Babylon with India 700-300 B.C. In: Journal of the Royal Asiatic Society 1898. S. 241-288
- p. 7 l. 7 v. u.–p. 8. l. 7 v. o.
Brief von A. K. Coomaraswamy an Kirfel, datiert: Boston, Massachusetts, Dec. 17-1930. Inhalt: Re your Cosmologie der Inder p. 34* it seems to me that an earlier scheme of guardians of the quarters must be recognized in the Taittiriya Saṁhitā, VI, 1, 5, viz.
- | | | |
|------|--------|---------------|
| Soma | Savitṛ | |
| (W) | (N) | Pathyā Svasti |
| | Agni | (E) |
| | (S) | |
- with Aditi in the Zenith.
- p. 9 l. 7 v. o.
statt: [bei – lies: [bei
- p. 10, l. 1-5 v. o.
Notiz Kirfels auf dem Rand:
Chāndogya-Up. III. 11. 6: „Wenn er ihm auch diese mit Wasser umgebene [Erde] mit Reichtum angefüllt“ (yady apy aśmā imām adbhīḥ parighṛitām dhanasya pūrṇāp dadyād)
- p. 12 l. 19 v. o.
Anmerkung auf dem Rand zu Zaradros: Ptolem. Ζαζάδραξ
- p. 38 l. 9 v. o.
statt: svargó lokāḥ . . .) – lies: svargó lokāḥ . . .) Cfr. Śatap. IX. 1. 1. 28.
- p. 55 l. 22f. v. o.
Notiz auf dem Rand: Die Welt als Mensch vorgestellt. Bhāg. P. II. 5. 35-42. Vgl. Bhāg. P. II. 1. 23-39.

p. 55 l. 23 v. o.

Zu Nāḍabindu-Up. 3,4 findet sich folgende Notiz auf dem unteren Rand:

Garuḍa-Purāṇa, Pretakalpa XV. 56ff.

„An der Fußsohle ist Tala, an der oberen Fläche des Fußes Vitala, in den Knien Sutaḷa, in den Schenkeln Mahātala, in den Hüften Talātala, in der Schamgegend Rasātala, in den Lenden Pātala. Bhūloka ist im Nabel, Bhuvarloka darüber, Svarloka findet sich im Herzen, Mahas (Maharloka) im Halse, Janaloka ist im Munde, Tapoloka an der Stirn, Satyaloka im Brahma-randhra; dies sind die 14 Welten.“

p. 55 l. 23f. v. o.

statt: Menschengestalt – lies: Vogelgestalt

p. 55

Neben den Anmerkungen auf den Rändern von p. 55 finden sich noch 3 Zettel:

1. enthält eine Übersetzung von Garuḍap. Pretakalpa XV. 53ff. Sie geht bis Vers 68 einschl.

2. enthält in Umschrift den Sanskrit-Text von Bhāgavatap. II. l. 23 – 39. Darunter eine spätere Notiz:

Nāḍabindu-Up. 7, 6 (Deussen: 60 Up S. 643)

Scheinbar wird die Welt mit einem Vogel (haṃsa) verglichen, tatsächlich steckt die Menschengestalt dahinter.

3. enthält eine Übersetzung von Viṣṇusmṛti I. 15–17.

p. 56 l. 6 v. o.

Nach: Garuḍap. 54. 1ff. ist einzufügen: Pretakalpa XV. 62ff.

p. 56 l. 25 v. o.

Nach: Bhaviṣya (L)-, ist einzufügen: Garuḍap. Pretakalpa XV. 62ff.

p. 57 obere Tabelle

Zu: 2. Gruppe, Kontinente, Śālmaladvīpa heißt es in einer Anmerkung: Garuḍap. Pretak. XV. 63 Śālmali.

Zu: 2. Gruppe, Meere heißt es auf dem rechten Rand: Garuḍap. Pretak. XV. 62ff.

Kṣāroḍa

Kṣiroḍa

Suroḍadhi

Ghṛtasāgara

Rasodadhi

Dadhisaḅgara

Svādūdaka

p. 57 untere Tabelle

Darunter heißt es:

Vgl. 1) Hemachandra Ray Chaudhuri: The Mountain system of Purāṇas. In: Journal of the Department of letters [of the] University of Calcutta. Vol. XIX. Calcutta 1929. No. 1.

2) Derselbe: India in Puranic Cosmography. Ebenda No. 5.

p. 71 l. 16f. v. o.

statt: Vāmanap. – lies: Vāmanap.

13. 36ff.

13. 35ff.

p. 138f.

Zu der Tabelle, die die „Namen der Nakṣatra“ usw. gibt, findet sich ein Zettel mit der Überschrift: Viṣṇusmṛti LXXXVIII. 1ff. Er enthält eine Übersetzung der Verse 1–50. Die Namen der Nakṣatras, die in den Versen 8–35 erscheinen, weichen teilweise von denen in der Tabelle ab. Sie lauten auf dem Zettel wie folgt:

1. Kṛttika [Kṛttikāḅ]

2. Rohiṇi

3. Saurnya (Mrgasāiras)

4. Raudra (Ārdra)

5. Punaṛvasu

6. Puṅya (Tigya)

7. Śārpa (Āśleṣās)

8. Paṭrya (Maghā)

9. Bhāgya (Pūrvaphālguni)

10. Āryamaṇa (Uttaraphālguni)

11. Hasta

12. Tvāṣṭra (Citra)

13. Svāti

14. Viśākhā

15. Maitra (Anurādhā)

16. Śākra (Jyēṣṭha)

17. Mūla

18. Āpya (Pūrvāṣādhā)

19. Vaiśvadeva (Uttarāṣādhā)

20. Abhiḅit

21. Śrāvāṇa [Śravaṇa]

22. Vāsava (Dhanīṣṭhā)

23. Vāruṇa (Śatabhiṣā)

24. Āja (Pūrvabhadrapadā)

25. Āhīrbudhnyā (Uttarabhadrapadā)

26. Pauṣya (Revati)

27. Āśvina (Āśvini)

28. Yāmya (Bharaṇi)

p. 144 l. 22 v. o.

Zu Talātala ist auf dem linken Rand vermerkt:

„s. Benfey: Hermes, Minos, Tartaros. [= Abh. der Kgl. Ges. d. Wiss. Bd. XXII,2]. Göttingen 1877. S. 33ff. Vgl. 17f. stellt Talātalamit Tartaro zusammen als Intensivbildung zu[r] Wurzel ṭar- unter der Bedeutung: „der fort und forthinabsteigende“. Hierzu siehe Zimmer: Altindisches Leben. [Straßburg 1879]. S. 420.“

p. 145, Tabelle (fortgesetzt von p. 144)

Auf dem rechten Rand heißt es:

Garuḍap. Pretak. XV. 56f.

- | | |
|-------------|---|
| 1) Tala | } Reihenfolge
nach oben
von unten |
| 2) Vitala | |
| 3) Sutala | |
| 4) Mahātala | |
| 5) Talātala | |
| 6) Rasātala | |
| 7) Pātāla | |

p. 147 l. 23-25 v. o.

Notiz auf dem rechten Rand:

Journal and Text of the Buddhist Text Society. Vol. 1 (1893) P. 4. App. II p. 152f., Tabelle

In der rechten Spalte ist unter ‚Yājñavalkya‘ vermerkt: Gar. 105. 4ff.

In dieser Spalte sind folgende Namen unterstrichen: Tāmisa, Andhatāmisa, Raurava, Lohitoda, Kumbhipāka, Mahānaraka, Sampjivana, Avici, Tāpana, Saṃghāta, Kākola, Lohaśaṅku und Mahāpaṭha.

Hinter Mahāniraya ist vermerkt: (Mahāraurava). Dies ist unterstrichen.

p. 164 l. 14f. v. o.

statt: süd- - lies: süd-
liche liche*

Die Anmerkung hierzu auf dem linken Rand lautet wie folgt: Cf. Garuḍap. Pretakalpa II. 85. „In der Stadt des Dharmarāja sind 4 Tore; der Weg, der durch das südliche Tor führt, ist dir bekannt.“ Durch dieses betreten die Übeltäter die Yama-Stadt. (Abegg) Ebd. IV. 3. „Die Gerechten ziehen durch drei Tore in die Stadt des Dharmarāja ein; die Bösen aber nehmen ihren Weg durch das südliche Tor.“ Ebd. XIV. 50ff. Beschreibung des östlichen, nördlichen, westlichen Weges.

p. 178 l. 29 v. o.

Zu Tibet ist auf dem linken Rand vermerkt:

Waddell, L. A.: Lamaism in Sikkim, in: The Gazetteer of Sikkim. Calcutta 1894 S. 320ff.

p. 179 l. 3 v. o.

Hinter: . . . S. 76ff. ist vermerkt:

A. Grünwedel: Padmasambhava u. Verwandtes (Baessler-Archiv III (1913) S. 17f., 32ff. = Beschreibung der fünf Reiche der Lebewesen nach dem tibet. rNam-thar.

p. 186, Tabelle

In der Spalte III ist unter ‚Beal . . .‘ vermerkt:

Waddell S. 78

Die Tabelle ist um eine Spalte handschriftlich erweitert worden, die rechts neben Spalte IV erscheint:

Dharmasaṃgraha
CXXV

Nemipdhara
Aśvakaṇṭha

Vinataka
Sudarśana
Khadiraka
Īśādhara
Yugāpḍhara

p. 188 l. 16f. v. o.

Notiz auf dem linken Rand:

Dharmasaṃgraha CXX. zu merken Aparagodāni

p. 191, Tabelle, l. 23f. v. o.

In der Spalte ‚Lalitavistara‘ ist unter S. 149/50 vermerkt: Dharmasaṃgraha CXXVIII

p. 192, Tabelle, l. 1f. v. o.

Auch hier heißt es in der Spalte ‚Lalitavistara‘ unter S. 149/50: Dharmasaṃgraha CXXVIII

p. 192, Tabelle, l. 9 v. o.

statt: Apramāṇasubha – lies: (Apramāṇasubha)*
in der Spalte ‚Lalitavistara‘.

Die Anmerkung auf dem linken Rand lautet: * fehlt Dharmas.

p. 202 l. 4ff. v. o.

Notiz auf dem linken Rand:

Cf. Namen Dharmasaṃgraha CXXI in der gleichen Reihenfolge

p. 204 l. 13 v. o.

statt: 8. Avici. – lies: 8. Avici(i)

p. 205 l. 4 v. o.

Vermerk auf dem oberen Rand:

Dharmasaṃgraha zählt die kalten Höllen auf CXXII. 1) Arbuda, 2) Nirarbuda, 3) Aṭaṭa, 4) Papa, 5) Hāhādhara, 6) Utpala, 7) Padma, 8) Mahāpadma.

p. 205 l. 25 v. o.

statt: Ānguttara-Nikāya – lies: Ānguttara-Nikāya

p. 205, Anm. 2

Hinzugefügt ist: E. Burnouf: Introduction S. 201 fg.

p. 207 l. 20 v. o.

statt: Die – lies: die

p. 209 l. 22f. v. o.

Notiz auf dem rechten Rand:

Albr. Weber: Über das Śatrupajaya Māhātmyam. Leipzig 1858 (Abh. f. d. K.d.M. 1.4) S. 19ff.

p. 225 l. 9f. v. o.

statt: Candrānana und Variṣeṇa – lies: Candrānana* und Variṣeṇa*
Die Anmerkung auf dem rechten Rand hierzu lautet:

l. u. 24. Jina in Airāvata.

Hierauf beziehen sich auch zwei Zettel mit folgenden Notizen:

1. Zettel: J. Burgess, Papers on Śatruñjaya and the Jains, in: Pandit Vol. XIII (1884) S. 276ff.

S. 278^b 5. The Eternal Tirthamkaras

Like the Ćirañjivis, or eternal existing sages, of the Brahmanic religion, the Jains also believe in Śāśvata or eternal Tirthamkaras. But while the Hindus have seven the Jains have only four. Their names are:

- 1) Rikhabhānanda
- 2) Candranānda
- 3) Vārikhema
- 4) Vardhamāna

Zu 1) und 4) wurde nachträglich vermerkt: 1. und 24. Jina in Bharatavarsa; und zu 2) und 3): 1. und 24. Jina in Airāvata.

2. Zettel: Er enthält folgende Liste:

1) Rābha	- gelb	Stier
2) Ajānātha	- gelb	
3) Saṃbhavanātha	- gelb	
4) Abhinandana	- gelb	
5) Sumatinātha	- gelb	
6) Padmaprabha	- rot	
7) Supārśvanātha	- gelb	
8) Candraprabha	- weiß	
9) Suvihinātha	- weiß	
10) Śitalanātha	- gelb	
11) Śreyāṃsa	- gelb	
12) Vāsupūjya	- rot	
13) Vimalanātha	- gelb	
14) Anantanātha	- gelb	
15) Dharmanātha	- gelb	
16) Śāntinātha	- gelb	
17) Kunthunātha	- gelb	
18) Aranātha	- gelb	
19) Mallinātha	- grün	
20) Munisuvrata	- blau	
21) Naminātha	- gelb	
22) Neminātha	- blau	
23) Pārśvanātha	- grün	
24) Mahāvira	- gelb	Löwe

p. 234 l. 22 v. o.
statt: Uttakuru - lies: Uttarakuru

p. 235 l. 18 v. o.
statt: . . . breit sind. - lies: . . . breit sind*.

Hierzu lautet die Anmerkung auf dem rechten Rand: Jivābhigamas. Text Bl. 689^bf. 12, 8, 4 Yojana. Commentar wie Jambūdvipap. 8, 6, 4 Yo.

p. 237 Anm. 1

statt: Jambūdvīpasamāsa - lies: Jambūdvīpasamāsa

p. 253 l. 4 v. o. und l. 6 v. o.

Über „Vāruṇivara“ ist jeweils „Varuṇavara“ mit Bleistift vermerkt.

p. 253 Anm. 1

Hinzugefügt ist: Sūryaprajñapti XIX

p. 254 l. 11 v. o.

Hinter „Varisera“ ist in Klammern vermerkt: Die beiden letzten sind der 1. und 24. Jina in Airāvata.

p. 278 l. 25 v. o.

Auf: „3. Planeten (graha)“ bezieht sich wohl ein Zettel folgenden Inhalts: Śhānāṅga Bl. 489^b

Es gibt 8 große Planeten (mahaggaha), nämlich canda

sūra
sukka
buha
vahaṣṣai
agāraya
sañjīcara
kou

p. 278 l. 1 v. u.

statt: (Śāni, - lies: (Śani,

p. 278 Anm. 3

Hinzugefügt ist: Sūryaprajñapti XVIII

p. 278 Anm. 4

Hinzugefügt ist: Sūryaprajñapti XVIII

p. 279 l. 12 v. o., Spalte ‚Planeten‘

statt: 6376 - lies: 6336

p. 279 l. 28 v. o. - p. 280 l. 17 v. o. Tabelle

Hinter den Namen der Planeten ist jeweils in Klammern der Name hinzugefügt, der im Śhānāṅga [Bl. 77^{ff.} (82*^{ff.}); s.u. Nachtrag zu p. 279 Anm. 3] auftritt:

1. Vikāḷaka (Śhān. 2. Viyāḷaga)
2. Atāḷraka (Śhān. 1. Inḡālaya)
3. Lohitāṅka (Lohiyakkha), usw., usw.

p. 279 Anm. 1

Hinzugefügt als Belegstellen sind: Sūryaprajñapti XVIII, XIX und Śhānāṅga Bl. 87*^f.

p. 279 Anm. 2

Hinzugefügt als Belegstellen sind: Sūryaprajñapti XVIII und Śhānāṅga Bl. 82*^{ff}.

‚Trailokyadipikā Bl. 65b f.‘ ist unmittelbar vor ‚Trailokyasāra Bl. 35b‘ umgestellt worden.

- p. 279 Anm. 3
Hinzugefügt als Belegstellen sind: Sūryaprajñapti XIX und Sthānāṅga Bl. 77^{ff.} (82^{ff.}).
- p. 280 l. 26ff. v. o. – p. 282 l. 15 v. o. Tabelle
Hierzu findet sich eine von D. V. Talsania angefertigte moderne Darstellung der 28 Nakṣatras. Sie gibt für jedes Nakṣatra jeweils den Namen (in Sanskrit), die Zahl der Sterne, ein Bild der Gestalt sowie eine Erläuterung des Bildes (in Gujarātī, geschrieben in Devanāgarī-Schrift). Die Quelle der Darstellung ist nicht angegeben.
- p. 280 Anm. 3
statt: Sthānāṅga Bl. 437^{aff.}; – lies: ... Bl. 31b^{f.}, 81b^{f.}, 473^{aff.}; – Hinzugefügt ist als weitere Belegstelle: Sūryaprajñapti 10.8.9.
- p. 282 l. 15 v. o. 4. Spalte v. rechts
Unter ‚(siphaniṣidana)‘ ist vermerkt: liegender Löwe.
- p. 282 l. 25 v. o. Tabelle
Unter Śvetāmbara, Spalte Höhe:
statt: 48/61 – lies: 24/61
- p. 282 Anm. 2
Hinzugefügt ist: Sūryaprajñapti XVIII
- p. 283 Anm. 1
Hinzugefügt ist: Sūryaprajñapti XVIII und: Vgl. Darstellungen auf dem Kapitell der Gedenksäule in Sārṇāth (242–232 v. Chr.) Löwe, Elephant, Stier, Pferd.
- p. 284 l. 6 v. o.
Notiz auf dem linken Rand: Sūryaprajñ. XVIII desgleichen
- p. 284 Anm. 5, 7, 11 und 12
Hier ist jeweils hinzugefügt: Sūryaprajñapti XVIII
- p. 289 l. 6 v. o.
statt: findet statt: – lies: findet statt:
- p. 289 Anm. 1
Hinzugefügt ist: Sūryaprajñapti. Weitere Angaben fehlen.
- p. 289 Anm. 2
Hinzugefügt ist: s. Sūryaprajñapti 10,2,22.
- p. 290 l. 15 v. o., Tabelle, 5. Spalte v. links
statt: Nakṣatra – lies: Nakṣatra
- p. 290 Anm. 1
Hinzugefügt ist: Sūryaprajñapti 10.5,10
- p. 290 Anm. 2
Hinzugefügt ist: Sūryaprajñapti 10.6,7
- p. 291 l. 8 v. o. Tabelle, 3. Spalte v. links
statt: Pūrvāphālguni, Uttārāphālguni – lies: Pūrvāphālguni, Uttārāphālguni
- p. 292 l. 6 v. u.
statt: 8 auf Lāntava – lies: 2 auf Lāntava

- p. 298 l. 16 v. o.
statt: Mānuṣottaraḡebirge – lies: Mānuṣottaraḡebirge
- p. 305 Anm. 2
Hinzugefügt ist: Sthānāṅga Bl. 489^b.
- p. 320 l. 7 v. u.
statt: und kalte Höllen eingeteilt. Die Höllen – lies: und kalte eingeteilt. Diejenigen Höllen
- p. 331 l. 23ff. v. o.
Notiz auf dem rechten Rand: Colebrooke, H. T. Miscellaneous Essays. Vol. 2. London 1873. S. 538f.
- p. 332 l. 2, Tabelle: Spalte ‚Mārkaṇḍeyapurāṇa 49.37ff.‘
Hinter ‚2 Angula = 1 Vitasti‘ ist vermerkt:
An anderer Stelle
21 Breiten der Mitte des Daumens = 1 aratni
10 Breiten der Mitte des Daumens = 1 pradēsa
- p. 332 l. 8, Tabelle: Spalte ‚Mārkaṇḍeyapurāṇa 49.37ff.‘
Hinter ‚2000 Dhanus = 1 Gavyūti‘ ist vermerkt: † 2 Daṇḍas = 1 Nāḍikā Colebr.
- p. 332 l. 11ff. v. o.
Zur Marginalie: D. Gewichtsgrößen ... ist hinzugefügt: Viṣṇusmṛti IV.1ff.
- p. 332 l. 17 v. o.
Hinter ‚3 Likṣā = 1 Prājasaṛapa‘ ist vermerkt: ‚weißes Senfkorn Viṣṇusmṛti‘
- p. 332 l. 21f. v. o.
Zwischen ‚5 Kṛṣṇala = 1 Māṣa‘ und ‚16 Māṣa = 1 Suvarṇa‘ ist einzufügen: 12 Māṣa = 1/2 Akṣa (Viṣṇusmṛti).
- p. 332 l. 24 v. o.
Hinter ‚4 oder 5 Suvarṇa = 1 Pāla‘ ist vermerkt: 4 Suvarṇa = 1 Niṣka (Viṣṇusmṛti).
- p. 332 l. 25 v. o.
Hinter ‚2 Kṛṣṇala = 1 Rūpyamāṣa‘ ist vermerkt: (Silber Viṣṇu)
- p. 332 l. 26 v. o.
Hinter ‚16 Rūpyamāṣa = 1 Dharāṇa‘ ist vermerkt: (Silber).
- p. 332 l. 27 v. o.
Hinter ‚10 Dharāṇa = 1 Satamāna oder Pala‘ ist vermerkt: 1 Karṣa oder 80 Raktikā von Kupfer = 1 Kārṣapaṇa.
- p. 333 l. 31 v. o., mittlere Spalte
Hier heißt es: ‚Arbuda = 1000000000‘. Von der Zahl 1000000000 ist die erste und letzte Null jeweils durchgestrichen worden. Dies beruht wohl auf einem Irrtum. Der Systematik nach wäre 100000000 zu erwarten.

p. 333 l. 40f. v. o., Tabelle, rechte Spalte
 statt: 1 Lava = 1 Nimeṣa – lies: 3 Lava = 1 Nimeṣa
 statt: 1 Nimeṣa = 1 Kṣaṇa lies: 3 Nimeṣa = 1 Kṣaṇa

p. 332–333

Zwischen diesen beiden Seiten finden sich fünf Zettel.

Der 1. Zettel, überschrieben: A. Weber: Das Chandahsūtram des Piṅgala, in: Indische Studien VIII (1863), S. 435ff., enthält ein längeres Exzerpt aus dem genannten Aufsatz von A. Weber, das Raumgrößen und Gewichtsgrößen behandelt. Cf. Hierzu die Marginalien in Kirfels ‚Kosmographie‘ auf p. 331 und p. 332.

Der 2. Zettel enthält ‚Raumgrößen‘. Er ist überschrieben: Colebrooke, H. T., Miscellaneous essays, Vol. 2, London 1873, S. 539f. und bringt ein Exzerpt aus dem genannten Werk.

Der 3. Zettel, überschrieben: Gewichte Sthānāṅga Comm. Bl. 434b, enthält die folgende Tabelle:

4 Madhuratṛaṅgaphala = 1 Śvetasaṣṭaṣa
 16 Śvetasaṣṭaṣa = 1 Dhānyamāṣakaphala
 2 Dhānyamāṣakaphala = 1 Guṇḍjā
 5 Guṇḍjā = 1 Karmamāṣaka
 16 Karmamāṣaka = 1 Suvarṇa.

Der 4. Zettel, überschrieben: Agnip. 227.1ff., enthält die folgende Tabelle:

3 Yava = 1 Kṛṣṇala
 5 Kṛṣṇala = 1 Māṣa
 (60 Kṛṣṇala = 1 Karṣārḍha)
 16 Māṣa = 1 Suvarṇa
 4 Suvarṇa = 1 Niṣka
 10 Niṣka = 1 Dharāṇa

1 Kārṣārḍha hat das Gewicht eines Kārṣa (?) (tāmrikaiḥ kārṣiko nāma proktaḥ kārṣārḍhaṇo budhaiḥ)

250 Paṇa = 1 Buṣe
 500 Paṇa = mittlere Buṣe
 1000 Paṇa = höchste Buṣe.

Cf. hierzu die ‚Gewichtsgrößen‘ auf p. 332 der ‚Kosmographie‘.

Der 5. Zettel, der sich mit Zahlengrößen befaßt (cf. ‚Kosmographie‘ p. 333), ist überschrieben: A. Weber in ZDMG Bd. 15, S. 132–140.

Er hat den folgenden Inhalt:

„Nach dem Mahābhārata bei der Aufzählung der Reichtümer des Yudhiṣṭhira findet sich die Zahlenskala

1 Ayuta = 10.000 = 10⁴
 1 Prayuta = 100.000 = 10⁵
 1 Padma = 1.000.000 = 10⁶
 1 Kharva = 10.000.000 = 10⁷
 1 Arbuda = 100.000.000 = 10⁸
 1 Śaṅkha = 1.000.000.000 = 10⁹
 1 Mahāpadma = 10.000.000.000 = 10¹⁰

1 Niharva = 100.000.000.000 = 10¹¹
 1 Koṭi = 1.000.000.000.000 = 10¹²
 1 Madhya = 10.000.000.000.000 = 10¹³
 1 Parārḍha = 100.000.000.000.000 = 10¹⁴
 1 Sapara = 1.000.000.000.000.000 = 10¹⁵

Im Rāmāyana findet sich 1 Zahlenskala

1 Koṭi = 10.000.000 = 100 x 100.000
 1 Śaṅkha = 1.000.000.000 = 100 x 100.000²
 1 Vṛnda = 100.000.000.000.000 = 100 x 100.000³
 1 Mahāvṛnda = 10.000.000.000.000.000.000 = 100 x 100.000⁴
 1 Padma = 1.000.000.000.000.000.000.000 = 100 x 100.000⁵
 1 Mahāpadma = 100.000.000.000.000.000.000.000.000 = 100 x 100.000⁶
 1 Kharva = 10.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000 = 100 x 100.000⁷

p. 334 l. 17 v. o.

statt: Abhidhāmacintāmaṇi – lies: Abhidhāscintāmaṇi

p. 334 l. 26 v. o., Spalte: Amarakośa

In der Zeile:

48 Kṣaṇa = 1 Muhūrta

ist 48 unterstrichen und hinter Muhūrta findet sich ein Fragezeichen.

Hierzu gehört ein Zettel der überschrieben ist: Amarakośa I.4.10ff. (ed. Chintamani Śastry Thatta, Bombay 1882). Hierin heißt es u. a.:

12 Kṣaṇa = 1 Muhūrta. Demnach ist 48 in 12 zu ändern.

Was die Zeitgrößen (‚Kosmographie‘ p. 333–336) angeht, so findet sich ein weiterer Zettel mit Angaben aus Manu I.64, dem Śṛīyāsiddhānta, dem Viṣṇupurāṇa und dem Bhaviṣyapurāṇa. Die Quelle dieser Angaben ist: H. T. Colebrooke: On Indian weights and measures, aus: Asiatic Researches, Vol. 5 (1798), S. 91ff. = H. T. Colebrooke: Miscellaneous essays, Vol. 1, London 1873, S. 540ff.

Zwischen p. 334 und p. 335 finden sich noch weitere Zettel:

1. Unter Hinweis auf Th. Benfey: Kurze Sanskrit-Grammatik, Leipzig 1855, S. 325 findet sich eine Liste von Zahlen, die mit eka beginnt und mit mahākṣauhiṇi endet. Cf. hierzu ‚Kosmographie‘ p. 333.

2. Auf einem Zettel, überschrieben: Hemacandra Śloka 873f., werden die Zahlengrößen des Hemacandra mit denen der Mahāvīyutpatti verglichen. Für die Mahāvīyutpatti wird verwiesen auf: A. Schiefner: Über die hohen Zahlen der Buddhisten, in: Melanges Asiatiques tirés de l'Académie impériale des sciences de St. Petersburg, T. 4. St. Petersburg 1863, S. 630f., in: Bulletin de l'Académie de St. Petersburg. T. 5, S. 300.

3. Zettel mit folgendem Text: „Die der Abhidharma-Literatur entnommene Liste, welche in tibetischer Übersetzung aber vielfach korrumpiert in Georgi: Alphabetum Tibetanum, S. 640ff. abgedruckt ist.“ Es folgt eine Liste, die mit eka beginnt und mit scintya endet.

4. Zettel mit folgendem Text: „Die Zahlentafel aus dem 12. Kapitel des Lalitavistara hat für jede nachfolgende Zahl einen 100fach höheren Wert.

Mitgeteilt ist sie in Foucaux's französ. Übers. des Rgya tsch'er rol pa S. 140f. in der Calcuttaer Ausgabe des Lalita-Vistara. Unterschiede zwischen dem Lalitavistara und dem Wörterbuch Mahāvīyutpatti sind nach Schiefner folgende." Es folgt eine Liste der Unterschiede.

p. 334 l. 37-40 v. o.

Vor:

Kṛtāyuga ist vermerkt:	1.728.000 Jahre
Tretāyuga ist vermerkt:	1.296.000 Jahre
Dvāparayuga ist vermerkt:	864.000 Jahre
Kaliyuga ist vermerkt:	432.000 Jahre
	<u>4.320.000 Jahre</u>

p. 334 l. 41 v. o.

statt: 12000 divyavarṣa – lies: 10000 divyavarṣa

Hierzu gehört ein Zettel, der überschrieben ist: Viṣṇusmṛti XX.Iff. Er enthält eine Übersetzung der Verse 1-24.

p. 335 l. 37ff. v. o.

Vermerk auf dem rechten Rand:

Foucaux: Lal.Vist. S. 142f. Cap. 4 in der chines. Übersetzung bei St. Julien zu Hiuen Tsang 1.60. A. Weber in: Indische Studien 8 (1863) S. 436f. Woepke in: Journal Asiatique 1863 I. S. 32

(Eingeklammert < > = Hiuen Tsang nach St. Julien)

p. 335 l. 39 v. o.

statt: = 1 Aṇu, – lies: 1 Aṇu, <Reṇu>

p. 335 l. 40 v. o.

statt: 7 Aṇu = 1 Truti – lies: 7 Aṇu <Reṇu> = 1 Truti, <Truṭi, St. J. Śruti>

p. 336 l. 5 v. o.

statt: 1000 Dhanu = 1 Mārgadhvajākrośa – lies: 1000 <500> Dhanu = 1 Mārgadhvajākrośa <Māgadhakrośa>. Hierzu ist auf dem linken Rand vermerkt: Māgadhā oder Magadhā ist die richtige Lesart.

p. 336 l. 6 v. o.

statt: 4 Krośa = 1 Yojana. – lies: <8> 4 Krośa = 1 Yojana.

p. 336 l. 21 v. o., rechte Spalte

statt: Asaṅkheyya = 10000600⁹⁹ – lies: Asaṅkheyya = 10000 000⁹⁹

p. 336

Hier findet sich ein Zettel, der überschrieben ist: Lalitavistara ed. S. Lehmann 1 S. 147f. (Cap. 12 . . .) Neben einer Liste von Zahlen enthält er den Vermerk: s. F. Woepke: Memoire sur la propagation des chiffres indiens, in: Journal Asiatique VI. Ser. T. 1 (1863) S. 256ff.

p. 339 l. 23 v. o.

Vermerk auf dem rechten Rand:

Sthānāṅga Bl. 90^{9f}.

p. 342 l. 20 v. o., rechte Spalte

statt: 334 [331, 335, 336 – lies: 331 [334, 335 336

p. 358 l. 19 v. o., linke Spalte

„Cumcua s. Cumcuka“ ist ersatzlos zu streichen.

Vor dem hinteren Einbanddeckel finden sich drei Zettel:

1. Zettel:

Er verzeichnet Farbangaben für Planeten nach J. Burgess: The Planetary Iconography of the Sipasians, according to the Dabistan = Indian Antiquary 41 (1912), p. 99f.

2. Zettel: Er ist überschrieben: Zimmer: Altind. Leben S. 348f. und enthält Angaben über Zahlen und Maße in vedischer Zeit.

3. Zettel:

Er ist überschrieben: H. T. Colebrooke: On Indian weights and measures, aus: Asiatic Researches, Vol. 5 (1798), S. 91ff = H. T. Colebrooke: Miscellaneous essays. Vol. 1. London 1873. S. 541f.

Er enthält eine Regel, die Raghunandana im Jyotiṣṭatva gibt, zur Bestimmung der Planeten, die über die Stunden des Tages herrschen.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

- Band I **Hermann Oldenberg: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung in zwei Teilen
Herausgegeben von **Klaus L. Janert**
1967. XXXVI, IV, 1570 S., Ln. zus. DM 98,—
- Band II **Helmuth von Glasenapp-Bibliographie**
Bearb. von **Zoltán Károlyi**
1968. XIV, 100 S., Ln. DM 24,—
- Band III **Franz Kielhorn: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung in zwei Teilen
Herausgegeben von **Wilhelm Rau**
1969. Teil 1: XXIV, 616 S. Teil 2: IV, 489 S.,
zus. Ln. DM 92,—
- Band IV **Hermann Jacobi: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung in zwei Teilen
Herausgegeben von **Bernhard Kölver**
1970. Teil 1: XXIV, 546 S. Teil 2: VI, 610 S.,
zus. Ln. DM 98,—
- Band V **Paul Thieme: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung in zwei Teilen
Herausgegeben von **Georg Buddruss**
1970. Teil 1 u. 2 zus. XX, 815 S., Ln. DM 72,—
- Band VI **Wilhelm Geiger: Kleine Schriften**
Zur Indologie und Buddhismuskunde
Aufsatzsammlung
Herausgegeben von **Heinz Bechert**
1973. XXXIII, 707 S., Ln. DM 72,—
- Band VII **Heinrich Lüders: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung
Herausgegeben von **Oskar v. Hinüber**
1973. XVI, 561 S. und 6 Tafeln, Ln. DM 58,—

- Band VIII **Indologen-Tagung 1971**
Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung
im Museum für Indische Kunst
Berlin, 7.-9. Oktober 1971
Herausgegeben von **Herbert Härtel** und **Volker Moeller**
1973. XXI, 301 S. m. 119 Abb., 1 Farbtafel, Ln. DM 68,—
- Band IX **ŚRAD-DHĀ in der vedischen
und altbuddhistischen Literatur**
von **Hans-Werbin Köhler**
1973. XII, 76 S., Ln. DM 32,—
- Band X **Ludwig Alsdorf: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung
herausgegeben von **Albrecht Wexler**
1974. XXII, 762 S., Ln. DM 88,—
- Band XI **Willibald Kirtel: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung
Anhang: Nachträge und Berichtigungen zu „Kosmo-
graphie der Inder“ (Bonn, Leipzig 1920).
Herausgegeben von **Robert Birwé**
1976. XXIV, 453 S., Ln. DM 68,—
- Band XII **Theodor Zacharise: Opera Minora**
Zur indischen Wortforschung, zur Geschichte der indischen
Literatur und Kultur, zur Geschichte der Sanskrit-
philologie. Teil 1 und 2
Herausgegeben von **Claus Vogel**
1976. 2 Bde. zus. ca. 1020 S., Ln. zus. ca. DM 120,—
- Band XIII **Wal her Schubring: Kleine Schriften**
Aufsatzsammlung
Herausgegeben von **Klaus Bruhn**
1976. Ca. 520 S., Ln. ca. DM 68,—