

Nachrichten

von der

Königl. Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1897.

Göttingen,

Commissionsverlag der Dieterich'schen Universitätsbuchhandlung
Lüder Horstmann.

1897.

Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga.

Von

Heinrich Lüders.

Vorgelegt von F. Kielhorn in der Sitzung vom 6. Februar 1897.

Die Person des Ṛṣyaśṛṅga¹⁾ gehört dem Sagenkreise des Rāma an. Er ist der Gatte der Śāntā, einer leiblichen Tochter des Daśaratha, die von Lomapāda Daśaratha adoptiert war, und er ist der Ṛṣi, der für seinen königlichen Schwiegervater die putriyā iṣṭi darbringt. Sein Name begegnet uns schon in der vedischen Literatur. Nach dem Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa (III, 40) wurde das unsterbliche Gāyatrāsāman von Indra dem Kāśyapa, von diesem dem Ṛṣyaśṛṅga Kāśyapa, von diesem dem Devataras Śyāvasāyana Kāśyapa überliefert. Im Vaiśabrāhmaṇa (2) ist Ṛṣyaśṛṅga Kāśyapa der Sohn und Schüler des Kāśyapa und der Vater und Lehrer des Vibhaṇḍaka. Mit Sicherheit können wir Ṛṣyaśṛṅga auch wohl mit dem Ṛṣya identificieren, der im Āraṇyakagāna des Ārṣeyabrāhmaṇa (Kauthumaśākhā III, 6, 10; Jaiminīyaś. I, 9, 2) erwähnt wird²⁾. Trotz Verschiedenheiten im einzelnen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, stimmen die genannten beiden Lehrerlisten darin überein, daß sie den Ṛṣyaśṛṅga einen Nachkommen des Kāśyapa nennen. Das gleiche ist in der nichtvedischen Literatur der Fall: nach dem Mahābhārata, Rāmāyaṇa, Padmapurāṇa und Skandapurāṇa ist Ṛṣyaśṛṅga der Sohn des

1) Ich schreibe im allgemeinen den Namen mit lingualem Zischlaut, da dies in der klassischen Literatur die allgemein anerkannte Form ist. Die ältere Form mit dem palatalen ś findet sich, soweit ich sehe, im Jaim. Up. Brāhm., im Ārṣeyabrāhmaṇa (*Rśya*), in der Bombay Ausgabe des Mbh. und neben der jüngeren Form im Vaiśabrāhm.

2) Ein anderer Ṛṣya ist der Sohn des Devātithi; Bhāg. Pur. IX, 22, 11.

Vibhāṇḍaka, der im Mahābh. Kāśyapa, im Rām., Padmap. und Skandap. der Sohn des Kāśyapa genannt wird, und im Alambusajātaka (523, v. 26 und 37) wird Kassapo als Name des Vaters des Isisingo erwähnt. Wir werden daher besser tun, den Ṛṣyaśṛṅga, der nach der Sarvānukramaṇī der Verfasser von Ṛgv. X, 136, 7 ist, fern zu halten, da er und sechs Brüder als die Söhne des Vātaraśana bezeichnet werden ¹⁾.

Die Quellen für die Legende, die sich an die Person des Ṛṣyaśṛṅga knüpft, sind das Mahābhārata (III, 110, 23—113, 25), das Padmapurāṇa (Pātālakh. 13), die Bhāratamañjarī (III, 758—795), das Rāmāyaṇa (I, 8—10), das Skandapurāṇa, der Kandjur (IV, Blatt 136. 137; übersetzt von Schiefner, Mél. As. VIII, 112—116), das Mahāvastu, das Bhadrakalpāvadāna (XXXIII), die Avadānakalpalatā (LXV), das Alambusa- und das Naḷinikājātaka (523. 526) und ein paar vereinzelte Notizen.

Der Inhalt der Mahābhārata-Erzählung ist folgender: Der Ṛṣi Vibhāṇḍaka, ein grosser Büsser, wohnt am Ufer eines großen Sees. Einst erblickt er die Apsaras Urvaśī, und „*tasya retaḥ pracaskanda*“. Er badet sich darauf. Eine durstige Gazelle trinkt das Wasser, das er gebraucht hat, und wird davon schwanger. Ihr hatte einst, als sie ein Göttermädchen war, der Weltenschöpfer geweissagt, daß sie eine Gazelle werden und, nachdem sie als solche einen Muni geboren, erlöst werden würde. So gebiert sie denn einen Knaben, der ein Horn auf dem Haupte hat. Daher wird er Ṛṣyaśṛṅga genannt. Allein, ohne einen Menschen außer seinem Vater zu kennen, wächst er auf und wird ein frommer Büsser.

„Zu dieser Zeit aber war der Freund des Daśaratha, Loma-pāda mit Namen, der Fürst der Aṅgas. 110, 41.

Er betrog absichtlich einen Brahmanen; so lautet unsere Überlieferung. Er wurde darauf von den Brahmanen verlassen, der Herr der Erde. 42.

Und einst ließ der Tausendäugige es wegen eines Versehens des Purohita dieses Königs nicht regnen; daher litten die Untertanen Not. 43.

1) Erwähnen will ich, daß auch ein öfters citiertes Gesetzbuch (Ind. Stud. I, 233; Weber, Verz. Berl. Hften 322. 1166; Aufrecht, Cat. Cat. sub voce) und ein Tantrawerk (*Ṛṣyaśṛṅgasamhitā* oder *Anuttarabrahmatattvarahasya*, Burnell, Class. Ind. 205^b) dem Ṛṣyaśṛṅga zugeschrieben werden, und daß die Kāśikā seinen Namen als Beispiel zu Pāṇ. 6, 2, 115 anführt.

Er befragte die Brahmanen, die bußegewohnten, weisen, die fähig waren, den Götterkönig zum Regnen zu zwingen, o Beherrscher der Erde: „Man muß ein Mittel finden, daß Parjanya regne“. 44; 45^a.

Aufgefordert sagten jene Weisen ihm ihre Meinungen; ein trefflicher Muni unter ihnen aber sprach zu dem Könige: 45^b; 46^a.

„Die Brahmanen sind erzürnt auf dich, großer König; mache eine Sühne. Und hole den Ṛṣyaśṛṅga, den Sohn des Muni, herbei, o Fürst, der im Walde wohnt, die Weiber nicht kennt und sich am Rechten freut. 46^b; 47.

Wenn dieser große Büßer dein Reich betritt, o König, wird Parjanya sofort regnen; daran zweifle ich nicht“. 48.

Als er diese Rede gehört, o König, und eine Sühne seiner Person gemacht hatte und gegangen war, kam er wieder, nachdem die Brahmanen versöhnt waren. Als die Untertanen gehört hatten, daß der König gekommen sei, freuten sie sich“. 49; 50^a.

Nun berät sich der König mit den Ministern über die Art und Weise, wie man den Ṛṣyaśṛṅga herbeischaffen könne. Er beauftragt die Hetären mit dieser Mission, und eine alte Buhlerin findet sich denn auch gegen entsprechende Belohnung dazu bereit. Sie läßt auf einem Floße eine Einsiedelei erbauen, beladet sie mit allerlei verführerischen Gegenständen und fährt damit nach der Einsiedelei ab. Nachdem sie den Aufenthaltsort des Ṛṣi ermittelt hat, sendet sie ihre Tochter zur Verführung des Ṛṣyaśṛṅga ab. Die beiden begrüßen sich freundlich — Ṛṣyaśṛṅga natürlich in dem Wahne, einen Büßer vor sich zu haben — und die Hetäre erzählt ihm auf Befragen, daß ihre Einsiedelei drei Meilen hinter dem Berge liege. Die Wurzeln und Früchte, die er ihr anbietet, schlägt sie aus und giebt ihm vielmehr von den mitgebrachten Kränzen, Gewändern, Speisen und Getränken. Mit einem Balle spielt sie in seiner Nähe und reizt ihn durch ihre Umarmungen zur Liebe. Dann geht sie unter dem Vorwande, ihr Feuer besorgen zu müssen, fort. Dem Ṛṣyaśṛṅga ist traurig zu Mute, als er sich wieder allein sieht. In dieser Stimmung findet ihn der heimkehrende Vater. Befragt, giebt ihm Ṛṣyaśṛṅga eine sehr genaue Beschreibung des wunderbaren Büßers, der ihn besucht hat. Der Alte warnt ihn vor solchen Unholden; er geht sogar aus, um die Verführerin zu suchen, allein umsonst. Als er nun wieder einmal fort gegangen ist, kommt die Hetäre zurück. Voll Freude begrüßt Ṛṣyaśṛṅga sie und geht jetzt mit ihr zu der schwimmenden Einsiedelei. Kaum hat er diese betreten, als man die Taue löst, und so schwimmt die ganze Einsiedelei mitsamt dem Ṛṣyaśṛṅga und den Hetären zu der Residenz des Königs. Als dieser den Ṛṣyaśṛṅga in den Harem

geführt hat, regnet es in Strömen. Der König giebt dem Büsser darauf seine Tochter Śāntā zur Frau.

Als Vibhāṇḍaka heimkommt und den Sohn nicht findet, ahnt er was vorgefallen und macht sich voller Zorn nach Campā, der Residenz des Lomapāda, auf, um den König mitsamt seiner Stadt und seinem Reiche zu verbrennen. Der König aber hat dies vorausgesehen und hat die Weiden an den Landstraßen dem Ṛṣyaśṛṅga geschenkt und den Hirten befohlen, wenn der alte Ṛṣi komme, ihm zu sagen, daß alles dies der Besitz seines Sohnes sei. Als nun der Ṛṣi sieht, welch gewaltigen Reichtum der König seinem Sohne verliehen, veriraucht sein Zorn allmählich, und als er in Campā angekommen ist, söhnt er sich mit den Verhältnissen aus und läßt sich nur versprechen, daß Ṛṣyaśṛṅga nach der Geburt eines Sohnes wieder zu ihm in den Wald komme. Ṛṣyaśṛṅga erfüllt dies und zieht, von seinem Weibe begleitet, in den Wald.

Die Widersprüche im Anfang des zweiten Teiles dieser Erzählung springen sofort ins Auge¹⁾. Wie kann der König die Brahmanen um Rat fragen, von denen eben gesagt ist, daß sie ihn im Zorn verlassen haben! Nun läßt sich mit Sicherheit beweisen, daß die ganze Begründung der Dürre durch die Kränkung der Brahmanen und die Geschichte ihrer Versöhnung durch spätere Überarbeitung in den Text gekommen ist. Schon die allgemeine Erwägung führt zu diesem Schlusse. Wenn die Dürre durch den Zorn der Brahmanen veranlaßt war, so mußte in einem Märchen die Versöhnung derselben den Regen bewirken, und es lag in dem Falle überhaupt kein Grund mehr vor, den Ṛṣyaśṛṅga zu holen. Zweitens aber steht die ursprüngliche Veranlassung der Dürre ja noch selbst im Texte: sie trat einst infolge eines Versehens des Purohita des Königs ein. Der Überarbeiter hat also einfach den zweiten Vers eingeschoben und sich nicht einmal die Mühe gegeben, die Fuge gehörig zu verwischen. Wenn man Vers 42 streicht, schließt sich Vers 43 vortrefflich an Vers 41 an. Ebenso ist die zweite Zeile von Vers 46 zu streichen; die dreizeilige Strophe (46^b; 47) wird dadurch zu einem regelmäßigen Śloka. Hier ist

1) Dies hat schon Holtzmann, Mh. u. s. Theile II, 78, hervorgehoben: „Auch eine andere Änderung ist höchst ungeschickt. Den Rat, den Ṛṣyaśṛṅga zu entführen, mußten dem Lomapāda die Brahmanen gegeben haben. Aber mit diesen hatte ja der König sich entzweit. Also wurde gefälscht, er habe sich vorher [sic] mit den Brahmanen wieder versöhnt. Aber dann war die Entführung des Ṛṣyaśṛṅga unnötig!“ Holtzmann scheint also nur die Versöhnung der Brahmanen für unecht zu halten, worin ich ihm nicht beistimmen kann.

natürlich auch der Schluß der ersten Zeile von Vers 47, wie aus dem *ca* hervorgeht, leicht verändert worden. Ganz hinzugefügt ist dann Vers 49; 50^a; nur die Worte *etac chrutvā vaco* sind vielleicht echt, doch ist die Überarbeitung hier gründlicher gewesen und der alte Text nicht mehr herzustellen.

Es lag dem Überarbeiter offenbar daran, die Würde der Brahmanen und die Schwere einer ihnen zugefügten Beleidigung hervorzuheben. Wir werden demselben daher auch den Einschub der zweiten Halbzeile von Vers 44 zuschreiben dürfen. Sie hat nur den Zweck, die Macht der Brahmanen zu betonen, und Inhalt und Form erweisen sie als unecht. Wenn jene Brahmanen den Indra zum Regnen zwingen konnten, wozu bedurften sie dann des R̥ṣyaśṛṅga? Die Zeile enthält außerdem das Flickwort *pṛthivīpate* und macht den Śloka (44; 45^a) dreizeilig ¹⁾.

Um die Sache zu verdeutlichen, gebe ich im Folgenden den Sanskrittext mit Hervorhebung der unechten Zeilen:

etasminn eva kāle tu sakhā Daśarathasya vai |
 Lomapāda iti khyātaḥ Aṅgānām ²⁾ īśvaro 'bhavat || 41 ||
 tena kāmāt kṛtaṁ mithyā brāhmaṇasyeti naḥ śrutih |
 sa brāhmaṇaiḥ parityaktas tadā ³⁾ vai jagataḥ patih || 42 ||
 purohitāpacārāc ca tasya rājño yadṛcchayā |
 na vavarṣa sahasrākṣas tato 'pīdyanta vai prajāḥ || 43 ||
 sa brāhmaṇān paryapṛcchat tapoyuktān maṇiṣiṇaḥ |
 pravarṣaṇe surendrasya samarthān pṛthivīpate | [44]
 kathaiḥ pravarṣet Parjanya upāyaḥ paridr̥śyatām ||
 tam ūcūś coditās te tu svamatāni maṇiṣiṇaḥ | [45]
 tatra tv eko munivaras taṁ rājanam uvāca ha ||
 kupitās tava rājendra brāhmaṇā niṣkṛtīm cara | [46]
 R̥ṣyaśṛṅgaiḥ munisutam ānayasva ca pāṛthiva |
 vāneyam anabhiñjaiḥ ca nārīṇām ārjave ratam || 47 ||
 sa ced avatared rājan viṣayaṁ te mahātapāḥ |
 sadyaḥ pravarṣet Parjanya iti me nātra saṁśayaḥ || 48 ||
 etac chrutvā vaco rājan kṛtvā niṣkṛtim ātmanaḥ |
 sa gatvā punar āgacchat prasannesu dvijātiṣu | [49]
 rājanam āgataṁ śrutvā pratisaṁjahṛṣuḥ prajāḥ ||

Die Richtigkeit der Behauptung, daß die Erzählung in dem angegebenen Sinne überarbeitet ist, wird nun durch eine andere

1) Ich mache auch noch auf die schlechte und fehlerhafte Sprache in den eingeschobenen Versen aufmerksam.

2) Bombay-Ausgabe *khyāto hy Aṅgānām*.

3) Bombay-Ausgabe *tato*.

Stelle bestätigt. Die Legende von R̥ṣyaśṛṅga gehört der sogenannten Tirthayātrā an. Lomaśa macht mit den Brüdern des Arjuna und der Kṛṣṇā eine Wallfahrt. Bei jedem Tirtha erzählt er dessen Geschichte. Auf diese Weise ist hier eine große Anzahl von Legenden vereinigt. Diese werden gewöhnlich in der Weise eingeleitet, daß Lomaśa beim Anblick des Tirtha zunächst in kurzen Zügen die mit ihm verknüpfte Geschichte andeutet, worauf die angeredete Person ihn unter nochmaliger Aufzählung der Hauptpunkte bittet, die Geschichte ausführlich zu erzählen. Betrachten wir nun die Rahmenerzählung zu unserer Legende. Der erste Teil (110, 23—26) ergibt nichts, was die gegenwärtige Frage fördern könnte. Wichtig dagegen ist der zweite Teil, die Frage des Yudhiṣṭhira:

R̥ṣyaśṛṅgaḥ kathaiḥ mṛgyām utpannaḥ Kāśyapātmajaḥ |
viruddhe yonisaṁsarge kathaiḥ ca tapasā yutaḥ || 27 ||
kimarthaiḥ ca bhayāc Chakras tasya bālasya dhīmataḥ |
anāvṛṣṭyāṁ pravṛttāyāṁ vavarṣa BalaVṛtrahā || 28 ||
kathairrūpā ca sā Śāntā rājaputrī yatavratā |
lobhayām āsa yā ceto mṛgabhūtasya tasya vai || 29 ||
Lomapādaś ca rājarṣir yadāśrūyata dhārmikāḥ |
kathaiḥ vai viṣaye tasya nāvṛṣat Pākaśāsanāḥ || 30 ||
etan me bhagavan sarvaiḥ vistareṇa yathātatham |
vaktum arhasi śuśrūṣor R̥ṣyaśṛṅgasya ceṣṭitam || 31 ||

Hier wird also zunücht die Dürre im zweiten Verse als ein unwesentlicher Nebenumstand erwähnt, und dann noch einmal am Schlusse, gegen die Reihenfolge der Ereignisse, ganz speciell nach dem Grunde derselben gefragt. Ich glaube es wird mir jeder Recht geben, wenn ich diesen Śloka als später eingeschoben bezeichne. Er stammt offenbar von demselben her, der die Geschichte von der Kränkung der Brahmanen und ihrer Versöhnung selbst eingefügt hat.

Der Verfasser der Rahmenerzählung kannte also jene Geschichte noch nicht. Nun muß aber diese Rahmenerzählung von dem Diaskeuasten herrühren: sie kann nicht früher existiert haben, zu einer Zeit, als die Legenden etwa noch einzeln existierten, weil sie nur dazu dient, die einzelnen Episoden zu einem Ganzen zu verbinden, und sie kann nicht später gedichtet sein, weil ohne sie überhaupt kein Zusammenhang herrschen würde. Wir müssen also sagen, daß der Diaskeuast des Mahābhārata — oder vielleicht genauer, der Tirthayātrā — die veränderte Fassung noch nicht kannte. Die Änderung ist also nach der Diaskeuase vorgenommen.

Der zweite Punkt, der hier behandelt werden muß, ist die Person der Entführerin. In der Erzählung wie sie jetzt lautet, ist es kaum erklärlich, warum der König mit einem Male dem Sohne des Ṛṣi seine Tochter Śāntā zur Frau giebt. Schon der ältere Holtzmann hat daher vermutet, daß in der ursprünglichen Sage die Śāntā den Ṛṣyaśṛṅga geholt habe¹⁾. Dies wird durch die später ausführlich zu besprechende Fassung der Sage bei den Buddhisten und durch zwei andere Zeugnisse bestätigt. Harivaṃśa, Viṣṇu. 93, 5 ff. wird erzählt, wie Pradyumna, als Schauspieler verkleidet, unter anderm die Entführung des Ṛṣyaśṛṅga durch Śāntā in Begleitung von Hetären aufführt:

tataḥ sa naṃṛte tatra Varadatto naṭas tathā |
 Svapure puravāsīnāṃ parāṃ harṣāṃ samādadhāt || 5 ||
 Rāmāyaṇāṃ mahākāvyaṃ uddeśāṃ nāṭakīkṛtam |
 janma Viṣṇor ameyasya Rākṣasendrabhadhepsayā || 6 ||
 Lomapādo Daśaratha Ṛṣyaśṛṅgaṃ mahāmuniṃ |
 Śāntāṃ ānāyayāṃ āsa gaṇikābhīḥ sahānagha || 7 ||
 RāmaLakṣmaṇaŚatruḅhṇā Bharataś caiva Bhārata |
 Ṛṣyaśṛṅgaś ca Śāntā ca tathārūpaṃ naṭaiḥ kṛtāḥ²⁾ || 8 || u. s. w.

Und Buddhacarita IV, 19 heißt es:

Ṛṣyaśṛṅgaṃ munisutaṃ tathaiva strīṣv apaṇḍitam |
 upāyair vīvidhaiḥ Śāntā jagrāha ca jahāra ca ||

Daß in der ursprünglichen Sage die Entführung durch die Śāntā stattfand, ist somit zweifellos. Ob sie dabei von Hetären begleitet war oder nicht, ist unwesentlich, da ihr jedenfalls die Hauptaufgabe zufiel. Wir haben hier nun die Frage zu entscheiden, ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufnahm oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuase verändert wurde.

Die Frage wird durch die oben gegebene Rahmenerzählung beantwortet. Die dritte Strophe: „Und wie sah jene Śāntā aus, die energische Königstochter, die den Sinn des Gazellengeborenen betörte?“ zeigt deutlich, daß zur Zeit der Diaskeuase die Sage in der ursprünglichen Gestalt folgte. Welche Verse hier verändert oder eingeschoben sind, läßt sich im Einzelnen nicht feststellen. Sehr bedeutend werden die Änderungen aber nicht gewesen sein; in den meisten Fällen, zum Beispiel in dem Gespräche (111, 7 ff.), genügte es, das Wort Śāntā durch *veśya* zu ersetzen.

1) Indische Sagen; nach Holtzmann a. a. O. II, 78.

2) Webers Verbesserung (Über das Rāmāyaṇa S. 42), die Calcuttaer Ausgabe hat *kṛtāḥ*.

Wenden wir uns nun zum Padmapurāṇa. Dieses Purāṇa liegt in wenigstens zwei, teilweise stark von einander abweichenden Recensionen vor, von denen die eine durch die Ausgabe in der Ānandāśrama Series, die andere durch die Handschrift der Bodleiana, Wilson 111—116, vertreten wird. Da diese Handschrift in Bengälischarakteren geschrieben ist, dürfen wir wohl die in ihr enthaltene Recension als die bengalische bezeichnen. Die Geschichte des R̥ṣyaśṛṅga findet sich nur in der letzteren Recension (Pātālakhanda 13), da in der anderen Recension die ersten 28 sarga's des Pātālakhanda fehlen¹⁾. Ich gebe im folgenden den Text nach der Oxforder Handschrift.

Vātsyāyana uvāca ||

Vibhāṇḍakasya tanayo hariṇyām udapadyata |
katham nāma dharādhāra²⁾ hariṇikābhavat purā || 1 ||
sa sutām Romapādasya Śāntām udavahat katham |
tan me brūhi dvijihvendra paraṁ kautūhalaṁ hi tat || 2 ||
Śeṣa uvāca ||

Vibhāṇḍakasya brahmarseḥ Kāśyapasya mahātapāḥ |
R̥ṣyaśṛṅgo yato jāto hariṇyām tac chṛṇuṣva me || 3 ||
kanyā Svarṇamukhī nāma Bhagasya paramadyutiḥ |
āsīd rūpaguṇaudāryabhūṣitā garvagarbhitā || 4 ||
hamsayānena gacchantām Brahmāṇām jagatām gurum |
dṛṣtvā na saṁbhramaṁ cakre na cakāra pradakṣiṇam || 5 ||
Brahmā śāsāpa kṣudre 'pi tām āgasi vilāsinim³⁾ |
mṛgī bhūya vane tiṣṭha munim sūya vimokṣyase |
tataḥ sā hariṇī bhūtvā babhrāma gahane vane || 6 ||
mahāhradaṁ samāsādyā Kāśyapas tu Vibhāṇḍakaḥ |
tapas tepe ciraṁ tasthau dhyāyan brahma sanātanam || 7 ||

1) Welche der beiden Recensionen den Vorzug verdient, bedarf natürlich der genaueren Untersuchung. Für das größere Alter der bengalischen Recension spricht indessen ihr Verhältnis zum Mahābhārata, wie es sich aus dem folgenden ergeben wird, und zweitens eine Stelle in der gedruckten Recension. Die Bengälischandschrift enthält fünf khaṇḍa's: Sṛṣṭikh., Bhūmikh., Svargakh., Pātālakh., Uttarakh., während die gedruckte Recension sechs khaṇḍa's zählt: Adikh., Bhūmikh., Brahmakh., Pātālakh., Sṛṣṭikh., Uttarakh. Nun findet sich aber am Schlusse des Bhūmikhāṇḍa der gedruckten Recension selbst die Angabe:

prathamam Sṛṣṭikhāṇḍam hi Bhūmikhāṇḍam dvitīyakam |
trītyam Svargakhāṇḍam ca Pātālam tu caturthakam |
pañcamam cOttara 'i khaṇḍam sarvapāpapaṇāśanam ||

Die gedruckte Recension bezeugt also selbst, daß die Zahl, Namen und Reihenfolge der khaṇḍas in der Recension der Bengälischandschrift die älteren sind.

2) So hier auch sonst; z. B. IV, 4.

3) MS. vilāsinī 'i.

athOrvaśi mahābhāga tatra prāptā yadrechayā |
 tāni vilokya pracaskanda retas tasya mahātmanaḥ |
 salile tat pravāheṇa tiralagnam abhūt tadā || 8 || .
 saiva Svarṇamukhī nāma hariṇī tu pipāsītā |
 papau tatra jalam vipra¹⁾ sahaiva muniretasā || 9 ||
 sadyo 'jāyata tasyās tu kumāraḥ paramadyutih |
 sā tu muktā mṛgidehāj jagāhe vibudhālayam || 10 ||
 Vibhāṇḍakas tu taṁ dṛṣtvā tanayam sūryavarecasam |
 pālayām āsa²⁾ jātena snehena dvijanandana || 11 ||
 sa cāpi vipine tasmīn munivīryabhavo muniḥ |
 pitrā prāpitasaṁskāraḥ prāptavedaḥ samāhitaḥ |
 vyacarat tatra vipine janadarśanavarjite || 12 ||
 tasya bālye tv atikrānte mūrdhni śṛṅge ajāyatām |
 mātṛgotraṁ sūcayanti R̥ṣyaśṛṅgas tato 'bhavat || 13 ||
 Romapādasya rājarṣer viṣaye ca mahāmate |
 brāhmaṇātikramād eva vṛṣṭir na cābhavat tataḥ³⁾ || 14 ||
 tataḥ purohitāmātyān āhūya⁴⁾ nṛpatir dvija |
 mantrayām āsa vṛṣṭyartham abravīt taṁ purohitaḥ || 15 ||
 Vibhāṇḍakasya tanaya R̥ṣyaśṛṅgo mahātapāḥ |
 āgacched yadi te rājyam tato vṛṣṭir bhaviṣyati || 16 ||
 tac chrutvā Romapādo 'tha vicintya manasā nṛpaḥ |
 dūtenākārayām āsa vāramukhyāḥ sahasraśaḥ || 17 ||
 tā uvāca vaco rājā Vibhāṇḍakasutaṁ munim |
 samāneṣyati yā tasyai dāsyāmi vipulam dhanam || 18 ||
 tac chrutvā vacanam tasya veśyās tā bhayam āviśan |
 na pārāyāmas tat karma mahārāja kṣamasva naḥ || 19 ||
 Vibhāṇḍako mahātejāḥ kruddho dhakṣyati cakṣuṣā |
 sarvā nas tvām ca rājendra nivartasva manorathāt || 20 ||
 vidrutāsu tatas tāsu vṛddhā kāpi dhiyā varā |
 veśyā svanaptrikāṁ prāha gṛhṇā nṛpater dhanam || 21 ||
 ānayaṣye muneḥ putraṁ sahāyā tvam bhaver mama |
 kiṁ karomi vayo 'titaṁ tena tvām prārthayāmy aham || 22 ||
 ity uktvā taṁ samāśvāsya veśyā rājānam abravīt |
 ānayaṣye mahārāja Vibhāṇḍakasutaṁ munim |
 pratijānihi bhavatā sāntvaniyo Vibhāṇḍakaḥ || 23 ||
 rājābravit samāyāta R̥ṣyaśṛṅge yadā muniḥ |
 āgamiṣyati saṁkruddhaḥ sāntvaniyaḥ sa me tadā || 24 ||

1) Die zweite Silbe ist im MS. unleserlich.

2) MS. *pālayam esa*.

3) Fehlt im MS.

4) MS. *ahūya*.

tām tasya samayaṁ veśyā śrutvā nāvaṁ cakāra ha |
 āśramaṁ tatra cakre ca divyagulmalatādibhiḥ || 25 ||
 saṁcītya tatra vastūni madhurāṇi priyāni ca |
 sā nāvāni vāhayām āsa niyuktair avanibhṛtā || 26 ||
 āśramāt Kāśyapasyātha sāntare yojanatrāyāt |
 tasthau nāvi vanābhyāse¹⁾ sajjayitvā varāṅganāḥ || 27 ||
 kānane ca yathā²⁾ nāvi viśeṣaḥ sma na dṛṣyate |
 tathā cakre yogavijñā vṛddhā veśyā dhiyā varā || 28 ||
 atha dūtena vijñāya Kāśyapasya kriyocitam |
 samayaṁ gantukāmasya tapase ca vanāya ca || 29 ||
 preṣayām āsa tām naptriṁ bhūṣayitvā vibhūṣaṇaiḥ |
 svayaṁ ca dūratas tasthau prekṣamāṇā manasvini || 30 ||
 naptri tasyās tato gatvā muner ānandamaṇḍalam³⁾ |
 Vibhāṇḍakena kṛtyārtham gacchatā parivarjitam || 31 ||
 tatropaviṣṭam vapuṣā cārurūpeṇa tatsutam |
 Ṛṣyaśṛṅgaṁ mahābhāgam apaśyad varavarṇinī || 32 ||
 Ṛṣyaśṛṅgas tu dharmajñā pitarāṁ na vināparam |
 pumāṁsaṁ vā striyaṁ vāpi nāpasyad vipine purā || 33 ||
 tām tu dṛṣtvā varārohāṁ mene munikumārakam |
 abravīt svāgatam brahman kas tvam kasyātha putrakam || 34 ||
 atropaviṣyatām⁴⁾ samyag abhivādyo 'si me mataḥ |
 gṛhyantām phalamūlāni kṛtātithyo viyāsyasi⁵⁾ || 35 ||
 sāha tām nābhivādyo 'smi abhivādyo bhavān mama |
 evam eva vrataṁ mahyaṁ nāsanam saṁśraye kvacit || 36 ||
 āśramo me naditīre ramyapuṣpaphalānvitaḥ |
 bhavantaṁ darśayisyāmi tāpasānāṁ manoramam || 37 ||
 Ṛṣyaśṛṅga uvāca ||
 ātithyena vinā brahman na gantuṁ tvam ito 'rhasi |
 tad gṛhṇa phalāny atra jalam ca pariśītaḥ || 38 ||
 ity uktvā pradadau tasyai phalāni katicit tataḥ |
 aiṅgudāni ca pakvāni⁶⁾ tathā bhallātakāni ca || 39 ||
 sā tāni gṛhya pāṇibhyām oṣṭhaprānte samarpya ca |
 khutkṛtya visasarjātha dadau bhakṣyāṇi kāmīni |
 mahārasāni svādūni phalamātrākṛtīni ca || 40 ||
 veśyovāca ||
 paśyāsmākam āśramasya phalāny etāni śākhinām |

1) MS. -se.

2) MS. tathā.

3) So MS.

4) MS. -tropāvasya-.

5) MS. siyā-.

6) MS. dakvāni; da undeutlich.

pānīyaṃ ca manohāri nāśramas te manoharaḥ || 41 ||
 Ṛṣyaśṛṅgas tu pāṇibhyāṃ gṛhītvā modakān dvija |
 bhakṣayām āsa lobhena sādādāc¹⁾ ca punaḥ punaḥ || 42 ||
 pānakāṃ ca tataḥ pītvā madhuraṃ mādakāṃ punaḥ |
 anāsvāditapūrvāṇi tāny āsvādya dvijātmajaḥ |
 mene paraṃ sakhāyaṃ tām viśāśvāsa ca tāpasah || 43 ||
 sā viśvastaṃ tato jñātvā muniputraṃ manasvinī |
 bhujābhyāṃ gādham āśliṣyāpāyayat tām mukhāsavam || 44 ||
 stanābhyāṃ ca suvṛttābhyāṃ sā pasparśa punaḥ punaḥ |
 mugdho 'bhūd Ṛṣyaśṛṅgo 'tha paramāṃ prāpa saṃmadam || 45 ||
 sā tu jñātvā tataḥ kālāṃ tāpasasya samāgateḥ |
 agnihotraṃ samuddiśya tvaritā nāvam āyayau || 46 ||
 Ṛṣyaśṛṅgas tadā mugdho 'cintayat tām niranataram |
 nāgnikāryaṃ cakārātha nāharac ca samitkuśān |
 grabhagrasta iva brahman vyalokata diśo muhuḥ || 47 ||
 Vibhāṇḍakas tu tapaso nivṛtya dvijasattama |
 āśramaṃ yāvad āyāti putraṃ mugdham vyalokayat || 48 ||
 uvāca ca kim etat te vaimanasyaṃ kuto 'bhavat |
 samitpuṣpāṇi nādyāpi vatsa kiṃ nāhṛtāni te |
 agnikāryaṃ na saṃpannaṃ vihvalas tvāṃ vilokyase || 49 ||
 Ṛṣyaśṛṅga uvāca ||
 atithiḥ kaścid āyāto ramyaveśo manoharaḥ
 suvibhaktā jaṭā bibhrat simante dvidalikṛtāḥ || 50 ||
 tasya valkalakaḥ snigdhaḥ susparśaḥ sukhado 'ti me |
 mekhalā ca suśiṅjānā śiṅjānā pādamekhalā || 51 ||
 vakṣasā ca dadhac chṛṅge suvṛtte sparśasaukhyade |
 bibhrat kaṇṭhe ca śubhraṇi vartulāni phalāni vai || 52 ||
 samāgatya nāsanāṃ me jagrāha nābhivādanam |
 anvamanyata mām eva so 'bhivādya sthito 'grataḥ²⁾ || 53 ||
 mayā dattāni pakvāni phalāni prāsya dūrataḥ |
 sa phalāni dadau mahyaṃ svādūni rasavanti³⁾ ca || 54 ||
 jalāṃ dadau svāśramasya tena me 'pahṛtāṃ manaḥ |
 kiṃ vrataṃ tāta tasya sma⁴⁾ tac cikīrṣāmi saukhyadam || 55 ||
 Vibhāṇḍakas tu tac chrutvā jñātvā rakṣaḥkṛtāṃ tu tat |
 putram āha na jānāmi rakṣāṃsi balavanti vai || 56 ||
 kṛtvā māyāmayaṃ rūpaṃ tapovighnaṃ⁵⁾ caranti hi |

1) MS. -*dadac*.2) MS. '*gnataḥ*.3) MS. '*rasanti*.4) MS. '*sma*.5) MS. -*vighna*.

saimbhāṣā teṣu te naiva kartavyā tapa icchatā ¹⁾ || 57 ||
 nāsmākaṁ tāni bhakṣyāṇi tapohānikarāṇi vai |
 iti praśāsyā taṁ putraṁ vimaṇāḥ sa Vibhāṇḍakaḥ || 58 ||
 vanaṁ vilokayāṁ ²⁾ āsa samantād yojanadvayam |
 na dadarśa tapovighnakāraṇaṁ kutracin munih || 59 ||
 paredyur na yayau taptuṁ putraṁ drṣtvā samākulam |
 na yayau sāpi tanvaṅgī dutair jñātvā vidheyatām || 60 ||
 anyedyur api nāgacchad anyedyur api tāpaṣaḥ |
 dinatraye gate putraṁ susthāṁ jñātvā Vibhāṇḍakaḥ |
 avighnaṁ ³⁾ cāsramaṁ drṣtvā jagāma tapase punaḥ || 61 ||
 athajagāma tanvaṅgī veśyā ⁴⁾ vṛddhāniyojitā |
 Ṛṣyaśṛṅgaṁ tathā santaṁ mohayām āsa kāmīnī || 62 ||
 uvāca cāsramaṁ mahyaṁ draṣṭum icchati yad bhavān |
 tad āgatyāvalokyaiivāgamiṣyati mayā saha || 63 ||
 ity uktvā taṁ mohayitvā gādham āliṅganādibhiḥ |
 nāvāṁ nināya tanvaṅgī bhūṣayām āsa bhūṣaṇaiḥ || 64 ||
 pānakaṁ pāyayitvātha mādakaṁ madhunā samam |
 nāvāṁ taṁ vāhayām āsa veśyā vṛddhā dhiyā varā || 65 ||
 Romapādapure nāvāṁ nibadhya nṛpam abravīt |
 āgata ⁵⁾ Ṛṣyaśṛṅgo 'yaṁ yad vidheyaṁ ⁶⁾ vidhiyatām || 66 ||
 Ṛṣyaśṛṅge tu saṁprāpte Vāsavaḥ tadbhīyā dvija |
 vavarṣa salilāṁ bhūri subhikṣam abhavat tadā || 67 ||
 Romapādaḥ Kāśyapasya śānkamānaḥ samāgatim |
 Śāntāṁ nāma tataḥ kanyāṁ dadau munisutāya vai |
 Ṛṣyaśṛṅgāya dharmajña yathāvidhi mahāmatih || 68 ||
 Vibhāṇḍakas tato 'bhyeṭya svāśramaṁ munisattama |
 adrṣtvā tanayaṁ tatra jātodvego babhūva ha || 69 ||
 mṛgayām āsa vipine samantād Ṛṣyaśṛṅgakam |
 pariśrāntas tato dhyānaṁ cakāra tapatāṁ varaḥ || 70 ||
 dhyānenālokeyām āsa Romapādaviceṣṭitam |
 kruddhaḥ prāyāt tato vipra dhakṣyan krodhāgninā nṛpam |
 sapattanaṁ sahāmātyaṁ saprajāṁ sapurohitam || 71 ||
 athāgatya puraprānte vṛkṣamūlam upāśritaḥ |
 vahnim utpādayām āsa cakṣurbhīyāṁ vadanāt tataḥ |
 tatpurāṁ dagdhum ārebhe vahnir ūrdhvaśikho mahān || 72 ||

1) So MS.

2) MS. -lotayām; ta unsicher, eher unfertiges ja.

3) MS. avedyūñ.

4) MS. va.

5) MS. -taṁ.

6) MS. -dheraṁ.

Romapādas tad ālokya R̥ṣyaśṛṅgaṁ sabhāryakam |
 preṣayāṁ āsa matimān sāntvanāya tapasvinaḥ || 73 ||
 R̥ṣyaśṛṅgas tu dharmātmā sabhāryo munim abhyagāt |
 abhivādyaṥtha pitarāṁ jagāda madhuraṁ vacaḥ |
 vadhūs te rājaputriyam abhivādayate prabho || 74 ||
 tac chrutvā Kāśyapātmajaḥ¹⁾ |
 rājānaṁ ca samāśliṣya mumude praśasaṁsa ca || 75 ||
 R̥ṣyaśṛṅgaṁ tataḥ prāha prasannātmā Vibhāṇḍakaḥ |
 putram utpādya vatsa tvam āśramāya prayāsyasi || 76 ||
 ity āśiṣya tato vipra R̥ṣyaśṛṅgaṁ Vibhāṇḍakaḥ |
 jagāma svāśramaṁ prītas tapase kṛtaniścayaḥ || 77 ||
 iti te kathitaṁ vipra R̥ṣyaśṛṅgo yathā munih |
 upayeme Romapādāc Chāntāṁ Daśarathātmajam || 78 ||
 || iti śrīPadmapurāṇe Pātālakhaṇḍa R̥ṣyaśṛṅgapakhyānaṁ nāma
 trayodaśo 'dhyāyaḥ ||

Jeder, der diese Erzählung mit der jetzigen Fassung des Ma-
 hābhārata vergleicht, wird ohne weiteres die große Ähnlichkeit
 zwischen beiden erkennen. Vor allem mache ich auf die folgenden
 beiden wörtlichen Übereinstimmungen aufmerksam:

Padmap. 6 mṛgī bhūya vane tiṣṭha muninī sūya vimokṣyase.

Mbh. 110, 37 devakanyā mṛgī bhūtvā muninī sūya vimokṣyase.

Padmap. 36 sāha taṁ nābhivādyo 'smi abhivādyo bhavān mama |
 evam eva vrataṁ mahyaṁ nāsanāṁ saṁśraye kvacit ||

Mbh. 111, 12 bhavatā nābhivādyo²⁾ 'ham abhivādyo bhavān mayā |
 vratam etādṛśāṁ brahman pariśvajyo bhavān mayā ||

Abweichend in den beiden Berichten dagegen sind die folgen-
 den Punkte. Die Vorgeschichte der Gazelle, auf die im Mbh. kurz
 in einem einzigen Verse (110, 36^b; 37^a) hingewiesen wird, wird hier
 ausführlich erzählt. Über die Entstehung der Dürre wird hier nichts
 weiter gesagt, als daß sie infolge der Nichtachtung eines Brahmanen
 eintrat; von dem Fortzug der Brahmanen und ihrer Versöh-
 nung findet sich hier nichts. Im Mbh. hat R̥ṣyaśṛṅga ein Horn
 auf dem Haupte, hier wachsen ihm deren zwei. Die Entführerin
 ist im Mbh. die Tochter der alten Hetäre, hier ihre Enkelin. Im
 Mbh. sucht Vibhāṇḍaka drei Tage im Walde nach der Buhlerin,
 im Purāṇa bleibt er nach kurzem Suchen in der Nähe der Ein-
 siedelei drei Tage zu Hause. Am meisten weicht die Erzählung
 von der Besänftigung des Vibhāṇḍaka ab. Vibhāṇḍaka begiebt

1) MS. -*potmajah*.

2) Die Calcutta-Ausgabe liest *bhavatānabhi*.

sich hier in die Nähe der Stadt des Romapāda und läßt Feuer aus seinen Augen sprühen, um sie mit allem, was in ihr ist, zu verbrennen. Schon ist sie in Brand geraten, als auf die Bitte des Königs sein Sohn mit der Śāntā zu ihm geht und ihm die Königstochter als seine Gattin vorstellt. Darauf giebt der Alte sofort sein Vorhaben auf.

Die oben angeführten wörtlichen Übereinstimmungen machen es unabweislich, daß die beiden Erzählungen in direktem Zusammenhange stehen. Wir haben also zu untersuchen, wem die Priorität gebührt. Da aber, wie wir gesehen, im Mbh. ursprünglich die ältere Fassung der Sage stand, wonach die Śāntā den R̥ṣyaśṛṅga entführte, während wir im Padmapurāṇa die jüngere Fassung mit der Entführung durch die Hetāre haben, so ist es ausgeschlossen, daß etwa das Purāṇa älter als das ursprüngliche Mbh. ist. Es handelt sich somit nur darum, ob der Purāṇaverfasser nach der jetzigen Fassung des Mbh. gearbeitet hat oder ob der Überarbeiter der Mahābhārata-Erzählung bei seiner Arbeit das Padmapurāṇa benutzt hat.

Betrachten wir zunächst die beiden oben angeführten wörtlich übereinstimmenden Stellen. Mbh. 111, 12 lautet vollständig in Übersetzung: „Du mußt nicht mich empfangen, ich muß dich empfangen. So ist das Gelübde, o Brahmane, ich muß dich umarmen“. Der Vers ist ein Śloka, während im übrigen der ganze Abschnitt, in dem er vorkommt (111, 7—113, 25), in Triṣṭubh-Strophen verfaßt ist. Dieser Umstand würde allein schon genügen, den Vers als eingeschoben zu erweisen. Er wird aber noch durch zwei andere Punkte unterstützt. Der Vers paßt gar nicht in den Zusammenhang. Wenn die Hetāre den R̥ṣyaśṛṅga schon jetzt umarmt, so müßte doch in den nächsten Strophen die Wirkung dieser Umarmung auf den R̥ṣyaśṛṅga beschrieben werden. Allein das ist nicht der Fall. Er bietet ihr vielmehr seine Früchte an; von Umarmungen ist erst die Rede, als er von ihren Süßigkeiten gegessen und vor allem von ihrem Wein getrunken hat. Dazu kommt die Mangelhaftigkeit des Ausdrucks in dem Verse: zu *vratam etā-dṛśam* fehlt ein *me, mama* oder *mahyam*. Nun kommt derselbe Vers im Purāṇa vor, und zwar in sprachlich tadelloser Lesart: „Sie sprach zu ihm: »ich darf nicht empfangen werden, ich muß dich empfangen. So ist mein Gelübde: ich nehme nirgends einen Sitz an«. Hier stimmt außerdem das Metrum zur Umgebung, und der Vers hat hier seine volle Bedeutung. Die Hetāre weigert sich, die gastliche Aufnahme anzunehmen und sich zu setzen, weil sie den R̥ṣyaśṛṅga bewegen will, nach ihrem Schiffe zu kommen; im

Mbh. stehen die beiden Vershälften gar nicht in innerem Zusammenhange. Ich halte es aus diesen Gründen für zweifellos, daß Mbh. 111, 12 eine schlechte Wiedergabe von Padmap. 6 ist¹⁾.

Ähnlich liegt die Sache im zweiten Falle. Im Mbh. wird zunächst einfach erzählt, daß eine Gazelle kam, das mit dem *retas* des R̥ṣi vermischte Wasser trank und davon schwanger wurde. Dann heißt es in unserem Verse (110, 36^b. 37^a): „Dieser Göttertochter hatte einst der verehrungswürdige Brahman, der Weltenschöpfer, gesagt: »Nachdem du eine Gazelle geworden und einen Muni geboren, wirst du erlöst werden«. Vergleicht man damit die Erzählung des Purāṇa, wonach die Geburt der Apsaras Svarṇamukhī als Gazelle eine Strafe für ihre Unehrerbietigkeit gegen Brahman ist, so wird man nicht umhin können, auch hier dem Purāṇa die Priorität zuzugestehen. Die Mbh.-Strophe wird überhaupt erst verständlich, wenn man die Erzählung des Purāṇa kennt. Sie zeigt überdies wieder dieselbe Unbehilflichkeit im Ausdruck, die wir schon in 111, 12 und in den eingeschobenen Zeilen 110, 42 u. s. w. angetroffen haben. Wir müssen daher annehmen, daß diese Strophe von dem Überarbeiter unter wörtlicher Anlehnung an das Padmapurāṇa verfaßt und in das Mbh. eingefügt wurde.

Noch ein dritter Punkt kommt hier in Betracht. Im Mbh. heißt es am Schlusse der Ermahnungsrede des Alten (113, 5): „Nachdem er den Sohn mit den Worten »Das sind Rakṣase« zurückgehalten, suchte Vibhāṇḍaka nach ihr. Als er in drei Tagen nicht traf, da kehrte er zur Einsiedelei zurück«. Sieh auf drei Tage von der Einsiedelei zu entfernen, war jedenfalls das Törichteste was Vibhāṇḍaka thun konnte, da er so der Hetäre ja die beste Gelegenheit bot, ihren Besuch zu wiederholen; man muß sich nur wundern, daß das nicht geschieht. Im Purāṇa dagegen sucht, wie oben erwähnt, Vibhāṇḍaka zunächst in der Nähe nach der Verführerin und bleibt dann drei Tage bei seinem Sohne zu Hause, ein durchaus vernünftiges Verfahren. Es ist daher offenbar, wie Mbh. 110, 36^b. 37^a eine Zusammenfassung von Purāṇa 4—6^b ist, auch unser Śloka ein ungeschickter Versuch des Überarbeiters, Pur. 59—61^a zusammenzufassen, eine Ansicht, die durch die auch hier wieder zu Tage tretende Mangelhaftigkeit der Sprache²⁾ bestätigt wird.

1) Der Überarbeiter citierte jedenfalls aus dem Gedächtnisse.

2) Zu *āsādayām āsa* fehlt das Objekt.

Meiner Ansicht nach beweisen diese drei Punkte, daß der Überarbeiter der Mbh.-Erzählung das Padmapurāṇa kannte und darnach den ursprünglichen Text des Epos veränderte ¹⁾. Dann dürfen wir aber auch annehmen, daß er auch zu der Hauptänderung, die er, wie wir oben gesehen, mit dem Texte vornahm, nämlich der Einführung der Hetäre an Stelle der Königtochter direkt durch das Purāṇa veranlaßt wurde. Ebenso im Anfang der Geschichte. Hier fand er „ein Versehen des Purohita“ (*purohitāpacārāt*) als Entstehungsgrund der Dürre im Mbh.-Texte angeben. Wenn er dafür die Betrügnung eines Brahmanen seitens des Königs substituierte, so wird er die Anregung dazu vom Purāṇa empfangen haben, wonach die Dürre „infolge der Nichtachtung eines Brahmanen“ (*brāhmaṇātikramāt*) eintrat. Allein das ist auch alles, was er dem Purāṇa entnommen haben kann; alles was er daran geknüpft hat, der Fortzug der Brahmanen, die Sühne des Königs und die Versöhnung der Brahmanen, ist sein eigenes Werk. Was anders aber kann ihn veranlaßt haben, die Geschichte hier in einer Weise auszuführen, daß, wie wir gesehen, die ganze Erzählung dadurch voller Widersprüche und geradezu unverständlich wird, als der Wunsch, die Schwere des Betruges gegen einen Brahmanen und die Notwendigkeit einer Sühne hervorzuheben. Das ist aber von Bedeutung für die Beurteilung des Schlusses der Erzählung, wo das Purāṇa und das Mahābhārata ja wieder von einander abweichen ²⁾ Im Mbh. steht der Alte von seinem Vorhaben, die Stadt des Königs zu verbrennen, ab, als er hört, wie große Strecken Landes der König seinem Sohne geschenkt hat. Im Purāṇa dagegen beginnt er tatsächlich, die Stadt in Brand zu setzen, ist aber sofort versöhnt, als er hört, daß die Königtochter die Gattin seines Sohnes ist, er scheint dies als eine Ehre zu betrachten. Mir scheint, daß die Fassung des Purāṇa hier die ältere ist. Die Steigerung des Besänftigungsmittels des Ṛṣi im Mbh. scheint mir demselben Bestreben entsprungen zu sein, das zu der Erfindung von der Versöhnung der Brahmanen im Anfang der Geschichte führte, und es erscheint mir daher wahrscheinlich — mehr läßt sich natürlich in einem solchen Falle nicht sagen —, daß auch die

1) Man beachte, worauf Holtzmann, Das Mahābhārata u. seine Theile IV, 31 aufmerksam gemacht hat, daß Nilakaṇṭha zu Mbh. I, 649 das Padmapurāṇa als das erste Purāṇa bezeichnet; gewöhnlich steht es in der Liste der Purāṇas an zweiter Stelle.

2) Die übrigen Abweichungen sind zu unbedeutend, um ausführlich besprochen zu werden. Sie ergeben jedenfalls für die Prioritätsfrage nichts.

Erzählung von der Besänftigung des Vibhāṇḍaka im Mbh. von dem Überarbeiter verändert oder vielleicht überhaupt neu hinzugefügt worden ist.

Der Purāṇaverfasser hat übrigens seinerseits vielleicht wieder die ursprüngliche Mahābhārata-Erzählung gekannt. Dafür spricht die Gleichheit in unbedeutenden Nebenumständen, wie z. B. in dem Vorwande, unter dem sich die Entführerin entfernt (Mbh. 111, 18: *kṛtvāgnihotrasya tadāpadeśam*; Pur. 46: *agnihotrāṁ sanuddiśya*), und einige weitere wörtliche Übereinstimmungen:

Mbh. 110, 34

mahāhradaṁ samāsādyā Kāśyapas tapasi sthitaḥ |
dīrghakālāṁ parīśrāntaḥ.

Pur. 7

mahāhradaṁ samāsādyā Kāśyapas tu Vibhāṇḍakaḥ
tapas tepe cirāṁ tasthau.

Mbh. 110, 35

tasya retaḥ pracaskanda dṛṣṭvāpsarasam Urvaśim ||

Pur. 8

ath Orvasī mahābhāga tatra prāptā yadṛcchayā |
tām vilokya pracaskanda retas tasya mahātmanaḥ ||

Mbh. 111, 14

sā tāni sarvāṇi visarjayitvā bhakṣyāṇy anarhāṇi dadau
[tato 'sya |
tāni . . . mahārasāni.

Pur. 40

khutkṛtya visasarjātha dadau bhakṣyāṇi kāmīni |
mahārasāni.

In allen diesen Fällen liegt wenigstens kein Grund zu der Annahme vor, daß der Überarbeiter der Mahābhārata-Sage die Worte aus dem Purāṇa entlehnt habe.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist also die chronologische Reihenfolge:

- 1) Ursprüngliche Fassung des Mahābhārata.
- 2) Fassung des Padmapurāṇa, wahrscheinlich mit teilweiser Benutzung der vorigen.
- 3) Überarbeitete Fassung des Mahābhārata, der Purāṇafassung angeglichen.

Kṣemendra's Bhāratamañjarī stimmt, wie sich nach dem Resultate von Bühler's und Kirste's Untersuchung erwarten

läßt, mit dem jetzigen Texte des Mahābhārata in allem Wesentlichen überein. Mbh. 110, 36^b 37^a über die Vorgeburt der Gazelle fehlt hier, woraus sich indessen bei dem Charakter von Kṣemendra's Arbeit nicht folgern läßt, daß der Vers zu seiner Zeit noch nicht im Texte stand. Die Regenlosigkeit entsteht durch den Fluch der Brahmanen (761). Vibhāṇḍaka bleibt hier drei Tage zu Hause (787: *sthītvā tatra dinatrayam*); Kṣemendra ist hier offenbar durch selbständige Überlegung auf die Darstellung der Sache im Purāṇa zurückgekommen. Auffällig ist, daß die alte Hetāre hier einmal (763) als *veśyā divaukasām* bezeichnet wird, zumal da ähnlich auch in Amaracandra's Bālabhārata, wo die ganze Sage in zwei Strophen (III, 1, 90. 91) zusammengedrängt ist, die Entführerin eine Apsaras genannt wird. Was zu dieser seltsamen Änderung Anlaß gegeben, weiß ich nicht zu sagen.

Im Rāmāyaṇa wird die Legende dem Sumantra in den Mund gelegt. Er erzählt sie dem Daśaratha, und zwar nicht als etwas Geschehenes, sondern als etwas, was nach der Prophezeiung des Sanatkumāra in Zukunft geschehen wird. Die eigentliche Geburtsgeschichte fehlt hier; es wird nur erzählt, daß Ṛṣyaśṛṅga der Sohn des Vibhāṇḍaka sein und, Zeit seines Lebens im Walde wohnend, keinen Menschen außer seinem Vater kennen werde.

Zu dieser Zeit werde Romapāda¹⁾ König der Aṅga's sein. Durch eine Übertretung desselben werde Regenlosigkeit eintreten. Der König werde die Brahmanen um Rat fragen, und sie werden raten, den Ṛṣyaśṛṅga herbeizuholen und ihm die Tochter des Königs, Śāntā, zur Frau zu geben. Der König werde dann mit den Ministern überlegen, wie man den Ṛṣyaśṛṅga herbeischaffen könne. Sie werden sich weigern selbst zu gehen; allein

„Sie werden, nachdem sie die geeigneten Mittel erwogen haben, sagen: »Wir werden den Seher herbeischaffen, ohne daß ein Unheil daraus entsteht«. IX, 18.

So wurde der Sohn des Ṛṣi von dem Aṅgafürsten durch Hetären herbeigeschafft, der Gott ließ es regnen, und Śāntā wird ihm gegeben. 19.

Dein Eidam Ṛṣyaśṛṅga wird dir Söhne verschaffen. So habe ich die Erzählung des Sanatkumāra mitgeteilt“. 20.

Erfreut aber erwiderte Daśaratha dem Sumantra: „Erzähle, wie und durch welches Mittel Ṛṣyaśṛṅga herbeigeführt wurde“. 21.

Darauf sprach Sumantra, von dem Könige aufgefordert,

1) In B. Lomapāda.

folgende Worte: „Wie und durch welches Mittel R̥ṣyaśṛṅga von den Ministern herbeigeführt wurde, das will ich dir alles erzählen. Höre mir zu mitsamt den Ministern. X, 1.

Zu Romapāda sprach der Purohita mitsamt den Ministern folgender Maßen: »Folgendes gefahrlose Mittel haben wir ausgedacht«. 2.

Und nun riet er, Hetären zu dem mit Weibern unbekanntem R̥ṣyaśṛṅga zu senden. Der König willigte ein, und die Hetären begaben sich in den Wald in die Nähe der Einsiedelei, wo R̥ṣyaśṛṅga sie denn auch bald erblickte. Sie begrüßten ihn freundlich, und er lud sie in seine Einsiedelei ein. Sie folgten ihm dahin, und er bewirtete sie mit Wurzeln und Früchten. Sie gaben ihm dagegen von ihren Leckereien, und machten sich dann aus Furcht vor dem alten R̥ṣi davon. R̥ṣyaśṛṅga war nach ihrem Fortgange sehr betrübt. Am folgenden Tage ging er wieder nach dem Platze, wo er die Mädchen gefunden hatte. Sie stellten sich denn auch wieder dort ein und luden ihn nun ein, nach ihrer Einsiedelei zu kommen. Er war einverstanden. Als sie ihn wegführten, regnete es. Der König begrüßte den Muni bei seiner Ankunft und gab ihm die Śāntā zur Frau, und R̥ṣyaśṛṅga lebte vergnügt mit ihr.

Auffallend ist hier der Schluß des neunten und der Beginn des zehnten Sarga. Es erscheint naheliegend, jene Zeilen, die den Zusammenhang unterbrechen, einfach zu entfernen und so Sarga IX und X zu einem Ganzen zu verbinden. Allein dem stehen drei Schwierigkeiten im Wege: erstens ist kein Grund für den Einschub jener Zeilen ersichtlich, zweitens ist das Tempus der Erzählung in IX das Futurum, da das Ganze die Prophezeiung des Sanatkumāra ist, während wir in X die historischen Tempora finden, und drittens wird in IX, 20 ausdrücklich gesagt, daß hier die prophetische Erzählung des Sanatkumāra ende. Dies letztere beweist, daß die Erzählung in IX wirklich zum Abschluß gebracht wurde; die Geschichte von der Entführung muss also hinter IX, 18 weggefallen und X, um die Lücke auszufüllen, später hinzugefügt sein.

Was aber soll diese Änderung veranlaßt haben? Ich glaube, man kann die Sache nur so erklären, daß ursprünglich in IX die Geschichte der Entführung in der alten Fassung, d. h. durch die Śāntā, folgte. Später als sich unter dem Einflusse der jetzt vorliegenden Mahābhāratafassung die Sage geändert hatte, wurde die alte Erzählung gestrichen, und eine Darstellung der neuen Fassung in der aus dem Obigen ersichtlichen Weise hinzugefügt. Um die dadurch in IX entstandene Lücke notdürftig zu verdecken, wurde dann der erbärmliche Vers 19 hinzugefügt, der sich schon durch

den Gebrauch des Perfekts *ānītaḥ*, des Imperfekts *avarṣayat* und des Präsens *pradīyate* als unecht verrät¹⁾. Ein direktes Zeugnis für die Richtigkeit dieser Erklärung liegt in den oben angeführten Versen aus dem Harivaiṣa vor. Danach war das Schauspiel von der Entführung des Ṛṣyaśṛṅga durch die Śāntā eine Dramatisierung eines dem mahākāvya Rāmāyaṇa angehörigen Abschnittes. Zur Zeit der Abfassung des Harivaiṣa muß also hier noch die ursprüngliche Sage gestanden haben.

Wir haben demnach im Rāmāyaṇa den Anfang der Sage in IX, 1—18 in der älteren Fassung, den zweiten Teil in X in einer jüngeren Fassung vor uns, und müssen nun noch das Verhältnis der letzteren zu den Fassungen des Padmapurāṇa und des jetzigen Mahābhārata zu bestimmen suchen²⁾. Eins ergibt sich dabei mit Bestimmtheit: die Erzählung des Rāmāyaṇa ist jünger als die des Purāṇa und die des Mahābhārata. Im Rāmāyaṇa fällt die Entführung schon „den Hetären“ zu; die eine Hetäre, die zunächst die Śāntā ablöste, ist hier in der Masse aufgegangen. Das Floß mit der Einsiedelei ist hier ganz verschwunden. Ebenso ist das Gespräch zwischen Vibhāṇḍaka und Ṛṣyaśṛṅga — ein uralter Zug, wie wir später sehen werden — und die Geschichte von der Besänftigung des alten Ṛṣi weggefallen. Ob dem Verfasser die Erzählung des Mahābhārata oder die des Purāṇa vorschwebte, läßt sich dagegen bei dem Mangel beweisender Übereinstimmungen in den Worten nicht entscheiden³⁾.

1) Es ist auch kein Zufall, daß der Text in 18, mitten in der Rede der Brahmanen, abbricht. Im nächsten Verse müßten sie natürlich vorschlagen, die Śāntā zu senden. Da dies nicht mit der Sendung der *gaṇikās* stimmte, so wurde der Text von hier an gestrichen.

2) Was von dem Anfang der Erzählung in IX erhalten ist, ist natürlich zu wenig, um einen Vergleich mit der oben erschlossenen ursprünglichen Fassung zu ermöglichen. Doch will ich darauf hinweisen, daß hier die Entstehung der Dürre, ganz wie man den Umständen nach erwarten muß, noch als Nebenumstand behandelt ist. Die Verschiedenheit der Begründung hier (*tasya vyatikramād rājñāḥ*) und im ursprünglichen Mbh. (*puṛohitāpacārāc ca tasya rājñāḥ*) ist ganz unbedeutend.

3) Einzelne Anklänge lassen sich allerdings finden, z. B. Rām. X, 9 *na tena . . dṛṣṭapūrvam . . strī vā pumān vā*, Pur. 33 *pumānsam vā striyaṁ vāpi nāpaśyat . . purā*; Rām. X, 21, Pur. 43 *anāsvādītapūrvāṇi*;

Rām. X, 29: *vavarṣa sahasā devo jagat prahlādayaṁs tadā |*

Mbh. 113, 10: *dadarśa devaṁ sahasā pravṛṣtam*

āpūryamānaṁ ca jagaj jalena |

Sie sind aber doch nicht zahlreich und genau genug, als daß sie nicht einfach auf Zufall beruhen könnten. — Was die Bengāli-Recension betrifft, so ist sie, wie gewöhnlich, auch in diesem Abschnitte durchweg glatter. Hier hat man versucht,

Für die Sage im Skandapurāṇa steht mir leider nicht der Text selbst, sondern nur die Inhaltsangabe von V. N. Narasimmiyengar¹⁾ zur Verfügung. Ich glaube indessen, daß die letztere für unsern Zweck völlig ausreicht. Der Inhalt ist kurz folgender. Vibhāṇḍaka verrichtet auf Rat seines Vaters Kāśyapa seine Buße an der Tuṅgabhadrā bei Śṛṅgapura (dem heutigen Śṛingeri). Die Flamme seiner dreitausendjährigen Busse stört die Bewohner von Indra's Himmel. Indra befiehlt einem Citrasena, dem Heiligen die Urvaśi zu schicken. Das geschieht, und der Anblick der Apsaras hat die bekannte Folge. Eine Gazelle trinkt das Waschwasser des Ṛṣi, wird sofort davon schwanger, und gebiert zur richtigen Zeit einen Knaben mit zwei Hörnern, den der Ṛṣi als seinen Sohn erkennt und aufzieht. Als der Knabe zwölf Jahre alt ist, erblicken ihn Parameśvara und Pārvatī gelegentlich auf einem Spaziergange im Himmelsraum. Sie steigen hernieder und verleihen ihm die Macht, Hungersnot und Dürre in einem Umkreise von zwölf Meilen von seinem Aufenthaltsort zu vernichten.

Nun bricht in Aṅga während der Regierung des Romapāda eine Dürre aus, die zwölf Jahre dauert. Der Ṛṣi Sanatkumāra teilt dem Könige mit, daß es regnen würde, wenn der junge Ṛṣyaśṛṅga dazu gebracht werden könnte, das Land zu betreten. Die Weisen des Landes ermitteln den Aufenthaltsort des Büßers und geben dem Könige den Rat, ihn durch Hetären herbeiholen zu lassen. Der König folgt diesem Rate. Die Hetären errichten zunächst eine Art Niederlage von Luxusartikeln in Nārvē, besuchen von hier aus des öfteren den Ṛṣyaśṛṅga während der Abwesenheit des Vaters und weihen ihn in die Freuden der Welt ein. Nach einiger Zeit giebt er ihren Bitten nach, mit ihnen nach Aṅgadeśa zu gehen. Sie brechen auf und der Regen beginnt zu fallen. Romapāda zieht ihnen entgegen, empfängt den Ṛṣi mit großen Ehren

die Lücke hinter IX, 18, hier VIII, 22, durch den Gebrauch des Futurums und größere Ausführlichkeit in der Erzählung etwas mehr zu verwischen. In dem zweiten Teile der Erzählung ist eine ganze Reihe von Strophen eingefügt worden, um die Geschichte mit der Mahābhārata-Erzählung in Übereinstimmung zu bringen. Sie behandeln die folgenden Punkte: Der König läßt Schiffe mit Bäumen, Getränken und Früchten beladen, und die Hetären fahren auf ihnen nach der Einsiedelei (IX, 8. 9). Auch Ṛṣyaśṛṅga fährt nachher auf einem Schiffe nach der Residenz (IX, 63). Die Verführungskünste der Hetären werden ausführlich beschrieben (IX, 13 ff.). Vibhāṇḍaka kommt nach dem Fortgang der Hetären nach Hause, und es folgt das Gespräch zwischen Vater und Sohn (IX, 42 ff.). Endlich wird ganz ähnlich wie im Mbh. die Rückkunft des Vibhāṇḍaka nach der Entführung und seine Besänftigung erzählt (IX, 55^b ff.).

1) Ind. Ant, II, 140 ff.

und giebt ihm seine Tochter Śāntādevī zur Frau, und mit ihr lebt Ṛṣyaśṛṅga eine Zeit lang glücklich im Reiche der Aṅga's.

Die Erzählung fährt dann in den weiteren Schicksalen des Ṛṣi fort. Zunächst wird sein Opfer für den Daśaratha erzählt, dann seine Rückkehr in die Einsiedelei des Vaters. Dort findet er den Vibhāṇḍaka nicht mehr vor. Er ist sehr betrübt darüber, worauf Vibhāṇḍaka aus dem Liṅga von Malahānīśvara hervortritt. Der Sohn fragt ihn, wo er am besten Buße üben könne. Der Alte verweist ihn an Mahāviṣṇu, der im Hügellande von Sahyādri lebt. Auf dem Wege dahin, in der Nähe von Nirmalāpura, dem heutigen Nemmār, besiegt Ṛṣyaśṛṅga einen Rākṣasa. Nach einer siebenjährigen Buße zu Ehren Mahāviṣṇu's, erscheint ihm der Gott und befiehlt ihm, nach Candrasēkhara am Fuße des Sahyādri zu gehen. Der Ṛṣi begiebt sich nach jenem Orte und blickt mit halbgeschlossenen Augen auf ihn, woher der Ort den Namen Kigga empfängt, von *kiggaṇṇu*, das halbgeschlossene Auge. Schließlich geht Parameśvara auf die Bitte Ṛṣyaśṛṅga's in dessen Seele auf.

Ich führe dies letztere hauptsächlich deshalb an, weil es deutlich zeigt, daß diese Fassung jedenfalls die jüngste von allen ist, die wir bisher kennen gelernt haben. Die Sage ist hier zu einer lokalen Legende geworden und in den Dienst des Śivaismus gepreßt. Kigga, wo sich der Tempel des Śṛṅgeśvara befindet, liegt nach den Angaben Narasimmiyengar's in einer der Schluchten des Mysore Malnāḍ in den westlichen Ghāts, ungefähr 12 englische Meilen von Nārvē und 6 englische Meilen von Śṛṅgeri. Der Grund, weshalb die Sage hier lokalisiert wurde, ist nach Narasimmiyengar der Umstand, daß das Land um Kigga infolge der Bodenverhältnisse stets reichlichen Regenfall hat. Der Einfluß des Śivaismus macht sich, abgesehen von dem Anhang, in der eigentlichen Legende in der Verleihung des Regenzaubers durch Parameśvara und Pārvati an den Knaben bemerkbar. Im übrigen scheint die Geburtsgeschichte mittelbar auf die ältere Mahābhāratafassung zurückzugehen. Wie im Padmapurāṇa und darnach im jetzigen Mahābhārata die ursprüngliche Sage durch eine Vorgeschichte der Gazelle erweitert worden ist, so ist hier die Erscheinung des Urvaśi weiter ausgeführt und begründet worden. Gegen eine direkte Zurückführung auf die ursprüngliche Fassung des Mahābhārata spricht der Umstand, daß der zweite Teil der Legende nicht unmittelbar auf sie zurückgehen kann. Sie setzt vielmehr einen Zustand der Sage voraus, wo die Hetären und zwar insgesamt, ohne Hervorhebung einer einzelnen, die Entführung übernehmen und wo die Einsiedelei auf dem Floße und das

Gespräch zwischen Vater und Sohn schon ganz aus der Geschichte verschwunden sind. Alles dies aber finden wir in der gewöhnlichen Recension des Rāmāyaṇa vor. Die letztere Fassung muß aber älter sein, da die Sage dort noch nicht wie im Purāṇa lokalisiert ist; wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir die Fassung des Skandapurāṇa direkt auf den jetzigen Rāmāyaṇatext zurückführen. Der Purāṇaerzähler veränderte dann seine Vorlage dahin, daß er die Dauer der Dürre auf zwölf Jahre festsetzte, daß er die Intervention des Sanatkumāra¹⁾ einfügte und den Schauplatz der Begebenheit nach Nārvē verlegte, während er die Geburtslegende, die ja im Rāmāyaṇa ganz fehlt, einer andern, nicht direkt nachweisbaren Quelle entlehnte²⁾.

Bevor ich zu den buddhistischen Fassungen übergehe, will ich noch erwähnen, daß auch Daṇḍin in seinem Daśakumāracarita die Ṛṣyaśṛṅgasage verwertet hat. Er hat sie zu der lustigen Geschichte von dem großen Seher Marīci und der schlaunen Hetāre Kāmamañjarī umgestaltet³⁾. Trotz aller Freiheiten, die er sich mit dem Stoffe erlaubt hat, sind doch die Grundzüge der Sage in der jüngeren Form, die Betörung des Büßers durch die Hetāre und seine Entführung aus dem Walde in die Königsstadt, hier deutlich erkennbar. Daṇḍin hat sogar den Schauplatz der alten Sage beibehalten: Marīci wohnt im Lande der Aṅgas am Ufer der Gaṅgā außerhalb der Stadt Campā, wo die Kāmamañjarī ihr Gewerbe treibt.

Die Legende im K a n d j u r gebe ich im folgenden nach Schiefner's Übersetzung mit einigen Kürzungen⁴⁾.

1) Es scheint fast, als ob die Einführung des Sanatkumāra durch das Auftreten desselben als Erzählers der Legende im Rāmāyaṇa veranlaßt worden sei. Wie leicht das geschehen konnte, zeigt das Beispiel Chézy's, der in seiner Śakuntalā - Übersetzung (S. 201 ff.) die Ṛṣyaśṛṅgasage, angeblich nach dem Rāmāyaṇa, erzählt und dabei den Sanatkumāra genau dieselbe Rolle spielen läßt wie der Verfasser des Purāṇa.

2) Auch der kurze Hinweis auf die Sage im Bhāgavatapurāṇa (IX, 23, 7—9) scheint auf das jetzige Rāmāyaṇa zurückzugehen; wenigstens fällt auch hier die Entführung mehreren Hetāren zu (Pur. 8: *deve varṣati yañ rāmā āninyuh;* Rām. 10, 18: *tañ ca ninyus tathā striyaḥ*). — Die Sage von Ṛṣiśṛṅga [sic], wie sie im Śivapurāṇa erzählt wird (Aufrecht, Cat. Bodl. S. 66*), hat mit unserer Sage nichts gemeinsam. Es ist dies vielmehr die in der indischen Literatur weit verbreitete Geschichte von dem Könige, der auf der Jagd aus Versehen den Sohn eines Büßers tötet.

3) Edited by G. Bühler, S. 41 ff.

4) Ich habe die abgekürzten Stellen in Klammern gesetzt.

[Einst lebte ein R̥ṣi in einer Waldgegend.] Da er die fünf Klarsichten erlangt hatte, wohnten sogar wilde Gazellen, ihm Gesellschaft leistend, in der Einsiedelei. Als er eines Tages an einen andern Ort ging, um sein Wasser zu lassen, folgte ihm ein Gazellenweibchen nach. Als er mit Samen vermischten Harn von sich gegeben hatte, sog die Gazelle diesen auf und beleckte mit der Zunge ihre Geschlechtsteile. Da die Folgen der menschlichen Handlungen nicht durch den Gedanken erfaßt werden können, geschah es, daß sie trächtig wurde. Zur Zeit, da sie werfen sollte, begab sie sich dahin, und es kam ein Knäblein zur Welt. [Die Gazelle ließ es im Stich.] Als nun der R̥ṣi an den Ort gelangte und das Kind erblickt hatte, fing er an nachzudenken, wessen Kind dies sein könnte, und erkannte, daß es sein eignes Kind sei. Er nahm es mit sich in seine Einsiedelei und zog es daselbst auf. Als der Knabe groß geworden war, wuchsen ihm auf dem Kopfe Gazellenhörner; aus diesem Grunde nannte er den Knaben R̥ṣyaśṛṅga (Gazellenhorn).

[Nach einiger Zeit wurde nun der Alte krank und starb, nachdem er seinen Sohn ermahnt hatte, fremde R̥ṣis recht freundlich aufzunehmen. Der Sohn bestattete ihn und betrauerte ihn, wie es sich gebührt.]

Als er zu einer andern Zeit mit einem Kruge nach Wasser gegangen war, begann die Gottheit es regnen zu lassen; als er mit dem Kruge, der mit Wasser gefüllt war, gegangen kam, ließ er ihn fallen, so daß er zerbrach. Die R̥ṣi's sind sehr schnell zum Zorn geneigt. Da er nun das wenige Wasser verschüttet hatte, machte er der Gottheit Vorwürfe und sagte: „Da durch dein schlechtes Verfahren mein voller Wasserkrug zerschlagen worden ist, sollst du vom heutigen Tage an zwölf Jahre lang nicht regnen lassen!“ Durch diesen Fluch ließ die Gottheit es nicht regnen. In Vārāṇasī entstand eine große Hungersnot und die Menschenschaaren wanderten überall hin aus. Der König rief die Zeichendeuter und sprach zu ihnen: „Geehrte, durch wessen Kraft ist es, daß die Gottheit keinen Regen sendet?“ Sie antworteten: „Durch den Zorn eines R̥ṣi. Kann man diesen in seiner Bußübung stören, so wird die Gottheit wieder Regen senden; anders ist es nicht möglich.“ Der König saß in Gedanken versunken da; es fragten die Gattinnen, die Prinzen und die Minister: „O König, weshalb bist du misvergnügt?“ Er entgegnete: „Wegen des Zornes eines R̥ṣi sendet die Gottheit keinen Regen; die Zeichendeuter haben ausgesagt, daß, wenn der R̥ṣi in seiner Bußübung gestört werden könnte, die Gottheit wieder Regen senden würde, anders sei es

nicht möglich. Nun weiß ich nicht, wer ihn in der Buße stören könnte“. Eine Tochter des Königs, namens Śāntā¹⁾, sagte: „O König, wenn es sich so verhält, so beruhige dich; ich werde es so einrichten, daß der R̥ṣi durchaus aus dieser Bußübung gebracht werde“. Der König fragte: „Durch welche Vorkehrung?“ Sie entgegnete: „Laß mich und andere Frauen bei den Brahmanen Geheimsprüche lernen; laß auf einer Fähre eine mit Blumen, Früchten und Wasser ausgestattete Einsiedelei errichten“. [Dies geschieht.] Darauf ließ sie berückende Gegenstände und mit Wein gefüllte Früchte und andere sehr bunte Früchte verschiedener Art anfertigen, richtete ihr Aussehen wie das der R̥ṣi's ein, kleidete sich mit Gräsern und Baumrinde und begab sich mit den Frauenzimmern, welche bei den Brahmanen Geheimsprüche erlernt hatten, zur Einsiedelei jenes R̥ṣi. Es sprachen die Schüler zum R̥ṣi: „O Lehrer, es sind zu deiner Einsiedelei viele R̥ṣi's gekommen“. „Gut ist es, daß R̥ṣi's gekommen sind, führet sie herein“. Als sie eingetreten waren und er sie erblickt hatte, sprach er in Versen: „O weh, früher ist solches R̥ṣi-Aussehen nicht dagewesen, ein unstäter schwebender Gang, das Antlitz frei von Bart, die Brüste auf- und niedersteigend“. Er bewirtete sie mit zweifelumstricktem Sinne mit Wurzeln und Früchten. Sie genossen dieselben und sprachen zum R̥ṣi: „Deine Früchte sind rau und herb, die in unserer, auf dem Wasser befindlichen Einsiedelei vorhandenen Früchte sind Amṛtagleich; deshalb laden wir dich in unsere Einsiedelei ein“. Er nahm die Einladung an und begab sich mit ihnen in den auf der Fähre befindlichen Lusthain, wo sie ihm die betäubenden Sachen und die mit Wein angefüllten Kokosnüsse und andere Früchte verabreichten. Als er, durch den Wein berauscht und durch die berückenden Gegenstände gebannt, mit ihnen sich unreinem Verkehr hingab, schwand seine Zauberkraft. Die am Regen Freude habende Gottheit zog die Wolken von allen Seiten zusammen, und der R̥ṣi wurde durch jene zurückgehalten. Śāntā sagte: „Weißt du jetzt, welche Macht es ist?“ Sie brachte ihn, nachdem sie ihn durch Liebesbanden gefesselt hatte, zum König und sprach: „O König, dieser ist es“. Da nun die Gottheit Regen zu senden begann, kam eine gute Ernte. Der König gab Śāntā nebst Gefolge jenem R̥ṣi als Gattin.

Als derselbe aber, Śāntā verlassend, mit andern Frauen sich der Liebe hinzugeben begann, fing auch Śāntā mit ihrem von Neid vernichteten Gemüt an, ihn geringschätzig zu behandeln, und als

1) Źi-Idan-ma.

sie im Wortwechsel mit ihm ihm mit dem Schuh einen Stoß an den Kopf versetzt hatte, dachte er: „Ich, der ich den Donner des Gewölks nicht habe ertragen können, soll mich jetzt, durch Liebesbanden gefesselt, von einem Weibe vernichten lassen“. Er gab sich aufs Neue der Anstrengung hin und gelangte dann wieder in den Besitz der fünf Klarsichten.

Sehen wir hier zunächst von der Geburtsgeschichte ab, da sie besser nachher im Zusammenhange mit der entsprechenden Darstellung des Jātaka behandelt wird, und gehen wir sogleich zu dem zweiten Teile der Erzählung über. In einem Punkte ist die tibetische Erzählung, wie schon bemerkt, älter als alle uns erhaltenen Sanskritfassungen: es ist die Königstochter selbst, die den Büßer entführt. Im übrigen weist sie eine Reihe von Neubildungen und Verschlechterungen auf. Die Dürre wird hier durch die Verfluchung des Gottes durch den Ṛṣi hervorgerufen ¹⁾. Daß dies eine sekundäre Erfindung ist, ist leicht ersichtlich. Denn in diesem Falle mußte der Ṛṣi, damit es wieder regnen könne, wie der Erzähler selbst hervorhebt, in der Buße gestört werden; dadurch verliert er die Macht über die Götter, die ihm die Buße verleiht. Um ihn in der Buße zu stören, ist es aber völlig genügend, wenn Śāntā ihn verführt. Der Regen tritt ja nach der Erzählung auch wirklich ein, sobald dies geschehen, und die Entführung auf der Fähre in das Reich des Königs wird dadurch ganz überflüssig gemacht. Auch darin ist die Kandjurerzählung unursprünglich, daß sie den Ṛṣi von Schülern umgeben sein läßt. Die Geschichte gipfelt ja gerade in dem Zusammentreffen der Verführerin mit dem Manne, der, in der Wildnis von einer Gazelle geboren, nie einen Menschen außer seinem Vater gesehen. Daß der Schluß, die Erzählung von dem Schicksale des Ṛṣi nach seiner Verheiratung mit der Śāntā, eine spätere Zuthat ist, bedarf wohl kaum des Beweises. Es ist offenbar nur angehängt worden, um der Geschichte einen erbaulichen Abschluß zu geben, ein Versuch, der unserem Geschmacke nach indessen kaum gelungen sein dürfte.

Was endlich den vor der Entführung eintretenden Tod des Vaters und den dadurch bedingten Wegfall der Entfernung der Śāntā nach dem ersten Besuche, des Gespräches mit dem Sohne und der Geschichte von der Versöhnung betrifft, so könnte man zunächst versucht sein, darin einen alten Bestandteil der Sage zu erblicken. Ṛṣyaśṛīga wird durch den Tod des Vaters ganz isoliert, und so erhöht sich die Wahrscheinlichkeit des Betruges,

1) Im einzelnen ist mir dieser Teil der Erzählung nicht ganz verständlich.

dessen Opfer er wird¹⁾. Dazu kommt, daß, abgesehen von dem Schlusse der ganzen Sage, der Versöhnung des Vaters, der ja überhaupt ein späterer Zusatz sein könnte, der Vater in der Entführungssage keine wirklich tätige Rolle spielt. Er tritt nur in der Unterhaltung mit dem Sohne auf. Gerade dieses Gespräch ist aber recht schlecht motiviert. Warum verläßt die Königstochter den R̥ṣyaśṛṅga nach dem ersten Besuche wieder? Warum entführt sie ihn nicht sofort? Gleichwohl werden wir sehen, daß gerade dies Gespräch schon der ältesten uns erreichbaren literarisch fixierten Fassung der Sage angehörte; es hat offenbar schon sehr früh einen mit Humor begabten Dichter gereizt, den R̥ṣyaśṛṅga eine Beschreibung des vermeintlichen Büßers geben zu lassen, und um dies zu ermöglichen, mußte natürlich die Königstochter zunächst verschwinden und der Vater zurückkehren. Es scheint mir daher sehr unwahrscheinlich, daß die tibetische Erzählung, die sonst so viele spätere Veränderungen aufweist, in dem Berichte vom Tode des Vaters älter als alle übrigen uns erhaltenen Quellen sein sollte. Ich glaube vielmehr, daß sie hier auf Umwegen zu einem Zuge gelangt ist, der vielleicht einmal in einer uns nicht mehr erreichbaren Zeit einen Bestandteil der Sage bildete²⁾.

Von den drei buddhistischen Sanskritfassungen der Sage liegt leider bis jetzt noch keine im Druck vor. Von dem Avadāna in Kṣemendra's Werke giebt Rājendralāla Mitra eine Inhaltsangabe³⁾, und es scheint nach seinen Bemerkungen⁴⁾, daß die Erzählungen im Mahāvastu und im Bhadrakalpavadāna damit im großen und ganzen übereinstimmen. Nach Mitra lautet die Sage, die dem Buddha in den Mund gelegt wird: „King Kāśyapa had a daughter named Nalinī. When she was of a marriageable age, she was placed by her father near the hermitage of a sage named Kāśyapa, who had a youthful son of great beauty, begot by a deer. The youth was named Ekaśṛṅgī, because he had a short horn on his head. Nalinī met the youth, brought him to her father's house, and was married to him. Ekaśṛṅgī afterwards took

1) Der Kandjur-Erzähler selbst hat dies aber nicht beachtet und das Alleinsein des R̥ṣi durch die Einführung der Schüler wieder völlig beseitigt.

2) Ähnlich ist ja auch in der gewöhnlichen Recension des Rāmāyaṇa der Vater fast ganz aus der Geschichte verschwunden, dort aber, wie wir gesehen, deutlich erst durch sekundäre Entwicklung.

3) The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, S. 63.

4) Ebd. S. 152 und 46.

other wives, and had by them a thousand⁷sons“. Dann folgt die Identifizierung der Personen der Sage mit dem Buddha und Leuten seiner Umgebung. Bei der Kürze des Auszuges ist ein genaueres Eingehen auf diese Erzählung natürlich unmöglich. Jedenfalls wird aber auch hier wieder R̥ṣyaśṛṅga durch die Königstochter selbst entführt. Von besonderem Interesse sind ferner die Namen, die die beiden Hauptpersonen der Sage¹⁾ hier führen²⁾. Nalinī als Namen der Prinzessin werden wir im Pāli-Jātaka wiederfinden, das in diesem Falle natürlich die Quelle ist. Der Būßer wird hier Ekaśṛṅga genannt³⁾. Das zeigt uns, daß wir eine von Hiuen Tsiang überlieferte Legende mit Bestimmtheit mit unserer Sage verknüpfen können. Hiuen Tsiang erzählt bei seiner Beschreibung der Umgebung von Po-lu-ṣa im Gāndhāralande⁴⁾: A côté, il y a un stoūpa qui a été bâti par le roi Wou-yeou (Aśoka). Ce fut en cet endroit que demeurait jadis le Richi Ekaśṛṅga(?)⁵⁾. Ce Richi s'étant laissé séduire et entraîner dans le désordre par une femme débauchée, perdit ses facultés divines. Cette femme débauchée monta sur ses épaules et s'en revint ainsi dans la ville. Daß das Mädchen auf den Schultern des betörten Liebhabers reitet, ist ein Zug, der ursprünglich einer anderen Geschichte angehört⁶⁾; der Name ist hier aber der gleiche wie in den drei zuletzt besprochenen Fassungen. Ich glaube, daß *R̥ṣi Ekaśṛṅga* auf einer volksetymologischen Umdeutung des ursprünglichen Namens beruht, die durch die Angabe, die sich schon im Mbh. findet, daß der Būßer ein Horn auf dem Haupte trug⁷⁾, veranlaßt wurde.

Von Bedeutung sind die nordbuddhistischen Fassungen vor allem deshalb, weil es wahrscheinlich ist, daß die R̥ṣyaśṛṅgasage in der Form, in der sie dort vorliegt, nach dem Abendlande ge-

1) Der Name des Königs, Kāśyapa, beruht jedenfalls auf einer Verwechslung mit dem Namen des Vaters des R̥ṣyaśṛṅga.

2) Ich führe hier die Unterschriften der einzelnen Kapitel, soweit sie in Betracht kommen, nach Bendall's Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in Cambridge an: Mahāv. *Nalinīye rājakumārīye jātakam* (S. 57); Bhadrak. *Ekaśṛṅgamuni Nalinī Kāśyapakanyajātaparivartak* (S. 91); Avadānak. *Ekaśṛṅgavadānam* (S. 19; 42).

3) Die Form *Ekaśṛṅgin* bei Mitra wird durch Bendall's Angaben nicht unterstützt.

4) Mémoires, traduits par St. Julien I, 123 ff. (Beal's Si-yu-ki I, 113).

5) En Chinois: To-kio-sien-jin. Littéralement: le Richi unicorne (St. Julien).

6) Siehe Pañcatantra (ed. Kosegarten) IV, 6; Benfey I, 461 ff. Vgl. auch Rukhajāt. (191).

7) Nach dem Padmap., dem Skandap. und der Kandjur-Erzählung hat er zwei Hörner. Im Rām. und im Pāli-Jāt. fehlt die Angabe überhaupt. Vgl. S. 31.

wandert ist. In der ganzen mittelalterlichen Literatur finden sich zahlreiche Anspielungen auf das Einhorn und insbesondere auf die eigentümliche Art, wie man dieses als sehr wild geltende Tier einfängt. Man bringt nämlich eine Jungfrau in seine Nähe; wenn das Einhorn diese erblickt, wird es zahm, legt sich ihr in den Schoß und läßt sich willig wegführen. Schon Beal hat diese Sage mit der Sage von Ekaśṛṅga zusammengebracht ¹⁾, und ich glaube, daß wir in der Tat hier die Sage von dem Einsiedler Einhorn vor uns haben, die auf das Tier Einhorn übertragen ist. Dafür läßt sich noch ein anderer Umstand geltend machen. Die ganze Sage von dem Fange des Einhorns beruht auf dem Physiologus. Hier lautet nun der Text in dem griechischen Originale ²⁾: *παρθένον ἀγνήν ἐστολισμένην ῥίπτουσιν ἔμπροσθεν αὐτοῦ. καὶ ἄλλεται εἰς τὸν κόλπον τῆς παρθένου τὸ ζῶον. καὶ κρατεῖ αὐτὸ καὶ ἀκολουθεῖ αὐτῇ καὶ ἀΐρει αὐτὸ εἰς τὸ παλάτιον τῷ βασιλεῖ.* Mir scheint in dem Schlußsatze noch eine deutliche Spur der alten Sage von der Königstochter, die den Büßer in den Palast ihres Vaters entführt, vorzuliegen ³⁾.

Der Inhalt des Jātaka ist in Kürze folgender ⁴⁾. Zur Zeit des Brahmadata wird der Bodhisattva in einem nördlichen Brah-

1) Romantic History of Buddha, S. 124, Note 2: „The connection of this myth with the mediæval story of the Unicorn being capable of capture only by a chaste maiden is too evident to require proof“.

2) Lauchert, Geschichte des Physiologus, S. 254.

3) Lauchert, a. a. O., S. 24, meint, im Anschluß an Bochart, daß die Sage auf einer misverstandenen Stelle bei Aelian (XVI, 20) beruhe. Allein Aelian sagt nur, nachdem er die Unfriedfertigkeit des Tieres gegen seine eigene Gattung und seine einsame Lebensweise hervorgehoben: *ῶρα δὲ ἀφοδίτης τῆς σφετέρας συνδυασθεῖς πρὸς τὴν θήλειαν πεπράνται, καὶ μέντοι καὶ συννόμω ἐστίν. εἶτα ταύτης παραδραμούσης καὶ τῆς θηλείας κνούσης ἐκθηριούται αὐθις, καὶ μονίας ἐστὶν ὅδε ὁ Ἰνδὸς καρτάζωνος.* Hier ist also weder von einer Jungfrau noch überhaupt vom Fange des Einhorns die Rede. Auch die Beschreibung des Tieres bei Aelian und im Physiologus zeigt keine Ähnlichkeit. Ich halte es daher auch für ausgeschlossen, daß der Schlußsatz im Physiologus etwa auf die Worte Aelians zurückgehe: *τούτων οὖν πόλους πάνν νεαροὺς κομίζεσθαι φασὶ τῷ τῶν Πρασιῶν βασιλεῖ, καὶ τὴν ἀλλήν ἐν ἀλλήλοις ἐπιδεινύσθαι κατὰ τὰς θείας τὰς πανηγυρικός. τέλειον δὲ ἄλωναί ποτε οὐδεὶς μέμνηται.*

4) Die Geburtsgeschichte wird zuerst ausführlich im Alambusajātaka erzählt, und dann kürzer, und mit Bezugnahme auf jene Darstellung, im Naṣṇikājātaka wiederholt. Auf das Alambusaj. selbst braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es ist die gewöhnliche, hier auf den Isisingo übertragene Sage, daß Śakra einem großen Büßer aus Furcht, daß er ihn vom Throne stoßen könne, als Verführerin eine Apsaras sendet.

manengeschlechte geboren und zieht als Bößer in den Himavat. Einst kommt eine Gazelle zu seinem *passāvātṭhānam* und frißt dort das Gras und trinkt das Wasser, das beides *sambhavamissakam* ist. Sie wird davon schwanger, kommt in die Nähe der Einsiedelei und gebiert dort nach einiger Zeit einen Knaben, den der Bößer als Sohn anerkennt. Er wird Isisiṅgo genannt. Der Bößer macht ihn, als er herangewachsen ist, ebenfalls zum Asketen. Infolge der Kraft seiner Buße zittert Śakra's Palast. Daher läßt Śakra, um seine Buße zu stören, es drei Jahre lang im Reiche von Kāsi nicht regnen. Die Bewohner, die Not leiden, fordern den König auf, den Gott zum Regen zu zwingen. Allein er vermag es nicht. Da erscheint ihm Śakra in der Nacht und erklärt ihm, daß es nicht eher regnen werde, als bis Isisiṅgo's Buße durch Naṅikā, die Tochter des Königs, gebrochen sei. Diese läßt sich denn auch nach einigem Sträuben zu der Aufgabe herbei. Von den Ministern begleitet, zieht sie aus. An der Grenze schlagen sie zunächst ein Lager auf und ziehen dann von hier aus, von Waldbewohnern geführt, nach der Einsiedelei des Ṛṣi. Dort angelangt, verkleiden die Minister die Prinzessin als Ṛṣi, ziehen ihr ein goldenes Ober- und Untergewand an und geben ihr einen Ball. So nähert sie sich dem Isisiṅgo, der sich zuerst erschreckt in die Hütte zurückzieht, sich aber bald eines besseren besinnt. Die Frage nach dem Balle, den Isisiṅgo für eine seltene Frucht hält, eröffnet die Unterhaltung, und bald erfolgt eine Einladung an den vermeintlichen Asketen, in die Hütte zu treten. Hier entwickelt sich nun ein Gespräch, das zwar von der Kräftigkeit des Humors jener Tage beredtes Zeugnis ablegt, sich aber in einer lebenden Sprache nicht gut wiedergeben läßt. Das Ende ist, daß der Bößer verführt wird. Die Königstochter ladet ihn darauf nach ihrer Einsiedelei ein. Isisiṅgo willigt ein, will aber die Rückkunft des Vaters abwarten. Davon will natürlich die Königstochter nichts wissen. So geht sie denn alleine fort, trifft wieder die wartenden Minister und gelangt mit diesen glücklich zunächst in das Lager und dann nach Bārāṇasī, wo es nun regnet. Isisiṅgo ist über den Fortgang des schönen Bößers sehr betrübt. So findet ihn der heimkehrende Vater, dem der Sohn nun eine sehr ausführliche Beschreibung seines Besuchers giebt. Der Vater warnt ihn vor dem Verkehr mit solchen Unholden. Isisiṅgo nimmt die Warnung an und giebt sich wieder der Buße hin.

Was zunächst die Geburtssage betrifft, so zeigt sie eine unverkennbare, teilweise bis zu wörtlicher Übereinstimmung gehende Ähnlichkeit mit der der Kandjur-Erzählung im Gegensatz zu den

brahmanischen Fassungen. Ich glaube, daß wir den letzteren die Originalität zusprechen müssen. Als die Erzählung zu einem buddhistischen Jātaka umgewandelt wurde, fiel die Rolle des Vaters dem Bodhisattva zu. Mit der Würde des künftigen Buddha vertrat sich aber nicht, was in der alten Sage von seiner Begegnung mit der Apsaras erzählt war. Aus diesem Grunde scheint der buddhistische Erzähler diesen Teil der Geschichte so verändert zu haben, wie er jetzt im Jātaka steht. Die tibetische Erzählung geht hier jedenfalls indirekt auf das Jātaka zurück; es ist hier der Versuch gemacht, das Wunder der Empfängnis durch einen Zusatz etwas wahrscheinlicher zu machen ¹⁾.

Vermißt wird im Jātaka, wie schon erwähnt, die Bemerkung, daß Ṛṣyaśṛṅga ein Horn oder Hörner auf dem Haupte trug. Ich bin überzeugt, daß dieser Zug der ursprünglichen Sage angehört und im Jātaka erst sekundär geschwunden ist. Diese ganze Geburtssage gehört zu jener Klasse von Legenden, die man als etymologische Legenden bezeichnen könnte, d. h. Legenden, die erfunden sind, um einen Namen zu erklären. Die Geburt von der Gazelle erklärt aber nur den ersten Bestandteil des Namens; erst wenn dem Ṛṣyaśṛṅga auch ein Horn wächst, ist der Name vollständig erklärt.

Gehen wir zum zweiten Teile der Sage über. Daß es auch im Jātaka noch die Königstochter selbst ist, die den Büßer durch ihre Reize umstrickt, ist schon erwähnt. Hat in dieser Hinsicht das Jātaka wie die andern buddhistischen Fassungen die alte Sage treu bewahrt, so ist hier doch andererseits eine Reihe alter Züge vernichtet. Auch hier ist, ähnlich wie in der tibetischen Fassung, ein Versuch gemacht, die Dürre mit der Person des Ṛṣyaśṛṅga in Verbindung zu bringen, und zwar hier anknüpfend an das bekannte Motiv, daß der Palast Indra's infolge der Buße eines Ṛṣi zittert. Das bedingte, wie in der Kandjur-Erzählung, die wichtige Änderung, daß Ṛṣyaśṛṅga nicht mehr in das Land des Königs geholt zu werden, sondern nur in der Buße gestört zu werden brauchte. Das wird denn auch im Jātaka nicht nur ausdrücklich betont, sondern hier findet, konsequenter als in der tibetischen Geschichte, die Entführung wirklich gar nicht statt.

1) Im übrigen läßt sich aber natürlich die tibetische Erzählung ebensowenig wie die andern drei nordbuddhistischen Fassungen ohne weiteres auf das Pāli-Jātaka zurückführen. Die tibetische Erzählung oder vielmehr ihr Sanskrit-Original scheint, wie besonders der Name der Prinzessin, Śāntā, andeutet, durch die brahmanischen Erzählungen beeinflusst zu sein. Doch wird sich Genaueres erst ermitteln lassen, wenn jene drei Sanskritfassungen zugänglich sind.

Auch das Floß und die Einsiedelei auf demselben sind hier verschwunden; die Königstochter reist zu Lande, und von der Verlockung des R̥ṣyaśṛṅga nach dem Floße ist nun natürlich nicht mehr die Rede.

Allein hier muß doch eine Einschränkung gemacht werden. Ich habe oben den Inhalt des Jātaka im Anschluß an den Prosatext gegeben. Die Sache ändert sich aber bedeutend, wenn wir die Gāthās genauer prüfen. Nach der Prosaerzählung wird R̥ṣyaśṛṅga nicht entführt, allein gleich in der ersten Gāthā sagt der König zu seiner Tochter:

ud̥dahyate janapado raṭṭhañ cāpi vinassati¹⁾ |

ehi Naṣṇike gaccha tam me brāhmaṇam ānaya ||

„Das Land verdorrt und das Reich geht zu Grunde. Geh, liebe Naṣṇi, geh, hole mir den Brahmanen her“. Also hatte nach dem Dichter der Gāthās die Reise der Königstochter den Zweck, den R̥ṣyaśṛṅga in das Land des Königs zu entführen²⁾.

Zweitens wird in der Prosaerzählung das Floß nicht erwähnt. Allein in der dritten Gāthā sagt der König zur Prinzessin:

phītañ janapadañ gantvā hatthinā ca rathena ca |

dārusaṅghāṭayānena evaṃ gaccha Naṣṇiye ||

„Nachdem du in das fruchtbare Land³⁾ mit Elefanten und Wagen gezogen, reise auf einem Holzfloße⁴⁾ weiter; so (reise), liebe Naṣṇi“. Also fuhr die Königstochter nach dem Dichter der Gāthās auf einem Floße zur Einsiedelei des Būḥers. Und daß dieses Floß ebenso, wie in der Mahābhārata-Erzählung hergerichtet war und demselben Zwecke, der Entführung des Būḥers, diene, können wir aus den Gāthās 19—21 entnehmen. Dreimal fordert dort die Königstochter den R̥ṣyaśṛṅga auf, nach ihrer Einsiedelei zu kommen, die sie ihm so verführerisch wie möglich beschreibt. Und diese angebliche Einsiedelei liegt außerdem, wie wir aus G. 19 ersehen, am Ufer eines Flusses⁵⁾. In Verbin-

1) Diese Zeile kehrt, in anderem Zusammenhange, Mahāvastu I, 366, 4 (vgl. 6) wieder:

udajyate janapado rāṣṭrañ sphītañ vinaśyati.

2) Der Kommentator hat den Widerspruch hier gefühlt und versucht, ihn wegzuerklären: *tuñ mama anattakārīñ brāhmaṇaṃ attano vasaṃ ānehi | kilesa-rativasen' assa sīla ṛ bhindā 'ti ||*

3) *phīta* ist im Gegensatz zu dem unter der Dürre leidenden eigenen Reiche des Königs gesagt.

4) Der Kommentator erklärt *dārusaṅghāṭayānena* durch *nāvāsaṅghāṭena*; das letztere erscheint in der Bedeutung Floß Jāt. II, 20, 6.

5) *khemā nadī . . . tassā tīre*. Der Kommentator faßt *khemā* als Eigennamen; da aber *khemā* ein gewöhnliches Epitheton von Flüssen ist (vgl. *naijjo khemā*,

dung mit der jetzigen Prosaerzählung haben diese Strophen gar keinen Sinn. Es ergibt sich also, daß die Fassung der Sage in den Gāthās in drei Punkten, und zwar gerade in denen, die für die Sage charakteristisch sind, mit der Fassung der Sage übereinstimmt, wie sie ursprünglich im Mahābhārata stand. Und ebenso hält die Gegenprobe Stich; die Strophen enthalten nichts Wesentliches, was sich nicht mit jener Fassung vereinigen ließe¹⁾.

Wir haben demnach die Gāthās und die Prosaerzählung auseinanderzuhalten; die ersteren enthalten die alte ursprüngliche Sage, die letztere eine jüngere, verschlechterte Version. Und dieses Ergebnis steht völlig mit der Tradition in Einklang, wonach ursprünglich die Gāthās allein im Kanon gesammelt waren²⁾. Natürlich setzten die Strophen stets eine verbindende Prosaerzählung voraus; allein diese war zunächst nicht fixiert, sondern blieb dem jeweiligen Erzähler überlassen — die alte Form des Ākhyāna, die durch Oldenberg's und Geldner's Untersuchungen schon für die vedische Zeit nachgewiesen ist. Wie die R̥ṣyaśṛṅgasage von den ersten buddhistischen Erzählern vorgelesen wurde, wissen wir nicht. Die Prosaerzählung, die uns jetzt vorliegt, geht nach der Tradition auf einen singhalesischen Text zurück, aus dem sie um 430 n. Chr. ins Pāli übersetzt wurde. Da nun diese Prosaerzählung mit den Strophen nicht übereinstimmt, so müssen wir annehmen, daß ursprünglich die Geschichte anders, in Übereinstimmung mit den Strophen, mit andern Worten, in der alten Fassung erzählt wurde, und daß der Singhalese die alte Sage nicht mehr genau kannte, sondern sie erzählte, so gut er konnte, ohne zu merken, daß er dabei mit den Gāthās in Widerspruch geriet³⁾.

Jāt. IV, 466, 1; *Yamunāṁ khemaṁ*, ebenda VI, 172, 8), so heißt es vielleicht auch hier nur „ein ruhiger Strom“.

1) Die Verschiedenheiten sind ganz unbedeutend. Es ist erstens der Name, hier Naḷinī, dort Śāntā. Zweitens die Begründung des Fortgehens der Prinzessin; hier fürchtet sie angeblich, daß Jäger in ihre Einsiedelei einbrechen möchten (G. 22), dort schützt sie die Besorgung des agnihotra vor. Drittens, in dem Gespräche zwischen dem Büsser und der Königstochter, die Geschichte von der Wunde, die im Mahābhārata fehlt. In den beiden letzten Punkten sind die Gāthās, wie sich im Folgenden zeigen wird, sicherlich älter. Was den Namen betrifft, so haben wir wohl Doppelnamen anzunehmen.

2) Noch heute giebt es Handschriften, die die Gāthās allein enthalten. Auch die Anordnung nach der Zahl der Gāthās zeigt, daß es ursprünglich auf diese allein ankam.

3) Die Prosaerzählung ist auch sonst nicht sehr genau. So enthält, wie schon bemerkt, G. 22 den Vorwand, unter dem die Prinzessin sich vor der Ankunft des Vaters entfernen will: „Früchte und Wurzeln habe ich dort in Menge, durch

Die Gāthās haben aber noch ein weiteres Interesse für uns wegen ihrer Beziehung zum Mahābhārata. Einzelne von ihnen stimmen so auffallend mit den Mahābhāratastrophen überein, daß man die Pāli- und die Sanskritstrophen nur gegenüberzustellen braucht, um sofort den Zusammenhang zwischen ihnen zu erkennen.

G. 18 und Mbh. 111, 7 lauten:

ito nu bhoto katamena assamo	kaccin mune kuśalāni tāpasānāni
kacci bhavaṃ abhiramasī	kaccie ca vo mūlaphalaṃ
[araññe	[prabhūtam
kacci te mūlaphalaṃ pa-	kaccid bhavān ramate cā-
[hūtam	[śrame 'smiṃs
kacci bhavantaṃ na vihiṃsanti	tvāṃ vai draṣṭuṃ sāmpratam
[vālā	[āgato 'smi

Die beiden mittleren pāda's sind hier identisch. In bezug auf die Abweichungen im ersten und vierten pāda ist zu beachten, daß die Pālistrophe dem R̥ṣyaśṛṅga, die Sanskritstrophe der Hetāre, ursprünglich der Königstochter, in den Mund gelegt ist.

G. 19 ist mit Mbh. 111, 11 zu vergleichen:

ito ujjuṃ uttarāyaṃ disāyaṃ	
khemā nadi Himavantā pabhāti	
tassā tīre assamo mayha	mama śramaḥ Kāśyapaputra
[rammo.	[ramyas
	triyojanāni śailam imaṃ pareṇa.

Die meisten und genauesten Übereinstimmungen zeigen sich aber in dem Abschnitte, der das Gespräch zwischen dem Vater und dem Sohne enthält. Die Rede des Sohnes beginnt, G. 28; Mbh. 112, 1:

idhāgamā jaṭilo brahma-	ihāgato jaṭilo brahmacārī
[cārī ¹⁾	
sudassaneyyo sutanū vineti	
n' evātidigho na punāti-	na vai hrasvo nātidigho
[rasso	[manasvī
sukaṇḥakaṇḥacchadanehi bhoto	suvarṇavarṇaḥ kamalāyataḥṣaḥ
	sutaḥ ²⁾ surāṇāṃ iva śobhamānaḥ

Farbe, Geruch und Geschmack ausgezeichnete; aber Jäger besuchen jenen Ort; wenn sie mir nur nicht die Früchte und Wurzeln von dort wegholen!“ Die Überlegungen, die sie über die Folgen eines Zusammentreffens mit dem Vater anstellt, hätten also nicht erst vor G. 24, sondern schon vor G. 22 eingeschoben werden sollen. Direkt im Anschluß an G. 17—21 ist diese Gāthā kaum verständlich.

1) Die Stelle scheint nachgeahmt zu sein im Mātāṅgajātaka (497; IV, 384, 3): idhāgamā samaṇo runnavāsī.

2) Ich lese *sutaḥ* für das *svataḥ* der Ausgaben und Nilakaṇṭhas; vgl. 112, 11, wo R̥ṣyaśṛṅga den vermeintlichen Bűßer *putram ivāmarāṇāṃ* nennt.

Zwei pāda's entsprechen sich hier ohne weiteres, und ich glaube, auch den vierten pāda der Palistrophe im Mbh. wiederzufinden. Er ist offenbar, wie eine ganze Anzahl von Stellen in diesen Strophen, verderbt¹⁾. Das *bhoto* ist ganz unverständlich, *chadana* erklärt der Kommentator als Haar, eine Bedeutung, die doch kaum zulässig sein dürfte, und die Verbindung *sukaṇḥakaṇḥa* ist zum mindesten verdächtig. Nun folgen der ersten Strophe im Mbh. noch zwei weitere allgemein beschreibende pāda's:

samr̥ddharūpaḥ saviteva dīptaḥ suślakṣṇakṣṇakṣir atīva gaurah.
Der letzte pāda würde ins Pali übertragen lauten:
susaṇḥakaṇḥacchir atīva goro.

1) Ich möchte hier nur speciell auf ein paar Stellen hinweisen, wo ich die Verderbnis heilen zu können glaube. In der ersten Hälfte von G. 31 lesen alle Handschriften:

aññā ca sa samñamanī catasso nīlāpi tā lohitaḥ ca satā.

Für *sa* hat der Herausgeber *tassa* eingesetzt. Was immer auch in dem *sasamñamanī* stecken mag, jedenfalls ist hier von vier Arten von Schmucksachen die Rede. Ich lese daher in der zweiten Zeile:

nīlā pītā lohitaḥ ca setā.

Die Aufzählung der vier Farben *nīla* (*kr̥ṣṇa*, *asita*), *pīta*, *lohita* (*rakta*) und *śveta* (*sita*, *avadāta*) begegnet in der ganzen indischen Literatur; vgl. Mahāparinibbānas. ed. Childers, S. 19. 29. Mahābodhiyaṃsa 40. 56. Divyāvad. 265. Mbh. XII, 188, 5. Hariv. Bhav. 21, 10. Brhatsaṃh. 3, 19. 25 u. s. w. Der Kommentator hat in diesem Falle vielleicht auch noch die richtige Lesart vor sich gehabt; er erklärt *maṇi-svaṇṇapavīlarajatamayāni pi cattāri pīlanūthanāni*, wo der Edelstein dem Schwarz (auch unmittelbar vorher vergleicht er das schwarze Haar einem gutpolierten Edelstein: *sukaṇḥasāsam samajjītamānimayaṇi viya khāyati*), das Gold dem Gelb, die Koralle dem Rot und das Silber dem Weiß entsprechen würde. Anstatt der Koralle könnte aber auch Kupfer gemeint sein; wenigstens kommt die Zusammenstellung von Edelstein, Gold, Kupfer und Silber auch sonst öfter vor; vgl. Jāt. IV, 60, 20; 85, 15:

sovaṇṇamayaṇi maṇimayaṇi lohamayaṇi atha rūpiyamayaṇi.

— In G. 27 *naṭṭhan nu kiṃ cetasikañcei dukkham* würde ich nicht *cetasikañ ca dukkham*, sondern *cetasi kiṃ ca dukkham* herstellen; vgl. Jāt. III, 344, 22; IV, 459, 21: *kin te naṭṭhaṃ kiṃ pana paṭṭhayaṇo idhāgamā brahme* (bzw. *-nā idhāgatā nārī*). — In G. 33 und 37 lese ich, in Übereinstimmung mit dem Kommentar, *kiṇrukkhaphalāni* bzw. *-phalāni*. — In G. 35 lese ich mit B^d *pakirati* statt des unverständlichen *parikati*. Der Gebrauch von *prakirati* für das Auflösen der Haare bedarf keines Beleges. In derselben Strophe erfordert der Sinn *saṃvāti* anstatt *saṃkhāti*; *saṃvāti* wird überdies durch den Kommentar und B^{ds} gestützt. — In G. 41 würde ich *vivariya ūrū* lesen, worauf die Lesart von C^{ks} *ūru* führt. — In G. 48:

na m' ajja mantā paṭibhanti tāta na aggihuttaṃ na pi yaṃnā tatra
sind die letzten Worte verderbt. Die richtige Lesart steht im Kommentar in C^{ks} *yaṃñātantraṃ*; vgl. Jāt. IV, 184, 12:

adhicca vede sāvittim yaṃñātantraṃ ca brāhmaṇā.

Meiner Ansicht nach enthält die Zeile in dieser Form, wenigstens in ihrem Anfange *susaṅhakaṅhaçchir* die ursprüngliche Lesart, und die jetzige Lesart *sukaṅhakaṅhaçchad-* ist aus dieser entstellt. Die Verderbnis geht indessen hier so weit, daß man auf eine vollständige sichere Herstellung des pāda verzichten muß¹⁾.

Die folgende Gāthā (29) lautet mit Gegenüberstellung der betreffenden Sanskritzeilen (112, 3):

amassu jāto apurāṇavannī

ādhararūpaṅ ca pan' assa ādhārarūpā²⁾ punar asya

[kaṅṭhe | | kaṅṭhe

vibhrājate vidyud ivānta-

[rikṣe |

duv' āssa³⁾ gaṇḍā ure sujātā dvau cāsyā piṇḍāv adhareṇa

[kaṅṭhād

sovaṇṇa piṇḍūpanibhā pabhas- ajātaromaṇ sumanoharau ca ||

[sarā ||

Für den zweiten pāda der Sanskritstrophe findet sich die Entsprechung in G. 32 und 42: (*tā jotare bez. virocure*) *sateratā vijjur iv' antalikkhe*. Auch der Anfang der dritten Gāthā (30) findet sich im Sanskrit wieder (112, 7):

mukhaṅ ca tassa bhusadas- vaktraṇ ca tasyādbhutadar-

[saneyyaṇ.

[śanīyam.

Der Pādaschluß *tassa bhusadassaneyyā, -neyyo* erscheint im Pāli noch drei Mal (G. 34. 36. 38), die entsprechenden Sanskritworte *tasyādbhutadarśanīyam, -darśanāni* noch zweimal (112, 5. 6).

Auch in den folgenden Versen macht sich überall eine mehr oder minder große Übereinstimmung im Sinne wie in den Worten bemerkbar. Man vergleiche G. 36:

so vāyatī erito mālutena

1) Für *bhoto* ist vielleicht *dhoto* zu lesen, das dem Sinne nach von Skrt. *gaurah* nicht abweicht.

2) *ādhararūpā* wird in Böhtlingk's Wörterbuch, wohl im Anschluß an Nilakaṅṭha's *ālavātasadrśi kaṅṭhābharaṇavīṣeṣaḥ* als „ein Hals schmuck von bestimmter Form“ erklärt. Allein Ṛṣyaśrīṅga kennt keinen Frauenschmuck; er beschreibt das Halsband daher als „etwas, was wie ein *ādharā* aussieht“. Die feminine Endung im Mbh. ist wohl durch die Attraktion des Genus von *vidyut* entstanden. Was wir hier unter *ādharā* zu verstehen haben, ist nicht leicht zu sagen. Der Pāli-kommentar erklärt *amhākaṇ bhikkhābhājanathapanapannādhārasadīsaṇ pīlandhanāṇ* (Ausgabe: *-paṇṇādhāra-*). Ich möchte Nilakaṅṭha's Erklärung als „Wasser- rinne um einen Baum“ vorziehen. Diese Bedeutung ist für das Wort im Pāli wie im Sanskrit überliefert.

3) So hat der Herausgeber für das *dv'āssa* der Handschriften zu lesen vorgeschlagen. Für *ure* überliefert der Kommentar als eine andere Lesart *urato*.

vanam yathā aggagimhesu phullam¹⁾ ||
mit Mbh. 112, 8

yathā vanam mādhamāsi madhye
samīritam śvasanenaiva bhāti |
tathā sa bhāty uttamapuṅyagandhī
niṣevyamāṇaḥ pavanena tāta ||

Das Pāli beweist hier zugleich, daß wir im Sanskrit *vāti* anstatt *bhāti* zu lesen haben.

Eine Beschreibung des Ballspiels giebt G. 37:

nīhanti so rukkhaphalam pathavyā
sucittarūpam ruciram dassaneyyam |
khittā ca nassa punar eti hattham
han tāta kiṃrukkhaphalan nu kho tam ||

und Mbh. 112, 10. 11:

tathā phalam vṛttam atho vicitram
samāharat pāṇinā dakṣiṇena |
tad bhūmim āsādyā punaḥ punaś ca
samutpataty adbhutarūpam uccaiḥ ||
tac cābhihāt vā parivartate 'sau
vāterito vṛkṣa ivāvaghūrṇan |

Eine Beschreibung der Flechten G. 34:

jaṭā ca tassa bhusadassaneyyā
parosatam vellitaggā sugandhā |
dvedhāsiro sādhuviḥattarūpo²⁾

und Mbh. 112, 2: *jaṭāḥ sugandhāḥ*; 9:

susaiyatās cāpi jaṭā viṣaktā
dvaidhīkṛtā nāṭisamā lalāṭe |

Ich verweise ferner auf die Beschreibung des Gürtels (G. 32; Mbh. 112, 4), der klingelnden Schmucksachen (G. 31; Mbh. 5. 6), der herzerfreuenden, Vogelgezwitscher gleichenden Stimme des Mädchens (G. 39; Mbh. 7), endlich auf den Wunsch des Sohnes, den Brahmācārīn wiederzusehen (G. 48^d; Mbh. 19). Auch die Anrede des Vaters (G. 26. 27; Mbh. 111, 22. 23) weist in beiden Versionen Ähnlichkeiten auf.

Genau wird die Übereinstimmung wieder am Schlusse, in der Antwort des Vaters. G. 56 entspricht Mbh. 113, 1—4:

bhūtāni etāni caranti tāta rakṣāṃsi caitāni caranti
[putra

1) Vgl. auch G. 35.

2) Ich schlage vor *dvedhā siro sādhuviḥattarūpā* zu lesen; vgl. *dvaidhīkṛtā lalāṭe*.

	rūpeṇa tenādbhutatadarśanena atulyavīryāṅy abhirūpavanti vighnaṁ sadā tapasāś cintayanti
virūparūpena manussaloke	surūparūpāṅi ca tāni tāta pralobhayante vividhair upāyaiḥ sukhāc ca lokāc ca nipātayanti tāny ugrarūpāṅi munin va- [neṣu
na tāni sevetha naro sa- [pañño	na tāni seveta munir ya- [tātmā satām lokān prārthayānaḥ ka- [thañcit kṛtvā vighnaṁ tāpasānām ra- [mante pāpācārās tāpasas tām na paśyet
asajjanaṁ ¹⁾ tassati brahma- [cārī	asajjanenā caritāni putra pāpāny apeyāni madhūni tāni mālyāni caitāni na vai munīnām smṛtāni citrojvalagandhavanti

Diese Stelle ist die wichtigste von allen, da sie die Frage nach dem Verhältnis der beiden Versionen entscheidet. Denn hier kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Mahābhāratafassung die jüngere ist: der Verfasser hat jeden pāda der Gāthā zu einer ganzen Strophe erweitert ²⁾. Dann aber müssen wir natürlich auch in Bezug auf die übrigen Strophen der Pāliverision die Priorität zugestehen; mit andern Worten: die ältesten Reste einer literarischen Fassung der Ṛṣyaśṛṅgasage sind uns in den Jātakastrophen erhalten, und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhārataversion wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen.

Nun erhebt sich aber die weitere Frage: Sind diese Gāthās

1) Aus dem Sanskrit ergibt sich, daß wir in diesem Worte nicht *āsajja*, sondern *asajjana* zu suchen haben. Auch das folgende Wort, für das B^{ds} und der Kommentar *nassati* lesen, ist wohl verderbt. Man könnte, in Anlehnung an Mbh. 113, 3^d, versucht sein *nāsajjanaṁ passati brahmacārī* zu lesen. Eine Nachahmung der Strophe ist G. 10 des Mahāmaṅgalajāt. (453; IV, 78, 13 ff.):

etāni kho sotthānāni loke viññūpasatthāni sukhindriyāni |

tānīdha sevetha naro sapañño na hi maṅgale kiñcaṇam atthi saccaṁ ||

2) Ähnlich ist auch, wie wir oben gesehen, die Halbstrophe G. 36 in Mbh. 112, 8 zu einer ganzen Strophe erweitert.

das Werk eines buddhistischen Dichters oder sind es alte Ākhyānastrophen aus vorbuddhistischer Zeit, die hier gesammelt sind? Ich glaube, daß das letztere ganz entschieden bejaht werden muß. Jene Strophen enthalten auch nicht das mindeste, was irgendwie auf den Buddhismus hinwies. Im Gegenteil, es scheint mir geradezu ausgeschlossen, daß ein Buddhist Verse solches Inhalts, wie ihn z. B. G. 13—17 aufweisen, gedichtet haben sollte. Die Strophen zeigen vielmehr in ihrem teilweise überderben Humor durchaus den Charakter des Volksliedes einer literarisch rohen Zeit, und daß sie in den buddhistischen Kanon geraten sind, ist überhaupt nur begreiflich, wenn man annimmt, daß sie beliebte, im Volke allgemein verbreitete Ākhyānastrophen waren ¹⁾. Und dieser Schluß wird durch die Form, in der sich diese Strophen uns darbieten, bestätigt. Wie ich oben erwähnt und an einzelnen Beispielen zu zeigen versucht habe, sind die Strophen zum Teil bis zu einem solchen Grade verderbt, daß die Verderbnis schon vor der handschriftlichen Fixierung bestanden haben muß. Sie sind ferner in Unordnung. In G. 41 wird z. B. plötzlich von „*imam vaṇam*“ gesprochen, etwas, was der alte R̥ṣi, dem die Sache erzählt wird, unmöglich verstehen kann, denn erst in G. 46 wird ihm berichtet: *accho ca kho tassa vaṇam akāsi*. Außerdem finden sich Parallelverse. G. 25 ist dem Inhalte nach eine genaue Wiederholung von G. 27. Abweichend ist nur das Versmaß. Während im übrigen das Gespräch zwischen Vater und Sohn, ja überhaupt der ganze Abschnitt von G. 12 bis zum Schlusse in Triṣṭubh verfaßt ist ²⁾, ist G. 25 ein Śloka. Nun kommt diese Strophe, wie Fausbøll bemerkt, auch im Cullanāradajātaka (IV, 221, 19) vor, und da sie hier an der Spitze von dreizehn andern Ślokas erscheint, so dürfen wir sie ohne Bedenken als ursprünglich zu jenem Strophencyclus gehörig bezeichnen. Diese drei Tatsachen, die Verderbnis des Textes, die Unordnung in der Reihenfolge und das Vorkommen von eingeschobenen Strophen scheinen mir ebenfalls

1) Die ganze Geschichte überhaupt ist jedenfalls aufgenommen, weil sie eine Illustration für das bei den Buddhisten so beliebte Thema von der Schlechtigkeit der Weiber bietet. Nach dem Paccuppannavatthu erzählt der Buddha sie einem liebeskranken Bhikṣu.

2) Eine Ausnahme macht allerdings G. 53, ebenfalls ein Śloka. Allein diese Strophe enthält eine allgemeine Sentenz über den Wert des Zusammenwohnens von Freunden, die sich in der Rede des Alten so unpassend wie möglich annimmt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Sammler diese Strophe hier nur eingeschoben hat, weil in der vorausgehenden Strophe die *mittāni*, aber in ganz andern Zusammenhänge, erwähnt sind.

deutlich darauf hinzuweisen, daß wir in diesen Gāthās die Reste einer alten volkstümlichen Ākhyānadichtung vor uns haben, die von dem Buddhisten, so wie er sie vorfand, gesammelt und ohne große Sorgfalt zusammengestellt worden sind. Volkslieder werden zersungen und zersagt, nicht nur im Orient, sondern auch bei uns, und nicht nur in vorbuddhistischer Zeit, sondern noch heutzutage.

So verliert denn auch die Tatsache, daß der Verfasser der Sage im Mahābhārata jene Gāthās benutzt hat, alles Auffällige. Er ging nicht auf die buddhistische Sammlung zurück, um ihr ein paar Verse zu entlehnen, etwas, was von vorneherein nicht gerade wahrscheinlich ist und um so unwahrscheinlicher wird, da er, wie wir gesehen, wenigstens an einer Stelle einen älteren Text vor sich hatte — er schöpfte vielmehr direkt aus dem Volksmunde. Höchst wahrscheinlich kannte er auch gar nicht alle die Strophen, die im Jātaka stehen, dafür aber einige andere, die dort fehlen. Noch heute wissen nach dem Zeugnis Grierson's von den epischen Liedern, die jede Kaste in Behar hat, nur wenige das Ganze ¹⁾.

Wenn diese Ansicht über die Gāthās des Naṇīkajātaka richtig ist, so dürfen wir wohl ohne weiteres annehmen, daß sie auch für die Gāthās anderer Jātakas gilt ²⁾. Es mag daher gestattet sein, auch noch ein zweites Jātaka, das *Dasarathajātaka* (461), darauf hin zu prüfen. Jacobi ³⁾ hat allerdings, und wie ich glaube überzeugend, nachgewiesen, daß das Jātaka eine jüngere und schlechtere Form der Sage enthält, als sie im Rāmāyaṇa vorliegt. Allein dieser Beweis stützt sich einzig und allein auf die Prosaerzählung; die Strophen enthalten nicht das mindeste, das mit der ursprünglichen Sage nicht vereinbar wäre. Es besteht also jedenfalls die Möglichkeit, daß die Verhältnisse hier ebenso liegen,

1) ZDMG 48, 417.

2) Ich brauche indessen wohl kaum zu bemerken, daß keineswegs alle Gāthās gleich zu beurteilen sind. Man vergleiche aber nur einmal die zweifellos von einem buddhistischen Verfasser herrührenden Gāthās des Kāliṅgabodhijātaka (479; Bd. IV, 228 ff.) mit unsern Gāthās. Ich will hier nur auf einen Unterschied hinweisen. Die Gāthās jenes Jātaka sind gar keine Ākhyānastrophen mehr; dort ist vielmehr auch der verbindende Text versifiziert, und wir haben ein vollständiges episches Lied vor uns, das auch dann verständlich sein würde, wenn die Prosaerzählung des Jātaka überhaupt fehlte. Ein Ansatz zu dieser Versifizierung der verbindenden Erzählung liegt übrigens auch schon in unserm Jātaka in G. 7—9 vor, doch würde es bei dem jetzigen Stande unserer Kenntniss vorschnell sein, daraus zu schließen, daß diese Gāthās jünger seien als der Rest.

3) Rāmāyaṇa, S. 84 ff.

wie bei der R̥ṣyaśṛiṅgalegende. Nun läßt sich aber tatsächlich nachweisen, daß zur Zeit, als die Strophen gedichtet wurden, die Rāmasage noch nicht in der Form bestand, in der sie die Prosaerzählung des Dasarathajātaka bietet. In der letzteren stirbt die Mutter des Rāma schon vor der Geburt des Bharata, also lange vor dem Fortzug ihres Sohnes. Hier ist es ferner der Himavat, den Rāma, Sitā und Lakṣmaṇa als Aufenthalt wählen. Beides steht im Widerspruch mit dem Rāmāyaṇa. Nun finden wir aber im Jayaddisajātaka (513) eine Strophe (17), die den Segenswunsch einer Königin an den fortziehenden Sohn enthält:

yam Daṇḍakāraṇṇagatassa mātā
Rāmass' akā sotthānam sugattā |
tan te aham sotthānam karomi
etena saccena sarantu devā
anuññāto sotthi paccehi putta¹⁾ ||

Hier haben wir also die Mutter, die den Rāma in den Wald ziehen sieht, und als den Namen des Waldes den Daṇḍaka, ganz wie im Rāmāyaṇa. Wenn der Verfasser der Prosaerzählung für den Daṇḍaka den Himavat substituiert, so verfährt er damit nur nach der Schablone. Wenn in den Prosaerzählungen ein Einsiedler erscheint, so wohnt er immer „im Himavat“²⁾. Gerade dieses Gleichmachen aller Nebenumstände in der Geschichte, das Stereotype, das hier wie überall in den Prosaerzählungen zu Tage tritt³⁾, hält mich ab, mit Jacobi in diesen Abweichungen absichtliche Änderungen zu erblicken⁴⁾. Was sollte denn die buddhistischen Sammler zu solchen zwecklosen Änderungen bewogen haben? Und wenn sie wirklich so änderungslustig waren, so sollte man doch erwarten, daß sie vor allen Dingen die Gāthās verändert hätten. Es wäre

1) Vergl. zu dieser Form des Segens die Maṅgalas der Mutter Rāma's, Rām. II, 25, 32 ff. Auch zu dem im Jātaka vorausgehenden Segensspruche des Vaters finden sich dort verschiedene Parallelen.

2) Vgl. Jāt. 6. 70. 81. 86. 99. 117. 120. 124 u. s. w.

3) Im Jātaka gewährt z. B. Daśaratha der Mutter des Bharata die Wahlgabe nicht, und Rāma zieht mit den Seinen in den Wald, um den Intriguen der Königin zu entgehen. Mir scheint dies einfach aus dem Devadhammajātaka (6), auf das schon Weber hingewiesen hat, übernommen zu sein. Manches stimmt in den beiden Erzählungen wörtlich überein, und im Devadhammajāt. ist jener Zug ganz berechtigt.

4) Daß daneben auch vereinzelt absichtliche Änderungen bei der Aufnahme der Geschichten in die buddhistische Sammlung vorgenommen worden sind, soll damit nicht geleugnet werden. So halte ich es z. B., wie oben bemerkt, für wahrscheinlich, daß die Geschichte von der Geburt des R̥ṣyaśṛiṅga von Anfang an von den Buddhisten anders erzählt wurde als sie ursprünglich lautete.

ja doch nichts leichter gewesen, als z. B. im Naḷinikājātaka die Worte *tam me brāhmaṇam ānaya* durch etwas anderes, mit der veränderten Erzählung Übereinstimmendes zu ersetzen. Wenn das nicht geschehen ist, so scheint mir das zu beweisen, daß ursprünglich die Geschichte auch bei den Buddhisten anders erzählt wurde, und daß die uns vorliegende Prosaerzählung nicht auf alter Tradition beruht. Es ist ja auch kaum zu verwundern, daß der Kommentar zu den Gāthās — und als solcher gilt die ganze Prosa bis auf den heutigen Tag — nicht ebenso sorgfältig überliefert wurde wie der Text selbst, und daß daher solche specielle Volkssagen des nordöstlichen Indiens, wie die Rāma- und R̥ṣyaśṅga-sage, bei ihrer Verpflanzung nach Ceylon und während ihrer Überlieferung daselbst bis zu der Zeit, aus der unser Text des Atitavattu stammt, Verstümmelungen erlitten¹⁾).

Ich glaube, wir können sogar behaupten, daß der Verfasser der Prosaerzählung nicht nur mit den allgemeinen Zügen der Rāmasage nicht mehr vertraut war, sondern sogar die ihm vorliegenden Gāthās wenigstens an einer Stelle völlig missverstanden hat, wahrscheinlich, weil ihm der Gebrauch, auf den darin angespielt ist, unbekannt war. Ich meine die erste Gāthā: „Kommt, Lakkhana und Sitā, steigt beide ins Wasser. So sagt Bharata dort: König Dasaratha ist tot“. Diese Strophe wird in der Prosaerzählung durch folgende absurde Geschichte erläutert. „Während Bharata so weinend dasaß, kamen zur Abendzeit die beiden andern mit allerlei Früchten heim. Der weise Rāma überlegte: »Diese sind jung; sie haben nicht die umfassende Weisheit wie ich. Wenn sie plötzlich hören, daß ihr Vater tot ist, wird ihr Herz brechen, da sie den Schmerz nicht werden ertragen können. Ich werde sie durch eine List veranlassen, ins Wasser zu steigen, und ihnen dann die Sache mitteilen«. So zeigte er ihnen denn einen Teich, der sich vor ihnen befand, und, indem er ihnen bedeutete: »Endlich seid ihr gekommen. Dies soll eure Strafe sein, steigt in das Wasser hier und bleibt da«, sprach er die erste Halbstrophe. Auf die erste Aufforderung hin stiegen sie hinein und standen da. Dann sprach er, ihnen die Sache mitteilend, die zweite Halbstrophe. Als sie die Nachricht von dem Tode des Vaters gehört hatten,

1) Daß die vorliegende Prosaerzählung nicht die alte Tradition wiedergibt, scheint mir aufs deutlichste aus Jāt. 15 hervorzugehen. Hier ist die ganze, alberne Geschichte, wie zuerst Künste bemerkt hat, auf eine falsche Lesart in der Gāthā (*kālehi* für *kalāhi*) aufgebaut. Die richtige Lesart findet sich noch in einzelnen singhalesischen Handschriften und in der Jātaka Pela Sanne (siehe die zusammengestellten Angaben darüber in Chalmers' Übersetzung, S. 47).

wurden sie ohnmächtig. Er sagte es ihnen noch einmal, und wieder wurden sie ohnmächtig, und als sie in dieser Weise zum dritten Mal in Ohnmacht gefallen waren, hoben ihre Begleiter sie auf, brachten sie aus dem Wasser heraus und setzten sie auf den Boden, und als sie wieder zu sich gekommen waren, saßen alle weinend und klagend mit einander da“.

Um zu einem richtigen Verständnis der Gāthā zu gelangen, müssen wir von den folgenden Gāthās ausgehen. Weber¹⁾ neigte der Ansicht zu, daß wir in jener Trostrede des Rāma „eine Probe des wahren Buddhismus“ vor uns hätten. Allein solche Trostreden werden gerade in den brahmanischen Ritualtexten vorgeschrieben²⁾. Ruhige oder bejahrte Leute sollen die trauernden Verwandten mit alten Erzählungen und weisen Sprüchen unterhalten und trösten, und wer z. B. die Sammlung solcher Sprüche in der Viṣṇusmṛti (Adhy. 20) mit unsern Gāthās vergleicht, wird sehen, daß inhaltlich auch nicht der geringste Widerspruch zwischen ihnen besteht. Diesen Trostreden geht nun nach den Ritualtexten das *udakakarman* voraus, das in der Hauptsache darin besteht, daß die Verwandten des Verstorbenen in ein Gewässer hinabsteigen und hier dem Toten eine Spende ausgießen. Ich habe daher keinen Zweifel, daß sich die Gāthā hierauf bezieht, also eine Aufforderung des Rāma zum *udakakarman* enthält. Ebenso ist der Gang der Erzählung im Rāmāyaṇa. Unmittelbar nachdem Rāma der Sitā und dem Lakṣmaṇa den Tod des Vaters verkündet hat³⁾, begeben sich die drei zur Mandākinī hinab und vollziehen dort die *jalakriyā*. Am nächsten Morgen hält dann Rāma dem betrübten und ihm die Herrschaft anbietenden Bharata eine Trostrede⁴⁾.

Jedenfalls haben wir auch beim Dasarathajātaka die Strophen und die Prosa auseinander zu halten. Wenn daher die Sage, wie sie in der Prosa des Jātaka erzählt wird, auch schlechter als die Fassung des Rāmāyaṇa ist, und die Zeit ihrer Abfassung sicherlich hinter der des Rāmāyaṇa liegt, so ist damit doch noch nicht bewiesen, daß diejenigen Strophen des Jātaka, die sich im Rāmāyaṇa wiederfinden, dem letzteren entlehnt seien, wie Jacobi

1) Über das Rāmāyaṇa, S. 65.

2) Vgl. Caland, Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74 ff. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 89.

3) Und zwar in einer einzigen Strophe (II, 103, 15), die einen gewissen Anklang an die Gāthā nicht verkennen läßt:

Sīte mṛtas te śvaśuraḥ piṭṛhīno 'si Lakṣmaṇa |
Bharato duḥkham ācaṣṭe svargatiṃ pṛthivīpateḥ ||

4) II, 105.

anzunehmen geneigt ist. Übereinstimmend ist zunächst die Schlußstrophe des Jātaka (13):

dasa vassasahassāni saṭṭhi vassasatāni ca |
kambugīvo mahābāhu Rāmo rajjam akārayi ||

und Rām. VI, 128:

daśa varṣasahasrāṇi daśa varṣasatāni ca |
bhrātrbhiḥ sahitaḥ śrīmān Rāmo rājyam akārayat¹⁾ ||

Innere Gründe, die die Prioritätsfrage entscheiden könnten, finde ich in diesen beiden Versen nicht. Aber schon Fausbøll²⁾ hat auf eine zweite Strophe hingewiesen, die gleichlautend in der Trostrede des Rāma im Jātaka wie im Rāmāyaṇa vorkommt. Es ist Gāthā 5:

phalānam iva pakkānam niccam papatanā bhayaṇi |
evaṇi jātānaṇi maccānaṇi niccam maraṇato bhayaṇi³⁾ ||

„Wie reifen Früchten stets die Gefahr droht, zu fallen, so droht den geborenen Sterblichen stets die Gefahr zu sterben“.

Die Strophe lautet im Rāmāyaṇa (II, 105, 17; B. II, 114, 4):

yathā phalānāṇi pakvānāṇi nānyatra patanād bhayam |
evaṇi narānāṇi jātānāṇi⁴⁾ nānyatra maraṇād bhayam ||

„Wie reifen Früchten keine andere Gefahr droht als zu fallen, so den geborenen Menschen keine andere Gefahr als zu sterben“. Hier wird man kaum umhin können, der Pālistrophe die Ursprünglichkeit zuzuerkennen. In der Gāthā ist der Gedanke durchaus den Umständen angemessen, in der Sanskritstrophe dagegen paßt er, genau genommen, gar nicht in den Zusammenhang. Rāma will doch die übrigen mit dem Hinweise darauf trösten, daß alle Menschen einmal sterben müssen, aber nicht damit, daß die einzige Gefahr für den Menschen der Tod ist⁵⁾.

1) Siehe die Lesarten bei Jacobi, a. a. O. S. 88.

2) Dasaratha-Jātaka, S. 28.

3) Andere Handschriften lesen im zweiten pāda *patanato* oder *papatato*. Die Strophe erscheint, wie ebenfalls schon Fausbøll gesehen, auch im Sallasutta des Suttanipāta (576), hier mit der vielleicht ältesten Lesart im zweiten pāda: *pāto papatanā bhayaṇi*. Daß die Strophe aber von altersher der Trostrede des Rāma angehörte, macht der Umstand wahrscheinlich, daß sie sowohl im Rāmāyaṇa wie im Jātaka an dieser Stelle erscheint.

4) C. hat *narasya jātasya*. Die Übereinstimmung mit dem Pālitext zeigt aber, daß B. hier die bessere Lesart hat.

5) Fausbøll hat a. a. O. ferner auf die Übereinstimmung der ersten Hälfte von G. 10:

eko va macco acceti eko va jāyate kule

mit der zweiten Hälfte von Rām. II, 108, 3 (B. 116, 12):

yad eko jāyate jantur eka eva vinasyati

hingewiesen. Die Zeile findet sich auch Manu IV, 240; Bhāgav. Pur. X, 49, 21

Meiner Ansicht nach ist daher das Verhältnis der Gāthās des Dasarathajātaka zum Rāmāyaṇa dasselbe wie das der Gāthās des Naḷinikājātaka zum Mahābhārata. Allein ebensowenig wie der Verfasser der Mahābhārata-Erzählung machte Vālmiki eine Anleihe bei der buddhistischen Sammlung. Die Rāmasage gehört wie die R̥ṣyasṛigasage dem Nordosten Indiens an und hier waren Ākhyāna-strophen, die sie behandelten, im Volke und in der Sprache des Volkes im Umlauf. Einzelne, besonders berühmte dieser Gāthās nahm Vālmiki, als er sein großes Epos in Sanskrit schuf, in sein Werk auf. Natürlich kannte er viel mehr als das wenige, was uns heute in der buddhistischen Sammlung vorliegt; hier sind ja überhaupt nur die Strophen einer Episode aufgenommen als eine Illustration für die Nutzlosigkeit der Trauer über den Tod des Vaters¹⁾. Es lassen sich denn auch in der Tat noch zwei weitere Gāthās nachweisen, die dem Dichter des Rāmāyaṇa vorgelegen haben müssen.

Die oben erwähnte Strophe *daśa varṣasahasrāṇi* u. s. w. erscheint nämlich, wie Weber bemerkt hat²⁾, auch im Mahābhārata zu verschiedenen Malen: VII, 59, 21^b; 22^a (wie im Rāmāyaṇa, aber mit der Variante im dritten pāda: *sarvabhūtamanahkānto*), XII, 29, 61 (ebenso, aber im dritten pāda: *Ayodhyādhipatir bhūtavā*), endlich Hariv., Har. 41, 154 (ebenso, aber im dritten pāda: *Ayodhyāyām ayodhyāyam*)³⁾. Auf die beiden ersten Stellen ist kein Gewicht zu legen, da sie dem Rāmāyaṇa entlehnt sein könnten. Im Harivaṇśa aber erscheint die Strophe zusammen mit fünf andern, eingeleitet durch die Worte:

gāthās cāpy atra gāyanti ye purāṇavido janāḥ |

Rāme nibaddhās tattvārthā mābātmyaṁ tasya dhimataḥ ||

Hier wird also jene Strophe in der Tat als eine alte Gāthā bezeichnet. Daß der Verfasser hier an das Rāmāyaṇa gedacht hat, halte ich für ausgeschlossen. Er kennt das Rāmāyaṇa sehr wohl⁴⁾, allein er nennt es das *mahākāvya* (*Rāmāyaṇaṁ mahākāvyaṁ*

(Böhtlingk, Indische Sprüche² 1355; vgl. auch 1354):

ekaḥ prajāyate (Bh. P. prasūyate) jantur eka eva praliyate.

Allein die Übereinstimmung zwischen der Gāthā und den Sanskritstrophen ist hier doch nicht wörtlich genug, um den Schluß auf einen direkten Zusammenhang zu rechtfertigen.

1) Buddha erzählt nach der Einleitung unser Jātaka einem über den Tod seines Vaters betrubten Landmanne.

2) A. a. O. S. 65.

3) Vgl. auch die übrigen von Weber angeführten ähnlichen Stellen.

4) Es wird auch Bhav. 131, 95 erwähnt: *Vede Rāmāyaṇe puṇye Bhārāte*, doch ist dieser Absatz vielleicht erst später hinzugefügt (Weber, a. a. O. S. 42).

Viṣṇup. 93, 6); er kann daher Verse Vālmiki's unmöglich als „auf Rāma bezügliche Gāthās, die die Kenner alter Geschichten singen“, bezeichnen. Außerdem sind die übrigen fünf Strophen, so weit mir bekannt, im Rāmāyaṇa nicht nachgewiesen.

Dagegen hat Weber nachgewiesen, daß zwei Stellen im Rāmāyaṇa Anklänge an diese Gāthās zeigen. Hariv., Har. 41, 153:

śyāmo yuvā lohitākṣo diptāsyo mitabhāṣaṇaḥ |

ājānubāhuḥ sumukhaḥ siṃhaskandho mahābhujah¹⁾ ||

entspricht zum Teil Rām. B. VI, 113, 11 (C. VI, 130, 96):

ājānubāhuḥ sumukho mahāskandhaḥ pratāpavān |

Lakṣmaṇānucaro Rāmaḥ prthivīm anvapālayat²⁾ ||

Hariv., Har. 41, 157:

īje kratuśataiḥ puṇyaiḥ samāptavaradakṣiṇaiḥ |

hitvĀyodhyāṃ divaṃ yāto Rāghavaḥ sumahābalaḥ ||

zum Teil Rām. B. VI, 113, 9 (C. VI, 130, 97):

sa rājyam akhilaṃ prāpya nihatārīr mahāyasāḥ |

īje bahuvīdhair yajñair mahadbhiḥ cāptadakṣi-
[ṇaiḥ²⁾ ||

Wir gelangen hier also zu demselben Resultate wie oben: Vālmiki hat die alten Gāthās über die Rāmasage bei der Abfassung seines Epos benutzt. Im letzten Falle liegen uns sechs derselben im Sanskrit vor; ich möchte daraus aber nicht etwa folgern, daß ihnen ein höheres Alter zukäme als den Pālistrophen. Ich bin im Gegenteil der Ansicht, daß sie Übersetzungen von Gāthās in der Volkssprache sind. Jedenfalls ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß etwa G. 13 des Dasarathajātaka eine Übersetzung der Gāthā Har. 41, 154 des Harivamśa sei.

Kehren wir jetzt noch einmal zur Rṣyaśṛṅgasage zurück, um auch die bildlichen Darstellungen kennen zu lernen.

Narasimmiyengar bemerkt³⁾, daß Darstellungen der Entführung des Rṣyaśṛṅga durch die Hetären jetzt häufig an der Rückseite von Tempeln vorkommen. Als eine Probe derselben giebt er die Zeichnung eines Reliefs im Tempel des Gopālasvāmin in Devaṇḍahaḥḥi. Die Hetären tragen hier den Rṣi, indem zwei in der aus modernen indischen Bildern bekannten Art ihre Leiber zu einer Art Palankin verschlingen. Rṣyaśṛṅga selbst hat den Kopf einer Gazelle. Ich

1) Diese Strophe geht, mit geringen Abweichungen, auch Mbh. VII, 59, 20^b; 21^a; XII, 29, 60 der Strophe *daśa varṣasahasrāṇi* unmittelbar voraus.

2) Für die Varianten verweise ich auf Weber, S. 69. Die Bengālī-Recension stimmt hier mit den Gāthās am genauesten überein.

3) Ind. Ant. II, 142.

möchte daher auch in drei Broncestatuetten, die sich unter den alten brahmanischen Götterbildern im Vāt Bōt Phram, dem letzten brahmanischen Tempel in Bangkok, befinden ¹⁾, Darstellungen des R̥ṣyaśṛṅga erkennen. Die drei Figuren werden siamesisch als *R̥ṣi* d. i. Einsiedler, R̥ṣi, bezeichnet, und daß sie in der Tat R̥ṣi's vorstellen, zeigt die Tracht und das hochaufgewickelte Haar. Eigentümlich aber ist, daß in allen drei Fällen der R̥ṣi kein menschliches Gesicht, sondern einen Gazellenkopf mit zwei Hörnern hat, was durchaus mit der erwähnten Darstellung des R̥ṣyaśṛṅga stimmt.

Eine Darstellung der Geburtsgeschichte haben wir in einem Barāhat-Relief mit der Inschrift *Isis[in̄giya jā]ta[ka]* ²⁾. Die Einzelheiten sind von Cunningham nicht richtig erklärt. Das Relief stellt drei Stufen derselben Erzählung dar. Zu unterst haben wir Kassapo und die trinkende Gazelle, die Empfängnis. Die mittlere Scene stellt die Geburt dar: links die Gazelle, die eben den Knaben zur Welt gebracht, rechts dieser selbst und Kassapo, im Begriff ihn vom Boden aufzuheben. Darüber findet sich dann Kassapo noch einmal, vor dem Knaben, der auf einer Matte sitzt, knieend und, wie es scheint, ihm etwas darreichend. Ich glaube daher, daß dies die Fütterung des Kindes durch den R̥ṣi darstellt, doch läßt sich diese Scene, da der Stein hier stark beschädigt ist, nach der Photographie kaum mit Sicherheit bestimmen. Die Wasserbehälter und die Einsiedlerhütte oben rechts deuten die Örtlichkeit an, wo sich die dargestellten Scenen abspielen. Das Relief beweist, daß um 200 v. Chr. die Geburtsgeschichte in der Form, wie sie in der Prosaerzählung des Jātaka steht, bestand. Das stimmt zu der oben geäußerten Ansicht, daß in diesem Teile der Sage die Prosaerzählung die alte buddhistische Fassung bewahrt hat.

Ich glaube nun auch die Darstellung des zweiten Teiles der Sage in einem bisher, soviel ich weiß, ungedeuteten Relief von Amarāvati gefunden zu haben. Eine Zeichnung desselben findet sich in Fergusson's Tree and Serpent Worship ²⁾, Tafel LXXXVI ³⁾. Den Schlüssel zur Erklärung des Bildwerkes liefert die unten rechts dargestellte Scene. Hier steht aufrecht ein Mann, der durch sein in Flechten gewundenes Haar, das Tierfell über der Schulter, das eigentümliche Hüftengewand und die umgebenden drei Gazellen

1) L. Fournereau, Le Siam Ancien. Annales du Musée Guimet, XXVII, 63 ff. Pl. XIX.

2) Cunningham, The Stūpa of Bharhut, Tafel XXVI. Hultzsch, Bharaut Inscriptions, Ind. Ant. XXI, 239.

3) Das Original ist jetzt verschwunden.

deutlich als Einsiedler gekennzeichnet ist. In der linken Hand hält er einen Ball. Er spricht, wie durch die erhobene rechte Hand angedeutet ist, zu einem mit zusammengelegten Händen vor ihm stehenden Mädchen. Diese trägt zwar den gewöhnlichen Frauenschmuck auf der Stirn, in den Ohren, am Halse, an den Armen und Füßen, zeichnet sich aber vor allen übrigen hier, wie in andern Reliefs, dargestellten Frauen dadurch aus, daß sie dieselbe Haartracht und dasselbe Hüftengewand hat wie der Büßer. Hinter ihr steht, ebenfalls mit gefalteten Händen, eine alte Frau. Etwas weiter zurück stehen unter einem Baume zwei junge Mädchen, von denen die eine einen kleinen, mir unbekanntem Gegenstand in der linken Hand hält. Rechts von ihnen findet sich ein sonderbares viereckiges Gebäude, mit topfartigen Aufsätzen an den beiden sichtbaren Ecken, und, wie es scheint, einer Art Kuppel in der Mitte. Noch weiter nach rechts ist ein viereckiges Gebäude mit einer Tür sichtbar. Ob ein darüber befindliches Fenster, aus dem ein Frauenkopf heraus schaut, dazu gehört, vermag ich nicht zu entscheiden, wie denn überhaupt diese ganze Partie in der Zeichnung sehr undeutlich ist. Vielleicht gehört es dem Streifen an, der das Relief in zwei Teile teilt, und dessen Bedeutung aus der Zeichnung nicht klar wird.

Wie dem aber auch sein mag, der Einsiedler mit dem Balle in der Hand, das als Einsiedler verkleidete Mädchen und die alte Frau lassen meiner Ansicht nach keinen Zweifel, daß wir hier R̥ṣyaśṛṅga, die Hetäre und die Alte vor uns haben. Die beiden andern Mädchen lassen sich ungezwungen als zwei von den übrigen, begleitenden Hetären deuten. In dem sonderbaren Gebäude erkenne ich die Einsiedelei auf dem Floße, in dem Gebäude rechts davon die Hütte des Büßers¹⁾. Wir haben demnach hier eine Darstellung der R̥ṣyaśṛṅgasage in der puranischen Form.

Und das wird durch die obere Scene, wie ich glaube, bestätigt. Hier sitzt ein durch seine Tracht als König gekennzeichneteter Mann auf einem Throne, mit zwei Dienerinnen hinter sich, von denen die eine den Wedel, die andere den Schirm hält. Zu seiner Linken sitzt ein junges Mädchen auf einem Stuhl. Zu seiner Rechten finden wir wieder, wie in der untern Scene, vier Frauen, drei junge und eine alte. Die Alte stellt, wie man aus der Handbe-

1) Der aus dem Fenster herausschauende Frauenkopf deutet vielleicht die Hetäre in der Hütte an. Doch läßt sich dies bei dem Mangel des Steines selbst kaum entscheiden.

wegung ersieht, eines der Mädchen, das mit gefalteten Händen dasteht, dem Könige vor. Abseits, am rechten Ende der Platte, steht ein leerer Sessel mit einem Baum dahinter. Halten wir diese Scene mit der untern zusammen, so scheint es mir sicher zu sein, daß wir in dem Könige Lomapāda, in dem jungen Mädchen auf dem Sessel Śāntā und in den vier Frauen wieder die Hetāre, die Alte und zwei ihrer Begleiterinnen zu sehen haben.

Es bleiben endlich noch die Figuren unten links. Hier sehen wir den König auf einem mit zwei Pferden bespannten Wagen hinter dem Wagenlenker stehen. Er trägt einen runden Gegenstand, etwa eine Schale, in den hoch erhobenen Händen. Im Hintergrunde steht wiederum ein Baum. Ich glaube, daß wir diese Gruppe von der Scene zur Rechten abtrennen müssen und hier den König vor uns haben, der mit Geschenken dem R̥ṣyaśṛṅga entgegen zieht.

Leider ist nun über die Herkunft gerade dieser Platte nichts Genaueres zu ermitteln. Sie kann, wie Fergusson bemerkt, nach ihrem Stile und ihren Größenverhältnissen weder den „Rails“ noch dem Mittelgebäude angehört haben. Allein wenn das Relief auch einer spätern Zeit angehört — und dafür spricht namentlich die Übertreibung und ganz mechanische Anwendung des Motivs der heraustretenden Hüfte —, so gehört es doch sicherlich noch der buddhistischen Periode der südindischen Kunst an und muß daher vor dem sechsten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein, wo mit der Ausbreitung der Macht der Calukyas im Dekkan die brahmanische Periode beginnt. Wenn meine Auslegung des Reliefs richtig ist, so ist damit die Existenz der puranischen Fassung der R̥ṣyaśṛṅgasage spätestens für das fünfte Jahrhundert n. Chr. bezeugt.
