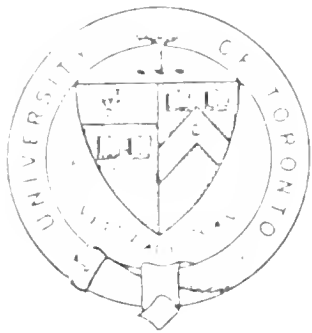


UNIVERSITY OF TORONTO

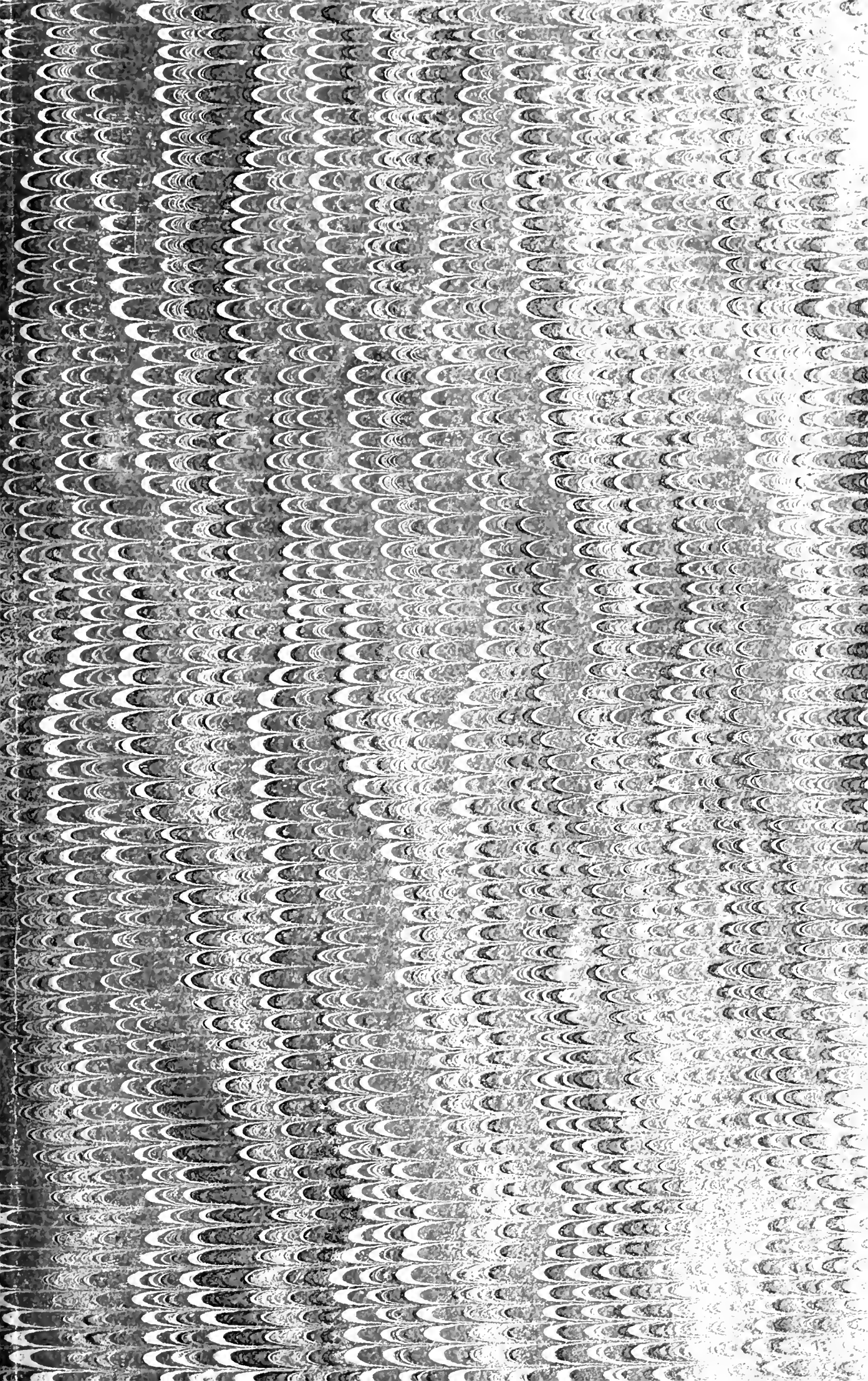


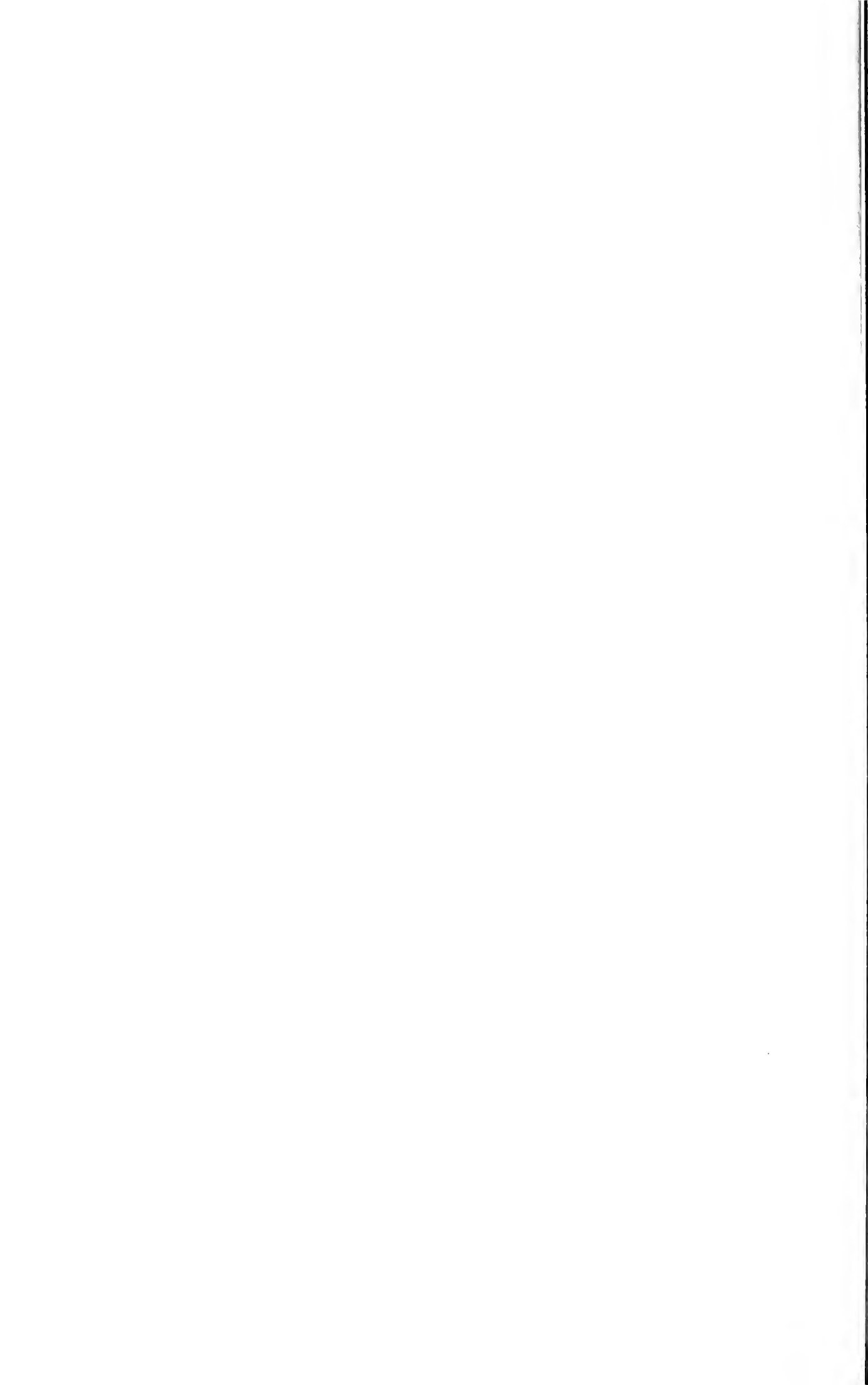
3 1761 00265426 7





CONSIDERED FOR THE
SACCOLI TORONTO LIBRARY
BY THE
COUNCIL SPECIAL GRANT
FOR





Strobel Religionslefter.





Geschichte

der

Weltliteratur.

Von

Alexander Baumgartner S. J.

II.

Die Literaturen Indiens und
Ostasiens.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagsbuchhandlung.

1897.

Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Die Literaturen Indiens und Ostasiens.

Von

Alexander Baumgartner S. J.

Erste und zweite Auflage.



Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1897.

Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Inhalt.

Erstes Buch.

Die Sanskrit- und Pāli-Literatur der Inder.

Einleitung.

Griechische Nachrichten über Indien und indische Literatur. Ktesias. Megasthenes. Dio Chrysostomus 3. — Abgeschlossenheit Indiens während des Mittelalters. Pionierarbeiten der katholischen Glaubensboten nach Eröffnung des Seeweges. Studium der Volkssprachen. Veschi, Stephens. Anfänge des Sanskrit-Studiums. Calmette, Du Pons, Coeurdour. Erste Uebersetzungen von Sanskrit-Verken durch Jones und Wittins. Die Kafuntala in Weimar 4. — Bahubrechende Arbeiten der beiden Schlegel, W. v. Humboldt, Bopp. Entwicklung der vergleichenden Sprachforschung und der Indologie 5. — Hauptbestand der Sanskrit-Literatur 6. — Perioden: Vedische Zeit. Epische Zeit (indisches Mittelalter). Zeit der Kunstpoesie (Renaissance). — Quellen 7. 8.

Erstes Kapitel: Die Veden und die vedische Literatur.

Unsicheres Alter der indischen Literatur. Astronomische Zeiträume und deren phantastische Erweiterung. Die Sanskrit-Sprache 9. 10. — Der Rigveda. Die vedischen Sänger und Sängerbamilien 11. — Schauplatz und Cultur der vedischen Zeit. Begriff des Veda 12. 13. — Inhalt und Gestalt der Lieder. Die vedischen Götter: Varuna, Mitra, Indra 14. 15. — Rudra, die Maruts, Ushā, Lied an Kātri. Soma 16. — Polytheistische und profane Züge. Puruṣha-Lied. Lied des Spielers. Lied des Arztes. Froschlied 17. — Yajurveda. Sāmaveda 18. — Atharvaveda. Dämonischer Aberglaube 19. — Lied an die Kuh. Social-politische Entwicklung 20. — Gliederung der vedischen Literatur. Brāhmanas, Aranyakas, Upaniṣhaden 21. — „Offenbarung“ (Ṛuti) und Ueberlieferung. Keime des indischen Pantheismus. Entwicklung desselben in sechs Hauptsystemen 22. — Weiterbildung der Mythologie: Brahmā. Indra. Andere Götter 23. — Rudra. Giva. Viṣṇu und seine Herabkünfte (Avatāra) 24. — Sammlung der Götter- und Helden Sage in einem Riesengedicht 25.

Zweites Kapitel: Das Mahābhārata und die Purānas.

Titel. Bhārata als Königsname. Schauplatz der Dichtung: Kurukṣhetra. Grundstock der Dichtung: der Kampf der Kuru und Pāndu. Mischung von Helden- und Götter Sage 25. 26. — Die Könige und die Brāhmanen. Beherrschender Einfluß der letztern auf Sage, Geschichte und Dichtung 27. 28. — Gestaltung des Epos zur religiösen Encyclopädie. Veränderte Götterwelt 29. — Verschiedener Umfang der

Dichtung. Hypothesen über ihre Entstehung 30. — Ausnahme von drei Bearbeitungen zu verschiedener Zeit 31. Gründe für den ursprünglichen Charakter der Dichtung als eines Rechtsbuchs und Lehrgedichts 32, 33. — Analyse der epischen Haupthandlung:

1. Das Anfangsbuch. Eingang. Genealogien. Geburt und Jugend der Kuru- und Panduhelden. Ihre Erziehung. Duryodhanas Neid. Vermählung der fünf Pandusöhne mit Draupadi. Erste Abenteuer 34—39.
2. Das Hof- oder Versammlungsbuch. Krönungsfeier Yudhishthiras. Zweimaliges Würfelspiel. Verbannung der Pandu 39—41.
3. Das Waldbuch. Abenteuer der Pandu in ihrer Verbannung 41—43.
4. Das Buch Virata. Die Pandu am Hofe des Königs Virata 43, 44.
5. Das Rüstungsbuch. Vorbereitungen der Pandu und Kuru zum großen Kriege 44—46.
6. Das Buch Bhishma. Die Kriegserklärung. Didaktische Episode: Bhagavadgita (das berühmteste pantheistische Lehrgedicht). Angriff. Zehntägiger Kampf. Am zehnten Tage wird Bhishma, der greise Lehrmeister des ganzen Helden- geschlechts, tödtlich verwundet 46—52.
7. Das Buch Drona. Weitere Kämpfe. Drona fällt infolge einer unredlichen List 52—54.
8. Das Buch Karna. Verschiedene Massen- und Einzelkämpfe. Bhima tödtet Duhşāsana; Arjuna besiegt Karna 54—58.
9. Das Buch Galha. Yudhishthira überwindet den neuen Oberfeldherrn der Kuru, den König Galha. Duryodhana flieht, wird aber von Bhima auf- gewürt und im Keulenkampf tödtlich verwundet 58—61.
10. Das Buch vom nächtlichen Ueberfall. Aşvatthāman, Kripa und Kritavarman überfallen das Lager der Pandu und tödten alles, mit Ausnahme der fünf Pandusöhne. Arjuna holt Aşvatthāman ein und entreißt ihm sein Stirn- jewel 61—64.
11. Das Frauenbuch. Allgemeine Todtentage 64, 65.
12. Das Buch des Trostes. Die Pandu ziehen zum Pfeillager des verwundeten Bhishma und hören dessen Lehren. Umfangreiche didaktische Episoden 65, 66.
13. Das Buch der Lehre. Weiterer Unterricht des Bhishma. Er stirbt 66, 67.
14. Das Buch vom Hoşopfer. Vorbereitung zur Königskrönung Yudhishthiras und Thronfeier desselben 67, 68.
15. Das Buch vom Aufenthalt in der Einsiedelei. König Dhritarāşhtra zieht sich in die Einsamkeit zurück. Besuch seiner Söhne. Tod des alten Königs 68, 69.
16. Das Buch vom Keulenkampf. Untergang der Stadt Dvārakā. Krishnas Tod 69, 70.
17. Das Buch vom großen Aufbruch. Die fünf Pandusöhne mit Draupadi verlassen Hof, Reich und Welt 70—72.
18. Das Buch von der Himmelfahrt. Yudhishthira im Jenseits. Seine Prüfung in der Hölle und seine Aufnahme in den Himmel. Wiedervereinigung der Helden bei den Göttern 72—74.

Poetischer Gesamtcharakter der Dichtung 74. — Phantastischer Wirrwar und Maßlosigkeit 75. — Schöne Züge. Ritterlichkeit und Rechtsinn. Die Haupthelden. Die Frauencharaktere. Die Brahmanen. Bhāsa 76, 77.

Die Puranas. Umfang. Abfassungszeit 77. — Hauptinhalt der Götter- sage. Dorrelies Verzeichniß 78. — Vertheilung der verschiedenen Puranas. Be- günstigung Vishnus. Die auf ihn bezüglichen Puranas kurz charakterisirt. Die Rama-Sage 79, 80.

Drittes Kapitel: Das Rāmāyana.

Geringerer Umfang. Künstlichere Form (Kāvya, Aditāvya). Verfasser: Vālmiki 81. Analyse:

1. Das Buch der Jugend. Rāmas wunderbare Geburt, Erziehung und erste Abenteuer, Vermählung mit Sītā 82—96. [Episoden: Rīshyaśringa 85. — Viçvāmītra 87 ff. — Herabkunft der Gangā 89. — Das Quirten des Oceans und die Geburt Lakṣmīs 90. — Der Kampf zwischen Viçvāmītra und Vaśiṣṭha 91. 92.]
2. Das Buch Nyodhyā. Vorbereitungen zu Rāmas Königsweihe. Seine Verbannung und sein Abschied 96—101.
3. Das Buch vom Walde. Rāma und Sītā im Walde. Verschiedene Abenteuer. Sītā durch den Dämonenfürsten Rāvana entführt 101—108.
4. Das Buch Rīshkindhā. Bund Rāmas mit den Affenfürsten Sugriva und Hanūmat 108—110.
5. Das schöne Buch. Hanūmat findet Sītā in Lankā 110—112.
6. Das Buch vom Kampfe. Bau der Brücke übers Meer nach Lankā. Kämpfe um die Stadt. Rāvana zuletzt besiegt und Sītā befreit. Königsweihe Rāmas in Nyodhyā 112—118.
7. Das letzte Buch. Mythologische Episoden. Sītā verstoßen. Durch ihre Knaben Kuça und Lava kommt sie wieder mit Rāma zusammen. Feuerprobe für ihre Unschuld. Sie wird in die Unterwelt entrückt. Rāma folgt ihr in den Himmel 118—121.

Ernster religiöser Grundzug der Dichtung, erdrückt von dem mythologischen Ballast 121—122.

Viertes Kapitel: Epik, Lyrik und Spruchpoesie der klassischen Zeit.

Ausbildung der Kunstpoesie im Anschluß an das Rāmāyana. Langer Zwischenraum bis zur eigentlichen Blütezeit 122. 123. — Blütezeit der Kunstpoesie. Die Kunstepen: Kāvya 124. — Kālidāṣas epische Dichtungen: Raghuvamça, Kumāra-jambhava, Malodaya. Die übrigen Mahākāvya 125. — Bhattikāvya, grammatische Spielerei. Rāghava-Pāndaviya. Das Gedicht vom „Brückenbau“ 126. — Höfische Lyrik. Kālidāṣas „Wolkenbote“ und „Kreis der Jahreszeiten“ 127. 128. — Gītāgovinda des Jayadeva. Ghatakarpāra. Kleinere erotische Gedichte 129. 130. — Sprüche des Bhartrihari und des Amarū. Neppigkeit und Künstelei der indischen Lyrik 130—133.

Fünftes Kapitel: Die dramatische Kunst der Inder.

Große Zahl der vorhandenen Dramen. Selbständiger Charakter und Ursprung der indischen Dramatik. Sage vom Muni Bharata 133. 134. — Dramaturgische Werke. Geschichtliche Entwicklung des Dramas 135. 136. — Die Krishna-Sage und die Krishna-Festspiele 137. — Reichthum an dramatischen Stoffen, Mangel tragischer Auffassung. Die Bühne nur höfisches Unterhaltungsmittel 138. — Schematismus der indischen Dramaturgie. Eintheilung der Dramen, der Leidenschaften, Stimmungen, Handlungen, Charaktere u. s. w. 139. 140. — Theater und Inszenierung 141. — Aufführung. Erziehung und sociale Lage der Schauspieler 142. — Verschiedene Dialekte im Drama 143. — Analyse der Mricchakatikā. Weihegebet und Vorspiel 144—147. — Das eigentliche Stück 148—156. — Schlußverse. Gesamtcharakteristik 157. 158.

Sechstes Kapitel: Die Klassiker der Sanskrit-Bühne und ihre Nachzügler.

Kalidasa. Zeit des Dichters. Sagen über ihn 159, 160. — Sakuntalâ 160 bis 161. — Vitramorvaci 165—166. — Malavikâ und Agnimitra 166, 167. — König Usharîha und die Dichter Vana und Dhavata 167. — Ratnavali 168, 169. — Privadarcika. Mâgananda 169, 170. — Bhavabhûti 171. — Malatimâdhava 171—177. Die zwei Rama-Schauspiele: Mahâviracarita 177—181. — Uttara Rama Carita 181—186. — Mudraratihâsa 186—190. — Venjambhâra 190. — Candamrita 191. — Das allegorisch-philosophische Stück: Prabodhacandrodaya 191—193. — Verfall des Dramas. Spätere Bearbeitungen der Rama-Sage 194 bis 199. — Religiöse Festspiele (Nâtrâs). — Freiere Volksstücke (Chayanâtatâs) 200, 201.

Siebentes Kapitel: Fabel, Märchen und Roman im Sanskrit.

Fabeln im Mahabharata. Controverse über griechische oder indische Priorität. Das Pancatantra 202. — Die Einleitung 203, 204. — Die zwei Schakale Karataka und Samanata 205. — Sprüche über Fürstendienst 206. — Rahmenerzählung der übrigen vier Bücher 207. — Allgemeine Charakteristik. „Der Giel als Sânger“ 208, 209. — Wanderung der indischen Fabeln durch den Orient und Occident 210, 211. — Uebersichtstabelle 212. — Das Fabelbuch Hitopadeça 211, 213. — Andere Sammlungen von Erzählungen 213. — Die größte dieser Sammlungen: Kathâ-sarit-sâgara des Somadeva 214, 215. — Romane. Taça-kumâra-carita 215, 216. — Vâjavadattâ 217. — Kâdambari 218.

Achtes Kapitel: Buddhistische Prosa und Poesie in Sanskrit und Pâli.

Gegenätze und Spaltungen im Brâhmanismus. Entstehen des Buddhismus 219. — Die Buddha-Legende nach dem Lalita Vistara. Die historischen Grundzüge derselben 220, 221. — Verbreitung und Blüthe des Buddhismus in Indien. Spaltungen. Mahânâna und Hinayana. Verfall. Ungünstiger Einfluß des Buddhismus auf die Literatur 222, 223. — Das Buddha-Carita des Nevagoiha 224. — Volks-thümliche Richtung des Buddhismus. Die Pâli-Sprache 225. — Grundideen des Buddhismus. Die canoniischen Schriften der südlichen Buddhisten (Tripitaka). Bud-dhas Parabeln. Unbefriedigender Gehalt der Buddha-Lehre 226, 227. — Buddhistische Ynri und Tidattit im Dhammapada und andere Schriften 228, 229. — Geistige Seite derselben 230. — Die canoniischen Schriften der nördlichen Buddhisten 230 bis 232. — Zauberaberglauben (Tantra, Dhâranâs). Verbindung des Buddhismus mit dem Gurbûhi 232—233.

Neuntes Kapitel: Buddhistische Erzählliteratur. Jâtakas und Avadânas.

Benutzung der frühern Volksüberlieferung im Dienste der buddhistischen Predigt: Avadânas (Großthaten), Jâtakas (Geburtsgeichten) 234. — Schablone der Jâtakas 235. — Sammlung der fünfhundertundfünfzig Wiedergeburtens Buddhas. Uebersicht der lauswâchlichsten Wandlungen 236. Geringer literarischer Werth. Uebren: Sacaratha-Jâkota 237. — Andere Beispiele 238—240. — Sanskrit-, tibetamische und chinesische Sammlungen 241. — Die Parabel von den Nörhen des Lebens 242. — Fragen des Königs Milindra. Zeitweiliges Zusammenleben des Brâhmanismus und Buddhismus in Indien. Verdrängung des letztern 243.

Zehntes Kapitel: Wissenschaftliche Prosaliteratur.

Rückblick auf die brâhmanische Poesie. Geschichte kaum vertreten 244. — Mathematik und Astronomie. Nichtsliteratur. Philosophie 245. — Großartige Leistungen

auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft 246. — Rhetorik, Poetik, Dramaturgie. Die Poesie vom gelehrten Alexandrinismus vielfach verdrängt 247. 248.

Zweites Buch.

Die Literaturen der nordindischen indogermanischen Volkssprachen.

Erstes Kapitel: Die indischen Präkritis und Volkssprachen.

Hervorragende Stellung der Sanskrit-Literatur; untergeordnete, aber doch zu beachtende der übrigen Sprachen 251. — Die Frage über den Ursprung des Sanskrit. Die Präkritis in den indischen Dramen. Der Präkrit-Grammatiker Vararuci 252. — Die neuern Volkssprachen nach ihrer geographischen Vertheilung 253. — Statistik der hauptsächlichsten Literatursprachen 254.

Zweites Kapitel: Die Hindi- und Hindustani-Literatur.

Ähnlichkeit und Verschiedenheit der zwei Sprachen 255. — Reimchroniken von Rājputāna. Sieg der Mohammedaner und Mischung mohammedanischer und indischer Bildung 256. — Mälit Muhammed und seine allegorische Epopöe „Padmāvat“ 257. — Indische Poesie und Literatur am Kaiserhofe Akbars d. Gr. und seiner Nachfolger 258. — Die Hindustani-Poesie unter persischem Einfluß 259. 260. Hindustani-Dichter des 18. und 19. Jahrhunderts. Allmähliches Zurückdrängen des arabisch-persischen Elements 261.

Drittes Kapitel: Die hinduistischen Reformer und Tulsi Dās.

Bunter Wirwar des religiösen Lebens im brähmanischen Indien. Entartung des Śivaismus und Viṣṇuismus. Reform des Viṣṇu-Cultts seit dem 13. Jahrhundert. Rāmānija 262. — Kabir. Rāmānand 263. — Krishna-Cultt in Marwār und Braj. Viṣṇuistische Mystik. Das Legendenbuch Bhakt-Mātā 264. — Tulsi Dās, mythischer Dichter 265. 266. — Neubearbeitung des Rāmāyana als „Rām-carit-mānas“ 267. — Einleitung 268. — Verbindung der Śiva-Sagen mit der Rāma-Sage 269 bis 273. — Gefürzte Fassung der ersten sechs Bücher des Rāmāyana. Erweiterung des Uttara-Rānda 274. — Gegen den Materialismus. Das Eisene Zeitalter 275. 276. — Andere Dichtungen des Tulsi Dās. Andere Bearbeitungen der Rāma-Sage 277. — Spätere Hindi-Dichter. Neubelebung der Literatur durch Dr. Gitchriṣṭ und Vallu Ji Lal. Prem-Sāgar. Uebersetzungen. Romane 278. 279. — Uebersetzung des Mahābhārata. Neuere Dramatik. Märchenpoesie 280.

Viertes Kapitel: Die Bengali-Literatur.

Das Sprachgebiet. Einfluß des Lyrikers Jayadeva 281. Erotische Krishna-Dichtung. Idealerer Auffassung durch Caitanya 282. — Der śivaitische Dichter Matunda Rām 283. — Dichter des 18. Jahrhunderts: Rām Praśād Śen und Bharat Chandra Rāi 284. — Starkes Wachsthum der Literatur im 19. Jahrhundert. Der theistische Reformator Rammohun Roy und der Literator Jēvar Chandra Vidhājāgar 285. — Neuere Dramen und Romane 286.

Fünftes Kapitel: Die Sindhi-Literatur.

Das vielumstrittene Grenzgebiet am Indus. Rein arischer Charakter der Sprache (Apabhraṅga) 287. — Naive Bildungszustände, doch umfangreiche Literatur 288. — Poetische Arten, Formen und Stoffe aus dem Persischen und Arabischen.

Nahrende Sanger in großer Zahl 289, 290. — Der bedeutendste Dichter Schäh Vani (s. S. 1161). Sein Leben 291, 292. — Sein Hauptwerk „Das Buch des Schah“ Schaha ve Safats 292, 293. — Süßlich-lyrische Abschnitte 294. — Die Geschichte von Sabim und Bumbu 294—298. — Geschichte der Sorathi 298—300.

Sechstes Kapitel: Die Gujaräti-Literatur.

Vere und Geschichte der Halbinsel Gujarät. Die Sprache, hauptsächlich Sanskritsprache 300, 301. — Doch etwa hiebzog Dichter, von denen Druckwerte vorliegen 302. — Charakteristik der hinduistischen Mystik (Vhatti) und ihrer Entstehung vor einem neuem Jnder 303—305. — Ältere Dichter: Narasimha Metä, Mirä 305. — Bhalan 306. — Der aufgeklärte Goldschmied und Satiriker Atho 306, 307. — Anknüpfung an die Sanskrit-Literatur durch Premänand 307, 308. — Selbständigere Leistung bei Somat 308, 309. — Uebermalige Ausartung des Krishna-Dienstes. Neuere Dichter. Lebhaft literarische Thätigkeit 309, 310.

Siebentes Kapitel: Die Maräthi-Literatur.

Die Marathi-Sprache eine Weiterentwicklung des alten Mahäräshtri-Dialekts 310. — Eigene Literatur seit der hinduistischen Reform im 12. Jahrhundert. — Nänak, der Prophet der Sikhs 311. — Die übrigen Gurus der Sikhs bis auf Gövind Singh. Adi Granth, ihr Religionsbuch 312, 313. — Der älteste Maräthi-Schriftsteller Namdeva, ein mystischer Schneider 313. — Sein Schüler Dnyänobä. Die gelehrten Poeten Mutandaräya, Shridar, Gfanäth und Mutieshvar 314. — Der Volksdichter Jufarama 315—317.

Achstes Kapitel: Die Konfani-Literatur.

Volksprache an der Westküste 318. — Unterdrückung der ältern Literatur durch die Portugiesen 319. — Erhaltende Bestrebungen der katholischen Missionäre. P. Thomas Stephens s. J. 320. — Sein christliches Puräna. Strophen auf den hl. Johannes den Täufer 321. — Das Marienleben des Franziskaners Baz de Guimaraens 322. — Krippenlied der Madonna. Mariä Himmelfahrt 323. — Urtext eines Protestanten. Die Hindukönige an der Krippe des Welteifers 324.

Drittes Buch.

Die Literaturen der südindischen dravidischen Volkssprachen.

Erstes Kapitel: Der Kural und die Tamil-Literatur.

Ursprung und Verbreitung des Tamil 327. — Zwei Dialekte: Chen-Tamil und Madun-Tamil. Die Dravida-Völker und ihre Abstammung. Der Kishi Agasthya 327, 329. — Der Volksdichter Tiruvalluva-Mayanär. Sagen über ihn und deren mutmaßlicher Kern 330, 331. — Der Kural, das Hauptwerk der Tamil-Literatur 332. — Uebersicht des Inhalts 333, 334. — Proben 334—337. — Beurtheilung des Werkes 337. — Kaladimar, ein anderes Spruchbuch 338.

Zweites Kapitel: Die Tamil-Epen Ghintamani und Tembävani.

Das Epos Ghintamani („Wünscheljuwel“). Kurzer Abriß des Inhalts 339, 340. — Beurtheilung 341. — Rambans Rämähana und andere Bearbeitungen der Rama-Sage. Uebersetzung des Mahabharata 342. — Das Naidatam. Schönheit der Sprache und Form, aber vielfach unnötige Behandlung des Grotesken 343. —

Weitere umfangreiche Literatur (schon 1865 über 1750 Werke) 344. — Christliche Schriften. Gedicht auf einen christlichen Märtyrer 345. — P. Constantius Beschi S. J., von den heidnischen Indern als Tamil-Klassiker anerkannt. Seine Schriften 345 bis 347. — Sein Gedicht auf den hl. Joseph: Tembavani 348—350. — Sein Urtheil über die Tamil-Dichtungen, von Caldwell bestätigt 350, 351. — Das lustige Schalksbuch vom Guru Paramartan 352, 353. — Neuere christliche Dichter. Sarayakumaiter, der „Dichter von Pondichery“ 353, 354.

Drittes Kapitel: Die Telugu-Literatur.

Verbreitung der Sprache. Schrift 355. — Der Jainismus, erst vorherrschend, dann durch den Brähmanismus zurückgedrängt. Vier Bearbeitungen des Rāmāyana 356. — Uebersetzung des Mahābhārata und verschiedener Purānas. Nachbildungen der Purānas. Neigung zu Künstelei 357. — Bhattu Mūrti, Muccu Timmana und andere Dichter. Geschichte der zehn Herabkünste Vishnus 358. — Der satirische Volksdichter Vēmana 359, 360. — Eine christliche Dichtung (Veda) in Telugu-Sprache 361.

Viertes Kapitel: Die Kannada- und Malayalam-Literatur.

Das Sprachgebiet. Zusammenhang der Sprachverbreitung mit der Secte der Jaina 362. — Älteste Denkmäler. Die Dichter Pampa und Ponna. Die Grammatiker Nāga Varmā und Kēśi Nājā 363. — Uebertünstetung. Tolle Vermaße. Geschmack am Ubcönen 364. — Die Īva-Verehrung und der Linga-Cult. Der Schwärmer Bajava 365. — Die allegorische Dichtung „Prabhu Linga Līlā“. Analyse derselben 366—368. — Andere Werke. Ein „Schauspiel für Götter“. Moneçvara Purāna 369. — Uebersetzungen aus dem Sanskrit. Neuere kanarejische Literatur. Shakespeares „Komödie der Irrungen“, „eine wunderbare Geschichte“, in Kannada-Sprache 370, 371.

Zerstreute Notizen über Malayalam-Schriften. Keine ältere Literatur; die neuere besteht hauptsächlich aus Uebersetzungen 371—373.

Statistik der indischen Literatur aus dem Jahre 1895. Bedeutung derselben 373—375. — Urtheil eines Inders über indische Literatur. Ueberschätzung ihres künstlerischen und sittlichen Werthes 375, 376. — Licht- und Schattenseiten der indischen Literaturen überhaupt 377, 378.

Viertes Buch.

Die Literaturen der Hauptländer des Buddhismus.

Erstes Kapitel: Pāli- und sīnghalesische Literatur auf Ceylon.

Die „Löweninsel“ Ceylon ein früher Sitz buddhistischer Cultur und Literatur. Die religiöse Sprache daselbst Pāli, die Volkssprache Clu, sīnghalesisch, daher doppelte Literatur 381, 382. — Die Pāli-Chroniken Mahāvāṇça und Dipavāṇça. Commentare zu den canonischen Schriften 383, 384. — Königliche Gönner der Kunst und Literatur. Jānakīharana, neue Sanskrit-Bearbeitung der Rāma-Sage in sīnghalesischer Uebersetzung 385. — Probe aus dem sīnghalesischen Rāmāyana 385, 386. — König Parākrama Bahu I. über das Mahābhārata und den Werth der epischen Poesie. Seine glänzenden Bauten. Bau eines königlichen Theaters 386—388. — Bildungsforderungen an einen sīnghalesischen Prinzen 388. — Die Grammatik „Sīdath Sāngarawa“. Die Geschichte des Buddha-Zahns 389. — Der Formkünstler

Jottagamawa. Sein *Kavva celhara* 390. — Proben aus seinem „*Selätihini*“ 391, 392. — Nebenliche Dichtungen. *Kovul Sandese*, die „*Rucksackbotschaft*“. Verfolgung des Buddhismus. Das Lied vom Buddha-Bahn. Der Portugiese Gascon als jingalesischer Dichter 393, 394. — Dichter des 18. Jahrhunderts. Verlust der nationalen Selbstständigkeit 394.

Zweites Kapitel: Die birmanische Literatur.

Verschiedene Sprachen in Birma 395. — Sangermanos Uebersicht über birmanische Poesie und Literatur 396. — Die buddhistischen Religionschriften auch hier in Pali 397. — Den Kern der Volksliteratur bilden die ins Birmanische übersehten *Jatatas* (*Jats*, *Tjats* oder *Wuttu*) 398. — *We-than-da-na*, das *Viçvantara-Jatata* in birmanischer Fassung 398—400. — Der Fürstenpiegel *Aporazä*. Zahlreiche Uebersetzungen brähmanischer Schriften, *Sitopadëça*, *Manava-dharma-cästra* und *Ramayana* 401. — Die Dichter *Schematissä*, *Shin Thilavonta*, *Shin Patthaya* und andere 402.

Drittes Kapitel: Die siamesische Literatur.

Sprache und Schrift. Der buddhistische Canon als *Trai pridot* (*Tripitaka*) 402, 403. — Neben dem Buddhismus auch brähmanische Wissenschaft und einheimischer Aberglaube 404. — Literatur-Uebersicht von *Pallegoiz* 404, 405. — Medicin. Rechtsbücher. *Annalen* 406. — Erzählungen und kleine Dramen, größtentheils nach indischen Vorlagen, mit viel Liebesabenteuern, Märchenphantasie und Geisterpfuf 407—410. — Die Fabel vom gefräßigen Wolf 411. — Festlied des Hofdichters *Abun Sara Prasät* auf den Weißen Elefanten (1876) 411—414.

Viertes Kapitel: Die tibetanische Literatur.

Die Bergländer des Himalaya in der indischen Sage und Dichtung. Unerschlossenheit Tibets 415. — Späte Einführung buddhistischer Cultur durch König *Srongtsän Gamro* (im 7. Jahrhundert n. Chr.) 416. — Die Formel *Om mani padme hüm*. Der göttlich verehrte Lehrer *Padma-Sambhava*, der Begründer des *Vajrayana* 417. — Die großen Schriftenansammlungen *Kandschur* und *Tandschur* 418. — Kurzer Abriß des *Kandschur* 419—422. — Der *Tandschur* 423, 424. — Der Dichter *Milarasva* 425, 426. — Die Geschichtschreiber *Buton* und *Taranätha*. Der Reformator *Tsong-thava* 427. — Erste Grundlagen einer christlichen Literatur 428.

Fünftes Kapitel: Die buddhistischen Volksschauspiele der Tibetaner.

Seidenische Maskentänze mit Menichenopfern. Buddhistische Umgestaltung derselben im „*Danz des rothen Tigertenfels*“ 428—431. — Dramatische Aufführungen der buddhistischen *Jatatas* 432. — Die tibetanische Fassung des *Viçvantara-Jatata* (*Ti-med Am-den*) 433—441. — *Kon-ia*, „das schimmernde Licht“, ein tibetanisches Original-Schauspiel 442, 443.

Sechstes Kapitel: Schriften der Mongolen, Kalmüken und Mandschu.

Tataren und Mongolen. Die Eroberungszüge *Dschingis*thans und *Timürs* 443. — Sprache und Schrift der Mongolen. Die Nestorianer in Centralasien, in der Mongolei und China 444. — Verbreitung des Buddhismus. Primitive Volksdichtung 445. — Dentwürdigkeiten *Timürs*. *Chronik* des *Zanang-Setfen* 446. — *Dschingis*thans *Abstieg* und *Tod* 447, 448. — Die *Chroniken* *Altan tobtschi* und

Erdenijin erike. Die Thaten des Bogda-Geffer-Khan 448. — Mongolische Buddha-Legende 449. 450. — Uebersetzung des Kandjukur unter Khubilai-Khan. Die Xatatas als „Ältigerim Dalai“. Veränderte Fassung des Buddhismus 451. — Phantastische Geschichte des Arna Pata 452. 453. — Schriften der Kalmlüken. „Siddhi-tür“ 454. — Geschichte der Mandjuku bis zur Eroberung des chinesischen Kaiserthrons. Sprache und Schrift. Ihre Literatur meist Uebersetzungen aus dem Chinesischen, wichtig als Schlüssel zu diesem 454. 455. — Gedicht auf die Eroberung von Kin-tjchuen 456.

Fünftes Buch.

Die chinesische Literatur und deren Abzweigungen.

Erstes Kapitel: Schi-king, das canonische Liederbuch der Chinesen.

Hohes Alter, großer Umfang und dichte Bevölkerung des „himmlischen Reiches“ 459. — Die King: Yih-king, Schu-king, Schi-king, Li-fi und Tschün-thjien; die vier Schu: Lün-yü, Tschung-yung, Ta-hio, Gespräche des Meng-tje 460. 461. — Auswahl und Anordnung des Liederbuchs durch Confucius. Verfolgung der canonischen Schriften durch Kaiser Schi-hoang-ti; ihre Rettung und Wiederherstellung 462. — Eintheilung und Gruppierung der Lieder 463. — Liebesthrie 464—467. — Klänge aus dem Natur- und Volksleben 467—473. — Religiöse Lyrik 473—477. — Politische Zeitgedichte 477—480. — Gesamtcharakter der alten chinesischen Poesie 480. 481.

Zweites Kapitel: Allgemeine Entwicklung der chinesischen Literatur.

Der Versuch des Kaisers Schi-hoang-ti, die alte Literatur auszurotten 481. — Ihre Neu belebung unter der Dynastie der Han. Bestand der kaiserlichen Bibliothek im 1. Jahrhundert v. Chr. Praktisch-realistische Richtung der gesamten Literatur 482. 483. — Dynastische und politische Umwälzungen. Viermalige Zerstörung der kaiserlichen Bibliothek 483. — Katalog aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. Einführung des Buddhismus durch Kaiser Ming-ti 484. — Uebersetzung buddhistischer Werke. Der Pilger Fa-hien in Indien und Ceylon 485. 486. — Seine Schilderung von Kapilavastu. Die Verehrung des Buddha-Zahnes in Ceylon 487. — Sammlung von Buddha-Werken und -Bildern. Rückkehr 488. — Reise des Hinen-tjang. Seine Uebersetzungsarbeiten 489. — Begünstigung des Buddhismus durch einige Kaiser, Verfolgung desselben durch andere. Hauptanklage: Magie und Zauberei 490. — Praktische Ausbeutung der indischen Literatur. Thatsächliches Uebergewicht der alten Reichsreligion und einheimischen Cultur 491. — Frühe Erfindung des Papiers und der Druckerkunst. Bibliothek der Tang im 8. Jahrhundert 492. — Chinesische Philosophen 493. — Das Zeitalter der Yuen (Mongolenkaiser). Die Zeit der Ming. Die ersten Jesuiten am Kaiserhofe 494. — Matteo Ricci und seine Theodicee 495. — Die Kaiser Khang-hi und Kien-lung. Riesige encyclopädische Werke 496.

Drittes Kapitel: Die Hauptzweige der chinesischen Gelehrtenliteratur.

Schema der chinesischen Bibliographie 497—499. — Grundlage der gesamten Bildung in der Lehre (Ethik und Politik) des Confucius. Hauptideen derselben 499. — Begründung der Lehre auf Erfahrung, Ueberlieferung, Autorität, in vielfach engem Anschluß an das Naturgesetz. Zähle Lebenskraft 500. — Lao-tje und andere Philosophen. Praktischer Sieg der alten Nationalanschauungen über ihre Systeme und über den Buddhismus 501. — Sprache und Sprachwissenschaft. Wörterbücher 502. — Die Reichs-

annalen. Umfangreiche und werthvolle Geschichtsliteratur 503. — Geographie und Statistik. Encyclopaedische Piloge des Realwissens 504. — Mangel einer durchgearbeiteten Metaphysik, einer festen religiösen Dogmatik, einer wahrhaft idealen Weltanschauung 505. — Ausblick auf die Poesie. Mächtlicher Realismus. Enger Form- und Stoffkreis. Die Elegien von Du. Anthologien 506. — Die Dichter Lu-fu und Li-thai-pe 507, 508. — Vermischte Schriften. „Literarische Unterhaltungen.“ Niedrige Massenproduktionen 508, 509. — Gedrängtes Gesamtbild des P. Prémare 510, 511.

Viertes Kapitel: Der chinesische Roman.

Die legend. I-t'ai Tien. Der Roman als Erzähl. des Epos. Großer Umfang der Romanliteratur 512. — Der historische Roman „San-wo-tschü.“ Seine Entstehung 513. — Der romische Roman „Schui-hu-tschuen“ 514. — Proben daraus. Die Abenteuer des Cavallerieoffiziers Lu-ta 515—519. — Geister- und Hergengeschichten 519. — Der Familienroman „Sao-tien-tschuen“ („Die vollkommene Frau“) 520. — Andere Beispiele 521. — Schelmenromane, Räuberromane, Liebesromane u. s. w. „Kung-ung-mei“, der berühmteste Staudalroman 522. — Kleinere Novellen und Erzählungen 523, 524.

Fünftes Kapitel: Das chinesische Drama.

Ursprüngliches Verbot des Theaters. Eigentliche Entwicklung eines solchen erst in der Zeit der Mongolentäuser (13. Jahrhundert n. Chr.). Bühne und Bühnenausstattung 524, 525. — Historische Dramen 526. — „Das geheimnißvolle Kästchen.“ Kurze Analyse 526, 527. — „Die Pagode des Himmels“. Ein chinesisches Hamlet 528—530. — Spottdrama auf die Tao-ist. Charakterkomödien 531. — „Der Geizhals.“ — Komische Intrigenstücke 532, 533. — Familiendramen. Mythologische Dramen. Gerichtsdramen 534. — Verpötlung des Buddhismus 535. — Parallele zwischen der altchinesischen und der modernen Pariser Bühne 535, 536.

Sechstes Kapitel: Die annamitische Literatur.

Annam und Tonkin erst spät unabhängig von China. Sprache und Metrik 537, 538. — Die Epodöe Luc Van Dien, das volkstümlichste Literaturwerk 538 bis 544. — Der verflüchtete Roman Nhi dö Mai („Die wiedererblühten Pflaumenblüthe“) 544—547. — Die Epodöe Kim Van Kien Tan Truhen 548, 549. — Das Märchen von Cam und Tam 550, 551.

Siebentes Kapitel: Korea und Japan. Aeltere Lyrik und Prosa.

Buddhismus und chinesische Civilisation in Korea. Sprache und Schrift 552, 553. — Japanische Sprache und Schrift. Alt-Japanisch. Neu-Japanisch 554, 555. — Die arischen Chroniken. Ko-dschü-ti 556. — Ki-hou-gi 557. — Die alte Anthologie Man-ju-ka 558. — Die Sammlung Kokinwakashü. Winterlieder 559, 560. — Die Sammlung Ni-un-wschü dai-ichü. Proben japanischer Lyrik 560, 561. — Dramatische Hōvōschü 562. — Das alt-japanische Singpiel (No). Einfachste Bühneneinrichtung 563. — „Der Todesstein“ 564, 565. — „Das Federtleid“ 565. — „Das Können von Kantamu“ „Kata-mirū“ 566, 567. — Poesien als Zwischenpiele 567, 568. — Prosaliteratur 569, 570.

Achtes Kapitel: Roman und Drama in Japan.

Japanische Definition des Romans (Monogatari). Der Märchen-Roman Taketori-Monogatari 570, 571. — Andere ältere Romane 572, 573. — Der neuere Roman. Drei

Arten. „Tschinshingura“ („Der Bund der treuen Vasallen“) als Muster des historischen Romans (Kejatu=bon) 573—577. — Der Liebesroman (Nindicho=bon) und der Volksroman (Kusa=zoſhi). Geschichte des Compaſchi und der Komurafaki 578. — Geschichte der Kofan und des Kingoro 579. — Der Romanſchreiber Tajitava=Vatin (1767—1848). Der Bummel-Roman „Niza=Kurige“ 580. — Kleinere Erzählungen und Novellen. Anfänge einer chriſtlichen Literatur am Ende des 16. Jahrhunderts. Kurze Preßthätigkeit der Jeſuiten 581. — Entſtehen des neuern Theaters. Leichtfertiger Charakter deſſelben 582. — Die Bühne ein Keſſer des Romans. Mitunter gute Charakteriſtik. „Die Rache für Soga“ 583. — Die Komödie reich an Wiß und Humor, aber meiſt ſehr unſittlich 584. — Neuere Literatur ſeit der Revolution (von 1868) 584—586.

Sechſtes Buch.

Die Literaturen des malayiſchen Sprachgebiets.

Erſtes Kapitel: Kawi- und javaniſche Literatur.

Die Sprachen der oſtaſiatiſchen Inſelwelt und des Stillen Oceans 589, 590. — Nur wenige Literaturſprachen 591. — Die Kawi-Sprache. Einwanderung indiſcher Brähmanen auf Java und Bali. Veden. Purānas 592. — Zwei Bearbeitungen des Rāmāyana auf Bali. Javaniſche Bearbeitungen deſſelben 593, 594. — Probe aus dem Kawi-Rāmāyana 595. — Das Mahābhārata in Kawi- und javaniſcher Vertürzung 596, 597. — „Arjuna Vivaha“ 598. — Javaniſche Chroniken (Babad). „Matat“, javaniſche Volksdichtung. Die Wayangs oder javaniſchen Puppenſpiele 599, 600.

Zweites Kapitel: Die malayiſche Literatur.

Das Malayiſche, urſprünglich nur Landeſſprache in Malakka und Sumatra, zugleich Lingua franca in der ganzen Inſelwelt 600. — Der Iſlām herrſchende Religion. Von arabiſcher Wiſſenſchaft nur Bruchſtücke 601. — Mahābhārata, Rāmāyana und andere indiſche Stoffe nur fragmentariſch bearbeitet 602. — Die beliebteſte einheimiſche Epopöe „Schi'r Bidaffari“ 603. — Geſchichte der Ken Tambuhan 604. — Proben von Naturſchilderung 605. — Andere Prinzenabenteuer und Heiratsgeſchichten. Gelegenheitsdichtungen 606, 607. — Volksthümliche Verſ-Wettſtreite: Pantun 608. — Seramba und Zäyer 609. — Proſaerzählung (ſikayat). Bunte Miſchung indiſcher, arabiſcher, perſiſcher und malayiſcher Stoffe. Die Alexanderiade auf Sumatra wie auf Iſland 610. — Malayiſch-arabiſcher Königsſpiegel. Selbſtbiographie eines Malayo-Araberſ 611, 612.

Drittes Kapitel: Bugi- und Makaffar-Dichtungen auf Celebes.

Ausgebildete Sprache. Rechtsbücher (Adat) und Koran-Paraphraſe 613. — Spruchverſe und Lieder. Erzählungen in Verſen (Sinriti) und Proſa (ſikayat) 614. — Stoffe aus arabiſcher und indiſcher Quelle: ſikayat Hamzah. ſikayat Bachtiar. Geſchichte vom Vogel Bawang 615. — Einheimiſche Stoffe: Geſchichte des Regengottes Karaenna boſiya. Geſchichte des Naku-potnya-ri-Lüwu u. ſ. w. Das Gedicht auf die Fiſche (Sura=bale) 616, 617. — Hauptwert: La Galigo 618, 619. — Am Stillen Ocean. Schlußbetrachtung 620.



Erstes Buch.

Die Sanskrit- und Pâli-Literatur der Inder.



Einleitung.

Erst seit ungefähr einem Jahrhundert hat sich die Aufmerksamkeit der abendländischen Völker eingehender und allgemeiner der Literatur und Cultur der uns stammverwandten Inder zugewandt, einer der ältesten und merkwürdigsten der Welt.

Wohl wurden die Völker der vorderindischen Halbinsel, nach tausendjähriger Abgrenzung auf sich selbst und andere Nationen des Orients, schon durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen dem fernen Westen etwas näher gerückt. Von dem Hofe des Artaxerxes Mnemon brachte der griechische Arzt Hekateos 398 neben den wunderbarlichsten Fabeln auch manche richtige Angaben über Indien mit in seine Heimat¹. Megasthenes lernte um das Jahr 300 v. Chr. Land und Volk aus eigener Anschauung kennen und beschrieb den Griechen und Macedoniern dessen eigenartige Beschaffenheit². Strabo konnte auf solche Berichte hin ein Culturbild Indiens entwerfen, das in den meisten Einzelheiten von der modernen Forschung als richtig befunden worden ist³. Helian⁴, Philostrat⁵ und Arrian⁶ wußten um indische Poesie, und Dio Chrysostomus⁷ versicherte seinen Zeitgenossen, daß die homerische Poesie von den Indern in ihrer Sprache gesungen würde, daß ihnen die Leiden des Priamus, die Klagen der Andromache und Hekuba, die Tapferkeit des Achilles und Hector bekannt gewesen — lauter Gestalten, welche in der indischen Sage und Epik wirklich die überraschendsten Gegenbilder finden. Während Rom indes ganz mit griechischer Bildung durchtränkt ward,

¹ Sein Werk *Ἱστορίων τοῦ Κινδίου τὰ Ἰνδικά* ist nicht erhalten, aber einen sehr reichhaltigen Auszug hat der gelehrte Patriarch Photius, der Urheber des griechischen Schismas, uns in seinem *Μοριόβιβλίον ἢ βιβλιοθήκη* aufbewahrt. *Migne*, Patr. gr. CIII, 211—230.

² Auch die *Ἰνδικά* des Megasthenes sind verloren. Die erhaltenen Fragmente sammelte Schwanbeck. Bonn 1846.

³ Geogr. I. XV, c. 1.

⁴ *Varia historia* XII, 48.

⁵ *Vita Apollinis* III, 5.

⁶ *Indica* c. 10.

⁷ II, 253, ed. *Reiske*.

drang eine genauere Kenntniß der indischen Sprache und Literatur nicht einmal nach Kleinasien und Griechenland vor. Und so blieb Altindien auch dem Mittelalter vergeschlossen, bis auf eine Anzahl Sagen, die zufällig durch Uebersetzung nach Persien und Palästina und von da weiter zu den europäischen Völkern kamen.

Als die großen Entdeckungen der Portugiesen den Seeweg nach Indien erschlossen, war das Interesse zunächst auf materielle Vortheile, Eroberung, Handel, Bereicherung, dann auf religiöse Ziele, Bekehrung der neuentdeckten Völker, gerichtet, nicht in erster Linie auf Erforschung ihrer Religion, Cultur und Literatur. Doch brachte es das Apostolat naturgemäß mit sich, daß die katholischen Glaubensboten sich auch ernstlich hiermit beschäftigten. Sie eigneten sich die herrschenden Volkssprachen an, verfaßten Wörterbücher und Grammatiken derselben, schrieben Werke in denselben, welche ihrer Form nach die Bewunderung der indischen Gelehrten erweckten, stellten wie P. Beschi und P. Stephens S. J. — den heidnischen Dichtungen sogar umfangreiche christliche in der Volkssprache (Tamil, Konkani) gegenüber; andere wurden auch durch grammatische Arbeiten die Pioniere der Sanskritforschung, studirten die Vedea, die ältesten Schriftwerke der Arier, und P. Catmette S. J. beherrschte diese Sprache ebenfalls so, daß er eine große Dichtung im Stile der Vedea verfaßten konnte. Auch auf die Verwandtschaft des Sanskrit mit dem Lateinischen und Griechischen wurde schon durch die Jesuitenmissionäre Du Rons (1740) und Goeurdour hingewiesen¹.

Die von den Missionären eröffnete Bahn wurde zunächst durch englische Verwaltungsbeamte in Indien weiter verfolgt. An ihrer Spitze stand der Oberrichter Sir William Jones, der 1784 die Asiatic Society begründete. Schon im Jahre darauf übersezte Charles Wilkins eine der merkwürdigsten Epochen des größten indischen Heldengedichtes, die Bhagavadgita, ins Englische, während Sir William Jones 1789 der europäischen Welt das schönste indische Drama, die Kalantala des Kalidasa, und das merkwürdige „Gefekbuch des Mann“ zugänglich machte. Durch den Weltumsegler und spätern Clubbilen Georg Forster erhielt Deutschland schon 1791 eine deutsche Uebersetzung der Kalantala, welche am Musenhofe von Weimar die überschwänglichste Begeisterung wachrief.

Eine nicht weniger begeisterte Aufnahme als bei Goethe und Herder fand diese erste Probe indischer Poesie bei den Romantikern. Friedrich v. Schlegel, ihr tritisch-theoretischer Bannerführer, widmete sich im Beginne

¹ Beschi, Catmette, Schumann S. J., Die Sprachkunde und die Missionen (Freiburg, Peter, 1891) S. 11 ff. 19 ff. — Venien, Geschichte der Sprachwissenschaft S. 222. 333—341.

des neuen Jahrhunderts zu Paris dem Studium der bisher noch wenig beachteten Sprache und veröffentlichte dann 1808, nachdem er inzwischen katholisch geworden, sein bedeutungsvolles, für das Sanskritstudium bahnbrechendes Werk „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier“. Sein Beispiel regte seinen Bruder August Wilhelm zu weit eingehendern und umfangreichern Sanskritstudien an, während Franz Bopp auf der bereits durch den spanischen Jesuiten Herbas und durch Wilhelm v. Humboldt vorgezeichneten weiterschauenden Grundlage die vergleichende Sprachwissenschaft zu einem eigenen Wissenszweig ausbaute. Von da an wuchs mit jedem Jahrzehnt die Zahl der Gelehrten, welche sich, namentlich in England und Deutschland, dem Studium der altindischen Sprache und Literatur widmeten¹. Für die Geschichte des Alterthums eröffnete sich dadurch ein überaus weiter und bedeutungsvoller Gesichtskreis; besonders wichtig aber gestaltete sich diese Forschung für die vergleichende Völkerkunde und Religionswissenschaft². Während die Engländer mit Hilfe gelehrter Hindus hauptsächlich die Aufgabe übernahmen, das in dem ungeheuren Kolonialreich verstreute Material zu sammeln, zu sichten, herauszugeben und einer ersten Bearbeitung zu unterziehen, haben vorzugsweise, doch nicht ausschließlich, deutsche Gelehrte die tiefere Erforschung, philosophische Durchdringung und Ausbeutung des gesammelten Materials unternommen. Von den aufgefundenen handschriftlichen Einzelwerken, deren Zahl Max Müller auf etwa zehntausend schätzt³, ist bereits ein erheblicher Theil durch Uebersetzungen und Commentare zum Gemeingut geworden oder wenigstens jedermann zugänglich gemacht, und der Gebildete unserer Tage kann sich kaum der Forderung entziehen, wenigstens das Wesentlichste und Hauptsächlichste dieses neu erschlossenen Wissensgebietes kennen zu lernen.

Den ältesten Grundstock der indischen Literatur und zugleich eines der ältesten Denkmäler der Weltliteratur überhaupt bilden die sogen. Veden, die heiligen Bücher der Indier, inhaltlich von dem größten Theil des Volkes als unmittelbare göttliche Offenbarung betrachtet, älteste Quelle und Norm aller spätern religiösen Anschauungen, als solche von einer eigenen Priesterkaste, den Brähmanen, durch den Lauf der Jahrhunderte sorgfältig behütet, als

¹ Vgl. H. Oldenberg, Ueber Sanskritforschung (Deutsche Rundschau XLVII. 386—409).

² Vgl. Aug. Langhorst S. J., Zur Weltanschauung alter Culturvölker (Stimmen aus Maria-Laach XXIII, 17 ff.). — Christian Peisch S. J., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums (Freiburg i. Br. 1886) S. 1—24.

³ Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (Straßburg 1880) S. 153. — Derj., Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung (Leipzig 1884) S. 67. 68.

Behandlung der öffentlichen Liturgie in beständigem Gebrauch, trotz aller Dunkelheit des Sinnes und trotz aller religiösen Veränderungen im Volksleben stets hochverehrt, nicht nur Mittel, sondern auch Gegenstand der Andacht. Diese vier religiös-liturgischen Sammlungen heißen: Rigveda, Yajurveda, Samaveda und Atharvaveda¹. An diese Sammlungen, in welchen schon ein schwerelungener hieratischer Spierdienst zu Tage tritt, reihen sich die sogen. Brähmanas, Arannatas und Upanishaden, welche Götterlehre und Ritual nach den verschiedensten Seiten weiter entwickelten. In den Sutras endlich wurde der Lehrgehalt der Brähmanas, welche sich an einzelne Veden angeschlossen, methodisch gesammelt und durch Mittheilung aus mündlicher Ueberlieferung weiter cultivirt und ergänzt. Breitere sich schon die Hymnit, Ritualistik, Mythologie und Philosophie der Brähmanen zu einer üppig wuchernden Literatur aus, so ward die Lehre Buddhas oder Gakya-Munis zum Kern- und Entwicklungspunkt einer neuen, fast ebenso ausgedehnten mystisch-philosophischen Literatur, die sich neben jener parallel weiter durch die Jahrhunderte entwickelte, ihr vielfach die Herrschaft über das indische Geistesleben freitüg machte und auf die übrigen Völker Ostasiens einen weit größeren Einfluß errang.

Die alte Sage Indiens verkörperte sich schon vor den Kriegszügen Alexanders des Großen in zwei großen epischen Dichtungen, dem Mahābhārata und dem Rāmānana, deren ursprünglicher Gehalt aber unter dem Einfluß der Brähmanen und der Weiterentwicklung ihrer phantastischen Götterlehren im Laufe der Zeit mehrfache und durchgreifende Umgestaltungen erfahren zu haben scheint. Die erstere entspricht mehr dem Charakter eines eigentlichen Volksepos, die andere mehr demjenigen einer höfischen Kunstdichtung. Beiden zur Seite laufen zahlreiche andere epische Dichtungen, die Purānas und Rāvna, jene durch ursprünglichere Form, religiös-didaktische Weitsehigkeit und compilerische Breite mehr dem Mahābhārata sich nähernd, diese dagegen eigentlichen Minnepopöen mit vielfach lyrisch-erotischem Beißatz, im Verlauf der Entwicklung der ärgsten Künstelei anheimfallend.

Während die Vedenliteratur und die indische Epik eigentliches, ausschließliches Volkseigenthum der Indier blieb und in mehr als zweitausendjähriger Dauer dem Ansturm aller fremden Eroberer, der Macedonier und Mohammedaner wie der Mongolen und endlich der Engländer, Trotz bei, aber auch keinen Einfluß auf andere Nationen gewann, hat sich die

¹ In der Schreibung der indischen Eigennamen herricht große Verschiedenheit; ich habe mich an die gebräuchlichsten an, wonach „c“ wie „tsch“, „j“ wie „dsch“, „bh“ wie „sch“, „v“ wie „w“ zu sprechen ist; der Zischlaut „ç“ liegt zwischen „h“ in „reihen“ und dem „sch“ in „Schall“, gewöhnlich aber mehr wie „z“ zu sprechen.

Lehre und Legende Buddhas wahrscheinlich schon in vorchristlicher Zeit über den Himavat (Himalaya) hinüber nach Tibet, dann weiter nach China, über die weiten Ländergebiete Hinterindiens bis an die Grenzen der Südsee verbreitet; die reiche Fabel- und Märchenliteratur der Inder, hauptsächlich in zwei großen Sammelwerken, dem Fünfbuch Pancatantra und dem Fabelbuch Hitopadeśa, vereinigt, hat aber nicht nur einen großen Theil des westlichen Asiens durchwandert, sondern ist durch Perser und Araber schon theilweise im Mittelalter bis hinüber zu den europäischen Völkern gedrungen.

Außer diesem Literaturzweig, durch welchen die schöpferische Phantasie und Phantastik der Inder für die gesamte Weltliteratur von Bedeutung geworden ist, besitzen die Inder eine sehr reiche und formvollendete Kunstlyrik und Dramatik, deren Zauber die feinsten Kunstkenner mit Bewunderung erfüllte. Lange hat man geglaubt, diese Lyrik und Dramatik um viele Jahrhunderte vor Christus zurückverlegen zu müssen, und noch in neuerer Zeit ist der Versuch gemacht worden, den Ursprung des indischen Dramas auf griechische Einflüsse zurückzuführen. Die Mehrzahl der Indologen, und zwar gerade die hervorragendsten Kenner der indischen Literatur, haben sich entschieden dagegen erklärt. Spricht schon die Eigenart der indischen Dramatik gegen einen Einfluß der durchaus grundverschiedenen griechischen Bühne, so kommen auch äußere Momente hinzu, welche die Blüthezeit der indischen Lyrik und Dramatik mit ziemlicher Sicherheit auf das 6. bis 8. Jahrhundert nach Christus bestimmen lassen, das Wirken Kālidāśas, des größten indischen Dramatikers, auf das 6. Jahrhundert.

So reicht ein Theil der indischen Literatur vermuthlich über die Entstehungszeit der homerischen Gedichte hinauf, ein anderer läuft den Blüthezeiten hellenischer und römischer Dichtung zur Seite, und wieder ein Theil, und zwar ein sehr werthvoller, ist später als die Völkerwanderung, aus welcher die deutsche Heldenjage hervorging.

Jene älteste Zeit pflegt man die „vedische“ zu nennen, die darauf folgende die „epische“, weil in ihr die große epische Hauptdichtung der Inder entstanden ist, oder wohl auch das „indische Mittelalter“, weil das indische Ritterthum und der buddhistische Ascetismus manche Analogien zu dem Ritter- und Mönchthum unseres Mittelalters zu bieten schien. Die letzte Periode hat man, im Anschluß an diese Analogie, die „indische Renaissance“ genannt, da in ihr der Brāhmanismus zu einer neuen, verfeinerten Geltung gelangte. Zwischen ihr und der epischen Zeit ist übrigens eine lange Periode der Kunstdichtung anzunehmen, für die bis jetzt kein besonderer Name zur Geltung gelangt ist. Auf diese folgen. „Renaissancezeit“ aber folgt die Periode des Hinduismus, d. h. die Periode, wo der Brāhmanismus immer mehr in die von älterer Zeit

her bestehenden Seeten aneinanderfiel und die alte Gelehrtensprache (das Sanskrit) auch in der Literatur immer mehr von den lebenden Volkssprachen verdrängt wurde¹.

¹ Eine umfassende indische Literaturgeschichte gibt es noch nicht. Reiche Aufschlüsse gewähren: *Henry Thomas Colebrooke*, *Miscellaneous Essays*. 2 vols. London 1873. — *Horace Hayman Wilson*, *Works* ed. by Dr. *Reinhold Rost*. 12 vols. London 1863—1871. — *Theod. Benfen*, Art. „Indien“ in *Ersch und Gruber*. 1840. — *Albrecht Weber*, *Academische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*. Berlin 1852. 2. Aufl. daselbst 1876. — *Leop. v. Schröder*, *Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung*. Leipzig 1887. — *Albrecht Weber*, *Indische Streifen*. 3 Bde. Berlin 1868—1879; *Der j.*, *Indische Studien*. 17 Bde. Berlin 1850—1884. — *Monier Williams*, *Indian Wisdom, or Examples of the religious, philosophical and ethical doctrines of the Hindus*. 3th ed. London 1876, 4th ed. ibid. 1893. — *Max Müller*, *Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung* (überlegt von *C. Cappeller*). Leipzig 1884; *Der j.*, *A History of ancient Sanskrit Literature*. 2^d ed. London 1860. — Von den zahlreichen bibliographischen Werken ist das umfangreichste *Theodor Aufrecht's Catalogus catalogorum* (Leipzig 1891), das richtige Verzeichniß, das alle bisher gedruckten Einzellisten von Sanskrit-Handschriften in alphabetischer Reihenfolge mit aller nur erreichbaren Vollständigkeit zusammenfaßt.

Erstes Kapitel.

Die Veden und die vedische Literatur.

Während die Reiche der Assyrer, Babylonier, Meder und Perser eines das andere mit seiner Cultur und Literatur aus dem Besitz Vorderasiens verdrängten, die römischen Besitzungen in Asien und das neupersische Reich der Sasaniden schließlich dem Islām zur Beute fielen und nach einigen Jahrhunderten schimmernden Glanzes in die Nacht halber Barbarei zurücksaufen, erhielt und entwickelte sich in Indien eine Literatur und Cultur, deren Anfang noch in die Zeit jener alten Weltmonarchien zurückreicht, wenn er sich auch, von einem wahren Urwald von Mythen und Sagen umrankt, chronologisch nicht näher bestimmen läßt¹.

Die indische Weltzeitrechnung selbst, wie sie das Vishnu-Purāna enthält, zeichnet uns die groteske Phantastik, welche dieses Volk beherrschte und welche es, bis in sehr späte Zeit, nicht dazu kommen ließ, der Nachwelt klare Aufzeichnungen und faßbare Zeitbestimmungen zu vererben. Denn geht diese Weltzeitrechnung auch von wirklichen astronomischen Cyklen aus, so verliert sie sich doch bei der Anwendung auf die Geschichte in willkürliche Spielereien. Ein Jahr der Menschen ist danach gleich einem Tage der Götter; zwölftausend Götterjahre aber machen erst eine Yuga-Periode aus, und erst tausend Yuga-Perioden, d. h. 4 320 000 000 menschlicher Jahre, bilden einen Tag Brahma's und ebenso eine Nacht Brahma's, des Unermeßlichen, oder einen Kalpa. Innerhalb eines Brahma-Tages aber regieren vierzehn Manu's, und so ist eine Manuperiode (Manvantara) der vierzehnte Theil eines

¹ Nach J. Muir (Original Sanskrit Texts I [2^d ed. London 1872], 4) sind die ältesten Lieder des Rigveda zwischen 2400—2000 v. Chr. abgefaßt, nach Max Müller (Essays I. 11) zwischen 1500—1200, nach Whitney (Orient. and Ling. Studies p. 21 ff.) zwischen 2000 und 1500, nach Romaji Chunder Dutt (A History of Civilisation in ancient India. Calcutta 1889. 1890) zwischen 2000 und 1400 (die letzte Redaction der ganzen Sammlung 1400—1200), nach Bal Gangadhar Tilak (A Summary of the principal Facts and Arguments in the Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas. Poona 1892) auf Grund astronomischer Momente zwischen 4000—2500 v. Chr.

Kalpa¹. Spätern mythologischen Rechenkünstlern war das noch nicht genug.

Sie berechnen das Leben Brahmas auf

72 000 Kalpas;

das Leben Narānādas (Viṣṇus) auf

155 520 000 000;

das Leben Rudras auf

5 374 771 200 000 000 000;

das Leben Śevaras auf

5 572 562 780 160 000 000 000 000 000;

das Leben Sadaśivas auf

173 328 992 714 096 640 000 000 000 000 000 000 000;

das Leben des Gaṅgā auf

10 782 449 978 758 523 781 120 000 000 000 000 000 000 000 000.

Der nüchterne arabische Astronom Al Biruni, der uns diese Zahlen aufbewahrt hat, berechnet danach einen Tag Śivas auf

37 264 147 126 589 458 187 550 720 000 000 000 000 000 000 000 000 000 Kalpas

und fügt bei:

„Diese letzte Zahl ist ein Tag Śivas, den sie als den einen Ewigen beschreiben, der weder geschaffen ist noch selber schafft, frei von allen Eigenschaften und Attributen, die geschaffenen Dinge zugeschrieben werden können. Die letzte Zahl stellt sechsundfünfzig Stellen dar (Einer, Zehner, Hunderter, Tausender u. s. w.); aber hätten diese Tränner fleißiger Arithmetik studirt, so würden sie nicht so haarsträubende Zahlen erfinden haben. Allah sorgt dafür, daß ihre Bäume nicht in den Himmel wachsen.“²

Ungeachtet solcher Zahlen³ kann es uns nicht befremden, wenn auch ein neuerer indischer Gelehrter (Pandit) kein Bedenken trägt, das älteste Denkmal indischer Literatur, den Rigveda, schon zwischen 4000 und 2400 vor Chr. zu datiren. Die europäischen Forscher haben sich durchweg mit einem jüngern Alter begnügt. Die Grenzen ihrer Vermuthungen und Hypothesen schwanken zwischen 2400 und 1200. Weder Sprache noch Inhalt geben einen sichern Anhaltspunkt.

Sicher ist nur, daß schon die Sprache des Rigveda mit ihren Verschiedenheiten auf eine längere Entwicklung aus vorausgegangenen Volkssprachen hinweist, und daß sich aus der Sprache der Veden erst später das eigentliche Sanskrit, die Hauptsprache Indiens, herausgebildet hat. Der Name selbst Saṅskṛita, d. h. con-creta, concreata, „zusammengemachte“,

¹ Viṣṇu-Purāna VI. 1—4; I. 3. 10. 14—17. 20. — *J. Muir* I. c. I, 43 ff.

² *Alberuni's India. An English Edition with Notes etc. by Dr. Edw. C. Sachau* I (London 1888), 362. 363; II. 1. 2. 186. 187.

³ Vgl. H. Weber, *Religiöse Angaben über Zeittheilung und hohe Zahlen. Jüdische Streifen* I. 99—103 (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* XV, 132—139).

deutet darauf hin, daß sie durch eine ähnliche Verschmelzung entstanden sein dürfte, wie die griechisch-alexandrinische Sprache aus Vereinigung der verschiedenen hellenischen Dialecte.

Da die Sanskritsprache sich zwar als gottesdienstliche, gelehrte und herrschende Literatursprache bis herab auf die Gegenwart im Gebrauche erhielt, aber in Bezug auf ihren Wortschatz wie ihre grammatischen Formen manche Veränderungen erlitt, sind die ältesten Schriften für die Indier selbst schwer verständlich und zum Gegenstand ausgedehnter Studien geworden. Auf die europäischen Forscher hat das Alter der Sprachdenkmäler, ihre Dunkelheit, die Schönheit und Formensfülle der Sprache, ihre Wichtigkeit für die vergleichende Sprachforschung, ihr religiöses und geschichtliches Interesse einen bezaubernden Reiz ausgeübt und eine bereits fast unabsehbare Specialliteratur hervorgerufen.

Der Rigveda¹ ist eine Sammlung von 1028 fast ausschließlich religiösen Hymnen, in zehn Mandalas (Aeise) getheilt. Die Abfassung dieser Hymnen wird einer Anzahl alter Priestergeschlechter zugeschrieben, welche dieselben dann in kleineren Abtheilungen als ihr Eigenthum bewahrten und innerhalb ihres Stammes weiter überlieferten, bis sie in späterer Zeit endlich gesammelt und zu einem „heiligen“ Buch vereinigt wurden. So trägt das zweite Buch den Namen des Gritsamada (worunter aber auch dessen Nachkommen und Angehörige zu verstehen sind), das dritte wird dem Vicvâmitra zugeschrieben, das vierte dem Vâmadeva, das fünfte dem Atri, das sechste den Baradvâjâs, das siebente Vâsîsthâ, das achte dem Kanva. Das erste und zehnte stammen von verschiedenen Familien oder Verfassern; das neunte beschäftigt sich in ganz besonderer Weise mit dem Somaopfer. Als die ältesten dieser Liederdichter erscheinen die Baradvâjâs, als jüngere Vicvâmitra vom Stamm der Kusîkâs und Vâsîsthâ aus dem Stamme der

¹ Sanskritausgaben von: Rosen (London 1830. 1838), Max Müller (mit dem Commentar des Sâhâna [7 vols.]. London 1849—1874; 1890—1892; ohne Commentar [2 vols.] ebd. 1877); Th. Aufrecht (Berlin 1861—1863 [2 Bde.]). — Uebersetzungen: Max Müller (vol. I. London 1869), H. Graßmann (2 Bde. Leipzig 1876. 1877), A. Ludwig (5 Bde. mit Commentar. Prag 1876—1883), K. Geldner und A. Kaegi (Siebenzig Lieder des Rigveda. Tübingen 1875). — Hauptschriften über den Rigveda: Colebrooke, On the Vedas. Calcutta 1805 (deutsch von Bösch. Leipzig 1847). — R. Roth, Zur Literatur und Geschichte des Veda. Stuttgart 1846. — Max Müller, A History of Ancient Sanskrit Literature. London 1859. — J. Muir, Original Sanskrit Texts. vol. V. London 1872. — Zimmer, Altindisches Leben. Berlin 1879. — A. Kaegi, Der Rigveda. 2. Aufl. Leipzig 1881. — Th. Benfey, Vedica und Verwandtes. Straßburg 1877. — H. Oldenberg, Die Religion des Veda. Berlin 1894. — Edmund Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster i. W. 1893.

Tritius, sämtlich Namen, welche die indische Ueberlieferung als Rishi's, d. h. als Patriarchen des Brähmanenthums, verehrt hat¹.

Der Schauplatz, auf welchen uns die geographischen Angaben des Rigveda verlesen, ist das Fünfströmeland, das heutige Pandschab. Der Indus mit seinen Nebenflüssen wird häufig erwähnt, die Yamunä dreimal, der Ganges nur einmal. Diesen Angaben entsprechen jene über Bodenbeschaffenheit, Fauna und Flora. Das Volk, das in diesen Hymnen seine Götter preist, nennt sich Arna, die Edeln, im Gegensatz zu den Anârna, Unedeln, oder Dähu, Feinden, d. h. den dunkelfarbigen Ureinwohnern, welche mit der Götter Hilfe nach und nach unterworfen oder nach Süden zurückgedrängt werden.

Die Cultur, welche sich in diesen Liedern spiegelt, hat noch ein gewisses idyllisch-naives, patriarchalisches Gepräge. Die Viehzucht steht im Vordergrund. Den Hauptreichthum bilden Rösse und Kühe, neben denen auch Büffel, Schafe und Ziegen Erwähnung finden. Die Götter werden um gute Weideplätze angerufen, um Regen, um reichliche Milch, um gutes Futter, um Mehrung der Herden. Doch auch der Ackerbau findet ausgiebige Pflege. Korn, Gerste, Bohnen und Sesam werden gepflanzt, die Felder mit Kanälen bewässert. Die gewöhnlichen Ackergewächse sind bekannt. Die Ackerfurche (Sitâ) wird als göttliches Wesen verehrt. Das Volk lebt nicht nur in Dörfern (Grâma) beisammen, es gibt auch befestigte Plätze, d. h. Städte (Pur). Da blühen schon die verschiedensten Gewerbe. Wir treffen Schmiede, Töpfer, Gerber, Zimmerleute, Wagenbauer. Die Frauen sind erfahren im Nähen, Weben und Flechten. Auch Anfänge von Handel finden sich vor. Die Dorfschaften sind zu Gauen, diese zu kleinen Reichen vereinigt, denen Könige vorstehen, von den Stammeshäuptern erwählt oder auch, nachdem einmal eine solche Wahl erfolgt, durch Erbchaft zum Throne gelangt. Solcher Fürsten sitzen mehrere am Indus entlang, andere an der Sarasvati, mitunter sich gegenseitig bekriegend, mitunter gegen gemeinsame Feinde verbündet. Sie erscheinen als Führer im Kriege wie in den Volksversammlungen².

Von Kampf und Krieg ist häufig die Rede. Die Krieger sind mit Bogen und Speeren, Schwertern, Streitkolben und Streitärten bewaffnet, von Panzern beschirmt. Banner wehen vor ihnen her. Trommeln feuern zum Marsche an. Bevorzugt ist der Kampf auf zweispännigen Streitwagen, welche die Scharen der Fußkämpfer wie im Sturm vor sich niederwerfen,

¹ H. Oldenberg, Ueber die Liedverfasser des Rigveda (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. XLII, 199—247).

² *Muir*, Original Sanskrit Texts V, 464 ff. 461 ff. 454 ff. — H. Zimmer, Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Krier, nach dem Samhitâ zusammengestellt (Berlin 1879) S. 145 ff.

während der Held mit seinen Pfeilen und Speeren Tod und Schrecken um sich her verbreitet¹.

Da in den vedischen Hymnen die Götter in goldenem Schmuck auf prächtigen Wagen einherfahren, in Palästen mit tausend Thoren und Säulen wohnen, unter den Himmelslichtern strahlen „wie ein König unter seinen Weibern“², so ist auch orientalischer Prunk und Haremswirtschaft an diesen Höfen hinlänglich bezeugt. Ihren Günstlingen verschenkten die Könige Gold, reiche Prachtgewänder, Juwelen, schöne Sklavinnen, Kühe und Wagen. Außer dem Leibrock tragen die Reichen Mäntel, Halsketten, Brustjuwelen, Spangen an Armen und Füßen, Ohringe. Für Musik dienen sowohl Saiteninstrumente als Flöten, Cymbeln, Klappern und Trommeln. Der Tanz ist so beliebt wie noch heute bei den Hindu: die Morgenröthe (Ushā) wird in einem Morgenliede mit einer reichgeschmückten Tänzerin verglichen³. Es gab Weinhäuser und Buhlerinnen, und aus dem Liede eines Spielers ersehen wir, daß das Würfelspiel schon damals Sitte, Lebensglück und Wohlstand untergrub⁴.

Ein ausgeprägtes Kastenwesen ist noch nicht nachzuweisen. Aber neben den Königen treffen wir Krieger und Priester, vorab sogen. Purohitas oder Hauspriester, welche die täglichen Opfer und Gebete zu verrichten hatten.

Der Ausdruck „Veda“ bezeichnet zuerst in allgemeinerem Sinn das „Wissen“ per excellentiam, das „Wissen“, das von Menschen nicht erfunden und gelehrt werden kann wie etwa Recht oder Philosophie (Dharma und Brahma), d. h. Aussprüche der letzten und höchsten Autorität, Offenbarungen der Gottheit selbst, welche von dieser in unmittelbarer, wunderbarer Vision den Rishis oder Patriarchen der Aryas mitgeteilt und von diesen dann in menschliche Worte gekleidet wurden⁵. Unter den „heiligen“ Schriften, in welchen diese geoffenbarte und inspirierte Patriarchalweisheit sich weiterpflanzte, nehmen die alten Opferhymnen und Opfergebete die erste Stelle ein, und so ist auch auf sie und deren Sammlungen (samhitā) der Name „Veda“ übergegangen. Wie jenes heilige Wissen überhaupt, gelten auch sie einerseits als göttliches Werk, andererseits heißt es von ihnen, daß die Rishis sie „gemacht, erdacht, gezeugt, gezimmert“⁶.

¹ Max Duncker, Geschichte des Alterthums III (5. Aufl. Leipzig 1879), 27 ff.

² Rigveda VII, 18, 2.

³ Ebd. I, 92, 4.

⁴ Das Lied des Spielers (Rigveda X, 34). Bei J. Muir l. c. V, 425—428. Ueber die Sittenzustände überhaupt vgl. Edmund Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens (Münster i. W. 1893) S. 17—19. — Es bedarf deshalb einiger Einschränkung, wenn Rachel (Völkerkunde III [Leipzig 1888], 413) von dem indischen Volke sagt: „In den Vedas zeigt es sich als ein Volk von reiner Sitte und kräftigem Geiste.“

⁵ A. Ludwig, Der Rigveda III, 16. 20. 36. 39.

⁶ Muir, Original Sanskrit Texts III, cap. 2.

Als diese Lieder gesammelt wurden, war jedenfalls schon eine ziemlich reiche anderweitige Literatur vorhanden, Lieder auf Götter und Könige (gāthās), Erzählungen in gebundener und ungebundener Rede (itihāsa), Sprüche und Räthsel. Der Rigveda selbst weist nicht nur schon eine vielverwickelte Mythologie und Göttergenealogie auf, sondern auch eine sehr complicirte und ausgebildete Metrik¹.

Ihrem Inhalt nach sind die Lieder sehr einfach: Anrufung der verschiedenen Götter in verschiedenen Anliegen, wobei die Götter wie ihre Verehrer in ungesuchter Weise, bald ganz naiv, bald in gehobener Rede, sich charakterisiren. Da dieselben Götter und dieselben Anrufungen sich vielfach wiederholen, wenn auch in mannigfacher Variation, kann die Sammlung leicht den Eindruck der Eintönigkeit hervorrufen. Einzelne beisehen, sind die Stücke von sehr verschiedenem Werthe; manche sind flau und unbedeutend, manche gehören zu dem Besseren, was heidnische Lyrik auf religiösem Gebiete geleistet hat.

Sehr anmuthend für den Europäer sind die Gesänge auf den Himmelsheerführer Varuna, welche schon einzeln fast monotheistisch klingen, in ihrer Gesamtheit ein wahrhaft erhabenes Bild von der Gottheit entwerfen.

Als höchster König, mit goldenem Panzer bekleidet, umgeben von seinen Boten, sitzt Varuna auf seinem Thron, gewaltig, unabänderlich in seinen Zielen. Tausend Säulen tragen sein Haus, tausend Thore führen in seinen Palast. Sein Wagen ist golden bei Tagesanbruch, eisengrau bei Sonnenuntergang. Mit Mitra zusammen durch den höchsten Himmel fahrend, schauen sie alle Dinge im Himmel und auf Erden. Er ist weitständig, tausendäugig, hundertäugig, schönhändig, König der Götter und der Menschen, des gesamten Weltalls, unabhängiger Herrscher über alle Dinge. Mit unergründlichem Verstande begabt, hat Varuna Himmel und Erde ausgemessen; er erhält sie und wohnt in allen Welten zugleich als unumschränkter Gebieter. Er umfängt die drei Welten. Er setzt die Sonne ans Firmament. Der Wind ist der Hauch seines Odems. Er hat der Sonne ihren Pfad vorgezeichnet und den Flüssen ihre Straße. Nach seinem wunderbaren Befehle ergießen sich die Flüsse alle in einen Ocean, ohne diesen je zu füllen. Seine Anordnungen stehen fest und unbesieglich, unerschütterlich auf ihn wie auf ein Felsgebirge gegründet. Auf seinen Ruf durchwandelt der Mond hellleuchtend die Nacht und erscheinen die Sterne am nächtlichen Himmel. Weder der Vogel, der die Luft durchschwebt, noch die Wähe, die schlaflos die Erde durchwandern, begreifen seine Macht oder

¹ Die Hauptmetra heißen gāyatri, anushtubh, pankti, mahāpankti, ushnik, brihati, mahābrihati, kriti, satobrihati, uparishthajyotishmati, virat, trishtubh, jagati (N. Ludwig a. a. O. III, 53, 36). Die wichtigsten sind: Die achtsilbige gāyatri und anushtubh. sowie die elfsilbige trishtubh.

seinen Grimm. Seine Boten aber schauen beide Welten. Er selbst kennt den Flug der Vögel am Himmel, den Pfad der Schiffe im Meer, den Lauf des weithin wandernden Windes und schaut alle geheimen Dinge, die schon geschehen sind oder noch geschehen werden. Kein Wesen kann sich regen ohne seinen Wink. Er ist Zeuge von der Wahrheit und Falschheit der Menschen. Er unterrichtet den Rishi Vasiṣṭha in Geheimnissen. Doch seine und Mitra's Geheimnisse werden dem Thörichten nicht kund ¹.

1. Der große Eine, der diese Welt regiert, schaut, als wäre er hart dabei. Wenn ein Mann glaubt, etwas verstoßen zu thun, die Götter wissen es alles.

2. Und sie sehen jeden, der steht oder geht oder heimlich dahinschlüpft oder sich in sein Haus verbirgt oder in irgend ein Versteck. Was immer zwei zusammen sitzend planen, Varuna der König weiß es als dritter.

3. Diese Erde, dazu, gehört Varuna dem König, und der weite Luftraum, dessen Enden so ferne sind. Die zwei Meere (der Luft und der Erde) sind Varuna's Mägen: er wohnt in diesem kleinen Wasserpfuhl.

4. Wer fliehen wollte über den Himmel hinaus, der würde nicht entgehen Varuna dem König. Seine Boten, vom Himmel niedersteigend, durchreiten die Erde; tausend-äugig schauen sie über die ganze Erde hin.

5. Varuna der König erkennt alles, was zwischen Erde und Himmel ist, und alles, was darüber. Er zählt jedes Blinzeln des Menschenauges. Er lenkt alles, wie der Spieler seine Würfel.

6. Mögen deine Fallstricke des Verderbens, o Varuna, siebenfach geworfen und dreifach, den Mann umgarnen, der Lügen spricht, aber an ihm vorbeifallen, der die Wahrheit redet!

Varuna hat unbeschränkte Macht über die Schicksale der Menschen. Hundert, tausend Heilmittel stehen ihm zu Gebote, groß und unergründlich ist sein Erbarmen, um Uebel und Sünde zu entfernen. Zu ihm fleht der Sänger, er möge die Sünde lösen wie einen Strick, das Leben nicht kürzen, sondern verlängern, die täglichen Uebertretungen seines Gesetzes gnädig verzeihen. Oft ist von den Banden oder Fallstricken die Rede, mit denen er die Sünder fängt. Mitra und Varuna zusammen sind ein Bollwerk gegen die Falschheit, versehen mit vielen Fallstricken, welchen der Feind sich nicht zu entziehen vermag (VII, 65, 3). Indra und Varuna binden mit Fesseln nicht aus Stricken (VII, 84, 2). Andererseits ist Varuna nicht unverzöhnlich gegen die Sünder. Er ist der weise Hüter der Unsterblichkeit (VIII, 42, 2). Ihn und Yama hofft der Sänger in der nächsten Welt als Herrscher zu schauen.

Manche Stellen dieser Gesänge klingen wie der Wiederhall der ältesten Offenbarung oder althebräischer Patriarchalüberlieferung, andere rufen erhabene Gedanken und Bilder des Psalteriums in Erinnerung; doch diese erhabenen Klänge verhallen gar bald in dem polytheistischen Gewirr der

¹ J. Muir, Original Sanskrit Texts V. 61 ff. 59 ff.

übrigen Lieder, in welchem Varuna seine Herrlichkeit als einziger, erster und höchster Gott erst mit Mitra theilt, dann an Surya und Indra abtritt, welcher seinerseits noch in manchem Liede mit göttlichen Attributen umkleidet erscheint, in andern aber nur mehr als eine gewaltige Naturkraft und schließlich als ein vom Somaopfer trankener und taumelnder Bacchant.

Verliert sich auch hier mit der religiösen Einheit und Erhabenheit zugleich die poetische, so entwickeln diese rein mythologischen Lieder doch ein tiefes Naturgefühl; sie sind noch frei von der bombastischen Ueberschwänglichkeit, an der meistens die spätere indische Dichtung krankt, und sind reich an echt poetischen Zügen. Das gilt besonders von vielen Liedern auf den Lieblingsgott Indra, auf den wilden Sturmgott Rudra, die andern Sturmgötter, die Maruts und auf die rosenfingrige Cos, die bei den Indern Ushä heißt und an welche schwunghafte Morgenhymnen sich wenden.

Ein Gruß an Kättri, die Nacht, lautet folgendermaßen¹:

Die Nacht, die Göttin, zieht herauf,
aus vielen Augen blickt sie her,
Mit vollem Schmucke angethan.

Du kamst zu uns, nun suchen wir
des Lagers Ruhestätte auf,
Wie Vögel zu dem Neste zieh'n.

Die Göttin füllt, die ewige,
die Höh'n und Tiefen weit und breit,
Vertreibt mit Glanz die Finsterniß.

Zur Ruhe geht das ganze Dorf,
zur Ruh, was läuft, zur Ruh, was fliegt,
Zur Ruhe selbst der gierige Nar.

Die Dunkelheit mit blankem Schmuck,
das lichtverzierte Schwarz ist da:
Bezahlt' die Wette, Abendroth!

Den Wolf, die Wölfin halte fern,
halt ab den Dieb, o düst're Nacht,
Und bring uns Heil zum Morgen hin.

Die Göttin kam und trieb hinweg
das schweesterliche Abendroth,
Und mit ihm flieht die Dämmerung.

Die Herden trieb ich für dich ein,
wie Beute um den Sieger her:
So nimm sie hin, du Himmelskind!

Eine Hauptrolle spielt in der vedischen Liturgie der Soma, d. h. ein aus der Somapflanze bereiteter Trank (heute *Sarcostemma acidum* oder *Asclepias acida*), der unter weitläufigen Ceremonien gepreßt, gefelktert, gefaßt, herumgefahren, bestimmten Opfernern zugeeignet und endlich in Soma-bechern den verschiedenen Göttern dargebracht wurde. Bei dem einfachsten Opfer, Agnistoma, waren nicht weniger als sechzehn Priester beschäftigt. Ein ganzes Buch des Rigveda (IX.) dreht sich deshalb um diesen Opfertrank, der in echt heidnischer, derb realistisch-er Weise als Götternahrung gedacht ist. Indra wird davon munter und stark, so daß er den feindlichen Göttern gewachsen ist, ja er trinkt sich davon sogar gelegentlich einen Rausch; dafür wird er dann angegangen, den Opfern den irgend eine Gnade zu erweisen. Auch in andern Liedern tritt der Uebergang von den ältern und reinern religiösen Vorstellungen zum ausgeprägten Polytheismus klar zu Tage.

¹ Geldner und Kaegi, Siebenzig Lieder S. 138. 139.

Dazu gesellt sich in dem berühmten „Puruṣha“-Lied¹ eine durchaus pantheistische Kosmogonie, während in dem Liede vom Chaos², das merkwürdige Anklänge an die Völuspá darbietet, sogar ein materialistischer Skeptizismus zum Ausdruck kommt:

Wer weiß es in Wahrheit, wer kann's hier vertünden, woher ist diese Schöpfung?
Hervwärts sind die Götter durch Dieses Sendung gelangt, wer aber weiß, woher er selber gekommen?

Der, von dem diese Schöpfung herrührt, sei's daß er sie gegründet, sei's daß er sie nicht gegründet, der ihr Aufseher im höchsten Raume, der fürwahr weiß es, oder weiß es auch nicht.

In dem „Lied des Spielers“³ und in dem „Lied des Arztes“⁴ sind völlig weltliche Stücke in den Rigveda gedrungen, welche dem Charakter und der Würde eines „heiligen“ Buches in keinerlei Weise entsprechen. Dasselbe gilt von den humoristischen Versen, in welchen die allgemeine Habgucht verspottet wird:

Verschieden ist der Leute Sinn, und mancherlei ist ihr Beruf:

Der Brahman wünscht den Opfertrunk, der Arzt und Wagner Miß und Bruch.

Der Schmied mit Keisig auf dem Herd und in der Hand den Flederwisch,
Mit Amboß und mit Feuersgluth wünscht einen reichen Kunden sich.

Ich bin Poet, Papa ist Arzt und Müllerin ist die Mama.

Wir treiben's in verschiedner Art — so jagen wir dem Gelde nach⁵.

In dem übermüthigen „Froschliede“⁶ endlich verspottet die vedische Poesie sich selbst und die feierliche Liturgie, die sie als Ausfluß göttlicher Offenbarung begleiten sollte, vielleicht unabsichtlich, aber kraft jener unfreiwilligen Komik, die im Wesen jeder falschen Religion, weil in ihrem inneren Widerspruche, wurzelt.

Wie Priester bei dem übermächtigen Soma
um die gefüllte Kufe singend sitzen,
So feiert ihr den Jahrestag, o Frösche,
an dem der erste Regenguß hereinbricht.

Sie schreien wie die Somatrunkenen Priester
und halten pünktlich ihre Jahresfeier
Im Schweitze wie beim Kochen die Adhvaryu;
vollzählig sind sie da, versteckt bleibt keiner.

¹ Rigveda X, 90 (bei Ludwig a. a. O. II, 947).

² Rigveda X, 129 (bei Ludwig a. a. O. II, 946).

³ Rigveda X, 34.

⁴ Ebd. X, 97 ff.

⁵ Rigveda IX, 112. Geldner und Kaegi, Siebenzig Lieder S. 167.

⁶ Rigveda VII, 103 (Verfasser: Baṣiṣṭha). Geldner und Kaegi a. a. O. S. 168—170. — *J. Muir* l. c. V, 435—437.

So finden sich bereits im Rigveda leimartig alle Elemente, aus denen sich der spätere Brahmanismus entwickelte, die vielverschlungene Mythologie, die äußerst complicirte Liturgie, die theosophisch=pantheistische Philosophie, aber auch die Elemente der Zerfetzung: unästhetische Phantastik, Zweifelssucht, Aberglauben, gemüthliches Verfehlen in das irdische Leben und Treiben. Dieses arische Hymnenbuch der Bibel gleichzustellen, das ist schon von rein sachlichem Gesichtspunkte aus völlig verfehlt.

An den Rigveda reihen sich noch drei andere Werke, welche bei den Indern fast dieselbe hohe Verehrung genossen: der Yajurveda, der Sāmaveda und der Atharvaveda.

Der Yajurveda ist, wie der Name (Veda der „Opferprüche“) bezeichnet, ein Ritual, das zunächst die „Opferprüche“ (yajus) enthält, welche der eigentliche Opferpriester (Adhvaryu) beim Opfer zu sprechen hatte, dann Gedanken und Betrachtungen über die einzelnen Opferhandlungen, symbolische Deutungen derselben, Erzählungen über deren Ursprung und Wirksamkeit, endlich Rathschläge und Anweisungen für die Priester. Dieses Ritual ist in fünf verschiedenen Abfassungen¹ vorhanden, die von fünf verschiedenen Priesterichulen ausgegangen sind: vier derselben, einander näherstehend, werden „der schwarze Yajus“ genannt, die fünfte, davon abweichende und zwar heute die verbreitetste, „der weiße Yajus“.

Der Sāmaveda² (Sāman = Gesang) ist ein Gesangbuch, für den Udgatar (d. h. den priesterlichen Cantor) bestimmt, das jene Verse enthält, welche beim Somaopfer nicht laut oder leise gesprochen, sondern gesungen werden müssen, also eine Art von Antiphonar, während der Rigveda einem Hymnarium und der Yajurveda einem eigentlichen Rituale entspricht. Von den 1549 Versen, welche der Sāmaveda in zwei Büchern umfaßt, sind alle bis auf achtundsechzig dem Rigveda entnommen, doch mit kleinen, unwesentlichen Abänderungen³.

Während die drei genannten Veden von den Brähmanen durch ganz Indien gewissermaßen wie inspirirte und canonische Bücher betrachtet wurden, hat sich der vierte, der Atharvaveda⁴, ein solches Ansehen erst spät,

¹ 1. Kāthakam; 2. Kapishthala-Kātha-Samhitā; 3. Maitrāyani Samhitā (herausgeg. von L. v. Schröder. Leipzig 1881—1886); 4. Tāittirīya-Samhitā (herausgeg. von A. Weber, Indische Studien XII. Leipzig 1871. 1872); 5. Vajasaneyi Samhitā (herausgeg. von A. Weber. Berlin-London 1852).

² Th. Benfey, Die Hymnen des Sāma-Veda. Leipzig 1848.

³ H. Oldenberg, Rigveda-Samhitā und Sāmavedārcika (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVIII, 439—480). Zu weiterer Untersuchung, problematisch wird hier der Satz aufgestellt: „Der Rigveda ist zugleich der älteste Sāmaveda.“

⁴ Herausgeg. von R. Roth und W. D. Whitney. Berlin 1856. Uebersetzung einiger Theile von Weber, Aufrecht, Gritt u. a.

nie allgemein, nie im selben Grade und widerspruchstlos errungen. Ganz sicher steht das indes nicht. Denn in späterer Zeit wird dieser Veda auch der Brahmadeva genannt und wäre dem Brahman, d. h. dem obersten, das ganze Opfer leitenden Priester, bestimmt, wie der Rigveda für den recitirenden Priester (Hotar), der Sāmaveda für den Cantor (Udgatar) und der Yajurveda für den eigentlich amfirenden Opferpriester (Adhvaryu). Von den ungefähr sechstausend Versen, die in zwanzig Theile (Manda's) mit hundert- undsechzig Hymnen getheilt sind, sind nur wenige aus dem Rigveda herübergenommen; doch reicht unzweifelhaft auch ein guter Theil des übrigen Inhalts in ein sehr hohes Alter hinauf. Der Atharvaveda ist nicht für den öffentlichen Cultus, sondern für die Privatübung des heidnischen Aberglaubens bestimmt; er enthält „vorzugsweise Sprüche, welche gegen Krankheiten und schädliche Thiere schützen sollen, Verwünschungen der Feinde, Anrufungen heilsamer Kräuter nebst Sprüchen für allerlei Vorkommnisse des gewöhnlichen Lebens, Bitten um Schutz auf Reisen, Glück im Spiele und ähnliche Dinge“¹. Die Keime zu diesem üppig entwickelten Aberglauben liegen bereits im Rigveda. Schon da begegnen wir dem Unhold Vritra, der den Menschen das himmlische Regenwasser vorenthält und deshalb von Indra bekämpft wird, dann andern Dämonen, wie Munāra, Munavāt, Raubina, Viçācipra und Kunava, dessen Töchter sich in Milch baden, während ex Mißwachs erzeugt², Krāvi, welche sich im Atharvaveda zum vollen Musterbilde der indogermanischen Herenmutter ausgestaltet („einäugig, mit ungleichen Hüften, hartherzig, zengungsunfähig, alle Leibesfrucht verderbend“)³, ebenso die Teufelsgelechter der Muraś, Atrinah und Viçāci, endlich das zahllose Geschlecht der Rakṣhas⁴, deren ganzes Wesen als dämonisch gezeichnet ist, als unrein, versteckt, geizig, böß, verwandt mit Drache und Wolf, voll Haß gegen Brahma, mordlustig, Hunger, Armut und Siechthum stiftend. Erst im Atharvaveda kommt allerdings dann dieser dämonische Aberglaube zur vollen Entwicklung. An die Stelle der welterschaffenden und weltordnenden Götter tritt hier ein Heer von scheußlichen, tückischen Kobolden, an die Stelle des Lichtes und des Sonnenglanzes unheimliche Finsterniß, an die Stelle frommen Gebets unsittlicher Fluch, Zauber und Beschwörung⁵, an die Stelle des allschauenden und reinen Varuna die göttlich verehrte Kuh:

¹ Roth, Zur Literatur und Geschichte des Veda S. 12.

² Rigveda III. 30; I. 174; I. 103; V. 45; I. 103.

³ Ebd. X. 155.

⁴ Sie kommen sehr oft in Mandala VII—X vor, auch in I. seltener in II—V.

⁵ Ludwig, Der Rigveda III, 341 ff. 352 ff. — Verfluchungsformeln (ebd. III. 518 ff.). — Besprechungen über Haus und Vieh (ebd. III. 463 ff.). — Besprechungen bei Heirat, Geburt, Tod (ebd. III. 469 ff.).

Verehrung dir, wie du geboren wirst, Verehrung der Geborenen;
 Deinen Schwanzhaaren, deinen Hufen, deiner Farbe, o Aghaya, Verehrung sei!
 Wer kennen dürfte die sieben herausströmenden, kennen dürfte die sieben hin-
 strömenden,
 Wer kennen würde des Opfers Haupt, der soll die Kuh empfangen.

Ich kenne die herströmenden Sieben, die hinströmenden Sieben,
 Ich kenne des Opfers Haupt, den Soma in ihr als Einsicht.

Von der der Himmel, von der die Erde, von der behütet diese Wasser,
 Die Kuh mit tausend Strömen, die sprechen wir hierher mit dem Brahma.

Hundert metallene Gefäße, hundert Metter, hundert Hüter sind auf ihren
 Rücken,

Die Götter alle, die in ihr athmen, die kennen jeder einzeln die Kuh¹.

Mag dieser wilde und wüste Aberglaube auch mehr aus dem Volke als aus den brahmanischen Kreisen stammen, so haben sich diese demselben doch nicht zu entziehen vermocht; er begleitet die brahmanische Speculation wie ein unzertrennlicher Schatten auf ihrem Laufe durch die Jahrhunderte².

So wenig über die Entstehung der vier Veden chronologische Angaben vorhanden sind, ebensowenig über die umfangreiche rituelle, religiöse, philosophische und juridische Literatur, welche allmählich aus dem Studium der Veden emporgewuchs und welche von den Indern ebenfalls zum „Veda“, d. h. dem göttlich geoffenbarten „Wissen“, gerechnet wurde. Die arischen Inder müssen indes während dieser Zeit aus ihren ersten Sitzen im Pandschab längst ostwärts und südwärts gedrungen sein und das ganze Gangesland in Besitz genommen haben. Die Ureinwohnerschaft wurde in langen Kämpfen überwunden und den Siegern dienstbar gemacht. Unter diesen selbst bildete sich jenes Kastensystem heraus, das die ganze weitere Geschichte der Inder beherrschen sollte und auch der Literatur ihr Gepräge verlieh, d. h. die strenge Scheidung des Volkes in vier Kasten: die Brähmanen oder Priester, die Kshatriyas oder Fürsten und Krieger, die Väicyas oder Handel- und Gewerbetreibenden und die Gndra oder die verachtete Menge, die ursprünglich nicht-ariischer Abkunft war. Die Brähmanen überließen den Kshatriyas die äußere politische Macht, Staatsverwaltung und Kriegführung, irdischen Pomp und Glanz, bemächtigten sich aber vollständig der Religion und ihrer Organisation, der Literatur und aller höhern Bildung,

¹ Ebd. III, 534 ff.

² It seems, in the main, that the Atharvan is of popular rather than of priestly origin; that in making the transition from the Vedic to modern times, it forms an intermediate step rather to the gross idolatries and superstitions of the ignorant mass, than to the sublimated pantheism of the Brahmans (W. D. Whitney, *Oriental and Linguistic Studies* [New York 1874] p. 18—21).

auch der Gesetzgebung und ihrer Auslegung, die aufs innigste mit dem religiösen System zusammenhing und dessen Ueberlieferungen für den Einzelnen, für Familie und Staat fixirte. Opfer und Cultus überhaupt blieben der Mittelpunkt des ganzen privaten und öffentlichen Lebens, und so griff denn die Erklärung der Veden wie die Autorität der Brähmanen in alle Kreise des nationalen Lebens ein.

Dem Inhalt nach besteht der gesamte Veda aus drei Hauptelementen: 1. den Mantras, d. h. den heiligen Worten; 2. den Brähmanas, d. h. den Erklärungen der Opferceremonien sowie darauf bezüglichen Vorschriften und Betrachtungen; 3. den Süttras, d. h. den rituellen und anderweitigen methodischen Regeln.

Der Form nach zerfallen die Mantras hinwieder in drei Gruppen: 1. Lieder (rik); 2. Gesänge (sāman); 3. Opferprüche (yajus). Aus ihrer Vereinigung zu je einer Sammlung (Samhitā) erwuchsen die drei erwähnten Sammlungen, welche den Hauptkern des „Veda“ bilden und welchen sich später als vierte die Atharvaveda-Samhitā zugesellte. Zu jeder der vier poetischen Sammlungen entstanden dann prosaische Abhandlungen, welche die Opfergebräuche theils schildern, theils symbolisch erklären und aus alten Sagen und Legenden begründen und zum Schluß gewöhnlich eine Geheimlehre (rahasya) daran knüpfen. Das sind die Brähmanas. Die Schriften, in welchen jene Geheimlehre dann weiter entwickelt wird, heißen theils Aranyakas, theils Upaniṣhaden. Aranyakas, d. h. „Waldbücher“, werden die erstern genannt, weil für die Einsiedler bestimmt, die sich, zurückgezogen im Walde, ganz der Beschauung und dem Studium der Veden widmen. In den Upaniṣhaden endlich wird die den Hymnen und dem Opferdienst, der Mythologie und Sage zu Grunde liegende Lehre eigentlich philosophisch verarbeitet. Sie bilden gewöhnlich die Schlußkapitel der einzelnen Brähmanas und werden daher auch Vedānta (Ende des Veda) genannt¹.

Die Masse des in all diesen Schriften aufgespeicherten Stoffes machte endlich übersichtlichere Compendien nöthig, welche Süttras genannt wurden. Diese Süttras abgerechnet, wurden alle die genannten Schriften als eigentliche „Offenbarung“ betrachtet und als solche Ṛuti, d. h. „das Hören“, genannt. Die noch auf „Ueberlieferung“, aber nicht mehr directer „Offenbarung“ beruhenden Schriften hießen Smṛiti, d. h. „Erinnerung“; so der Coder des Familienrechts (Grihya-Sūtra), der des allgemeinen Rechts (Dharma-Sūtra).

Die gemeinſame Quinteſſenz der altindischen Philosophie ist die Lehre vom ātma-brahma, d. h. von der Weltseele, die mit dem Namen brahma

¹ Edmund Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens S. 2. 3. — Tabellarische Uebersicht der gesamten vedischen Literatur ebd. S. 237.

bezeichnet wird. Brahma erscheint hier als eine unpersonliche, einfache, ewige, unendliche, unerfahliche, geistige Wesenheit, die, selbst gestaltlos, alle Gestalten annimmt, und, selbst unwandelbar und unbeweglich, alle Bewegungen des Kosmos als materielle wie bewirkende Ursache aus sich hervorbringt. Hegel hat diesen Pantheismus wohl nicht ganz unrichtig charakterisirt, indem er darüber sagte: „Wir befinden uns auf einem Boden zügelloser Verrücktheit.“¹

Schon in dem goldenen Welte „Hirannagarbha“ des Rigveda vorgebildet, aus dem der alles durchdringende Viraj entsteht, und in dem Weltgeist Puruša, „der alles ist, was geworden und noch werden soll“, hat dieser Pantheismus über drei Jahrtausende das indische Geistesleben beherrscht. Ganze Scharen von Philosophen und Philosophenschulen haben daran herumgeflirt, herumgeschnörtelt und herumgemodelt; aber die subtilsten und begabtesten Geister sind nicht darüber hinausgekommen.

Der in sich verhängnisvolle, mehr oder weniger „verrückte“ Grundirrtum wurde indes mit einem Aufwand von dialektischem Scharfsinn, methodischer Schulung, formalistischer Kunst und Gelehrsamkeit ausgearbeitet, der bis zu einem gewissen Grade Bewunderung einflößt. Die modernen Systeme des Pantheismus haben an wesentlichen Hauptideen, Richtungen, Auffassungen und Scheinargumenten kaum etwas aufzuweisen, was eine oder die andere Schule der Brāhmanen nicht schon in entlegenen Jahrhunderten ausgebrütet und, wenn nicht sinnreicher, doch ebenso wortreich ausgeführt hätte.

Unter der Menge der verschiedenen Systeme sind jedoch, welche zu einer höhern Berühmtheit gelangt sind und als orthodox gelten, d. h. als übereinstimmend mit der vedischen „Offenbarung“ oder „Ueberslieferung“ betrachtet werden: 1. Das Sāṁkhya-System des Kapila, 2. das Yoga-System des Patanjali, 3. das Vaiśeṣika-System des Kaṇāda, 4. das Nyāya-System des Gotama, 5. die Pūrva-Mīmāṁsā (Karma-Mīmāṁsā) des Jaimini und — das gefeiertste von allen — 6. die Uttara-Mīmāṁsā (oder Cārvāka-Mīmāṁsā) des Bādarāyana oder [die jogen. Vedānta-Philosophie. Eine eingehendere Darstellung dieser Systeme gehört nicht hierher.

Wie bei andern Völkern hat diese All-Einz-Lehre consequentere und derbere Naturen zum kraßen Materialismus und Atheismus (dem jogen. Cārvāka) geführt; doch haben im allgemeinen die rechtgläubigen Systeme, welche sich enger an die Veden angeschlossen und besser mit ihnen übereinzustimmen schienen, die Uebermacht behalten.

Nicht geringer als die Lust an speculativen Grübeleien war übrigens bei den Indern die Neigung zu einer wahrhaft zügellosen Phantastik, und deshalb hat sich neben ihren heute so vielgepriesenen philosophischen Systemen

¹ Gesamtwerte XII (Berlin 1832), 440.

die Mythologie so überichwänglich maßlos und ungeheuerlich entwickelt wie bei kaum einem andern Volke der Erde. Der Feinsinn für Harmonie, materielle und plastische Schönheit, der die Griechen in so hohem Grade auszeichnet, fehlt ihnen dabei fast gänzlich, sowohl was die formelle Auffassung der Gottheiten als deren Handeln und Wirken in der Sage betrifft; dagegen zeigt sich eine entschiedene Vorliebe für das Kolossale, Groteske, Geschmacklose und Absurde, für thierische Formen, Mißformen und abgeschmackte Caricaturen und Ungeheuer. Wie bei den Aegyptern mögen diesen mythologischen Mißgestalten ursprünglich tiefere mystische und allegorische Deutungen zu Grunde gelegen haben; doch beim Volke verflüchtigte sich rasch der kümmerliche geistige Gehalt, und es blieb nur die Fratzengestalt, ein dämonisches Zerrbild der einstigen religiösen Idee.

So ist aus dem unpersonlichen Brahma, der Weltseele der indischen Philosophie, ein in menschlicher Kolossalfigur personificirter Gott Brahmā geworden, der „Betende“, gleichsam der Oberpriester und höchste unter den Göttern, der aber nur selten aus den unnahbaren Höhen seines Himmels heraustritt, um sich den Rishi's, den Brähmanen, den Königen und Helden zu zeigen. Die Weltregierung überläßt er fast ganz seinen ebenso mächtigen Kollegen Indra, Vishnu, Giva, welche ihn in der allgemeinen Volkerverehrung, wie in Sage und Dichtung nahezu völlig verdrängen. In der fortschreitenden Mythenbildung ist einer nach dem andern zum höchsten Vorrang gelangt, ohne daß die andern deshalb beseitigt worden wären. So tritt bald der eine, bald der andere als der höchste auf, wie es gerade den Dichtern am bequemsten ist.

Indra, der volkstümliche Gewittergott der Veden, der mit Blitz und Donner durch die Wolken daherkommt, dem Unhold Vritra den befruchtenden Regen entringt, der Gott des Krieges und der Schlacht, stättet die Krieger mit wunderbaren Waffen aus, sendet ihnen im Kampf seine Kriegswagen zu Hilfe, rettet sie im Kampfgetümmel oder holt die Gefallenen in seinen eigenen Himmel, wo er als echt orientalischer Sultan im Genuße aller Lüste thront, umringt von den zahllosen Scharen der himmlischen Nymphen oder Apsaras, von den musizirenden Luftgeistern, den küsternen Gandharven, von den liederkundigen Caranas und den pferdeköpfigen Kinnaras, von den glückseligen Siddhas und den im Luftraum dahinschwebenden Vidhadharas. Derselbe Indra aber, der mit seinem wollüstigen Hof alles Sichtbare und Unsichtbare an Glanz überstrahlt, ist zugleich mit dem Himmelsgott Varuna, dem Todesgott Yama und dem Schätze hütenden Kubera (dem indischen Pluto's) einer der vier Welthüter (Lokapala), an welche die vier Weltregionen vertheilt sind. Auch diese vier aber sind wieder nicht unumschränkt; in den Zwischenregionen der Windrosen walten vier andere Welthüter, welche die Mythologie ebenfalls aus den Veden herübergenommen: Agni, Surya, Vayu und Soma (Feuer, Sonne, Wind und Opfer).

Yama, der Todesgott, hat zugleich eine Hölle unter sich, die voll der ausgepeinigtesten Schrecknisse ist, und Kubera, der seine unermesslichen Reichtümer auf dem Berg Kailäsa im Himalaya hütet, hat einen ganzen Schwarm halbgöttlicher Wesen, die Yakschas, zum Gefolge.

Der Gott der Weisheit und Wissenschaft, der meist am Anfange indischer Bücher angerufen wird, ist Ganeca, ein Sohn Givas, an seinem Elefantentopf kenntlich, heute noch hochverehrt. Der Gott des Krieges ist Standa oder Karttika, bald als Sohn Givas, bald als Sohn Agnis erwähnt, auf einem Pfau einherreitend, der als Kriegsvogel gilt. Der indische Gros ist Rama oder Ramadeva, ein Sohn des Rechtsgottes Dharmas und der Nymphe Sita, d. h. der Wollust, mit Pfeil und Bogen versehen. Eine große Rolle spielen auch die männlichen und weiblichen Schlangengötter (Naga und Nagi) und die Rakshas oder Rakshasa, ebenfalls männliche und weibliche Dämonen, so zahlreich und mächtig, daß sie schließlich die Macht der höchsten Götter selbst bedrohen.

Aus dem Sturmgott Indra (der „Brüllende“) der Veden ist im Verlaufe der Zeit Iwa (der „Gütige“) geworden, auch Kamkara (der „Heilbringer“) oder Mahadeva (der „große Gott“) oder einfach Ivara („der Herr“) genannt, mit Dreizack und Keil auf einem Stiere reitend, der Herr der Berge, Wälder und Felder, der Thiere, der Straßen, der Heerschaaren, in seinem Zorn der Gott des Unheils und der Zerstörung, aber in seiner Mild auch ein Gott des Segens und der Fruchtbarkeit.

Alle Götter aber übertrifft an Zahl und Menge der Mythen, an wunderbaren Verwandlungen, an stätigem Eingreifen in die Schicksale der Menschen und deshalb auch an allgemeiner Volksthümlichkeit — Vishnu, in den Veden noch ein Trintgenosse Indras, dann mehr selbständiger Sonnengott, im Yajurveda mit dem „Opfer“ identifiziert, endlich unter den Namen „Hari, Janardana, Vamudeva, Purushottama und Narayana“ der Lieblingsgott der dichtenden Sage. Er, der die Erde in drei Schritten durchmaß, steigt in verschiedenen Mythen zehn- bis zweiundzwanzigmal auf die Erde hernieder, um das Reich der Götter aus dringenden Gefahren zu retten und die Menschen in nähere Verbindung mit den Göttern zu bringen: als Zwerg (Vamana), als Fisch (Matana), als Eber (Varaha), als Schildkröte (Kurma), als Mammflöwe (Mara-simha, Krishimha), als Paracu-Rama („Rama mit dem Beil“), als Königssohn (Rama), als Heldenkönig (Krishna), als Buddha und schließlich als Kalki. Die letzte dieser „Herabkünfte“ (Avatara) gehört erst der Zukunft an. Die zehn hauptsächlichsten Avatara sind eine der uner schöplichsten Quellen der indischen Dichtung. Einzelne der Mythen finden sich schon kurz in den Brahmana vor, andere aber überschwänglich weiterschweifig in den jogen. Puranas („alte Schriften“), welche zwar jetzt in einer viel spätern Aufzeichnung vorliegen, aber eine beträchtliche Zahl sehr alter Mythen enthalten.

Eine Menge derselben Sagen und Erzählungen und fast alles, was aus der unmittelbar nachvedischen Zeit an Sprüchen, Fabeln, kleinen Epen (itihâsa), Göttermvthen und Heldengeschichten vorhanden war, wurde in das große indische Nationalepos, das Mahâbharata, hineinverarbeitet, das in seinem äußern Umfang wie in der Mannigfaltigkeit des Stoffes ganz einzig in der Weltliteratur dasteht. Es ist mit seinen 100 000 Versen oder Doppelversen etwa vierzehnmal so umfangreich als die Ilias.

Zweites Kapitel.

Das Mahâbharata und die Purânas.

Der Titel des Gedichtes „Mahâbharata“ bedeutet so viel als „Das große (Mahâ) Gedicht von den Bhârata“; der Name Bhârata aber erscheint in der Dichtung selbst als Name eines frühen sagenengeschichtlichen Königs und als Name seines alten, hochgefeierten Stammes, der schon im Rigveda Erwähnung findet¹. Eingewandert von Iran und Kaschmir her, ließ sich derselbe am obern Ganges nieder, in dem weiten Stromland, das der heilige Fluß mit seinen großen Nebenflüssen Yamunâ, Sarasvati und Drishadvati bildet, einer der fruchtbarsten Landschaften des indischen Mittellandes. Von einem spätern Herrscher, Kuru, erhielt dieser Stamm auch den Namen der Kuru oder Kuruden, die von ihnen bewohnte Landschaft aber denjenigen des Kurufeldes: Kurukshetra. Durch alle Jahrhunderte bis herab auf unsere Zeit hat diese Gegend bei den Brâhmanen als eine von den Göttern bevorzugte, besonders heilige gegolten. Als Hauptsitze begegnen uns die Städte Indraprastha, ungefähr an der Stelle des heutigen Delhi, Kânçâmbi und die Elefantentstadt Hastinapura.

Unter den Enkeln des Kurukönigs Gântanu, dem blinden König Dhritarâshtra und den Söhnen seines Bruders Pându, brach nach langem, friedlichem Gedeihen im Herrscherhause der Kuru ein unverföhnlcher Zwist aus, der nicht nur die bis dahin geeinigten Bhârata in zwei feindliche Lager auseinanderriß, sondern auch alle benachbarten Stämme, ja alle Könige und Reiche des nördlichen Indiens, von den Mündungen des Indus bis zu jenen des Ganges, vom Windhyagebirge bis hinauf in den Himâlaja, in einen gewaltigen Nationalkampf verwickelte, die Macht der ältern Kurulinie brach und ihre besten Helden dahinraffte, den Söhnen des Pându

¹ Ueber die unsichere Ableitung des Namens siehe Chr. Lassen, Indische Alterthumskunde I. 486, Num.

zwar zu Reich und Thron verhalf, aber auch die Reihen ihrer Anhänger beinahe vernichtete. In langer, schmerzlicher Sübne starben auch die triumphirenden Söhne des Pându dahin, und erst nach dem tragischen Zusammenbruch dieser ganzen Heroenwelt hebt endlich eine friedlichere und glücklichere Zeit an.

Dieser Kampf der Kuru und Pându ist der Grundstoc des indischen Volksepos. Es ist keine bloße Familientragödie, kein bloßer Erbfolgezwiß, sondern der Untergang eines ganzen Heroenzeitalters, poetisch verkärt, wie in der Ilias und im Nibelungenliede.

Das Epos, d. h. auch die ihm zu Grunde liegende Heldenjage, setzt das bekannte indische Kastenystem als schon ausgebildet voraus. Die zwei untern Kasten, die Väiçya und Çüdra, traten indes dabei, wie in den Epen anderer Völker, als namen- und ruhmlose Volksmassen ganz in den Hintergrund. Die Könige und Helden der Dichtung gehören wie jene des wirklichen Lebens fast ausnahmslos der Kaste der Kshatrîna an, d. h. dem ritterlichen kriegerischen Adel, dessen Beruf es war, in Friedenszeiten die Höfe der Könige mit Glanz und Würde zu umgeben, in Kriegszeiten aber die Waffen zur Vertheidigung von Thron und Land zu führen. Ihr höfisches Leben, ihre Kampfspiele, ihre Waffenthaten, ihre Bündnisse und Feindschaften, ihre Niederlagen und Triumphe verleihen dem Hildengedicht die großen Hauptumriffe, ganz wie im Nibelungenliede, dessen Eingangstrophe sich einigermaßen darauf anwenden ließe:

Uns ist in alten maeren wunders vil geseit
 von helden lobhaeren von grözer kuonheit
 von fröuden höchgeziten von weinen und von klagen
 von küener recken striten muget ir nu wunder hoeren sagen.

Während aber im Nibelungenliede das religiöse Moment fast ganz zurücktritt, spielt im Mahābhārata die Mythologie — ähnlich wie in der Ilias und Heneis — eine ganz hervorragende Rolle. Die Helden sind zum Theil göttlicher Abstammung und wenden sich in ihren Kämpfen und Bedrängnissen stets an die Götter. Eine bunte, überaus phantastische Götterwelt greift auf die verschiedenste Weise in das Thun und Treiben der Menschen ein. Die Götter selbst bewahren nicht jene typische oder individuelle Gestalt, welche uns heute noch die Götter des Olymps gewissermaßen zu verönllichen, unvergeßlichen Bekannten macht; sie schweben in mythischem Halbdunkel, machen die seltsamsten Wandlungen durch, wechseln sogar ihre Rangordnung und treten als Incarnationen selbst in die Heldenjage ein. Andererseits verlassen irdische Helden den Schauplatz dieser Erde, werden mitten aus ihren Kämpfen in die Götterwelt entriickt, um dann nach den unglaublichsten Offenbarungen und Abenteuern ihre Rollen hienieden weiter-

zuspielen¹. Die Heldenjage verliert dadurch ihre festen plastischen Umriffe wie ihre durchsichtige Einheit und dramatische Lebendigkeit. Wunderliche Märchengebilde umgauteln die Züge des wirklichen Lebens; mystische Träumereien und religionsphilosophische Speculationen unterbrechen die Heldenthaten, in denen sonst bei allen andern Völkern der Hauptreiz des Epos lag.

Die Typen des Königs und der Helden, wie sie die griechische Heldenjage in Agamemnon und Priamus, in Achill und Hector mit unachahmlicher Schönheit verkörpert hat, finden wir theilweise in der indischen wieder. Das jammervolle Los des blinden Königs Dhritarāshtra erinnert unwillkürlich an den seiner besten Söhne beraubten Troerkönig, Yudhishtira, der älteste der Pāndusöhne, an den Oberkönig der Achäer, der göttergeliebte Krjuna an Achilles, Karna in manchen Zügen an Hector. Held und König spielen scheinbar auch in der indischen Heldenjage die führende Rolle, aber nur scheinbar. Neben und über der streitbaren Kaste der Kshatrinās und den aus ihr entsprossenen Königen steht die höhere und höchste der indischen Kasten, jene der Brāhmanen. Pracht und Herrlichkeit des Königspalastes überlassen sie zwar den Herrschern, die Gefahr und den Ruhm des Schlachtfeldes den Kriegern; aber am Opferaltar der Götter und deshalb im gesamten geistigen Leben des Volkes nehmen sie die ersten Stellen ein, selbst göttlichen Ursprungs, Lieblinge der Götter, durch die Würde des Priesterthums mit einer Art göttlicher Würde angethan, Mittler zwischen den Göttern und den Menschen, den Königen als Rathgebern unentbehrlich, als Weise die Träger alles höhern geistigen Lebens, als Propheten selbst in politischen und kriegerischen Verwicklungen mit übermenschlicher Macht der Entscheidung

¹ Aus dieser Verschmelzung der verschiedenen Elemente lösen sich die Widersprüche, die sich aus einer einseitigen Betonung der Heldenjage oder der Götterjage, des historischen oder des mythischen Elements ergeben müßten. „Die den eigentlichen Vorwurf des Mahābhārata bildenden Sagenstoffe haben in den vedischen Ritualtexten keine Stelle, obgleich einige der dazu gehörigen Namen sich darin vorfinden.“ A. Weber, Episches im vedischen Ritual (Sitzungsberichte der königl. Akademie der Wissensch. [Berlin 1891] S. 769—818) S. 817. Darum braucht man diesen Sagen weder jeden historischen Anhaltspunkt noch jede mythologische Bedeutung abzuspochen. A. Ludwig selbst, der „in Bhīma, dem Sohn des Vāyuh, den Frühling, die Zeit der Aequinoctialstürme erkennen zu müssen“ glaubt, sieht sich zu dem Zugeständniß genöthigt: „Die übrigen vier Pāndava bieten in ihrer Charakteristik nichts, was eine deutliche Beziehung auf eine bestimmte Jahreszeit ermöglichen könnte“, und zu der Mahnung: „Festzuhalten ist, daß die Kunde von einem alten Krieg sich in der heiligen Literatur erhalten hat, der schon deshalb von großer Wichtigkeit war, weil derselbe das Kurukshetra betraf. . . . Kuru werden später nicht genannt; bei Ptolemäus finden wir die Pāndus, aber keine Kuru, obwohl er die Uttarokoroī (Uttaraturu) kennt und sie dorthin versetzt, wo die indische Sage sie haben will.“ A. Ludwig, Ueber die mythische Grundlage des Mahābhārata (Sitzungsberichte der königl. böhm. Gesellschaft der Wissensch. Phil.-hist. Klasse [Prag 1895] S. 20 ff.; 2. 3).

betrant, durch ihre Buße einen Einfluß ausübend, der selbst für die Götter gefährlich wird. Sie theilen sich zwischen Himmel und Erde, sind in die verborgensten Rathschlüsse der Götter eingeweiht und mischen sich in alle Regierungsgeheime der irdischen Herrscher, hängen in Einsamkeit der tiefsten Beichnung nach und erliegen gelegentlich den Verlockungen einer Tänzerin, sind der ganzen Welt abgestorben und doch durch Weib und Nachkommenschaft mit allen erdenklichen irdischen Angelegenheiten verflochten, leben als Bettler und lehren doch als Lehrer die ganze höhere Bildung des Volkes, als Hieraten den ins Ungeheuerliche ausgewachsenen, vielverschlungenen Göttercult, der als höchste Macht das ganze Leben beherrscht. Sie sind auch die Träger und Repräsentanten der Dichtkunst, sie haben der Sprache, der Sage und dem Epos seine Gestalt gegeben. Wenn sie den Königen und Helden die äußere Glanzrolle überlassen, so behalten sie für sich die weniger in die Augen fallende, aber ungleich wichtigere einer im Namen der Götter geführten Oberleitung des nationalen Lebens.

Unzweifelhaft hat die Brähmanenkaste schon zur ersten Gestaltung der indischen Helden Sage mitgewirkt. Ein Königthum und Heldenthum, das sich unter den Ueberlieferungen des Rigveda und der drei spätern Veden entwickelte, kann bei den träumerischen, beschaulichen, abergläubisch-frommen Neigungen der Inder, bei der frühen Entfaltung eines äußerst verzwickten und verwickelten Opfercultus nie jenen unabhängigen, natürlichen, urwüchsigem Charakter gehabt haben, wie er in den homerischen Gedichten sich darstellt. Deuten auch einzelne Sagen, wie die des Vasishtha und Vîçvämîtra, auf einen tiefgehenden Gegensatz und schwere Kämpfe zwischen den Priestergelechtern der Brähmanen und den Fürstengelechtern der Kshatriyas hin, so spricht doch nichts dafür, daß das Brähmanenthum mit seinen Lehren und Institutionen einfach gegenständig zu einem von ihm unabhängigen Königthum entstanden wäre und dieses durch List und Gewalt um die leitende Stelle gebracht hätte. Viel näher liegend und einfacher ist die Annahme, daß sich die Priesterkaste neben der Kriegerkaste entwickelt hat und dem angeborenen religiösen Charakter der Inder ihr beherrschendes Uebergewicht dankte¹. In dem Grade, in welchem die ursprünglichen monotheistischen Anschauungen der Inder, wie sie noch im Rigveda zu Tage treten, sich verdunkelten und in einen immer verworreneren Polytheismus auflösten, mußte der Opfercult ebenfalls verwickelter werden und der Priesterkaste der Brähmanen eine stets wachsende Thätigkeit eröffnen, die dem Königthum gar nicht feindlich gegenüberstand, ihm viel eher eine willkommene Stütze gewährte. Jedenfalls tritt in der Hauptverwicklung des großen Heldengedichtes

¹ Vgl. Max Müller, Geschichte des Alterthums III (5. Aufl. Leipzig 1879), 119 ff.

selbst kein ernstlicher Gegensatz oder gar ein Kampf zwischen den zwei herrschenden Kasten der Brāhmanen und der Kshātrivas zu Tage; vielmehr hat es durch den Einfluß des Brāhmaenthums ein durchaus eigenartiges Gepräge erhalten, das sich in keiner Heldenjage anderer Völker wiederfindet. Selbst der pios Aeneas reicht nicht entfernt an die ritualistische Gewissenhaftigkeit der Kuru- und Pānduherrscher heran.

Dieser Einfluß der herrschenden Priesterkaste zeigt sich aber nicht nur durch das Eingreifen ihrer Stellvertreter in die Fabel selbst, durch häufige lehrhafte Zuspitzung der Handlung, durch eingestreute Spruchweisheit, Gebete und Segensformeln, sondern auch noch auffallender durch weitläufige Opfer- und Festbeschreibungen, in welchen das gesamte Ritual zur Entfaltung kommt, durch Einschlebung langer didaktischer Gesänge, welche die religiösen und philosophischen Ansichten der Brāhmanen ausführlich entwickeln, endlich durch einen mythologischen Apparat, der die rein menschliche Sagen Geschichte sehr oft völlig zurückdrängt und überwuchert.

Kurz alles, was für einen Inder wissenstwerth, merkwürdig, lehrreich und erziehend, ehrwürdig und heilig sein mußte, wurde nach und nach dem ersten Grundstock der Heldenjage künstlich eingegliedert oder gewaltsam episodisch aufgepfropft, so daß sie jetzt gleich einer Art Encyclopädie nicht bloß Göttermythos und Sagen Geschichte, sondern das ganze politische, religiöse und wissenschaftliche Volksleben umspannt¹. Das Bhāgavata-Purāna gibt dazu die merkwürdige Erklärung: „Da die Frauen, die Gūdra und die niederen Mitglieder der zweimal geborenen Klassen nicht geeignet sind, den Veda anzuhören, und doch begierig nach dem Segen verlangen, der aus den heiligen Gebräuchen erwächst, so hat der Muni (der ehrwürdige Vyāsa), mit Rücksicht auf ihr Glück, in seiner Güte die Erzählung verfaßt, die Mahābhārata genannt wird.“

Was diese bunte Mischung für den nüchternen Occidentalen noch verwirrender macht, ist der Umstand, daß die Mythologie der Inder sich nicht gleich blieb, sondern im Laufe der Jahrhunderte die seltsamsten Wandlungen erlitt. An die Stelle der reinen Anschauung, welche in Varuna den einzigen Schöpfer und Herrn der Welt verehrte, traten bald entschieden heidnische Gestalten, der Donnergott Indra und der Sturmgott Rudra mit einer ganzen Schar untergeordneter Götter, in welchen sich andere Naturgewalten verkörperten. Indra ward durch Brahmā verdrängt, das vergötterte All, durch die metaphysischen Grübeleien der Brāhmanen über alle andern Götter emporgehoben. Auch er behielt indessen seine Herrschaft nicht. Sein Scepter

¹ „Ein großes Lehrbuch des Nützlichen, ein Lehrbuch des Rechtes, ein Lehrbuch des Angenehmen, ausgesprochen durch Vyāsa von unermeßlichem Geiste.“ So nennt sich die Dichtung selbst I, 646. Vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde I (Bonn 1847), 435; II, 499. *Muir*, Original Sanskrit Texts III (London 1873), 29 f. 41 f.

ging an Krishna-Vishnu über, den Gemahl der Lakshmi, der Göttin des Glücks und der Liebe, der mit seinen zahllosen Frauen, Söhnen, Menschwerdungen und Verwandlungen der Volkspheantasie besser zusagte und für mythologische Fabeln einen unermesslichen Spielraum schuf. Ganz verdrängt wurde er nie; aber der furchtbare Schlachtengott Giva, der Zerstörer, rang ihn doch mit seiner Gattin Párvati einen großen Theil seiner Gläubigen ab und erlangte für geraume Zeit die Herrschaft eines höchsten und obersten Gottes. Diese Wandlungen riefen in dem ganzen religiösen Leben der Inder die tiefgreifendsten Aenderungen hervor und konnten auch das große Nationalgedicht nicht unberührt lassen.

Das Mahábhárata selbst legt den Gedanken nahe, daß es kein Werk aus einem Guß, sondern die Arbeit vieler Jahrhunderte ist, und daß wenigstens zwei große Umarbeitungen stattgefunden haben müssen, ehe es seinen jetzigen Umfang erlangte. Denn an einer Stelle wird der Umfang des Werkes ausdrücklich auf 8800 Strophen, an einer andern auf 24 000 angegeben ¹.

¹ I, 81. An einer andern Stelle (V. 51) wird gesagt, daß Vyása das Werk in einer ausführlichen und in einer kurzen Fassung vorgetragen habe und daß „einige Bráhmanen das Bharata mit Manu beginnen, andere mit Astiá, andere endlich mit Uparicara“. Dazu bemerkt Lassen (Indische Alterthumskunde II, 498. 499. Vgl. 2. Aufl. III, 495 ff.): „Die ausführlichste Abfassung wird jetzt durch eingeschobene Stücke der ersten und zweiten unterbrochen bis zur Erzählung von der Geburt des Pratiá und seines Sohnes Gántanu, von wo an sie mit den wenigen oben bezeichneten Ausnahmen bis zum Schlusse dieses massenhaften Gedichtes fortgeht, welches aus einem ursprünglich einzelnen Baume zu einem großen Walde im Verlauf der Zeiten geworden ist, in welchem nicht nur eine große Anzahl von epischen und mythologischen Erzählungen, sondern auch viele Belehrungen über Gesetze und Pflichten, über Zustände des Lebens und über Gegenstände der Speculation, Beschreibungen der Erde, der Himmel und der Unterwelt nebeneinander Platz gefunden haben. Es ist dadurch zur Hauptfundgrube für unser Wissen über eine Periode der altindischen Entwicklungsgeschichte geworden, zugleich ist aber die Einheit des ursprünglichen Planes ganz in den Hintergrund gedrängt worden, und als Gedicht läßt es sich nicht mit den ähnlichen Schöpfungen der Griechen und Deutschen vergleichen.“ — Aehnlich faßt auch Monier Williams (Indian Epic poetry p. 17. 18) die Dichtung auf: Many of the legends are Vedic, and of great antiquity — quite as old as any in the Rámáyana, or even older: while others, again, are much more modern, probably interpolated during the first centuries of the Christian era. In fact, the entire work may be compared to a confused congeries of geological strata. The principal story, which occupies little more than a fifth of the whole, forms the lowest layer; but this has been so completely overlaid by successive incrustations, and the mass so compacted together, that the original substratum is not always clearly traceable.“ — Ebenso urtheilte Goldstücker (Literary Remains I, 155): „The Rámáyana was the work of one single poet. — not like the Mahábhárata, the creation of various epochs and different minds. As a poetical composition, the Rámáyana is therefore far superior to the Mahábhárata. The

Man hat hiernach die Abfassungszeit des Gedichtes wenigstens annähernd zu bestimmen gesucht; allein da den Indern jede eigentliche Chronologie fehlt, so ist man mehr oder weniger auf Vermuthungen angewiesen. Einen Anhaltspunkt bieten die schon erwähnten Berichte des Griechen Megasthenes, der vielleicht schon an dem Eroberungszuge Alexanders des Großen theilgenommen, später von Seleukos Nikator an den König Sandratottos gesandt wurde und länger an dessen Hofe verweilte. In diesem König glauben die Forscher den König Chandragupta zu erkennen, der 315 v. Chr. den Thron von Magadha bestieg. Nach dem Bericht des Megasthenes verehrten die Bewohner der Berge den Dionysos, jene der Ebene den Herakles; jener wird auf Giva, dieser auf Vishnu gedeutet. Um diese Zeit wäre also Indien schon zwischen der Verehrung des Vishnu und Giva getheilt gewesen. Da nun aber in den offenbar ältern Theilen des Epos Brahmā noch unbestritten als oberster Gott hervortritt, die Vishnu- und Giva-Verehrung spätern Ursprungs ist, so scheint es wahrscheinlich, daß die erste Abfassung der Dichtung vor das 4. Jahrhundert vor Christus zu setzen ist, aber nicht über die Zeit Buddhas zurück, für welche sich jene Oberherrschaft des Gottes Brahmā mit einiger Sicherheit nachweisen läßt¹.

Die zweite Bearbeitung fiel dann in die Zeit nach dem 4. Jahrhundert v. Chr., die dritte muthmaßlich noch viel später, vielleicht in jene Zeit, wo die indische Bildung und Literatur ihren Höhepunkt erreichte (5.—8. Jahrhundert n. Chr.)².

Dieser Auffassung des Mahābhārata gegenüber, welche den Kern der Dichtung in der epischen Haupterzählung erblickt, die erzählenden und namentlich die langen rein didaktischen Episoden als spätere Zuthaten betrachtet,

character of the Mahābhārata is cyclopaedical, its main subject matter overgrown by episodes of the most diversified nature, its diction differing in merit, both from a poetical and grammatical point of view, according to the ages that worked at its completion." — Ueber die allmähliche Entstehung der riesigen Dichtung vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde I, 836—839.

¹ A. Weber, Vorlesungen S. 176 ff. — L. v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 460—464.

² Am eingehendsten hat sich mit der Trennung und Ausscheidung der drei Bearbeitungen Adolf Holtzmann (Indische Sagen. 1. Aufl. Karlsruhe 1847. 2. Aufl. Stuttgart 1854. 1. Bd. Die Kuruinge) beschäftigt; dann dessen gleichnamiger Neffe Adolf Holtzmann (Ueber das alte indische Epos. Durlach 1881; Ariuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahābhārata. Straßburg 1879; Agni, nach den Vorstellungen des Mahābhārata. Straßburg 1878; endlich das vierbändige Werk: Das Mahābhārata und seine Theile. Kiel 1892—1896). — An Willkürlichkeiten und argen formellen Geschmacklosigkeiten leidet der jetzige Versuch Joh. S. Becker's, das indische Epos, von allen Episoden losgeschält, in Nibelungenstrophen zu germanisiren (Mahābhārata. Der Große Krieg. Gedichtet von Joh. S. Becker. Berlin 1888).

hat sich in neuester Zeit eine andere geltend gemacht, welche gerade das didaktische Element für den Kern, das epische mehr für die Schale der Dichtung hält und dasselbe demgemäß nicht als ein eigentliches National-epos wie etwa die *Ilias*, die *Nibelungen* oder das *Schahname* auffaßt, sondern als ein *Smṛiti* (*Smṛiti*), d. h. „als ein Lehrbuch des heiligen Rechts, geoffenbart durch *Kriṣṇa Dvaipāna* zur Belehrung der vier Stände“.

Daß das *Riesengedicht* in der Fassung, wie es uns heute vorliegt, von den *Judern* wirklich als ein solches Religions- und Rechtsbuch aufgefaßt worden ist, darüber kann kein Zweifel sein. Im *Mahābhārata* selbst wird ihm nicht nur der Charakter eines *Veda* beigelegt, sondern sogar behauptet, daß es den Inhalt der vier *Veda* umfasse (I. 1, 21), ja dieselben übertreffe (I. 1, 272). „Vor Zeiten kamen alle Götter zusammen und legten in die eine *Wagichale* die vier *Veda*, in die andere das *Bhārata*. Und es ergab sich, daß das *Bhārata* schwerer wog als die vier *Veda* samt ihren *Geheimbüchern*. Seit dieser Zeit führt es in der Welt den Namen *Mahābhārata*; denn es übertraf alle an Größe und Schwere“ (I, 1, 271).

Es fragt sich nun aber, ob das *Gedicht* ursprünglich als ein solches heiliges Rechts- und Lehrbuch gedacht und gedichtet worden ist, oder ob es seine Geltung in diesem Sinne erst später erlangt hat. Die hierüber angestellten Untersuchungen ergaben zunächst Zeugnisse, welche unmittelbar in das 6. Jahrhundert nach *Christus* zurückreichen.

Das *Mahābhārata* wird als „*Smṛiti*“ und „Lehrbuch für die vier Stände“ von *Samkarācārya*, einem *Commentator* der *Brahma-Sūtras*, um 804 erwähnt; ebenso um 700 in der *Tantra-vārttika* des *Kumārila*. In dem *Roman Kādambari* des Dichters *Vāna*, der im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts dichtete, wird das *Mahābhārata* nicht nur ausgiebig verwertet, sondern auch erzählt, daß es im Tempel der Göttin *Mahākālā* zu *Ujjaini* öffentlich zur Erbauung vorgelesen wurde. Eine *Inscription* des Tempels von *Beal Kantel* in *Kamboja* endlich, die etwa aus dem Jahre 600 nach *Christus* stammt, besagt, daß „ein frommer Mann dem Tempel eine *Handschrift* des *Mahābhārata* schenkte und eine *Stiftung* machte, damit tägliche *Vorträge* aus demselben für immer gesichert wären“¹.

In dem *Buddhacarita* des *Nevagoṣha*, das spätestens 350—400 nach *Christus* verfaßt, schon 414—421 ins *Chinesische* übersetzt wurde, befinden sich Stellen, welche nicht nur die Bekanntschaft des Verfassers mit einer

¹ G. Bühler and J. Kirste, Contributions to the History of the Mahābhārata. Indian Studies n. II (Sitzungsberichte der kais. Academie der Wissensch., Wien 1892, cxxvii und Anzeiger vom 22. Juni 1892 Nr. XV). — J. o. f. Dahlmann S. J., Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch (Berlin 1895) S. 137 bis 140.

epischen Bearbeitung der Pāndava-Sage voraussetzen, sondern auch eine, welche das Mahābhārata als fünften Veda hinstellt („Vyaśa vervielfältigte den Veda, welchen Vasiṣṭha außer Stande war zu verfassen“)¹.

Viel weiter zurück führt uns das Zeugniß des Āvalānana in seinem Grihya Sūtra, dessen Abfassungszeit zwar nicht genau feststeht, doch spätestens auf die Zeit 300—250 vor Christus angesetzt wird. Er bezeugt die Existenz einer epischen Smṛiti, welche im Gegensatz zu kleinern Bhārata-Erzählungen den Namen Mahābhārata führte. Daß dieses Werk aber die Dichtung in ihrem heutigen Umfang bedeutet, ist aus dem Text nicht zwingend nachzuweisen².

Ähnlich verhält es sich mit den Zeugnissen des berühmten Sanskrit-Grammatikers Pānini, der etwa in die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. fällt³, und seines Commentators Patañjali, welcher um 140 v. Chr. lebte⁴. Beide kennen ein Mahābhārata, das zugleich episch und didaktisch war und das also in diesem Doppelcharakter dem heutigen Mahābhārata entspräche. Man kann mit Zug annehmen, daß diese Dichtung wenigstens etwa ein Jahrhundert vor Pānini, also noch vor der Zeit der griechischen Perser-Kriege, bestand. Damit ist aber nur die Ansicht derer ausgeschlossen, welche der frühern Gestalt des Mahābhārata jeden didaktischen Charakter abspreiben wollten. Es ist mit diesen Zeugnissen keineswegs positiv erhärtet, daß die Dichtung schon damals den heutigen Umfang mit der ganzen erdrückenden Masse des lehrhaften, episodischen Beiwerkes befaß⁵.

Es ist nicht unsere Aufgabe, tiefer in diese Frage einzudringen. Auch wenn das heutige Mahābhārata schon in den Tagen des Aristides und Themistokles in derselben Form vorhanden gewesen wäre, gäbe es doch kein Mittel, sich in diesem Labyrinth zurechtzufinden, als sich zunächst die epische Haupterzählung klarzumachen, um welche sich alle kleinern Nebenerzählungen, die eingestreute Spruchpoesie und die langen religiös-ethischen und juridischen Episoden wenigstens formell als Beiwerk gruppieren und welche den frühern Forschern deshalb als Grundkern des Ganzen gegolten hat. Für weitere gelehrte Forschung mag das didaktische Element anlockender und ergiebiger sein; in poetischer Hinsicht ist das Werk durch die Ueberfülle desselben zu einem literarischen Ungeheuer geworden, das den abendländischen Geist niemals völlig befriedigen wird. Das Vollendetste daran sind einzelne in sich abgeschlossene epische Episoden, das Großartigste aber unzweifelhaft die Haupterzählung von dem vernichtenden Kampfe der Kuru und Pāndava. Hiervon

¹ Dahlmann a. a. O. S. 141 ff.

² Ebd. S. 152 ff.

³ L. Böhlingk, Pāninis Grammatik. 1886 ff.

⁴ Nach Goldstücker entstand der Commentar des Patañjali, Mahābhāṣhya zwischen 140—120, nach Bhandarkar zwischen 144—142 v. Chr. Vgl. Böhlingk (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIX, 528—531).

⁵ Dahlmann a. a. O. S. 162 ff.

wollen wir zunächst eine fassliche Uebersicht zu geben versuchen. Dann erst läßt sich zeigen, wie auch das Ganze als solches ein charakteristisches Denkmal des indischen Geistes ist. Es ist in achtzehn größere Abschnitte, die je wieder in Kapitel getheilt¹.

I. Das Anfangsbuch (Adiparvan). Ungemein charakteristisch ist es, daß die gesamte Dichtung nach kurzer Inhaltsangabe mit zwei Opfer-riten beginnt, dem Gamaṅka-Opfer, einer Unterart des Neu- und Vollmondopfers (Darṣapārnāmāṣa), welches nach dem Yajurveda zur Erlangung von Zauberei angewandt wurde, und mit dem Schlangenopfer Janamejāvas. Daran knüpfen sich weitläufige Geschichten von einzelnen Schlangengenen und Schlangenkönigen, wie Keśhanāga, Takṣaka, Vājuki. Durch diese Schlangenverehrung, die heute noch in Indien blüht, werden wir mitten in jenen kraßen polytheistischen Aberglauben hineinversetzt, welcher sich bereits im Yajurveda und mehr noch im Atharvaveda kundgibt. Da weht gleich eine viel dumpfere Luft als in dem menschlicher Weise so schönen Anfang der Ilias.

Bei dem Schlangenopfer erscheint dann der heilige und weiße Bhāṣa, zugleich der vorgebliche Verfasser des Epos und später Mithandlender des-

¹ Gedruckt wurde das Mahābhārata zuerst vollständig in 4 Bdn., Calcutta 1834—1839, dann wiederholt: in Bombay (mit Nilakantha's Commentary in 7 Bdn. Folio) 1784 (nach Cata-Zeitrechnung), d. h. 1862; in Bangalore in 1 Bd. Folio. 1789 (1867) u. s. w. Die französische Uebersetzung von S. Fauche (Paris 1864—1870) umfaßt kaum zwei Drittel und leidet an Ungenauigkeit. — Mahābhārata translated into English Prose and published by Protap Chandra Roy. Calcutta 1883 ff. — M. Translated literally from the Original Sanskrit text by M. N. Dutt. Parts I—VIII. Calcutta 1896. — Eine Gesamtübersicht der Dichtung gibt Takshon Wheeler (History of India. vol. I. The Vedic Period and the Maha Bharata. 1867): eine gedrängte Analyse nebst Excursen über die berühmtesten Episoden v. Chröder, Indiens Literatur und Cultur (Leipzig 1887) S. 465—497; eine ähnliche Uebersicht F. Lorinser, Die Bhagavad-Gita (Breslau 1869) S. xii—xxxvi. — Chr. Lassen (Indische Alterthumskunde I [Bonn 1847], 539—707) und Max Duncker (Geschichte des Alterthums III [5. Aufl. Leipzig 1879], 61—81) verwerthen den Inhalt mit großer kritischer Zurückhaltung für ihre geschichtliche Darstellung, während Lejmanu (Geschichte des alten Indiens [Berlin 1890] S. 167 bis 400) auf Grund desselben ein ausführliches jagengehistorisches Culturbild „des alexandrischen Zeitalters“ zu entwerfen sucht. — Zu vergleichen Monier Williams, Indian Epic Poetry. London 1863. und Indian Wisdom. 1875. 4th ed. 1893; Goldstücker, Hindu Epic Poetry. The Mahābhārata. Reprint from the Westminster Review 1868; S. Soerensen, Om Mahābhārata's stilling i den Indiske Literatur. Kjøbenhavn 1883. Einen umfassenden Blick in die Spruchweisheit des großen Epos gewährt L. Böhrling, Indische Sprüche. 3 Bde. 2. Aufl. St. Petersburg 1870—1873. Eine kleine Auswahl davon bietet J. Muir, Maxims and Sentiments from the Mahābhārata translated into English verse. Edinburgh 1876. — Uebersetzungen einzelner Episoden werden wir bei diesen selbst vermerken.

selben, und beauftragt den Vaiṣampāyana, den Streit zwischen den Kuru und Pāndu zu erzählen, was mit einer gedrängten Inhaltssangabe und Lobpreisung der Dichtung verbunden wird. Auch das geht nicht ab, ohne daß auf die Geschichte und den Stammbaum Vyāsa zurückgegriffen würde — und nun, nach drei- und vierfachem Anfang, fängt alles erst recht von vorne an, d. h. bei der Entstehung der Welt, der Götter, der Halbgötter und der Menschen, um von diesen Urvorfängern das gesamte Geschlechtsregister der Kuru- und Pānduhelden in genauester Abfolge heranzuhähen¹.

Zwischen Kosmologie und Genealogie ist die Geschichte der Satvatalā² gerückt, aus welcher Kālidāsa später das weltberühmte Drama gestaltet hat. Aus ihrer Vereinigung mit dem König Dushyanta geht jener König Bhārata hervor, dessen Namen später sein Volk und die ganze Heldendichtung trug. Seine Abkunft wird jetzt nochmals rückwärts verfolgt bis auf Vivasvat und dessen Sohn Yama (Manu), den Urvater aller Menschen und Könige.

Am Schluß der unendlichen Namenreihe, durch welche das Gedicht mit einer Menge anderer Mythen verknüpft ist, erscheint endlich Gāntani, Sohn des Pratipa, König in Hāstīnapura, durch seine Tugenden hervorleuchtend vor allen andern Königen der Erde. Gangā, die Flußgöttin, gebar ihm einen Sohn, Bhīshma den Fruchtbaren, der durch Riesenkraft hervorragte, aber die Dynastie nicht weiterführen konnte, weil er durch ein feierliches Gelübde zur Enthaltjamkeit verbunden war. Zwei andere Söhne, welche Gāntani von der Flußgöttin Satyavati erhielt, Citrāngada und Vicitravirya, starben kinderlos. Der Stamm der Kuru drohte zu erlöschen. Um ihn zu erhalten, rief Satyavati mit Bhīshmas Zustimmung den Vyāsa herbei, den sie vor ihrer Ehe dem Parāçara geboren hatte, und der als heiliger Einsiedler und Büsser in den Bergen lebte. Ambikā, die Wittve des Citrāngada, erschrak dermaßen vor dem Erhabenen, daß sie ihre Augen schloß und ihm einen blinden Sohn gebar, Dhritarāshtra; Ambālikā, die Wittve des Vicitravirya, erbleichte vor Schreck und gebar einen bleichen Sohn, Pāndu; nur eine als Königswittve verkleidete Skavin schenkte dem Vyāsa einen völlig gesunden Sohn, Vidura. Bhīshma, der gewaltige Dheim, über-

¹ Das Mahābhārata entspricht hierdurch den Forderungen, welche die indische Poetik an ein „Purāna“ (episch-didaktische Dichtung) stellt. Eine solche soll nämlich folgende fünf Stücke umfassen: 1. Die Schöpfung oder Kosmogonie (Sarga); 2. die Lehre von der Welterneuerung (Pratiçarga); 3. die Genealogie der Götter und Weisen (Bamça); 4. die Abfolge der verschiedenen Manns oder Menschengeschlechter (Manvantara) und 5. die Abfolge der alten Königsgeschlechter (Bamçānucarita). Dester wird das Epos aber Itihāsa oder Akhyāna, d. h. Erzählung, genannt.

² Uebersetzung von A. F. v. Schaef, Stimmen vom Ganges (2. Aufl. Stuttgart 1877) S. 32 ff.

nahm die Erziehung der drei Prinzen, deren Vater Bhāṣa sich wieder in seine Bergesriedelei zurückzog.

Dhritarāshtra leistete seiner Blindheit wegen anfangs auf den Thron Verzicht: als aber sein Bruder Pāndu, durch kühne Eroberungszüge zu großer Macht gelangt, sich an die Südhänge des Himālaya zurückzog, um dort der Jagd und andern Vergnügungen zu leben, übernahm er die Regierung, bei der ihm Bhīshma zur Seite stand. Seine Gemahlin Gāndhārī, Tochter des Gāndhārakönigs Subala, gebar ihm einen Sohn, Durnodhana, 99 andere Söhne und eine Tochter, Duḥśala, sämtliche unter unglückverheißenden Zeichen.

Pāndu vermählte sich mit zwei Frauen: Prithā oder Kunti, einer Tochter Kūras und Schwester Vasudevas, und Mādri, der Schwester des Madrakönigs Galna. Die Erlegung zweier Gazellen auf der Jagd zog ihm einen solchen Groll der Götter zu, daß er denselben durch jahrelange strenge Buße nicht zu beschwichtigen vermochte. Um so besser waren seine beiden Gattinnen bei den Göttern angeeignet. Von Dharmā erhielt Kunti einen Sohn Namens Yudhiṣṭhira, von Vāyu, dem Gott des Windes, einen zweiten Namens Bhīma und von Indra, dem Donnerer und frühern Götterkönig, dem Welthüter des Ostens, einen dritten, Arjuna. Mādri wandte sich an die beiden Aṣvin, die indischen Dioskuren, und bekam von ihnen ein Zwillingspaar: Nakula und Sahadeva. Noch ehe diese fünf Sproßlinge, zugleich Pāndusöhne und Göttersöhne (ähnlich wie Achilles), erwachsen waren, starb ihr Vater gemäß dem über ihn ergangenen Orakelspruch. Der blinde König Dhritarāshtra ordnete seine feierliche Bestattung an und ließ die fünf Pāndusöhne gemeinsam mit seinen eigenen hundert Söhnen bei Hofe durch den alten Onkel Bhīshma erziehen.

Schon jetzt stellte sich der weiße Bhāṣa bei seiner Mutter Satyawati ein und verkündete ihr, daß das Glück von ihrem Königsgelecht gewichen sei, und daß demselben schauerliches Unheil bevorstehe. Der Keim solchen Unheils zeigte sich denn auch bald in der Eifersucht und dem Haß, welchen Durnodhana gegen die Pāndusöhne hegte. Nur durch wunderbare Hilfe der Nāga (Schlangengötter) ward Bhīma vor einem Vergiftungsanschlage gerettet. Durnodhana aber ließ sich dadurch nicht abschrecken, sondern sann auf neue Anschläge, um die Pāndava zu verderben.

Einen vortrefflichen neuen Lehrer in allen Waffenkünsten erhielten die sämtlichen Prinzen beider Linien inzwischen an Drona, einem Brāhmanensohn, der, von dem Paucālakönig Drupada beleidigt, nach Hastinapura kam, im Hause des gelehrten Gautama Aufnahme fand und dessen Tochter Kripī ehelichte. Sowohl Kripī als ihr Bruder Kripa waren aber vom König Gautama an Kindesstatt angenommen worden. Von Kripī erhielt Drona einen Sohn Aṣvatthāman, der sich wie sein Vater der Kurufamilie angeschlossen.

Drona war in allen Zweigen der Kriegskunst erfahren, besonders aber im Bogenschießen ein Meister.

Hoch flammte die Eifersucht der Kuru-Söhne gegen die Pāndava auf, als nach Vollendung ihrer Erziehung ein großes Turnier in Hastinapura gehalten wurde, auf dem die Prinzen vor Zuschauern aus allen Reichen nah und fern ihre Tüchtigkeit in allen ritterlichen Übungen bewähren sollten. Die Pāndusöhne thaten es ihren Nebenbuhlern weit zuvor. Arjuna besonders strahlte wie sein Vater Indra; mit Bogen und Pfeil wie mit Schwert und Keule verrichtete er Wunder der Geschicklichkeit. Nur einer will ihm durch Zweikampf die Ehre des Tages streitig machen, ein unbekannter Eindringling, aus welchem sich indes bald Karna, vom Vater her ein Fuhrmannssohn, von der Mutter her aber ein „Jungfrauensohn“ Kuntis, ein Halbbruder der Pāndusöhne, entpuppt. Es kommt nun zu keinem Entscheid, aber Duryodhana verleiht dem Karna königlichen Rang und fesselt ihn damit an seine Partei.

Dem Turniere folgt ein Feldzug der vereinten Kuru und Pāndu gegen Drupada, den König der Pancāla. Die Kuru-Söhne mit Karna wollen dabei ihren Nebenbuhlern zuvorkommen, werden aber vom Feinde zurückgeschlagen; da treten die Pāndu ein, und bald müssen die Pancāla vor Bhimas wuchtiger Keule, Arjunas Schwert und Bogen die Waffen strecken. Yudhishtira wird deshalb von dem blinden König Dhritarāshtra — an Stelle eines seiner eigenen hundert Söhne — zum Mitregenten und Thronnachfolger bestimmt, eine Verfügung, die beim ganzen Volke begeisterte Aufnahme findet.

Jetzt kennt Duryodhanas Reid und Wuth keine Grenzen mehr. Er verschwört sich mit seinem Bruder Duhçāsana, mit Karna und Gakuni, die fünf Pāndusöhne aus der Welt zu schaffen. Seinen hämischen Vorpiegelungen gelingt es leicht, Dhritarāshtra mit Verdacht und Abneigung gegen sie zu erfüllen; der blinde König fordert sie auf, sich mit ihrer Mutter zu einem Vergnügungsaufenthalt nach Vāranāvata am Ganges zu begeben; dort hat Duryodhana Vorseege getroffen, durch den Verräther Purocana ihnen das Haus über dem Kopfe verbrennen zu lassen.

Durch Vidura gewarnt, graben sie sich jedoch in der gefährlichen Villa einen geheimen Gang, der nach außen führt, stecken selbst das Haus in Brand und die danebenstehende Wohnung des Verräthers Purocana, während sie nach dem Ganges entkommen, auf einem bereitgehaltenen Boote übersetzen und in die Wälder flüchten. Diese Flucht durch die pfadlose Wildniß des tropischen Urwaldes ist voll Schrecken und Noth. Bhima trägt die Mutter auf seinen Schultern. Sie wandern und wandern, bis sie vor Müdigkeit zusammenbrechen. Bhima hält Wache. Da naht die Riesin Hidimbā, von ihrem Bruder Hidimba geschickt, ihm das Menschenfleisch, das er gewittert,

zu erbeuten. Aber sie wird beim ersten Blicke von Liebe zu Bhima erfaßt. Obwohl dieser ihren herbeistürmenden Bruder niederhaut, läßt sie sich in dieser Liebe nicht irre machen: sie wird Bhimas Gattin, und er bleibt ein Jahr bei ihr. Weitere Abenteuer besteht Bhima mit dem Riesen Bata¹, Arjuna mit dem Gandharvafürsten Angaravarna; dann entschließen sich die fünf Brüder auf Anregung Voljas, nach der Stadt des Königs Draupada zu ziehen, dessen Tochter Draupadi von den Göttern fünf Gatten bestimmt sind. Dort hoffen sie auch den durch Waffenthaten berühmten Helden Drona zu treffen.

Glanzende Festlichkeiten und Kampfspiele eröffnen die Gattenwahl. Der Sieger im Bogenschuß soll die Hand der Königstochter, der schönen Draupadi oder Arishnä, erhalten. Arjuna gewinnt die Braut und führt sie seiner Mutter zu, die in einer armen Löwferhütte seiner wartet. Aber auch die vier Brüder begehren die Draupadi zur Frau, und die Eintracht unter ihnen läßt sich nur dadurch erhalten, daß sie allen fünf angetraut werden soll.

Dieser Zug, offenbar schon dem ältesten Kern der Sage angehörig, wirft ein ankerit bedentliches Licht auf die Moralität der Indier². Daneben ibrreißt sich überall eine schrantenlose Vielweiberei, und da das Lafter schon durch einzelne Stellen des Yajurveda nicht nur geduldet, sondern sogar rituell in die Gotterverehrung hineingezogen ist, so darf man sich durch die Enttugungslehre der Brähmanen, durch manche Beispiele der Gattentreue u. dgl., welche gerade das Mahābhārata enthält, nicht über die tiefe Entartung hinwegtauschen lassen, welche das Heidenthum auch in Indien hervorrief.

Christhadnumna, der Bruder der Draupadi, erlaucht inzwischen, daß die fünf Brüder nicht, wie man glaubte, Brähmanen seien, sondern Kshatriyas, und damit fällt die Schwierigkeit hinweg, die noch einer feierlichen Verlobung entgegensteht. Mit allem Brant werden jetzt die fünf Pänduröhne mit ihrer

¹ Die Abenteuer Bhimas mit dem Riesen Hidimba und dem Räkshasa Baka, überlegt von F. Bopp, Arschunas Reise zu Indras Himmel (Berlin 1824) S. 29 ff.

² In den Veden findet sich keine Spur von Polyandrie. Chr. Lassen (Indische Alterthumskunde I, 642) erklärt die fünffache Ehe der Draupadi rein allegorisch als Symbol für „die Verbindung der Pändava mit den Pancäla“. Dagegen glaubt W. W. Hunter (The Imperial Gazetteer of India V [London, Trübner 1886], 121) darin den Ausdruck wirklicher früher Volksstzre erblicken zu müssen, die sich bei mehreren Stämmen des Himälana und im Panjāb bis in die neuere Zeit erhalten habe. In Kulu im Himälana herrscht die Polyandrie noch heute offen neben der Polygamie (Gust. Dvortz, Reise nach Kulu im Himälana [Globus 1897, Nr. 2] S. 26). — Ganz ungläublich ist es, daß der Dichter diese fünffache Ehe eigens erfunden habe, um einen frühern, bereits überwundenen Rechtszustand juristisch zu rechtfertigen. Vgl. Herm. Jacobi, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1893, Nr. 1, S. 71.

Mutter vom König Drupada empfangen und Draupadi im herrlichsten Brautschmuck jedem der fünf Brüder angetraut.

Am Hofe von Hastinapura obliegt nun auch die wohlwollendere Stimmung des Bhishma, Drona und Vidura über die Wuth des Duryodhana. Die Pandusöhne können mit ihrer jungen Gattin und mit ihrer Mutter dahin zurückkehren. König Dhritarashtra theilt ihnen die Hälfte seines Reiches zu, und sie erbauen sich eine neue Hauptstadt, Indraprastha, am rechten Ufer der Yamuna. Zur Warnung vor Eifersucht erzählt ihnen der weiße Narada die Geschichte von den Asuren (Dämonen) Sunda und Uvasunda, welche, von Liebe zu derselben Upiara (Götternymphen) Tilottama bethört, sich gegenseitig mit ihren Streitkolben umbrachten¹.

Arjuna, der das verabredete Recht der fünf Brüder auf Draupadi nicht genügend achtet, verläßt bald die neugegründete Stadt und besteht auf zwölfjähriger Wanderschaft unzählige Abenteuer, ein wahrer indischer Don Juan. An der Gangesquelle besucht er Ulupi, die Tochter eines Schlangenfürsten, in Manipura bringt er drei Jahre bei der Königstochter Citrangadi zu, an den fünf Teichen im Süden entzaubert er fünf in Krotodile verwandelte Asparas, und in Dvaraka entführt er mit Zustimmung seines Freundes Krishna, des Königs der Yadava, dessen Schwester Subhadra. Sie gebiert ihm einen Sohn, Abhimanyu, während Draupadi jedem ihrer fünf Gatten ebenfalls einen Sohn schenkt: dem Yudhishthira den Prativindhya, dem Bhima den Sutasoma, dem Arjuna den Grotakarman, dem Nakula den Gatanka und dem Sahadeva den Grotajena.

Auf den Wunsch des Gottes Agni verbinden sich dann Arjuna und Krishna, um, mit göttlichen Geschossen ausgerüstet, den Ahhandavawald zu verbrennen. Ganze Scharen von Halbgöttern und Göttern werfen sich ihnen entgegen. Aber in den zwei Helden verkörpern sich selbst zwei mächtige Götter, Nara und Narayana, und so gelingt das Werk. In fünfzehn Tagen wird der Wald verbrannt. Indra selbst, der sich bis dahin dem Brande widersetzt, lobt die Helden und verspricht seinem Sohn Arjuna mit Bewilligung des Gottes Iwa göttliche Waffen.

2. Das Hof- oder Versammlungsbuch (Sabhaparvan). In Indraprastha baute inzwischen der Herrenmeister Mana, der dem Brande des Ahhandavawaldes entronnen war, einen überherrlichen Königspalast für Yudhishthira. Dem Palaste entsprach die Ausstattungs- und der Hofhalt. Brähmanen, Priester, Weise, Sänger wurden herbeigezogen, und es ward eine Pracht entfaltet wie in Indras Himmel. Ehe der neue König jedoch durch feierliches Opferfest seine Krönung begehen konnte, mußten erst alle umwohnenden Könige zu seiner Anerkennung gezwungen werden. Bhima

¹ Die Episode überlezt von F. Bopp, Ardicunns Reise etc.

und Arjuna zogen deshalb mit Krishna abermals zum Kampfe aus und überwand den König von Magadha. Darauf wandte sich Arjuna nach dem Norden, weit über den Himavat hinaus, Bhima nach dem Osten, Sabadeva nach dem Süden, Nakula nach dem Westen und unterwarfen zahllose Völker und Fürsten dem Scepter des neuen Oberherrn. Jetzt konnte dessen Krönungsfest gehalten werden. Krishna übernahm die Leitung des Festes, Bhäsa und die vornehmsten Brähmanen die religiösen Ceremonien. Die Feier vollzog sich in wunderbarer Pracht, ohne Störung; nur am Ende trat Bhäsa wieder als Unglücksprophet auf und veranlaßte die fünf Pändubrüder dadurch, sich gegenseitig zu Schutz und Trutz enger aneinanderzuschließen.

Die stolze Feier selbst beichwor das verkündete Unheil näher heran. Was Durnodhana mit Gewalt nicht zu verhindern vermocht hatte, die glanzvolle Herrschaft der Pändusöhne, das versuchte er jetzt, auf den Rath seines Onkels Gafuni, mit List zu vernichten. Das Glücksspiel war von jeher die Leidenschaft und oft der Untergang der indischen Fürsten¹. Zum Glücksspiel und der haßerfüllte Nebenbuhler nun die Pändu ein. Es gelang. Obwohl von Vidura abgemahnt und selbst nichts Gutes ahnend, griff Yudhishthira zu den verhängnißvollen Würfeln. Gafuni spielte gegen ihn im Namen Durnodhanas. Er gewann ihm erst eine kostbare Perle ab, dann eine ganze Truhe voll Kostbarkeiten, reichgeschmückte Sklavinnen, Sklaven, prächtige Wagen und Pferde, Haufen von Silber und Gold, zuletzt sein ganzes übriges Vermögen, ihn selbst und die Draupadi, seine Gattin. Hoch flammten nun von beiden Seiten die Leidenschaften auf. In frevelm Uebermuth schleppte Duhçāsana die unglückliche Frau vor die versammelten Fürsten. Drohungen, Vorwürfe, Klagen, Beleidigungen schwirrten unheilvoll hin und her. Da erschien der blinde König Dhritarāshtra, von düstern Ahnungen gequält. Er strafte die unwürdige Frechheit Duhçāsanas und verstattete der gekränkten Draupadi, drei Bitten an ihn zu stellen. Sie erstehete sich die Freiheit Yudhishthiras, die Freiheit seiner Brüder; eine dritte Bitte wollte sie nicht stellen. Ihr Edelmuth besiegte die erzürnten Gemüther, und Yudhishthira erhielt von dem alten König den Besiz von allem zurück, was er verloren.

Allein Durnodhanas Reid gab sich mit diesem Entscheide nicht zufrieden. Er bestürmte den greisen Vater so lange, bis alles von neuem in Frage gestellt wurde. Beide Theile, so lautete der neue Entscheid, sollten nochmals zu den verhängnißvollen Würfeln greifen, und der verlierende

¹ Eine drastische Schilderung dieser Leidenschaft findet sich bereits im Rigveda, Mandala X, 34 (A. Ludwig, Rigveda II [Prag 1876], 678. 679. — J. Muir, Original Sanskrit Texts V. 425 ff.).

Theil sollte all seinen Besitz einbüßen, zwölf Jahre von Thron und Reich verbannt bleiben und dann noch ein Jahr höchstens verborgen im Lande weilen dürfen.

Der entscheidende Wurf fiel gegen die Pándava aus. Sie übergaben nun ihre alte Mutter Munti dem Schutze des Vidura, verließen all ihre königliche Herrlichkeit, hüllten sich in Felle und zogen arm wie Bettler ins Elend hinaus. Ihr Muth war allerdings nicht gebrochen, und Bhima konnte auch die Rachebluth nicht bemeistern, die in seinem Innern tobte. Er versprach, dem prahlenden Duhçásana in offener Feldschlacht die Brust zu zermettern und mit dem Blute Durnodhanas, Çakunis und Karnas den Erdboden zu röthen. Dann verließen sie die Elefantstadt, Yudhiðthira voraus mit verhülltem Haupte, Bhima mit drohend erhobenen Armen, Arjuna hoch den Sand aufwirbelnd, Sahadeva und Natula mit Staub bedeckt, dann thränenvoll die schöne Draupadi, das Antlitz in den Haaren verbergend, und hinter ihnen der Hausbráhmane Dhauṃya, Kuça-Gras in den Händen und Klagelieder singend.

3. Das Waldbuch (Vanaparvan). Im Kammakawald trafen die Verbannten mit Krishna und andern Freunden zusammen. Der Plan wurde wach, die Kuru mit Krieg zu überziehen und die schmählich entrissene Herrschaft gewaltjam zurückzuerobern. Doch Arjuna mahnte davon ab. Er ließ seine Gattin Subhadra und seinen Sohn Abhimannu bei Krishna zurück, die Kinder der Draupadi bei deren Bruder. Dann zogen die fünf Brüder mit Draupadi weiter hinaus zum Dwáita-Wald, an die Gangesquelle, an den Himavat und weit darüber hinaus zu den Wohnungen Kubéras, des Gottes der Reichthümer. Jagd ward ihre tägliche Beschäftigung, das Wild des Waldes ihre Nahrung. Schlangen und Tiger, alle Gefahren des Tropenwaldes umgaben sie; Felsen und Abgründe, Waldströme und Regengüsse, Schnee und Eis, alle Schrecken des Hochgebirges umlagerten sie. Ihr Leben ward zum unauzgefesten Abenteuer.

Wie früher that sich auch jetzt wieder Arjuna, der Indrajahn, durch die seltsamsten und wunderbarsten Erlebnisse hervor. Vyása (den man fast den geheimen Maschinisten des Schicksals nennen könnte) rieth ihm, zum Gandhamádana, dem Sitze Kubéras, zu wandern, um sich dort göttliche Waffen zu holen. Indra, sein Vater, erschien ihm dann selbst in Gestalt eines Bráhmanen und ermahnte ihn, sich vorher die Huld des großen Gottes Çiva (Mahádeva) zu erwerben, was sich in sehr sonderbarer Weise vollzog. Denn Çiva nahm die Gestalt eines Waldmenschen, Kiráta, an, und Arjuna mußte sich im Kampfe mit ihm den Bogen Páçupata erringen. Darauf wurde er gewürdigt, die vier Welt Hüter Yama, Varuna, Kubéra und Indra, einst die obersten Götter, jetzt die nächsten nach den drei großen Göttern Brahmá, Vishnu und Çiva, leibhaftig zu schauen. Indra stellte ihm darauf

den Wagen Matalis, seines eigenen Rosslenkers, zur Verfügung und ließ ihn so in seinen Himmel fahren, ein echt orientalisches, üppiges und prunkvolles Paradies¹.

„Jene reizende Stadt sah er, von Siddhas, Gáranas bewohnt,
Mit Blumen aller Art drängend und mit Bäumen gezieret schön.
Ein sanftes Weh'n umring Ardjun von Winden mannigfaltig daselbst,
Die ihm lieblichen Duft brachten der wohlriechendsten Blumen all,
Und Randana, den Wald, sah er, von schönen Nymphen angefüllt,
Und mit Blumen geziert himmlisch, die mit Blumen vergleichbar selbst.
Wer nicht Buße geübt strenge, nicht dem Feuer gehuldigt fromm,
Und wer dem Kampf entflo'h'n feige, schaut jene Welt der Guten nicht;
Wer dem Opfer, der Entfagung und den Vedas ein Fremdling blieb,
Und den heiligen Badeplätzen Opfergaben spendet nicht,
Wer die Opfer zerstört ruchlos, tann jenem Raum niemals nah'n;
Blutschänder nicht, noch Trunkfüchtige und Fleischeßer, die schändlichen.“

Judra ließ den irdischen Heldensohn neben sich auf seinem eigenen Thron sitzen, liebte ihn, veranstaltete zu seiner Ehre die prächtigsten Feste und Tänze, gab ihm seine eigenen Waffen, Blitzstrahl und Donnerkeil, und sandte Uvaci, die schönste der Apsaras, zu ihm, um ihn durch ihre Liebe für immer an diesen seligen Aufenthalt zu fesseln. Arjuna fühlte jedoch Heimweh nach den Seinigen und wies deshalb die lockende Nymphe von sich. Diese fluchte ihm, aber Indra beschränkte die Wirkungen ihres Fluches auf ein Jahr.

Fünf Jahre irrten unterdessen die andern vier Brüder mit Draupadi in den Wäldern umher, um Arjuna wiederzufinden. Um sie zu trösten, erzählte ihnen der schicksalskundige Einsiedler Brihadacva die rührende Geschichte des Königs Kala und seiner Gattin Damananti, eine der schönsten Epikoden der ganzen Dichtung². Bhima traf mit dem Affen Hanuman zusammen und bestand gewaltige Kämpfe mit den Káshijas, um der Draupadi auf ihren Wunsch die wunderbaren Wasserlilien auf dem Götterteiche Kuberas zu holen. Yudhishtira aber lernte zu seinem Troste den Devapi kennen, der, um Einsiedler zu werden, auf den Thron verzichtet hatte. Jenseits des Himálaya kamen die Brüder zu den Wohnungen des Welt Hüters Kubera, der ihnen in eigener Person erschien, und sie schauten auch von ferne den Götterberg Meru.

In dieser höchsten Bergregion der Welt stieß Arjuna endlich wieder zu ihnen und erfreute sie mit der Erzählung der von ihm bestandenen Gefahren

¹ Uebersetzt von F. Bopp, Ardjunas Reise zu Indras Himmel.

² Im Originaltext herausgeg. von F. Bopp (London 1819 und Berlin 1832); überlegt von G. L. Kosegarten (Jena 1820), Küfert (Frankfurt 1828), F. Bopp (Berlin 1838), Ernst Meyer (Stuttgart 1847. *Classische Dichter der Indier*, I. Bd.), Ad. Holtmann (*Indische Sagen*, III. Theil, Karlsruhe 1847), Edm. Lohedan (Leipzig 1863), Herm. Camille Kellner (Leipzig 1885).

und Kämpfe. Gemeinsam erlebten sie dann weitere Jährlichkeiten. Großmüthig befreiten sie die jüngern Kuru-Söhne, welche in die Gefangenschaft der Gandharva gefallen waren, und muthig erkämpften sie sich die gemeinsame Gattin wieder, welche ihnen der Sindhufürst Janadratha entführt hatte¹. Wiederholt aber wurden sie auch in ihren übermenschlichen Strapazen, Leiden und Kämpfen durch den Trostspruch und die erhebenden Beispiele aufgerichtet, welche ihnen fromme Waldeinsiedler erzählten.

Von diesen eingewobenen Epischen sind namentlich die Geschichte vom Fisch (Matshyopākhyānam), eine Sage von der Sündfluth², die Geschichte Rāmas und jene der Sāvitrī³ fast berühmter geworden als das Mahābhārata selbst.

4. Das Buch Virāta (Virātaparvan). Nachdem die zwölf Jahre um waren, versteckten die fünf Pāndu-Söhne ihre Waffen unter einem Gāmbhābaum bei einer Begräbnisstätte, verkleideten sich und begaben sich unter fremdem Namen an den Hof des Virāta, Königs der Matsya, dem sie ihre Dienste anboten: Yudhishtira als Lehrer im Würfelspiel, Bhīma als Koch, Arjuna als Gesang-, Musik- und Tanzmeister für die Frauen und Mädchen des Hofes, Nakula als Stallmeister, Sahadeva als Oberaufseher der Rinderherden und Draupadi als Zofe der Königin Sudešnā. Sie machten ihre Sache sämtlich vortrefflich und ernteten reichlichen Lohn. Vor allen gewann Bhīma, der gewaltige Koch, die allgemeine Gunst des Hofes, indem er bei Kampfspieleu nicht nur Löwen, Tiger, Elefanten, sondern auch die gefeiertsten Ringkämpfer siegreich bestand. Da geschah es aber, nach wenig Monden schon, daß Kicaka, des Königs Feldherr und Wagenlenker, ein Auge auf die reizende neue Zofe der Königin warf. Obwohl sie zu ihrem Schutze ausgesprengt hatte, daß ihr fünf Gandharven als Gatten zur Seite ständen, belästigte er sie unaufhörlich mit seinen Anträgen, und sie wußte sich seiner zuletzt nicht mehr anders zu erwehren, als daß sie ihm ein Stelldichein zusagte, aber an ihrer Stelle den verkleideten Bhīma fandte, der den küsternen Freier förmlich zu Brei schlug. Die zürnenden Verwandten begehrtun nun vom König die Draupadi, legten sie mit der Leiche auf eine Bahre und wollten sie zugleich verbrennen. Doch kam auch hier Bhīma rechtzeitig zu Hilfe, entwurzelte einen Baum und trieb damit das Leichengeleite auseinander. Man glaubte nun ernstlicher an den Schutz der Gandharva, und

¹ Uebersetzt von F. Bopp, Die Sündfluth, nebst drei andern wichtigsten Epischen des Mahābhārata. Berlin 1829.

² Uebersetzt von F. Bopp a. a. O. — J. Muir, Original Sanskrit Texts I (2^d ed. London, Trübner 1872), 196—203.

³ Uebersetzt von F. Bopp a. a. O., Rückert (Leipzig 1839), J. Merkel (München 1839), Höfer (Jüdische Gedichte, II. Theil, 1844), Ad. Holtzmann (Jüdische Sagen. I. Bd. 2. Aufl. 1854).

der Königin kam die Zofe so unheimlich vor, daß sie dieselbe denn doch nach dem bedungenen Dienstjahre entlassen wollte.

Vergeblich hatten die Kuru inzwischen von Hastinapura aus auf die Pändusöhne gefahndet. Auf Vorschlag des Suçarman, des Trigartakönigs, beschloßen sie einen Einfall in das Land der Matsya, die eben durch Bhimas' Faust ihren Feldherrn verloren hatten. Suçarman unternahm selbst den ersten Raubzug und vertheidigte sich siegreich gegen die heranrückenden Truppen des Virata. Schon wurde dieser gefangen weggeschleppt, als die vier verleideten Pändubrüder Yudhishtira, Bhima, Nakula und Sahadeva in das Treffen eingriffen, den König Virata befreiten, den Feind aufs Haupt schlugen und den König Suçarman gefangennahmen.

Ähnlich erging es den Kuru, welche von Norden her in das Land der Matsya einbrachen, alles plünderten und, ohne Widerstand zu finden, vor die Hauptstadt rückten, wo Uttara, der noch junge Sohn des Königs, den Befehl führte. Vorher prahlerisch übermüthig, verlor er beim Herannahen des Feindes allen Muth. Als ihm die Zofe Draupadi rieth, Brihadnalä, d. h. den in Weiberkleidern verkappten Arjuna, zum Wagenlenker zu nehmen, ging er darauf ein, sprang jedoch ängstlich vom Wagen, sobald sie dem Feinde sich näherten. Arjuna mußte ihn gewaltjam zurückholen und wieder auf den Wagen bringen. Nachdem jedoch Arjuna seine Waffen aus dem Versteck hervorgeholt und sich dem Königsöhne zu erkennen gegeben, faßte dieser Muth, und nun ging es im Sturm Schritte auf den Feind los. Rasch wurde der Pänduheld von den Kuru erkannt und verbreitete Furcht und Schrecken in ihren Reihen. Die Götter selbst kamen herbei, um dem Kampfe zuzuschauen. Scharen von Erschlagenen bedeckten das Feld, als die Nacht hereinbrach. Das verhängnißvolle dreizehnte Jahr war mit diesem Tage vollendet.

Virata glaubte erst, den glänzenden Sieg seinem eigenen Sohne zuschreiben zu dürfen, und brauste auf, als Kanka ihn in dieser Meinung störte. Bald klärte sich jedoch das Mißverständniß auf, indem die Pändusöhne sich zu erkennen gaben. Virata überhäufte sie mit Ehren, bot ihnen sein ganzes Reich und dem Arjuna die Hand seiner Tochter Uttarä, welche derselbe zwar nicht für sich, aber für seinen Sohn Abhimanyu annahm. Eine glänzende Hochzeitsfeier besiegelte das Freundschaftsbündniß, das der König der Matsya mit seinen Errettern, den kühnen Pänduhelden, einging.

5. Das Rüstungsbuch (Udyogaparvan). Die Freuden der Hochzeit mußten schon am nächsten Morgen dem Ernste feierlicher Kriegsberathung weichen. Krishna und sein Bruder Baladeva schlugen vor, den Krieg nicht ohne weiteres zu beginnen, sondern erst noch einmal für Yudhishtira die Hälfte des Reiches herauszuverlangen. Andere Fürsten riethen, dem Duryodhana durch reiche Rüstung zuvorzukommen. Beide Vorschläge wurden ver-

eint, ein Gesandter mit der ersten Forderung nach Hastinapura abgeordnet, zugleich aber auch Boten an alle umliegenden Höfe gesandt, um Bundesgenossen zu werben.

Um Krishna, der nach Dvārakā zurückgekehrt war, warben gleichzeitig Duryodhana und Arjuna; er ließ Arjuna die Wahl zwischen ihm selbst und seinem Heere. Arjuna wählte sich seine persönliche Hilfe und überließ das Heer der Yādava unbedenklich dem Gegner. Ebenso stellte sich der Madrakönig persönlich in den Dienst Yudhishthiras, überließ aber ein von ihm geworbenes Heer dem Duryodhana.

Durch die Werbungen von beiden Seiten wurden fast alle Völker Nordindiens zu dem drohenden Kampfe herbeigezogen¹.

Die ältern unter den Kuru, Bhishma vorab und Vidura, wie König Dhritarashtra selbst, neigten zum Frieden, aber die jüngern, Duryodhana an der Spitze, hezten zum Kampfe. So wurde der Abgesandte der Pāndu schroff und höhnisch abgewiesen, dann aber von Dhritarashtra ein Bote mit Friedensvorschlägen zu den Pāndu abgeordnet. Diese bestanden aber auf ihrem guten Recht, und die Kuru konnten sich deshalb zu keinem Entschlusse einigen. Krishna, der nun im Auftrage der Pāndava nach Hastinapura ging, fand das günstigste Entgegentommen. Auf seine vermittelnde Rede gestand Dhritarashtra, daß er ihm völlig beistimme, daß er aber keine Gewalt über Duryodhana besitze; Krishna werde ein gutes Werk thun, wenn es ihm gelinge, diesen unzustimmen. Duryodhana wies aber diesen Versuch mit dem beleidigendsten Trutz zurück, und auch seine eigene Mutter Gāndhārī vermochte diesen Trutz nicht zu beschwören. Er sann sogar darauf, den Gesandten der Pāndu gewaltsam festzuhalten und seinen Verbündeten zu entziehen.

Der Krieg war nunmehr unvermeidlich geworden. Krishna verließ die Versammlung, nahm noch Abschied von der Kuntī, welche durch ihn ihre fünf Söhne zu mutbigem Kampfe ermahnen ließ, und zog dann aus der Stadt. Vergeblich suchte er unterwegs noch Karna für die Pāndava zu gewinnen. Auch Kuntī gelang das nicht. Nur eines versprach er ihr, sich mit keinem seiner Halbbrüder, außer mit Arjuna, in einen Kampf auf Tod und Leben einzulassen.

¹ Auf die Seite der Kuru traten die Koçala und Vidaha, die Unga, Banga, Pāundra und Kalinga, sämtlich ostwärts wohnend, dann die Gūrasena, von Westen her die Bahsika, die Kāmboja, die Gaka und Yavana (Griechen), die Sindhu und Sāvira, die Kekaya und die Gāndhāra, von Süden her zwei Könige von Ujjayini (Avanti) und ein Theil der Yādava. Auf die Seite der Pāndu stellten sich als Bundesgenossen die Pancāla, die Matsya, die Magadha, die Tacārna, Dhristadyumna, der König des Cedi-Volkcs, der König von Kāçi am Ganges und der König des südlich gelegenen Pandyareiches.

Als bald nach Krishnas Rückkehr ordnete Yudhishthira seine Truppen und theilte sie in sieben Heerhaufen. Zu Führern derselben bestimmte er Drupada, Virata, Dhrishtadyumna, Githandin, Sâthafi, Kesitana und Bhima. Dhrishtadyumna erhielt den Oberbefehl.

Die höchste Feldherrnwürde über die Kuru übertrug König Dhritarâshtra seinem greisen Oheim Bhishma, dem Ältesten der ganzen Familie; derselbe nahm sie an, doch unter dem Vorbehalt, nicht persönlich gegen die fünf Pândubrüder, welche ebenjogut wie Durnodhana seine Großneffen waren, zu kämpfen.

Die gewaltigen Heeresmassen der Pândava hatten bereits das Kurufeld erreicht und sich daselbst in einem befestigten Lager niedergelassen, als die Kuru auf sie stießen und sich ihnen gegenüber ebenfalls in einem ungeheuern Lager verschanzten. Zur Herausforderung entsandten die letztern den Kitavajohn Uleka, der den Pându in hämischer Rede alles vorrückte, was Durnodhana Böses wider sie wußte. Die Pându blieben ihm nichts schuldig. Bhima, Sahadeva und Arjuna erwiderten Truß mit Truß, und der ruhigere Yudhishthira warf alle Verantwortung für den unvermeidlich gewordenen Brudermord und Verwandtenmord auf den unverföhnlichen Gegner. Absichtlich stellten sie dann dem Bhishma den Githandin entgegen, gegen den jener zu kämpfen sich ausdrücklich weigerte. Denn Githandin war, wie Bhishma wußte, vom Schicksal bestimmt, ihm selbst den Tod zu geben.

6. Das Buch Bhishma (Bhishmaparvan). Nachdem zwischen den zwei streitenden Parteien eine Art Kriegszrecht festgesetzt worden war (das fast an die Regeln eines Turniers erinnert), findet sich Vyâsa bei dem blinden König Dhritarâshtra ein und bietet ihm den Gebrauch des Augenlichtes an, damit er schauend dem ungeheuern Kampfe beiwohnen könne. Da der König trauernd diese allzuschmerzliche Günst von sich weist, bestellt er ihm in Sanjana einen Boten, der, unverwundbar und mit wunderbarer Schnelligkeit begabt, ihm über alles berichten und das Licht der Augen erregen kann. Himmel und Erde sind voll der schrecklichsten Vorzeichen. Die ganze Natur scheint aus den Fugen zu sein und verkündet die schauerlichste Katastrophe. Damit geht Vyâsa fort. Der König läßt darauf den Sanjana kommen, der ihm erst weiterschweifig ganz Indien beschreibt, den nahen Fall Bhishmas verkündet und endlich, Zug um Zug, den nunmehr losbrechenden Kampf schildert.

Prachtvoll und wahrhaft großartig ist die erste Morgendämmerung gezeichnet, in welcher beide Heere sich zum Kampfe rüsten, das Getöse der Massen, der Ruf der Feldherren, der Schall der Muschelhörner, das Blinken der Waffen und Rüstungen im ersten Sonnenstrahl, das Gewoge der Heere im wirbelnden Staub, die Anrede der Heerführer an ihre Truppen, das

Geißerei des Kriegsvolks, die fürstliche Pracht der Könige und ihrer Kriegswagen.

Auch in diesem Augenblicke tritt Arjuna wieder als Hauptheld in den Vordergrund. Ihm steht durch seinen Wagenlenker Krişhna die göttliche Macht Vişhnus selbst zur Verfügung. Hoch schwingt er das ihm von den Göttern verliehene Aſſenbanner, greift zu seinem unbesiegbaren Götterbogen und fordert Krişhna auf, ihn hinaus zwischen beide Heere zu fahren. Krişhna erfüllt seinen Wunsch; aber wie Arjuna nun in den feindlichen Reihen seine nächsten Blutsverwandten vor sich sieht, da bricht seine Kriegslust jäh zusammen:

„Seh' die Verwandten, Krişhna, ich so kampfbegierig aufgestellt.
 Da schlaffen meine Glieder hin und trocknet aus mein Angesicht;
 Den Körper faßt ein Zittern mir, es sträubt zu Berge sich das Haar.
 Gandiva fällt mir aus der Hand, und Fiebergluth durchdringt die Haut;
 Auch nicht vermag ich mehr zu stehn; es schwankt verwirrt mir das Gemüth
 Vorbedeutungszeichen seh' ich, unglückverkündend, Lodenhaupt!
 Nichts Gutes schau' ich, ist im Krieg erschlagen die Verwandtschaft mir.
 Nicht wünsch' ich Sieg, o Krişhna, jetzt, noch Herrschaft, noch Vergnügenlust.
 Was soll uns Herrschaft, Govinda! was Reichthum, was das Leben uns?
 Wozu denn wär' uns wünschbar noch jetzt Herrschaft, Reichthum, süße Luß?
 Die dort steh'n ja zum Kampfe auf, wegwerfend Leben und Besitz,
 Die Lehrer, Väter, Söhne da, die Entel und Großväter auch,
 Die Brüder, Cheim', Schwäger dort und die Verwandten allzumal.
 Die will ich tödten nicht, auch wenn sie tödten, Madhusüdana!
 Um der drei Welten Herrschaft nicht; was gar um diese Erde hier?
 Erschlug die Dhärtarāshtra ich, wie wär's uns lieb, Janārdana?
 Es käme Sünde über uns, erschlugen diese Räuber wir.
 Nicht ziemt's uns, die Dhärtarāshtra umzubringen mit ihrem Stamm.
 Nach der Verwandten Megelei, wie wär'n wir glücklich, Mādhava?
 Wenn jene auch nicht gewahren, von mit Begier geichlag'nem Geist,
 Des Verwandtenmordes Sünde, der Fremdbeteidigung Vergeh'n,
 Wie wüßten wir denn nicht, daß uns von Sünd' sich zu enthalten ist,
 Die des Verwandtenmords Vergeh'n wir einseh'n, o Janārdana?
 Durch Stammesmord gehn unter die ew'gen Rechte des Geschlechts:
 Und ist das Recht dahin, durchdringt Unheiligkeit den ganzen Stamm.
 Und dringt Unheiligkeit hinein, entartet, Krişhna! auch das Weib.
 Ist's Weib verdorben, Vārshneya! dann Kastenmischung auch entsteht.
 Vermischung wie die Hölle ist der Stammesmörder und des Stamms.
 Es stürzen ihre Väter dann, der Todtenopfer ja beraubt.
 Durch solche Mannesmörderischuld, die Kastenmischung so bewirkt,
 Wird der Familie Recht zerstört und des Geschlechtes ew'ges Recht.
 Sind des Geschlechtes Rechte zerstört der Menschen, o Janārdana!
 Nothwendig in der Hölle dann die Wohnung ist; so hörten wir.
 Ach, ach, wohl ein großes Unrecht zu üben da beschloffen wir,
 Daß wir aus süßer Herrschaft Lust Verwandtentödtung hier erstrebt.
 Wenn ohne Wehr und waffenlos mich waffenschwingend in dem Kampf
 Die Dhärtarāshtra umgebracht, das wäre wohl mir besser noch.“

Als so Arjuna in der Schlacht gesprochen, legt' er nieder sich
Am Wagen, Pfeil und Bogen legt' er hin, mit Trauer im Gemüth.

Krishna aber, „der Erhabene“, erwidert dem entnuthigten Helden:

„Nicht zu Betruernde thun dir leid, und Weisheitsworte redest du!
Gehorb'ne nicht noch Lebend'ge betlagen weise Männer je.
Denn nicht war nicht ich je, noch du, noch jene Menschenherrscher dort,
Noch werden je wir nicht mehr sein, wir alle, künftig immerhin.
Wie Kindheit, Jugend, Alter hier in diesem Leib des Menschen ist,
So andern Leibs Erlangung auch. Da wird der Tapfre nicht bestürzt.
Des Stoffes Stöße, Kaunteya! bewirkend Frost, Gluth, Lust und Leid,
Sie kommen, gehn und bleiben nicht. Ertrage dieses, Bhārata!
Denn welchen in Verwirrung nicht die bringen, der, o Männerstier!
Der Starke, gleich in Leid und Lust, erlanget die Unsterblichkeit.
Sein ist nicht der Nichtseienden, und Nichtsein nicht der Seienden,
Und dieser beiden Unterschied schaun nur die Wahrheitsehenden.
Doch unvergänglich wisse das, wodurch dies All entfaltet ist;
Vernichtung dieses Ewigen kann niemand ja bewirken je.
Die vergänglichen Körper, heißt's, sind eines Geists, der ewig ist;
Der nicht vergeht, den nichts ernieth. Und deshalb kämpfe, Bhārata!“

In weiterem langem Zwiegespräch entwickelt Krishna dann dem zagen-
den Helden die Nothwendigkeit seiner Kriegerpflichten aus den Begriffen
und Anschauungen der jogen. Yoga-Philosophie. Er zeigt ihm, wie er
einerseits hienieden handeln und wirken, andererseits in Einsamkeit und An-
dacht die Natur des Alls zu erkennen suchen müsse. Auf seine Bitte ent-
hüllt er sich ihm als Vishnu in einer wunderbaren Vision, welche die un-
geheuerliche Verirrung des indischen Pantheismus in wahrhaft großartiger
Weise zum Ausdruck bringt. Staunend und bebend ruft Arjuna aus:

„Ach ichau' die Götter, Gott, in deinem Leibe alle, und der verschied'nen Weisen
Scharen,
Brahma den Herrn, sitzend im Lotusstetche, die Weisen alle und die Götterichlangen.
Mit vielen Armen, Bänchen, Münden, Augen ichau' ich dich allseits Unendlich-
gestalt'gen;
Nicht End', nicht Mitte und nicht Anfang deiner ichau' ich, du aller Herr, du
Allgestalt'ger!
Mit deiner Krone, Keule und Wurfischeibe, ein Berg von Glanz, nach allen Seiten
strahlend,
Schau' ich dich überall, schwer Anzuichau'nden, wie Sonnenfeuer glänzend, un-
ermessen.
Das Einfache bist du, des Wissens Höchstes, der höchste Schatz bist du von diesem
Weltall;
Unvergänglichen Schützer ew'gen Rechtes, unsterblichen Lebensgeist ich dich glaube.
Ehn' Anfang, Mitt' und End', unendlich kräftig, unendlich armig, mond- und
sonnenäugig
Schau' ich dich, mit dem Mund von Feuerflammen, mit deinem Glanz dies ganze
All erwärmend.“

Den Zwischenraum hier zwischen Erd' und Himmel erfüllst du allein und alle Erte.
 Seh'n deine Schreckgestalt, die wunderbare, die drei Welten, erzittern sie, Groß-
 geist'ger!

Jene Götterscharen zu dir hinstreuen; ein'ge, erschrocken, händefaltend, murmeln.
 „Heil dir!“ so sprechend, sel'ger Kishis Scharen lobpreisen dich mit hehren Lob-
 gefängen.

Die Andras, Adityas, Vajus, die Sādhyas, Vivas, Agvirens, Maruts, Ushmapās
 auch,

Gandharven, Yatschas, Dämonen und Sel'ge, sie schauen dich, und Staunen saßt
 sie alle.

Deine mächt'ge Gestalt, die vielgesicht'ge, Großarm'ger! die viethänd'ge und
 vielfüß'ge,

Vielleib'ge, starrende von vielen Zähnen, schauend die Welten, zittern sie, und
 ich auch.

Den Himmel streifend, glänzend, dich Vielsarb'gen, mit off'nem Mund, mit großen
 Flammenaugen,

Erblickend, beb' im innersten Gemüth ich; nicht find' ich Kraft noch Ruhe mehr,
 o Vishnu!

Wenn deine zähnestarrenden Angesichter, dem Weltenbrande ähnlich, hier ich sehe,
 Kenn' keinen Ort ich mehr, fühl' keine Freude. Sei gnädig, Herr der Götter, Haus
 der Welten!

Und jene Dhritarāshtraśöhne alle, zugleich mit dieser Erde Fürstenscharen,
 Bhishma, Drona und jener Sūtasprosse, mit den ausgezeichneten un'rer Krieger,
 Sie eilen schon in deine Angesichter, die zähnestarrenden, die fürchterlichen.

Schon sieht man ein'ge mit zermalnten Häuptionen hängen in deiner Zähne
 Zwischenräumen.

Sowie der Flüsse viele Wasserströme zum Ocean immer vorwärts laufen,
 So gehen diese Männer, die Welthelden, in deine ringsentflammten Angesichter.
 Wie in brennende Flammen Mücken gehen, mit Schnelligkeit fliegend zum Unter-
 gange,

So gehen auch zum Untergang die Welten mit Schnelligkeit in deine Angesichter.
 Du schlürfst verschlingend allerwärts die Welten alle mit deinen Schlünden, den
 entflammten.

Mit deinem Glanz die ganze Welt erfüllend, durchglüh'n sie deine scharfen
 Strahlen, Vishnu!

Erzähl mir, wer du bist, Schrecklichgestalt'ger! Anbetung dir! o großer Gott!
 Sei gnädig!

Dich zu erkennen wünsche ich, den Ersten; denn noch verstehe ich nicht dein Be-
 ginnen.“

Da antwortet der „Erhabene“:

„Als weltzerstörender Tod bin ich erwachsen; zu vertilgen die Menschen hier be-
 ginn' ich;

Nicht werden, außer die, mehr leben alle, die in den Heeren entgegensteh'n, die
 Krieger.

Darum erhebe dich, dir Ruhm erwerbe! Genieß, der Feinde Sieger, ganz die
 Herrschaft!

Von mir ja sind vorher sie schon geschlagen; das bloße Werkzeug nur sei du,
 Links'räst'ger!

Den Drona, Bhishma und den Jayadratha, den Karna und die andern auch der Helden,
 Von mir zermalmt, besiege! Nicht erbebe! Kämpfe! Im Krieg besiegest du die Feinde.“¹

Doch Arjuna hält den furchtbaren Anblick des Gottes nicht lange aus. Auf seine flehentliche Bitte nimmt Krishna-Vishnu wieder seine frühere Gestalt an, belehrt ihn weiter über Natur und Geist, Güte, Leidenschaft und Finsterniß und prägt ihm nochmals die Entfagung ein, als das Hauptmittel, um zum Heile zu gelangen.

Dieser Abschnitt — Bhagavadgita, das „Lied des Erhabenen“ oder „das heilige Lied“ — ist das erhabenste Lehrgedicht der Inder und zugleich die berühmteste Episode des Mahābhārata².

Arjuna ermaunt sich nun, greift wieder zu Bogen und Pfeil und wird von den Seinen mit schallendem Jubel begrüßt. In einer fast unbegreiflichen Weise verzögert sich aber nochmals der Kampf. Von seinem Bruder und Krishna begleitet, dringt Yudhishthira zu den feindlichen Reihen vor und begehrt, als gelte es ein bloßes Kampfspiel, von den ihm blutsverwandten Führern die Erlaubniß zum Kampfe wider sie. Dann hält er noch in der Mitte inne und ruft die Kuru auf, zu ihm überzugehen. Nur einer, Duryutnu, folgt ihm.

Jetzt endlich brechen die Linien des Kuruheeres zum Angriff auf, Männer, Elefanten, Rosß und Wagen, der greise Bhishma allen voraus. Wie die Wälder bei mächtigem Sturme wanken die Heeresmassen hin und her. Bhimas furchtbare Stimme überdröhnt den Schall der Trommeln, Muscheln und Hörner. Schauer von Pfeilen überschütten ihn, da Duryodhana auf ihn losstürmt. Bhishma steht wider Arjuna; keiner weicht dem andern. Jeder der Fürsten sucht sich nun im Feindeslager seinen besondern Widerpart. Ihnen nach gerathen auch die Massen ins Handgemenge. Ein Elefant reißt den Madrakönig mitsamt seinem Wagen zu Boden; doch der König springt auf und haut mit einem Hieb das ungeheure Thier nieder. Immer und immer wieder strahlt aus dem wirren Kampfgewühl

¹ Uebersetzung von Fr. Lorinser.

² Bhagavadgita, herausgeg. Calcutta 1808; von A. W. v. Schlegel (Bonn 1823, 2. Aufl. von Chr. Lassen, Bonn 1846); von Burnouf (Nancy 1861, mit französischer Uebersetzung); von J. C. Thomjon (Hertford 1855). Dazu zahlreiche Ausgaben in Indien. Uebersetzungen: englische von Wilkins (1785), Garret (Bangalore 1848), J. C. Thomjon (Hertford 1855), K. Tr. Telang (Bombay 1875 und Oxford 1882), J. Davies (London 1882); lateinische von A. W. v. Schlegel (1823); deutsche von Peiper (Leipzig 1834), J. Lorinser (Breslau 1869), R. Borberger (Berlin 1870); französische von Languinais (Paris 1832), Burnouf (Nancy 1861); neugriechische von Demetrios Galanos (Athen 1848).

Bhishma hervor, wie die Mittagssonne über die zuckenden Flammen eines Waldbrandes.

So wird neun Tage lang gekämpft. Am zehnten rücken die Pándava den jugendlichen Githandin ins Vordertreffen, neben ihm Bhima und Arjuna. Bhishma weigert sich des Kampfes, aber Githandin läßt nicht ab, und Arjuna bestärkt ihn: „Strenge dich an,“ ruft er ihm zu, „mach heute ein Ende mit dem Ahnherrn! Ich werde dir beistehen und alle von dir abwehren.“

Eine Zeitlang zieht Duhçāsana den Arjuna von Bhishma ab. Zehn Kuruhelden auf einmal werfen sich auf Bhima. Der Hauptkampf scheint sich nach anderer Seite hin wenden zu wollen. Doch Arjuna drängt den Githandin immer von neuem auf Bhishma los. Und er trifft ihn einmal, mehrmal mit seinen Pfeilen. Ein Bogen um den andern wird in Bhishmas Hand von den Pfeilen Arjunas zersplittert. Sein Wagenlenker wird getroffen, sein Banner fällt. „Das sind nicht die Pfeile des Githandin!“ ruft er laut, „das sind die Pfeile des Arjuna, des Gándivaträgers. Wie Indras Donnerkeile dringen sie mir ins Fleisch!“ Er wirft seinen Speer, und da dieser im Flug dreifach von den Geschossen Arjunas zersplittert wird, greift er zu Schild und Schwert. Das dichteste Kampfgewühl drängt sich um ihn. Mit Wunden und Pfeilen überhäet, steht der greise Krieger noch immer ungebeugt auf seinem Streitwagen; aber als die Sonne sinkt, da fällt auch er.

Lauter Siegesjubel dröhnte da durch die Reihen der Pándava, Jammer und Weinen durch die Scharen der Kuru. Doch ehrfurchtsvolle Ehen ergriff die Sieger, als sie den gesunkenen Heldengreis wie auf einem Lager von Pfeilen gebettet sahen. Sie wollten ihn weicher betten, aber er weigerte sich dessen. Nur das ließ er zu, daß Bhálguna ihm das Haupt kunstgerecht mit drei Gándivapfeilen stützte. Dann bat er, vom brennenden Schmerz seiner zahllosen Wunden gequält, Arjuna um einen Labetrunk. Da griff Arjuna zu seinem Gándivabogen und schoß neben Bhishma einen Pfeil in den Boden hinein, worauf alsbald ein heller Strahl amritaduftigen Wassers emporquoll und die Lippen des todesmatten Helden erquickte. Bhishma pries dankbar seinen Besieger und mahnte Duryodhana von neuem zu göttlichem Vergleich. Doch dieser schwieg. Auch Karna, der murrend das Pfeillager des greisen Bhishma umschritt, hielt eine Ausöhnung für unmöglich. Da sprach Bhishma: „Wohlan, dann thue deine Kriegerpflicht, wie ich sie nach bester Kraft erfüllt, um nun zur Ruhe einzugehen. Das sage ich dir, Karna, es ist die Wahrheit.“

Mit seinem kolossalen Umfang, seinen vielen Episoden und Abschweifungen, seiner Phantastik in Form und Gehalt ruft das große indische Epos zuerst einen ähnlichen Eindruck hervor, wie die grotesken Tempelbauten der

Juder, an welchen aus den seltsamsten Profilirungen, Pfeilern, Säulen, Verickmordelungen uns Affen und Leoparden, Eber und Schlangen, Krieger und Tänzerinnen, Löwen und Elefanten, vielköpfige, vielarmige, dickleibige Ungeheuer von Götterfragen bald riesengroß, bald winzig klein in den abenteuerlichsten Verbindungen entgegenstarren. Göttliches und Menschliches, Thierisches und Dämonisches fließen da wie in einem wirren Fiebertraum durcheinander.

Es liegt das hauptsächlich an der phantastischen Mythologie der Juder, welche von reinern Anfängen ausgehend, erst die verschiedensten Naturkräfte vergötterte, dann ihnen die eigenartigsten Sagenhelden beigejellte, ihre Zahl immer weiter dichtend vermehrte, ihren Charakter wie ihre Rangordnung veränderte, ihre Größe, Macht und Herrlichkeit im Ungeheuerlichen zu verkörpern strebte. Durch die Lehre von den Herabkünften der Götter und von der Seelenwanderung steigerten sich diese Phantasmagorien ins Unabsehbare, während eine pantheistische Philosophie das Verschiedenartigste, das Widersprechendste, das Unvereinbarste in mystischen Träumereien wieder auf einen Punkt vereinigte.

Immer und immer wieder führt uns die Dichtung in diesen abenteuerlichen Zauberkreis hinein, gegen dessen tollern Wirrwar nordische wie pharalische Walpurgisnächte wie ein Kinderpiel erscheinen; aber stets von neuem führt uns die Dichtung auch wieder aus demselben heraus und entwickelt uns in dem Kampf der Kuru und Pändu die ganze Tragik einer großen nationalen Katastrophe, die, innerlich mit der Heldensage anderer Völker verwandt, unser menschliches Mitgefühl ergreift und fesselt. Die Geburt und Erziehung der fünf Pändusöhne, das große Turnier, das verhängnißvolle Würfelspiel, das Waldleben und die Wanderfahrt zum Himavant, das abenteuerliche Incognito am Hofe Viratās, das unvermeidbare Heranziehen der kriegerischen Verwicklung, die Kriegsrüstung, die ersten Kämpfe und der Fall des greisen Kuruführers Bhishma: dies alles vereint sich zu einem poetischen Ganzen, das in Handlung und Charakteristik den vollen Reiz einer romantischen Epopöe hat.

7. Das Buch Drona (Dronaparvan). An die Spitze der Kuru tritt auf Karnās Vorschlag nunmehr Drona, wie Bhishma ebenfalls einft Lehrer und Erzieher der Pändu- wie der Kurusöhne. Dadurch wird die reichere Entwicklung des Kampfes aufgehallen, aber auch das tragische Interesse bewahrt, das eine derartige Beziehung gründet. Es ist schon der erste Tag des gewaltigen Streites. Drona gelobt, den Yudhishtira gefangen zu nehmen unter der Bedingung, daß es glückte, Arjuna für einige Zeit von ihm zu trennen. Arjuna vernimmt den Schwur und schwört seinerseits dem ältern Bruder, daß er zwar Dronas Leben schonen wolle, aber daß dieser seinen Plan nicht ausführen werde, eber werde der Himmel einstürzen

und die Erde bersten. Wirklich dauert der Kampf den ganzen Tag mit größter Erbitterung, ohne daß es Drona gelänge, sein Versprechen zu lösen. Drona erneuert dasselbe, aber wieder verstreichen zwei Tage, ohne daß er der Erfüllung nahekommt. Umsonst verschwor sich Sugarma, der König der Trigarta, mit noch vier Helden seiner Völker, ihm zu helfen. In dem furchtbaren Kampfgewühl, das sich darüber entspinnt, fällt aber Abhimanyu, Arjuna's Sohn, der schöne Jüngling. Den um ihn trauernden König Yudhishthira tröstet der Weise Narada mit dem Schicksale des Rama. Viel schmerzlicher aber ist die Ueberraschung Arjuna's, da er am Abend des dreizehnten Tages seinen Sohn nun als Leiche wiederfindet. Niemand gelingt es, ihn zu trösten. Wie sich herausstellt, hat Abhimanyu den Heldentod dadurch gefunden, daß er zur Rettung Yudhishthira's sich zu kühn unter die Feinde vorgewagt, dabei von den mächtigsten Führern umzingelt worden, während der Sindhutönig Jayadratha die Pandava hinderte, ihn freizukämpfen. Arjuna schwört, dafür den Jayadratha morgen zu tödten, wenn er nicht fliehe oder um Gnade bitte. Und diesen Schwur erfüllt Arjuna, obwohl das ganze Feldlager der Kuru sich vereint, dem zitternden Jayadratha Schutz und Rettung zu gewähren. Es kostet wohl heiße Mühe den ganzen folgenden Tag; aber bei Sonnenuntergang ringt sich Arjuna siegreich zu dem verhassten Sindhufürsten durch, und beim letzten Sonnenstrahl reißt sein Geschoß dessen Kopf hinweg und schleudert ihn weit fort in den Schoß seines eben ins Gebet versunkenen Vaters.

Der Kampf, der sonst nach Sonnenuntergang ruhte, tobt diesmal in die Nacht hinein fort. Die Erbitterung wächst. Die Kuruführer machen dem Drona Vorwürfe, daß er seine ehemaligen Schüler, die Pandava, nicht wirksam genug angreife. Und doch thut er sein Bestes. Die Feinde kommen zu keinem entscheidenden Vortheil. Arjuna selbst, der tüchtigste der Schüler, mißt sich mit seinem Lehrer Drona in einem Kampfe, der das Staunen der Götter erregt: es ist, als tobte wider den Sturmgott Rudra ein zweiter Rudra. Aber sie halten sich völlig die Stange, und Krishna erklärt rund heraus, in offenem Kampf sei Drona nicht zu bewältigen. Er schlägt darum eine List vor, und zwar geradezu eine Lüge: man solle ihm hinterbringen, sein Sohn Aqvathhāman sei gefallen, dann würde er nicht weiter kämpfen. Arjuna verwirft ein solches Mittel als unwürdig; aber Bhima hat eben einen Elefanten erlegt, der ebenfalls Aqvathhāman hieß, und läßt den Ruf erschallen: „Aqvathhāman ist gefallen!“ Der Ruf tönt weiter und kommt Drona zu Ohren. Dieser zweifelt noch und setzt den Kampf fort. Aber immer und immer wieder tönt der Ruf, und Drona will Gewißheit haben. Er wendet sich an Yudhishthira, von dem er keine Täuschung befürchten zu müssen glaubt. Wirklich hatte dieser Bedenken getragen, aber Krishna hatte sie niederkämpft mit der verzweifeltsten Bemerkung: „Wenn Drona bis

zum Mittag so fortwüthet, sind wir verloren. Wer für die Erhaltung des eigenen Lebens etwas Unwahres jagt, ist kein Lügner.“ Deshalb antwortete Yudhishtira dem Drona auf seine Frage halbleise, so daß er es nicht verstehen konnte: „Ja, Aqvathâman, der mächtige Elefant, ist gefallen“, dann aber lauter: „Ja, Brahmane, Aqvathâman ist gefallen!“ Drona vertheidigte sich nun zwar noch gegen die ihn bedrängenden Pândava, aber nicht mehr wie früher. Endlich streckt er die Waffen — und trotz Arjunas Einspruch schlägt ihm Dhrishtadyumna das Haupt ab. Zu spät kommt Aqvathâman herbei, vernimmt den Tod seines Vaters und schwört seinen Feinden ewige Rache. Arjuna grollt schwer über das an Drona begangene Unrecht; als jedoch sein Bruder Bhima von den Kuru bedrängt wird, greift er wieder zu seinem Gândivabogen und schlägt damit Aqvathâman und die anstürmenden Kuru in die Flucht.

8. Das Buch Karna (Karnaparvan). Im Rathe der Kuru wird Karna, der Fuhrmannssohn, zum Oberfeldherrn erkoren. Seine ehrgeizigen Wünsche sind damit erfüllt, aber zugleich ruht auf ihm nun der Entscheid gegen seine leiblichen Brüder — die fünf Pândusöhne —, und seine Herrlichkeit dauert bloß zwei Tage (den 16. und 17. des gesamten Kampfes). Der erste führt wohl lebhafteste Gefechte zwischen ganzen Heeresmassen und einzelnen Helden herbei, aber keinen Entscheid; am Morgen des zweiten eröffnete Karna dem Duryodhana, daß es heute zwischen ihm und Arjuna zur Entscheidung kommen werde: „Ich werde ihn erschlagen, oder er wird mich erschlagen!“ Um Arjuna aber besser gewachsen zu sein, der einen der ersten Helden, Krishna, zum Wagenlenker hatte, verlangt auch er einen königlichen Wagenlenker, und zwar in Person des Madrakönigs Galha. Dieser fühlt sich aber durch eine solche Zumuthung tief gekränkt, und erst nach langem Gezänke von beiden Seiten und nachdem ihm Karna selbst mit dem Tode droht, übernimmt er endlich in finsternem Galgenhumor die Leitung des Wagens.

Endlose Schlachtschilderungen häufen sich in diesem Buche noch mehr als in den vorhergehenden, in maßloser Phantastik. Man erhält dabei keinen topographischen Hintergrund, wie ihn die Ilias mittelst der Stadt Troja, dem Stamander, den Schiffen und andern ganz bestimmten Vertlichkeiten bietet. Alles bleibt vag und unbestimmt. Man hat nur ein ungeheures Feld vor sich, auf dem sich morgens und abends die zwei Heere drohend gegenüberstehen, während sie den Tag über in ein ungeheures Schlachtgetümmel verwickelt sind, Krieger, Wagen, Rosse, Elefanten. Wie Heuschreckenschwärme schwirren die Pfeile und Schleudern, Speere und Lanzen saujend durcheinander, blitzen die Schwerter, zucken die Keulen und Streitkolben. Der Boden ist weithin vom Blute geröthet, wie in der Regenzeit von dem Schwarm der Rothkäfer. Hier verstümmelte Körper, abgeschlagene

Köpfe, gestürzte Pferde, mit Pfeilen überdeckt, dort ganze Haufen von Leichen, von Sterbenden oder Verwundeten, deren Jammergeschrei vergeblich im Schlachtlärm verhallt. Ohne Wahl hauen die Kämpfer aufeinander ein. Staubwolken wirbeln hoch auf und verhüllen Hoß und Reiter, dann blitzen wieder im Sonnenglanz Schwerter und Lanzen. Wandelnden Bergen gleich thürmen sich die Elefanten zwischen den ringenden Menschenknäueln empor; wie Feuerflammen leuchten Panzerdecken, Pfeile und Lanzen über ihre Rücken dahin. Mit Riesenwucht prallen die Kolosse aneinander, zerfleischen sich mit ihren Häuern, packen sich mit ihren Rüsseln, recken sich im Schmerz hoch auf oder stürmen wüthend, alles vor sich her zermalmend, über das Schlachtfeld. In Bächen rieselt das Blut dem Strome zu, und von überallher flattern die Geier und Raßvögel, schleichen Wölfe, Schakale und anderes unheimliches Gethier herbei, um sich am Blute der Erschlagenen zu weiden. Und mitten aus dem Leichenhaufen recken sich mit verzweifelter Anstrengung noch die Verwundeten empor, stoßen mit Messern und Lanzen aufeinander und rufen, mit dem Tode ringend, nach ihren Vätern, Brüdern und Freunden.

Das Gräßliche und Furchtbare des Krieges tritt in diesen Schlachtgemälden weit anschaulicher, lebendiger und ergreifender hervor als in jenen der Ilias, und sie müßten hinreißend wirken, wenn ein feinerer Künstlerverstand die Einzelszenen maßvoller ausgestaltet und die vielen Wiederholungen derselben Elemente, welche den Eindruck abschwächen, ausgeschieden hätte. In Abwechslung fehlt es übrigens nicht, und wenn die indischen Fürsten und Helden auch keine so charakteristisch ausgeprägten Gestalten sind wie jene der Troer und Achäer, so herrscht in ihrem Wesen und Thun doch mancherlei Verschiedenheit und begründet stets neue, unerwartete Peripetien.

Der Morgen des siebzehnten Tages ist im ganzen den Pāndu söhnen günstig. Sanjaya vergleicht schon die Lage des Kuruheeres im tosenden Kampfe mit jener eines geborstenen Schiffes mitten im Ocean. Da wird der heranstürmende Arjuna von dem Trigartakönig in die Herzgegend getroffen und sinkt. Obwohl er sich rasch wieder erholt, haben die Kuru doch neuen Muth gefaßt, und bald bringt Karna seine Gegner in ernstliches Gedränge. Yudhishthira wird erst von den Messerpfeilen des Duryodhana, dann von den Wurfgeschossen des Karna verwundet und entgeht dem Neufürsten nur dadurch, daß der letztere, auf Mahnung des Madrakönigs Galya, von weiterem Angriff auf ihn absteht und ihm Muße gönnt, sich aus dem Gefechte tragen zu lassen. Was Yudhishthira in dieser jämmerlichen Lage tröstet, ist die sichere Hoffnung, Arjuna werde mit Karna ein Ende machen. Aber nun stellt sich Arjuna bei ihm ein, um sich nach seinem Loß zu erkundigen, und siehe! Karna ist noch am Leben und richtet weitere Ver-

beerungen unter dem Heere der Pāndu an. Da braust Yudhiṣṭhira auf und überhäuft den Bruder mit Vorwürfen. Er fordert ihn auf, den Gandivabogen einem andern, einem Bessern und Tapferern zu übergeben. Nun verliert auch Arjuna jede Fassung und jede Achtung vor seinem königlichen Bruder. Er zückt das Schwert wider ihn. Kaum gelingt es Kriṣṇa, den Brudermord zu verhindern. Arjuna steift sich auf ein Gelübde, jedem den Kopf zu spalten, der ihm den Gandivabogen abverlangte. Doch will er noch auf Kriṣṇa hören und nimmt dessen lange Zurechtweisung geduldig hin. Kriṣṇa wirft ihm Mangel an Erfahrung vor und tadelt sein Gelübniß als ein thörichtes; um demselben dennoch einigermaßen zu entsprechen, ertaubt er Arjuna, seinem Bruder gehörig seine Verachtung auszusprechen — denn auch eine solche Beschimpfung sei eine Art Tod —, darauf aber sollte er Yudhiṣṭhira fußfällig um Verzeihung bitten, sich mit ihm ausöhnen und dann Karna, den Sūtajohn, erschlagen. So geschieht es, und dem Gelübniß ist nach brāhmanischer Casuistik Genüge gethan; aber nun empört sich Yudhiṣṭhira wider den ihm angethanen Schimpf; er will lieber sterben oder abdanken und in den Wald ziehen, als sich das gefallen lassen. Noch einmal muß Kriṣṇa seine Beredsamkeit aufbieten, um diesmal den ältern der hadernden Brüder zu begütigen. Wie indes Arjuna kniefällig um Vergebung steht, löst sich dieser Zorn, und weinend fallen sich die zwei Brüder in die Arme. Beide legen jetzt alles Böse Karna zur Last, und Arjuna zieht aus, um ihn zu tödten.

Das geht aber nicht so leicht. Unter den vielen Einzelkämpfen, die nun berichtet werden, ist der bedeutendste jener Bhimāṣ mit Duḥṣāṣana, dem jüngern Bruder Durnodhanaṣ, der einst nach dem Würfelspiel die unglückliche Draupadi vor den versammelten Hof geschleppt hatte. Ihm hat Bhima vor allen Rache geschworen, und der Tag der Rache ist gekommen. Ein Bogen um den andern sinkt zerpsplittert aus Duḥṣāṣanaṣ Hand. Wohl trifft auch er den Gegner mit einem schweren Wurfgeschos, daß er eine Weile wie entseelt zusammensinkt. Doch bald erhebt sich Bhima wieder und schleudert einen Wurfspeer auf Duḥṣāṣana los. Abermals von seinen Pfeilen schwer getroffen, schwingt er jetzt die fürchterliche Keule und mißt den Gegner mit tödtlichem Zorn: „Wohl bin ich verwundet; aber heute noch werde ich dein Blut trinken, hier auf dem Schlachtfeld!“ Zehn Bogenlängen weit faust die Keule, und taumelnd, mit zerichlagenem Panzer und Kriegsschmuck, sinkt Duḥṣāṣana in den Staub. Und rasend stürzt Bhima herbei, schlägt den Wagenlenter und die Rosse nieder, setzt Duḥṣāṣana seinen Fuß auf den Nacken, und zürnend des Unrechts gedenkend, das dieser einst an der wehrlosen Draupadi verübt, schwingt er sein Schwert über ihm und fordert spöttisch die Kuru zu seiner Vertheidigung heraus.

„Sag an, mit welcher Hand hast du die Yajnasenatochter einst fortgeschleppt?“ Und mit rollenden Augen starrt Duhşāşana zu dem übermächtigen Gegner auf und sagt: „Mit dieser hier, Bhima, ward die Tochter Yajnasenā an den Haaren gerissen in eure und der Kuru Versammlung!“ Da ruft Bhima: „Nette ihn, wer es vermag; diesem werden die Arme ausgerissen.“ Und er reißt ihm den Arm aus, schleudert den verstümmelten Leib den Feinden entgegen, und da Duhşāşana röchelnd zu Boden fällt, tritt er heran, schlägt ihm das Haupt ab und schlürft sein Blut. Abermals und abermals kostend, versichert er: „Süßer als Muttermilch, als Honigseim, als der süßeste Labetrant ist dieser Saft.“ Da faßt Grauen und Entsetzen die Kurukrieger; sie werfen ihre Waffen von sich und stürzen fliehend davon.

Doch Karna und die Hauptmassen des Kuruheeres stehen noch ungebeugt. In jugendlichem Muthe stürmt sogar Brişhāsena, der Sohn Karnas, seinem Vater weit voran in die Reihen der Pāndava und verwundet mit seinen Pfeilen Krishna wie Arjuna. Aber diesem ist der Jüngling nicht gewachsen, und sein Anblick schon reizt Arjuna zur Rache. Vor Karna, Duryodhana und den andern Hauptführern der Kuru ruft Arjuna laut: „Meinen unmiündigen Sohn habt ihr in meiner Abwesenheit erschlagen; diesen, den Brişhāsena erschlage ich jetzt vor euer aller Augen, danach auch dich, Karna, Bethörter, mitten auf dem Kampfplatz, und auch dich, Duryodhana, Hochmüthiger, wird durch Bhima die Strafe treffen, dich, den elendesten aller Männer, der du all dies Unheil angestiftet hast!“ Und damit schoß er dem Brişhāsena erst die Arme, dann den Kopf ab.

Jetzt stehen sich in höchster Erbitterung die zwei Haupthelden der gesamten Dichtung, Arjuna und Karna, gegenüber, Söhne derselben Mutter, beide von den Göttern verschwenderisch ausgestattet. Zu ihrem Zweikampf drängen sich deshalb nicht bloß die zwei feindlichen Heere herbei, sondern oben in den Lüften die ganze indische Götterwelt, Brahmā selbst auf seinem Götterwagen, umgeben von den Weisen der Vorzeit, Bhava-Mudra (Śiva), Śurya und Indra, sämtliche Schlangenfürsten, Gandharven, Asuren, Apşaras, Rākşhāşā, Dānava, alle Geister, Dämonen, Zauberer, Kobolde, Genien, Berge, Meere, Ströme, schließlich die Veden und was in denselben enthalten ist, kurz Himmel und Erde mit allem, was darin lebt und webt. All die tollen Fabelgestalten, welche die indische Bilderkunst in ihren riesigen Tempelhallen verkörpert hat, schweben in unabsehbarer Versammlung über dem Schlachtfeld. Śurya, der Sonnengott, nimmt natürlich für seinen Sohn Karna Partei, Indra, der Donnergott, für seinen Sohn Arjuna; die Götter des Himmels neigen sich dem erstern zu, die der Erde dem letztern; alle Götter gemeinsam stehen um einen gerechten und ehrlichen Kampf.

Die breitspurigste abendländische Epik erscheint arm, dürftig, farg gegen den unererschöpflichen Wortvorrath und das begeisterte Pathos, mit dem dieser Kampf nun geschildert wird. Die beiden Helden stehen sich ungefähr gleich: alle Waffen wissen sie gleich geschickt zu führen. An Kraft, Muth, Gewandtheit ist keiner dem andern überlegen. Setzt Arjuna mit den Blitzpfeilen Indras alles ins Feuer, so vermag Karna mit seinem Varunageschoß jene Flammen augenblicklich zu löschen. Schießt Karna mit seinem Schlangenspeil dem Gegner das strahlende Diadem vom Haupte, so schmettert dieser ihm alsbald den goldenen Schmuck, Ringe und Juwelen vom Panzer herunter. Der Kampf kommt zu keinem Ende. Nur das Verhängniß kann entscheiden. Das Verhängniß aber will, daß Galya den Wagen des Karna in jumpfigen Boden führt, ein Rad einsinkt und stecken bleibt. In dieser Noth fleht er Arjuna um Aufschub an: er möge mit Schießen innehalten, bis er das Rad wieder freigemacht. Er beruft sich dafür auf Kriegsrecht und Kriegsbrauch. „Was!“ ruft Krishna da, „du mahnst uns an Recht und Pflicht! Gemeine Naturen klagen immer, wenn sie ins Unglück gerathen, die Gottheit an und ihr widriges Schicksal, aber nie ihre eigene Schuld! Sprich! Als ihr Draupadi in die Versammlung schlepptet, du und Duryodhana und Duhçajana und Gakuni, wo war da das Recht? Und als ihr trügerisch den König Yudhishthira mit den Würfeln besiegtet, und als ihr die Pândava für dreizehn Jahre in die Verbannung stiehet, wo war da das Recht?“ Zürnend greift Karna zum Bogen, Arjuna auch. Ihre Geschosse begegnen sich wie Feuer und Wasser. Aber ein neues Geschöß Karnas trifft Arjunas Brust, daß er schlaß zurücktaumelt. Nun springt Karna rasch vom Wagen, um sein Rad freizumachen. Allein Arjuna hat sich unterdes erholt und schießt, von Krishna angefeuert, auf den Sütasohn, ehe dieser wieder seinen Wagen besteigen kann. Sein erster Pfeil trifft den schimmernden Wagenbug, ein zweiter rafft Karnas Banner hinweg, ein dritter trifft Karna im Nacken und trennt sein Haupt vom Rumpf. Der pfeilbedeckte Leichnam taumelt zu Boden, während ein wunderbarer Glanz von ihm bis zu der eben sinkenden Sonne emporflammt.

9. Das Buch Galya (Galyaparvan). Nach dem Falle der größten Helden, Bhishma, Drona und Karna, wird Duryodhana noch am Abend des siebzehnten Schlachttages durch Kripa, den Brähmanen, den Sohn Gautamas, gemahnt, den weitem Kampf als erfolglos aufzugeben und mit den Pândava Frieden zu schließen. Allein Duryodhana fühlt wohl, daß es schon zu weit gekommen, daß er an den Pândusöhnen zu schwer gefrevelt, um einen Frieden auf günstige Bedingungen hoffen zu können. Auch sträubt sich sein Stolz, bei den verhaßten Gegnern um Gnade zu flehen. Er will lieber liegen oder untergehen. Der Kriegsrath der Kurufürsten theilt seine Ansicht; Galya wird zum Oberanführer gewählt und von Duryodhana bestätigt.

So geht dann der Kampf am achtzehnten Tage weiter mit wechselndem Glück. Doch zeigen die Kuru mehr Muth und Siegeshoffnung, als sich nach ihrem schweren Verluste erwarten ließ. Sie hüten sich aber vor Zerspaltung und hatten ihre Kräfte zusammen. Galna zeigt große Entschlossenheit und persönliche Tapferkeit. Er läßt sich der Reihe nach mit den gewaltigsten Führern der Pāndu ein, wiederholt mit ihrem Oberkönig Yudhishthira. Auch für diesen ist damit endlich der Tag gekommen, seine vielen Schlappen auszuweken. Er, nicht Arjuna, überwindet den Madrakönig Galna nach tapferster Gegenwehr, noch bevor derselbe einen ganzen Tag die Kuru befehligt hat. Auch ihm steht dabei ein Göttergeschloß zur Verfügung, ein Wurfspeer, den einst Iwashita zum Schrecken aller Götterfeinde geschmiedet, schrecklich wie die Nacht, wie das furchtbare Scepter des Todesgottes Yama. Als der Speer die Luft durchsauste, da züchte es, wie wenn Agni Opferfett empfängt. Er fährt durch die Brust des Madrakönigs und verschwindet jenseits im Boden. Galna aber liegt da mit ausgestreckten Gliedern wie ein umgestürzter Felsblock.

Für kurze Zeit gelingt es noch Duryodhana und seinem Ohm Sakuni, den beiden Anstiftern alles Unheils, die Reihen der Kuru zusammenzuhalten.

Es kommt noch einmal zum gewaltigen Massenkampf. Nachdem jedoch auch Sakuni gefallen, löst sich das Heer der Kuru in wilde Flucht auf, und unfähig, den Rest der Seinigen zum Stehen zu bringen, eilt auch Duryodhana von dem Schlachtfeld hinweg, um sich am Ufer eines Sees zu bergen. Da treffen ihn Kripa, Nevatthāman und Kritavarman und wollen ihn auf das Schlachtfeld zurückbringen. Doch er will erst am folgenden Tage weiterkämpfen.

Jäger, die Bhima mit Wild versorgten, haben indes dieses Zwiegespräch vernommen und bringen ihm die Nachricht von Duryodhanas Aufenthalt. Die ganze Nacht der Pāndu zieht darauf nach dem See. Sie rufen dem Duryodhana, der sich mittelst Zauberkraft in den Fluthen verborgen, zum Kampf auf um Reich und Leben. Er weigert sich erst, läßt sich aber endlich auf einen Keulenkampf ein, der über seine weitere Herrschaft entscheiden soll. Dann taucht er aus der Tiefe des Sees auf, dem Todesgott ähnlich mit der ehernen, goldgeschmückten Keule, wappnet sich mit goldenem Helm und Harnisch und fordert die Pāndu trotzig zum Streit: „Zur Keule greife, wer mit mir kämpfen will! Wahr oder falsch, jetzt soll sich's entscheiden.“ Yudhishthira, der mit dem Gegenkönig unterhandelt hatte, will nun auch den Kampf mit ihm wagen; doch die andern Brüder drängen ihn tadelnd zurück. Der Hauptheld im Keulenkampf ist allzeit der riesenstarke Bhima gewesen. Darum übernimmt er die gemeinsame Sache der Brüder und ruft siegesgewiß dem Duryodhana zu: „Denk daran, was du und der König Dhritarāshtra an uns gefrevelt, wie ihr die Draupadi in die Ver-

sammlung geschleppt, uns im Würfelspiel geschädigt, uns mit Leid und Noth überhäuft habt. Durch dich liegen die edelsten Heerführer, unsere Brüder und Söhne, Fürsten und Helden erschlagen. Dich, der du allein noch übrig, du Mörder deines Geschlechts, soll heute hier meine Keule niederschmettern: des sei gewiß!“

Die Götter finden sich diesmal nicht als Zuschauer ein, wohl aber der Einsiedler Baladeva oder Kāma, Arjuna's Bruder, bei dem Durnodhana und Bhima in jungen Jahren Unterricht im Keulenkampf erhalten hatten, und auf der weiten Ebene am rechten Ufer der Sarasvati wohnen in weitem Kreise alle Helden der Pāndu dem Kampfe bei. Der Entscheid schwankt lange. Beide Helden erhalten und vertheilen Hiebe, die ein gewöhnlicher Sterblicher nicht überleben würde. Bhima ist der Stärkere, ein Stier, ein Elefant; Durnodhana der Gewandtere und Behendere, ein Tiger oder Leopard. Arjuna bedeutet dem Arjuna, daß Bhima nach den gewöhnlichen Kampfregeln unmöglich siegen könne: er müsse davon abgehen, sonst sei alles verloren. Arjuna schlägt sich nun auf den Schenkel, so daß Bhima es sehen kann, und Bhima versteht den Wink. Wie er abermals mit Durnodhana zusammentrifft, holt er zwar zum richtigen Schlage aus, läßt dann aber die Keule seitwärts gleiten, daß sie mit ganzer Wucht auf dessen Schenkel fällt und dieser kampfunfähig zusammenbricht.

Das ist ein Schicksalsaugenblick. Die ganze Natur geräth darüber in Aufruhr. Ein plötzlicher Sturm faust über die Ebene dahin, es donnert und blitzt. Hoch in den Lüften heulen die Kākshaja und Piçāca, Dämonen und Unholde aller Art. Geier und Raben flattern massenweise aus den Wäldern daher. Es ertönen fürchtbare Stimmen von Menschen, Rossen und Elefanten, Pautenschall und Trompetengeschmetter. Todte Leiber ohne Haupt, aber mit vielen Armen und Füßen recken sich empor und führen vor den entsetzten Zuschauern einen gespenstischen Tanz auf.

„Stier! Stier!“ ruft triumphirend Bhima aus. „Jetzt hast du deinen Lohn.“ „Stier! Stier! jetzt springen wir um dich herum, und wir haben dich nicht durch List und Brand und Würfeltrug, sondern mit der Kraft unserer Arme bezwungen! Und ihr, schaut hier die Söhne Dhritarāshtras, die uns einst als Gefindel verhöhnten, schaut, mit all ihren Sippen und Freunden sind sie nun von uns aufs Haupt geschlagen. Jetzt gilt es gleich, ob wir zum Himmel fahren oder zur Hölle!“

Und abermals will er dem gesunkenen Gegner seinen Fuß auf den Nacken setzen, da tritt der gerechte Yudhiṣṭhira herbei, der Sohn Dharmas, und wendet sich mahnend an den siegestrunkenen Bruder: „Du hast als Held deine Pflicht gethan, du hast dein Wort gehalten; jetzt aber schmälerst du deinen Ruhm. Denn nicht edel ist es, einen Fürsten zu beschimpfen,

und derjenige, der nun überwunden, hilflos vor dir liegt, ist ein Königssohn, ein Feldherr, dein Verwandter.“ „Grolle nicht“, sprach er dann, zu Durnodhana sich beugend. „Ein schreckliches Geschick waltet über dir. Dhatar, der Lenker aller Dinge, hat das verhängt, und so ist dieses schlimme Gift nun reif geworden. Wir mußten dich tödten, wie du uns tödten wolltest, letzter der Kuru! Durch deine Schuld sind Väter, Brüder, Kinder, bist du selbst dem Tode anheimgefallen. Wir werden uns der Verlassenen erbarmen. Dir wird sicher Indras Himmelswohnung zu theil, uns aber trifft der Fluch der Wittwen, der Mütter und Bräute!“ Und der König Yudhishthira weinte, indem er also sprach.

Zürnend will nun Balaräma das verletzte Kampfrecht an Bhima rächen; doch Krishna begütigt ihn, und Bhima huldigt feierlich dem Yudhishthira als dem nunmehrigen König und Herrn der Erde, der seinerseits dem tapfern Bruder dankt. Die Vorwürfe, welche der schwerverwundete Durnodhana gegen die Pändava schleudert, weist Krishna weitläufig nach den Sagen der Brähmanen zurück, und die letzten Bedenken verhallen bald in dem lauten Siegesjubel, der das Lager der Pändava durchrauscht.

Dies trauernd weilt indes noch Nevatthäman bei dem besiegten, schmerzgequälten Durnodhana; er faßt unter Thränen die Hand des Weinenden, er versichert ihn, daß ihn der Fall seines Vaters Drona nicht so tief geschmerzt habe wie der seinige; er gelobt ihm, mit seiner Zustimmung, noch heute alle Pancäla ins Schattenreich zu senden. Das tröstet den in seinem Blute liegenden König; er ruft Kripa, den Brähmanen herbei, läßt durch ihn Nevatthäman zum Feldherrn salben und ihm damit die Rechte eines Kshatriya ertheilen. Dann grüßt der neue Feldherr seinen König und zieht unter lautem Kriegsruf mit den Seinigen von dannen.

10. Das Buch vom nächtlichen Ueberfall (Sauptitaparvan). Mit verhängten Ziegeln sprengten Nevatthäman, Kripa und Kritavarman über das mit Leichen besäete Schlachtfeld dahin, vorbei an dem Lagerzelte der Pancäla, wo lauter Siegesjubel den errungenen Sieg verkündete. Die Sonne sank, als sie einen dichten wildverwachsenen Wald erreichte, unter dessen Laubdach zahlreiches Wild, Gewögel und Gewürm hauste, während Lotus und Lianen mit ihren Blüthen die Schluchten und Gewässer bedeckten. Unter einem Nyagrodha-(Zeigen-)baum, der Tausende von Luftwurzeln zu Boden senkte, hielten sie Raß, schirzten ihre Rosse aus, nahmen ihre Waschung vor und beteten. Dann zog die Nacht empor; die Sterne begannen am Himmel zu funkeln. Kripa und Kritavarman fanden, vom Schlachtgewühl des Tages erschöpft, bald den sorgenlösenden Schlaf. Nicht so Nevatthäman. Sein glühendes Rachegefühl gönnte ihm keine Ruhe. Finster starrte er in den nächtlichen Wald hinein. Da flatterten Scharen von Krähen daher und ließen sich zum Schlummer in den Zweigen des Baumes nieder.

Nach kurzer Stille rauschte es wieder, und siehe! ein mächtiger Uhu flog daher, mit glänzenden grünlichen Augen, schrecklichem Schnabel und gewaltigen Krallen. Mit schrillum Geschrei stürzte er sich auf die schlafenden Kräben, riß der einen den Kopf ab, der andern die Füße, hakte der dritten den Leib auf und hauste mit gieriger Mordlust unter ihnen, bis zahllose Leichen den Boden bedeckten. Dann schaute er mit Behagen auf seine Opfer nieder.

Jetzt ward es Nevatthāman klar. Das war ein Wink von oben. So mußte er mit den Pancāla und Pāndu verfahren. Nach Kshatriyarecht, meinte er, sei es erlaubt, dem Feinde in jeglicher Weise zu schaden, ihn auch im Schlafe zu ermorden. Sofort weckte er seine beiden Genossen, theilte ihnen seinen Entschluß mit, ohne Säumen über die schlafenden Sieger herzufallen. Umsonst mahnten beide ab. Seine Machedgluth blieb taub für alle ihre Belehrungen. Als er aber aufsprang, seine Kasse anschirte und den Wagen bestieg, da überwandten auch sie ihre Bedenken und folgten ihm zu der furchtbaren That. Das Lager war nicht weit, und bald erreichten sie das große Zelt, wo ihre Feinde in tiefstem Schlummer lagen. In wilder Machedgluth stürzte sich der Dronajohn auf den Eingang.

Doch da spererte ihm plötzlich eine schauerliche Gestalt den Weg, in eine bluttriefende Tigerhaut gekleidet, mit Schlangen gegürtet, ein schwarzes Antilopenfell um die Schultern geworfen. Viele lange, gewaltige Arme streckten ihm die gezückten Waffen entgegen. Nattern umringelten die Oberarme. Den Hals umzuckten sprühende Flammenreife. Fleischend starrte aus dem Rachen ein fürchterliches Gebiß, während die rollenden Augen Blicke schossen. Blicke sprühten aus dem Schlunde, aus Nüstern, Augen und Ohren. Blicke flammten in ganzen Bündeln von den Waffen, Wurfscheibe, Streitart und Muschelhorn.

Muthig griff Nevatthāman das Geipenst an. Doch seine Pfeile verschwanden wirkungslos im Rachen des Ungeheuers, wie brennende Fackeln im Meere. Sein Banner verzehrte Feuerzgluth, der Stab desselben zerschellte. Sein gutes Schwert mit goldenem Griff entglitt seinen Händen und entchwand in dem glühenden Schlunde. Die gewaltige Keule, seine letzte Waffe, war im Nu von dem Ungeheuer verschlungen.

Wehrlos stand er da und begann es zu bereuen, den geraden Weg des Rechtes und des offenen Kampfes verlassen zu haben. Aber schlimmer noch schien ihm, das einmal Begommene aufzugeben. In seiner Noth rief er nur Giva an, Mahādeva, den großen Gott, den Gemahl der Umā (Pārvati), der dem Glücksgott Bhaga die Augen ausgerissen und Menschenhädel als Halschmuck trägt. Alle Namen, alle Titel des Furchtbaren zählte er auf und versprach ihm Opfer, wenn er ihm gnädig Hilfe gewahren wolle.

Und siehe! Es tauchte in dem Raume ein Altar auf, und auf dem Altar züngelte wunderbarer Feuerschein. Und im Schein der Flammen wimmelte es rings von seltsamen Gestalten, die ihre Hände, Füße und Arme mächtig emporreckten. Sie hatten Köpfe von Thieren, Vögeln, Raubthieren, Schlangen; die Leiber waren aus den wunderbarsten Thierformen zusammengesetzt. Sie trugen den schimmerndsten Schmuck, Waffen und Banner, Opfer- und Spielgeräth, rannten, hüpfen, sprangen, tanzten und erhoben bald gellendes Lachen, bald wilden Gesang, Heulen und Geschrei, lobpreisend die Macht und Größe ihres schrecklichen Gebieters. Vor ihnen warf Acvatthāman die Stücke seines Bogens und seine Pfeile in das Opferfeuer und weihte sich dann selbst dem großen Gott zum Opfer. Da erscholl die Stimme des großen Gottes und kündigte ihm an, daß für die Pancāla die Stunde des Schicksals geschlagen. Er ließ dem Dronasohn ein blankes, mächtiges Schwert, und sein Geist selbst fuhr in ihn und verlieh ihm übermenschliche Kampfgewalt.

Kripa und Kritavarman stellte er am Eingang auf, damit niemand entrinne. Darauf drang er bis zum Lager des Pancālafürsten Dhrishtadyumna vor, weckte ihn mit einem Fußtritt, zertrte ihn zu Boden und trat ihn mit den Füßen todt. Darauf begann eine Mekelei, wie sie keiner der achtzehn blutigen Schlachttage geschaut. Der Würger ruhte nicht, bis er das ganze Heer seiner Feinde niedergemacht und mit Stumpf und Stiel ausgerottet, mit Ausnahme von sieben. Der Morgen dämmerte, und die Lagerfeuer erloschen, als das blutige Werk vollendet war und die drei nächtlichen Mordgesellen wieder bei Duryodhana eintrafen. Sie trafen ihn noch lebend, und Acvatthāman redete ihn an: „Lebst du noch, Duryodhana, und hörst du mich? Sieben von den Pāndu, die fünf Brüder, Bajudevas Sohn und Sātthaki, und von den Dhārtarāshtra wir drei, Kripa, Kritavarman und ich, sind allein noch übrig. Alle andern, vorab die Draupadijöhne und der Uebelthäter Dhrishtadyumna und die ganze Pancālasipperschaft, die stolzen, heutfrohen Sieger, sind erschlagen. Ihre Thaten sind vergolten. Auch sie sind ihrer Kinder beraubt. Bei Nacht in ihr Lager dringend, habe ich sie alle niedergehauen wie Opfervieh!

Getröstet und zufrieden gab nun Duryodhana seinen Geist auf. Aber um so entsetzlicher war am andern Morgen der Schmerz und die Bestürzung der fünf Pāndujöhne, als der Wagenlenker des Dhrishtadyumna ihnen die Begebenheiten dieser Schreckensnacht meldete. Am furchtbarsten aber war der Schmerz der unglücklichen Draupadi, der all ihre Söhne entriß. Nachdem sie sich von dem ersten Uebermaß ihres Schmerzes erholt, forderte sie ihre Gatten auf, dem Acvatthāman nachzusetzen, ihn niederzustrecken und ihm das Kleinod zu entreißen, das er seit seiner Geburt an der Stirne trage. Denn fürder müsse es die Stirn Yudhiṣṭhiraś schmücken. Bhīma mit Nakula ent-

sprach alsbald ihrem Kufe. Ihm folgte bald, auf Krishna's Rath, Yudhishthira selbst mit Krishna und Arjuna. Am Ufer der Ganga holten sie den flüchtigen Aqvathäman ein. Doch er hatte einst, wie Arjuna, von Drona ein fürchtbares Geschöß erhalten, das Brahmahaupt, das alle Welt in Flammen setzen konnte, das er aber nur in äußerster Noth gegen Menschen gebrauchen sollte. Aqvathäman wußte keine Rettung mehr und entsandte deshalb das schreckliche Geschöß. Da warf ihm Arjuna aber auch das seinige entgegen. Beide trafen sich, die Lohr flammt gen Himmel, und um einen Weltbrand zu verhindern, mußten sich die heiligen Krishna, Bhäja und Kärada ins Mittel legen. Auf ihre Mahnung nahm Arjuna unter höherem Schutz alsbald sein Geschöß zurück; Aqvathäman aber vermochte das seine nicht wieder zurückzubringen. „Tod den Pärtha“¹ hieß es, und es sollte erst beim letzten Sprößling der Pändu im Mutterchoß zur Ruhe kommen. Er glaubte damit den gänzlichen Untergang der Pändu gesichert zu haben; aber Krishna erklärte ihm, daß zwar der letzte Pänduerbe Parikshit im Mutterchoß von diesem Todesfluch getroffen, aber dann zu neuem, langem Leben wieder erweckt werden würde. „Du aber,“ fuhr er, zu Aqvathäman gewandt, fort, „du schlechter Mann, den alle Verständigen als Bösewicht kennen, du wirst den Lohn deiner Missethat erhalten. Dreitausend Jahre sollst du auf dieser Erde umherirren, verlassen und gemieden von allen Menschen, einsam durch öde Wüsten ziehen. Nicht bei dem Ärmsten sollst du Wohnung finden. Von Blut und Moder stinkend, von mannigfacher Seuche geschlagen, sollst du in ferne Wüsteneien gebannt sein. Parikshit aber wird zu vollem Alter gelangen, als treuer Kshatriya und Held, als mächtiger Kurufönig sechzig Jahre die Erde beherrschen. Vor deinen Augen, Elender, werde ich ihn wieder beleben, und du, Verworfenener, sollst die Kraft meiner Tugend und die Kraft der Wahrheit bestätigt schauen.“

Wie zermalmt lieferte Aqvathäman nun das Stirnjuwel aus, das seinen Besizer gegen jedwedes Weh und Leid, jede Noth und Gefahr beschirmte. Dann floh er in den Wald, und die Pändusöhne brachten das Juwel der Draupadi. Diese erhob sich aus ihrer fast tödtlichen Trauer; das Juwel wurde an der Stirn Yudhishthira's befestigt, und Krishna erklärte den Stammenden, wie es Aqvathäman nur durch den Schutz des großen Gottes Giva möglich geworden, allein den Dhrishtadyumna und die zahllosen andern Helden in einer Nacht dahinzuschlachten.

11. Das Frauenbuch (Striparvan). Fast milde erscheint das Los des greisen Troerkönigs Priamos im letzten Gesang der Ilias gegen das Schicksal des blinden Königs Dhritarashtra zu Hästinapura, dem der

¹ So heißen die drei Brüder: Yudhishthira, Bhäma und Arjuna als Söhne der Pritha (Kunti).

unselige Haß alle seine Söhne, seinen ganzen Mannesstamm dahingerafft. Sein Leid, sein Jammer ist unäglich. Vidura sucht vergeblich, ihn zu trösten. Als wirksamere Tröster findet sich der weise Vyāsa ein. Er schiebt die Schuld auf Kālī, die Gattin Givaś, und die Göttin des Haders, die sich theilweise in Durnodhana verkörpert habe. Vidura und Sanjana mahnen dann an die Pflicht der Leichenbestattung, und von Gāndhārī, seiner Gemahlin, der Kunti und vielen Frauen gefolgt, zieht der verwaisste Herrscher auf das Schlachtfeld hinaus. Da die Kshatriya alle gefallen, geben ihm Scharen von Vaiçya (Kaufleute und Bürger) das Geleite. Es bleibt ihm der Schmerz nicht erspart, unterwegs die drei Urheber des nächtlichen Ueberfalls zu treffen, die dann auseinandergehen, Kripa nach Hastinapura, Kritavarma in sein Reich und Nevatthāman in die Waldeinöde. Nicht minder schmerzlich ist das Zusammentreffen mit den fünf Pāndusöhnen, mit Kṛiṣṇa, Draupadi und den jammernden Wittwen der Paucāla. Der blinde König umarmt Yudhiṣṭhira und Bhīma, und Kṛiṣṇa spricht veröhnende Worte. Auch die unglückliche Gāndhārī flucht den Mördern ihrer Söhne nicht. Die Pāndu begrüßen die Kunti, ihre verkleidete dastehende Mutter, vor der die Draupadi weheklagend in die Kniee sinkt. Gemeinames Herzeleid veröhnt beide mit der jammernden Gāndhārī, und alle zusammen betreten dann das unglückselige Schlachtfeld, das mit den Leichen der Ahrigen besäet ist. Liebe und Gram siegen über den schauerlichen Anblick. Jeder der erschlagenen Helden, vorab Durnodhana, Duḥśāna, Karna, Drona, erhält seine eigene erschütternde Todtenklage, und die zarte Uttarā umschlingt trauernd die jugendliche Leiche ihres Gatten Abhimanyu. Unter der Leitung kundiger Männer werden die Leichen der Helden verbrannt und bestattet. Dann ziehen die Könige mit ihrem ganzen Gefolge zur heiligen Gangā, um dort die übliche Wasserpende vorzunehmen. Dabei eröffnet Kunti den Pāndusöhnen, daß Karna ihr Bruder gewesen, und Yudhiṣṭhira vollzieht für ihn die Trauerpende.

12. Das Buch des Trostes (Śāntiparvan). Obwohl Vyāsa, Nārada und andere Weisen der Vorzeit sich an den wiederholten Opferpenden für die vielen Todten betheiligen, vermag Yudhiṣṭhira sich lange nicht zu fassen. Es braucht unendlich viele Trostsprüche, Zureden, Geschichten und Ermahnungen, bis er sich endlich in seine neue Lage findet und sich zum Einzug in die Königsstadt Hastinapura bereit erklärt. Es ist der erste Freudentag nach dem entsetzlichen Jammer. Dhṛitarāṣṭra selbst, Gāndhārī mit den Kurufrauen ziehen vor ihm her, Brāhmanen geleiten ihn unter heiligen Gesängen. Umgeben von seinen Brüdern, von Kṛiṣṇa und Sātyaſi, betritt er die mit Blumen und Kranzgewinden festlich geschmückte Stadt, aus der tausendfacher Jubel ihm grüßend entgegenhallt, Pauken und Trompetenschall, Preisgesänge und Freudenrufe aus zahllosen freudigen Kehlen. Nur

einer steht fünfter und trüzig da und wagt es, den einziehenden König zu schmäheln: Gārvāta, ein vertappter Mātshaja (Dämon), ein Freund Duryodhanas; doch die Brāhmanen dulden diesen Widerspruch nicht, sie schlagen den Frevel nieder. Feierlich wird Yudhiṣṭhira nun auf den Thron erhoben, vertheilt die verschiedenen Aemter und Ehrenstellen bei Hofe und hält abermals eine Todtenspende für die im Kampf gefallenen Helden. Krishna wird dankbar von ihm als der Retter aller gepriesen; an Bhīma, Arjuna und die übrigen werden die verlassenen Paläste der Dhritarāshtraṣöhne vertheilt. Mit glänzenden Geschenken endet das prächtige Hoffest — eine wahre Erquickung nach all den Schauer-scenen der vorausgegangenen Tage. Am nächsten Tage findet Yudhiṣṭhira den Krishna in ernste Beschauung vertieft. Seine Gedanken weilen bei dem greisen Bhīshma, der noch immer auf seinem Pfeil-lager mitten im Schlachtfeld weilt. Diesen soll der neue König besuchen, um von ihm in jeglicher Weisheit unterrichtet zu werden. Mitten im Zusammenbruch eines ganzen Königs-geschlechtes und Volkes soll die alte Erb-weisheit und Familienübertieferung nicht untergehen. Das ist die tiefe, erhabene Bedeutung dieser keineswegs willkürlich erfundenen, wenn auch seltsam ausgeführten Wendung des Epos. Rasche Pferde bringen die zwei mit den übrigen Pānduṣöhnen schnell auf das Todtenfeld Kurukṣhetra. Krishna begrüßt den Bhīshma noch am Abend, und dieser sagt für den folgenden Tag den Empfang Yudhiṣṭhiras zu. Nach frommen Andachtsübungen in der Frühe finden sich dann alle um das Lager des greisen Kriegsfürsten ein, der Yudhiṣṭhira zu sich ruft, umarmt und küßt und dann auf seine Fragen ihn weitläufig über die allgemeinen Pflichten eines Regenten (rāja-dharma), über dessen Verhalten in Noth und Unglück (āpad-dharma) und über Erlösung und endliche Befeligung (moksha-dharma) unterrichtet. Didaktische Weischweifigkeit und zahlreich eingestreute Erzählungen dehnen den ganzen Abschnitt zum breiten Lehr-gedicht aus, das sonderbar genug von den vorausgegangenen Schlachtenbildern absticht ¹.

13. Das Buch der Lehre (Anuśāsanaparvan). Noch immer tief bewegt beim Anblicke des schwerverwundeten Ahnherrn, begehrt Yudhiṣṭhira nach weiterer Belehrung, und so ergeht sich denn Bhīshma abermals in den verschiedenartigsten Unterweisungen und lehrrreichen Beispielen. Alle Lebens-verhältnisse von der Geburt bis zum Tode und zur Wiedergeburt, Schicksal und freier Wille, Diesseits und Jenseits, die Macht und die Thaten der Götter kommen da eingehend zur Sprache; am meisten aber wird, den brāh-

¹ Die Reden des todeswunden Bhīshma füllen allein über 20 000 Verse, weit mehr als die ganze Ilias. Rāja-dharmānuśāsana-parva, die Lehre von den Pflichten der Könige, zählt 4778 Doppelverse, Āpad-dharma-parva, die Lehre vom Leiden, 1676 Doppelverse, Moksha-dharma-parva, die Lehre von der Erlösung, 7486 Doppelverse, also 14 972 Verse.

manischen Anschauungen entsprechend, die Pflicht, Gaben zu spenden, hervor-
gehoben, und danach trägt dieser Lehrabschnitt den Sondertitel „Lehre der
Gabenpflicht“ (Dána-dharma). Dann verabschiedet der Heldengreis Yudhis-
thira auf Bhájas Begehr bis zur nächsten Sonnenwende. So lang soll der
Alte noch auf seinem Pfeiltlager ausshalten. Auf die bestimmte Zeit finden
sich wieder alle bei ihm ein, nicht bloß die fünf Pánu, sondern auch der
blinde Dhritaráshtra und die Königinnen. Schmerzlich blickt der Dulder
auf die achtundfünfzig Nächte zurück, die er auf den Pfeilspitzen zugebracht,
ermahnt den König Dhritaráshtra, die Pánujöhne fürder wie seine eigenen
zu betrachten und nicht länger jene zu betrauern, die ihren eigenen Leiden-
schaften, Habgier, Zorn und Neid, zum Opfer gefallen seien. Darauf preist
er Krishna, den göttlichen Beschützer der Pánu, und empfiehlt diese und
alle der treuen Sorge des Yudhishtira. Verjöhnt und alle verjöhrend,
nimmt er Abschied vom Leben und legt allen als sein letztes Vermächtniß aus
Herz, ihre Bráhmanen, Weisen, Priester und Lehrer in Ehren zu halten.
Dann lösen sich die Lebensgeister, bisher von den Pfeilspitzen festgehalten,
dringen dem Haupte zu, und entfliehen von da in Gestalt einer Flamme,
die dem Himmel zueilt. Wundersame Stimmen von oben, unsichtbare Musik
und Blütenregen verherrlichen sein sanftes Hinscheiden. Nach seiner Be-
stattung ziehen alle zur heiligen Gangá, um dort die Wasserpenden zu ver-
richten. Da erhebt sich seine Mutter, die Stromesgöttin, aus den Flutthen
und klagt um den dahingegangenen Sohn. Krishna tröstet sie mit seinem
ehrenvollen Heldentode und seiner jetzigen Beseligung im Jenseits, und zu-
frieden kehrt die Göttin in ihre Wohnungen zurück.

14. Das Buch vom Roßopfer (Aśvamedhitaparvan). Als Testa-
ment des Bhishma, des ältesten, ehrwürdigsten Kuruhelden, als Erbschaft
einer großen Vorzeit ist die praktische Lebensweisheit der Bráhmanen in
einer tief sinnigen, durchaus poetischen Weise der Heldenjage eingegliedert.
Etwas Aehnliches geschieht in diesem Buch mit dem öffentlichen Cultus, der
dadurch ebenfalls als Erbstück der ältesten Heldenengeschlechter erscheint. Bhája
ráth dem immer noch von Trauer geplagten Yudhishtira, ein großes, reiches,
wahrhaft königliches Opfer, ein Roßopfer, zu veranstalten. Manche Zwischen-
fälle verzögern dasselbe noch; der wichtigste ist, daß Uttará, die junge Wittwe
Abhimanyus, einen todten Sohn gebärt, der aber, nachdem das verhängniß-
volle Bráhmageschoß entfernt ist, von Krishna belebt und Parikshit genannt
wird, die künftige Hoffnung des Kurugeslechtes. Jetzt wird nach Bhájas
Anweisung das große Opfer vorbereitet. Die fünf Brüder theilen sich in
die Aufgabe. Yudhishtira übernimmt die religiös-liturgischen Zurüstungen,
Bhima und Nakula die Sorge für Reich und Herrschaft, Sahadeva die
häusliche Verwaltung. Arjuna aber begleitet mit seiner göttlichen Waffe,
von Bráhmanen und zahlreicher Heeresmacht gefolgt, das weiße, schwarz

gescheitete Opferroß, das mit königlicher Pracht geschmückt, frei laufen kann, wohin es will; wohin es aber kommt, da unterwirft sein kriegerisches Geleit die dort wohnenden Völker dem Scepter Yudhishthiras. So werden die Trigarta, die Prayotisha, die Saindhava (am Indus) und viele andere Völker tributpflichtig gemacht und gezwungen, dem großen Opfer beizuwohnen. Inbald begrüßt das Volk den heimkehrenden Sieger. Dann gegen die Zeit des Maghâ-Vollmondes wird der Opferplatz abgesteckt, Pforten, Wege, Zelte, Hütten um denselben errichtet, Opfergeschirre und Opfergeräthschaften aller Art in Bereitschaft gesetzt. Von allen Seiten strömen Könige, Fürsten, Volksscharen zusammen. Es folgten glänzende Empfangsfeierlichkeiten, Festmahle und Begrüßungen. Und nun erst entfaltet sich das ganze brähmanische Ritual mit seinen zahllosen Ceremonien, seiner Feierlichkeit und Pracht. Vor allem wird der „Milcheinguß“ (Pravargya) und das Pressen des „Somatrankes“ vorgenommen, Opfergebräuche, welche in die älteste Zeit der Arier hinaufreichen. Dann werden Säulen, Feuerstätten und Holzstöße aufgerichtet, diese aus den kostbarsten Holzarten; es werden die Opfertiere herangetrieben und an die einzelnen Götter vertheilt. Unter Musik- und Paukenschall, in den herrlichsten Gewändern vereinigen sich endlich Hof, Priesterschaft und Volk zum großen Hauptopfer. Das Siegesroß wird vorgeführt und nach den Vorschriften des Rituals geopfert. Die Kehhaut wird herausgenommen und dem Feuer übergeben, das übrige Fleisch zerlegt und gebraten. Die häßlichen Lustrationen mit Kuhurin abgerechnet, trägt die ganze Feier einen wirklich großartigen, erhabenen Charakter — ein viel glänzenderes Bild als die Opferscenen der Ilias oder Odyssee. In religiösem Pomp und Glanz sind die Inder den Griechen überlegen.

Ihren Höhepunkt erreicht die Feier darin, daß Vyâsa, als Haupt der Brähmanen, dem Yudhishthira gegen ein Lösegeld die Herrschaft über die gesamte Erde verleiht. Yudhishthira verspricht darauf, alle von Arjuna eroberten Länder an die Brähmanen vertheilen, sich selbst mit den Seinigen in die Waldeinsamkeit zurückziehen zu wollen. Wunderbare Musik in den Lüften bezeugt die Freude der Götter über diese Freigebigkeit. Sie wollen sich aber an Freigebigkeit nicht übertreffen lassen; Vyâsa erstattet Land und Reich dem König als Brähmanengeschenk zurück; dieser aber entläßt nun die Brähmanen mit reichlichen Gaben. Viele Tage und Nächte dauern noch die Festlichkeiten fort; dann ziehen die Gäste nach Hause und verkünden überall die Größe und Pracht des neuen Kuruherrschers.

15. Das Buch vom Aufenthalt in der Einsiedelei (Açramavâsitaparvan). Fünfzehn Jahre führt nun Yudhishthira in ungetrübtem Frieden die Regierung. Dhritarâshtra hat bei ihm seinen eigenen, glänzenden Hofhalt. Auch er und die Seinen leben ganz zufrieden; nur seinen

Groll gegen Bhīma kann der alte, blinde König nicht überwinden, wie auch dieser urwüchlige, leidenschaftliche Held des einstigen Zwistes nicht ganz vergessen kann. Ueber den königlichen Greis kommt aber der den Indern eigene Hang zu frommer Beschaulichkeit. Er hat die Welt satt und will in den Wald ziehen. Yudhiṣṭhira leistet diesem Wunsche lange Widerstand, aber Bhāṣas Zureden überwindet denselben. Nach vielen und eingehenden Mahnungen an Yudhiṣṭhira, ergreifendem Abschied von Hof und Volk und einer entsprechenden großen Opferfeier nimmt Dhritarāṣṭra, um die Zeit des Kārttika-Vollmondes, Abschied von Hof und Reich und zieht, als Būker gekleidet, in die Waldesinsiedelei. Mit ihm verlassen die Königinnen Gāndhārī und Kuntī, die Weisen Vidura und Sanjaya ihre Paläste und folgen dem Könige nach in die Einsamkeit. Am Gestade der Bhāgirathī halten sie ihr erstes Nachtlager auf Kuṣa-Gras; darauf geht die Wanderung weiter nach dem Kurufelde, zur Einsiedelei Satayūpas, des frühern Mekayakönigs, der wie Dhritarāṣṭra dem Thron entsagt und an den Bhāṣa den letztern gewiesen hat. Wie Bhāṣa und dessen Schüler, so finden sich auch Nārada und andere Heilige bei ihnen ein und erzählen schöne und fromme Geschichten. Fern von der Welt findet die schwergeprüfte Herrscherfamilie hier endlich den ersehnten Frieden.

Yudhiṣṭhira und seine Brüder vermissen inzwischen schmerzlich die ihnen entzogenen Verwandten und können es sich nicht verjagen, sie in ihrer stillen Einsamkeit aufzusuchen. Es gefällt ihnen da. Einen ganzen Monat bleiben sie, sich an den Sagen und Erzählungen der würdigen Anachoreten erbauend. Auf das Verlangen des blinden Königs und der Seinigen führt Bhāṣa alle zur Gangā und läßt vor ihnen bei Nacht alle in dem großen Krieg gefallenen Helden aus den Fluthen emporsteigen. Darauf folgt abermals eine schmerzliche Trennung. Die Pāndubrüder ziehen nach Hastinapura zurück, Dhritarāṣṭra und die Frauen zum Walde.

Da nach zwei Jahren die Pāndusöhne den alten Kuruherrscher wieder besuchen wollen, finden sie ihn nicht mehr. Wie Nārada ihnen berichtet, hatte er mit Gāndhārī, Kuntī und seinen Freunden eine Pilgerfahrt nach den Gangesquellen unternommen; alle waren durch Mangel an Nahrung und Ruhe völlig entkräftet und fanden zuletzt ihren Tod bei einem Waldbrand. Nur Sanjaya erreichte fliehend den Himavant. Das Feuer, das den letzten der Kuru und seine Mitpilger verzehrte, war kein gewöhnliches; es war ein heiliges und führte sie deshalb der Vollendung entgegen. Darum nahmen Yudhiṣṭhira und die Seinigen die üblichen Wasserpenden vor und zogen dann getröstet heim.

16. Das Buch vom Keulenkampf (Mānjalaparvan). Noch thront Kṛiṣṇa, der Erretter der Pāndu, als mächtiger Herrscher mit seinem Bruder Balarāma in Dvārakā — da bricht auch über ihn das vorbestimmte Schicksal

herein. Die Einwohner der Stadt haben die Weisen Vignamitra, Narua und Narada verböhnt. Dafür trifft sie deren Fluch. Ihr ganzes Geschlecht soll vernichtet werden, Krishna durch den Schuß eines Jägers umkommen und das Meer endlich die Stadt verschlingen. Im sechsunddreißigsten Jahre von Krishnas Herrschaft erfüllt sich dieser Fluch. Kala, der furchtbare Genius des Todes, geht in der Stadt um und schreckt das arme Volk mit den grauenhaftesten Unglückszeichen. Kali, die schwarze Teufelin, richtet nachts Unheil und Schrecken an. Alle möglichen Geispenster und Riesen treiben ihr Unwesen. Die Schilderung nähert sich an Grauenhaftigkeit jener des nächtlichen Ueberfalls. Auf Krishnas Mahnung rüstet sich die ganze Bevölkerung, die Stadt zu verlassen. Doch am Meeresufer wird noch eine große Festfeier gehalten. Die Männer berauschen sich in tollem Trinkgelage und begehen nun Frevel an den Brähmanen, indem sie die ihnen bestimmten Gerichte den Affen vorsetzen. Bei Spiel und Tanz erhitzen und bethören sich die Gemüther noch mehr. Es kommt zu Hader und Streit. Wüthend fallen die Berauschten übereinander her und erschlagen einander mit ihren Keulen. In dem allgemeinen Mord fallen die besten Fürsten der Yadava. Krishna sorgt, so gut er kann, noch für die Rettung der Greise, Weiber und Kinder, zunächst durch Freunde, die aber dem unerbittlichen Geschick zum Opfer fallen, dann persönlich. Darauf zieht er sich in den Wald zurück, wo sein Bruder Rama in tiefer Beschauung weilt. Auch Krishna verzienkt sich, sein baldiges Ende ahnend, in ernste Betrachtung. Wie er aber, in seinem gelben Gewande, am Boden gefauert dasitzt, wird er von einem Jäger (Jaras) für ein Wild angesehen und mit einem Wurfgeschöß durchbohrt. Ein scheinbar jammervolles Ende; aber alle Götter eilen herbei, um unter wunderjamem Melodien den göttlichen Krishna in ihre ewigen Behausungen abzuholen.

Durch einen Boten noch von Krishna aufgefordert, eilt Arjuna in das verödete Dvārakā, hält seinem Freunde und Retter und den im Keulenkampf Gefallenen eine würdige Todtenfeier und sorgt dann für die Rettung der Weiber, deren Krishna allein sechzehntausend hinterlassen, der Greise und Kinder. Wie alles bereit ist, bricht das Meer über die unglückliche Stadt herein. Unter unsäglichen Abenteuern und Schwierigkeiten bringt Arjuna die jammernde Karawane seiner Pflegebefohlenen nach Indraprastha und sucht dann Bhāsa in seiner Einsiedelei auf. Durch Krishnas Tod ist auch ihm, dem kühnsten und muthigsten aller Helden, das Leben verleidet. Bhāsa tröstet ihn mit dem Gedanken, daß alles Große und Starke hienieden dem Wechsel unterworfen sei, die Zeit des Heimanges auch den Pāndubrüdern nahe. Arjuna kehrt nach Hastinapura zurück und erzählt alles seinem Bruder Yudhishthira.

17. Das Buch vom großen Ausbruch (Mahāprasthānikaparvan). Arjunas Bericht erweckt in Yudhishthira ein mächtiges Verlangen, alles Irdische

zu verlassen. Bhīma und die zwei andern Brüder sind einverstanden. So wird der jugendliche Parikṣit, Arjuna's Enkel, zum Herrscher des gesamten Kurureiches eingesetzt, ihm aber Yudhiṣṭhira als Reichsregent, Kṛiṣṇa zum Lehrer und Erzieher beigegeben. Die Brāhmanen werden wieder reichlich beschenkt, die verstorbenen Freunde und Stammesgenossen mit Opferpenden bedacht. Nachdem so für Hof und Reich gesorgt, legen die fünf Pāndubrüder und die Draupadi allen königlichen Schmuck von sich, verlassen ihre Paläste und ziehen im Bußgewand der bettelnden Būṣer, wie einst bei ihrer gewaltigen Verbannung, diesmal freiwillig und aller irdischen Herrlichkeit satt, zur tiefsten Betrübniß des Volkes in den Wald hinaus. Ihre Freunde und nächsten Sippen begleiten sie noch eine Strecke Weges, aber keiner wagt sie zur Rückkehr aufzufordern. Stumm scheiden sie und kehren heim, Kṛiṣṇa mit Yudhiṣṭhira, Citragandā und die andern Frauen, während die Būṣer still, in Andacht versunken, durch Wald und Feld, an Seen und Flüssen dahin, weiter, immer weiter ihres Weges pilgern, Yudhiṣṭhira voran, dann Bhīma, Arjuna und die andern einzeln, zuletzt Draupadi, „die beste aller Gattinnen“, und hinter ihr der treue Hund. Am Lohita-Meer begegnen sie dem Gotte Agni, welcher dem Arjuna seinen Gāndivabogen abverlangt. Nachdem sie die Stätte geschaut, wo das unglückliche Dvārakā vom Ocean verschlungen ward, wenden sie ihre Schritte nordwärts zum Himavant. Da die gewaltigen Felsen des Berges Meru in Sicht gekommen, sinkt die Draupadi vor Erschöpfung entseelt zu Boden. Bhīma bemerkt es und fragt den Yudhiṣṭhira, warum das geschehen. „Weil sie den Dhānanjana vor den andern begünstigt hat“, lautet die Antwort. Keiner der Brüder aber sieht weiter nach der entseelten Gattin um. Bald fällt Sahadeva. Wieder bemerkt es Bhīma und fragt nach der Ursache. „Weil er sich selbst zu sehr, keinen andern geachtet hat“, erwidert Yudhiṣṭhira. Und so fällt nach einer kleinen Weile Nakula, weil er sich selbst zu sehr über die andern erhoben, und Arjuna, weil er übermäßig stolz auf seinen Bogen und seine Heldenkraft war. Bhīma selbst sinkt nun und muß sterbend den Tadel hören, daß er zu feck mit seiner überströmenden Kraft geprahlt und keine Rücksicht für andere gekannt habe. Allein zieht Yudhiṣṭhira noch mit seinem Hund des Weges weiter. Da dröhnt Himmel und Erde in gewaltigem Donner, Gott Indra fährt daher und ladet Yudhiṣṭhira ein, in seinen Wagen zu steigen. Doch Yudhiṣṭhira will nicht allein in den Himmel, er will auch seine Brüder und seine Gattin mit sich nehmen. Da ihm der Gott bedeutet, daß sie schon in den Himmel eingegangen, will Yudhiṣṭhira wenigstens seinen Hund mit auf den Wagen nehmen. Indra verlangt, daß er den Hund zurücklasse, und entwickelt ihm auch mannigfache Gründe, daß er keine Ungerechtigkeit begehe. Allein Yudhiṣṭhira ist davon nicht zu überzeugen; er hält das Verlassen des Hundes für eine unverantwortliche Schuld und will lieber

auf den Himmel verzichten als eine solche Schuld auf sich laden. Da enthielt sich ihm sein Vater Dharma, der Gott des Rechtes, in seiner himmlischen Gestalt, lobt ihn für sein Mitgefühl gegen alle Wesen, für seine unwandelbare Treue und eröffnet ihm, daß er zum Lohne lebend wie keiner zuvor in den Himmel eingehen solle. Zu den beiden Göttern Dharma (Yama) und Sakra (Indra) gesellen sich jetzt die Maruts und Awin, Kishis und andere selige Geister und führen ihn trionphirend in den Himmel ein.

18. Das Buch von der Himmelfahrt (Svargaparvan). Yudhishtira findet im Himmel sein Glück nicht. Er sieht sich umsonst nach seiner Gattin und seinen Brüdern um. Statt ihrer erblickt er den Duryodhana, den Anstifter alles Unheils, mitten zwischen den Göttern sitzend, in Glanz und Herrlichkeit. Umsonst versichert ihn Narada, daß Duryodhana nach Asvatravapflicht das Leben für seine Sache geopfert und sich so ewige Belohnung verdient habe, daß alle Erdenfeindschaft im Himmel ein Ende habe, und daß er deshalb der frühern Unbilden nicht mehr gedenken dürfe. Er will seine Brüder und Freunde sehen, Karna, Dhrishtadyumna, die Söhne der Draupadi. So geben ihm die Götter denn einen Führer, der ihn zu den Seinigen geleiten soll. Aus dem Strahlenglanz der Götter führt der Weg bald in einen wüsten, unheimlichen Dunstkreis, in Stätten des Schreckens und der Finsterniß, voll Schlamm, Urath, faulenden Blutes, Fleisches und Menschenhaares. Scharen von Fliegen umschwirren die rings umherliegenden Leichen. Geier, Raben und schauerliches Nachtgebügel hacken mit ehernen Schnäbeln an den todten Leibern herum. Arme, Beine, Hände, Füße fliegen daher zwischen bluttriefenden Fleischstücken. An den Füßen aufgehängte, aufgeschlitzte Leichen baumeln neben dem entsehten Wanderer hin und her. Immer grauiger wird rundum der Moderduft. An einem Strom hochaufwallenden, siedenden Wassers gelangen sie zu einem Walde, dessen Laub scharfe Messertlingen bilden; da sieden Felsstücke und Del in gewaltigen Kesseln; da peitschen Dornruthen und Stachelgebüsch die qualerfüllten Mißethäter. „Wo sind wir? Wohin kommen wir?“ ruft voll Grauen Yudhishtira aus. „Wo sind meine Brüder? Soll das ein Aufenthalt für Götter sein?“ Da antworten ihm klägliche Stimmen ringsumher: „Bleibe, bleibe, Gesetzestönig! Verweile nur noch einen Augenblick. Deine Nähe bringt uns Linderung, dein Odem Erquickung. Schon dein Kommen war ein Labjal für uns.“ Die Stimmen schienen ihm bekannt, aber sie waren so schwach und matt, daß er zweifelte. „Wer seid ihr denn?“ rief er, „und wie geht es euch hier?“ „Ich bin Karna,“ scholl es ihm da entgegen, — „Ich Bhima! — Ich Natula! — Ich Arjuna! — Ich Sahadeva! — Ich Draupadi!“ Da grollte der redliche Yudhishtira voll tiefer Bitterkeit über das Wallen der Götter, daß sie solche Qualen über die Edelsten und Besten

verhängten, während derjenige, der das schreckliche Unrecht an ihnen verübt, in Seligkeit unter den Himmlischen thronte. Er ward irre an allem, was er je gelernt, gehört, gedacht. Aber sein Entschluß war doch bald gefaßt. Er schickte seinen Begleiter fort, um allein fürder bei seinen verlassenen und gequälten Freunden auszuharren und ihnen durch seine Nähe Linderung zu gewähren.

Doch kaum ist der Bote fort, da strahlt helles Licht durch die finstern Räume. In einem Nu entschwindet Moderduft und Graus, Nacht und Schrecken, der Wald mit den mörderischen Klängen, die glühenden Felsen und der siedende Bluthstrom, das ganze Höllenbild mit seinen Qualen. Ein sanfter Windhauch umfächelt Yudhishthira's Haupt, und vor ihm stehen, umringt von Göttern und seligen Wesen, Indra und Dharma selbst in voller Herrlichkeit. „Komm und zürne nicht, Yudhishthira,“ redet ihn Indra an, „dein sind für immer diese seligen Wohnungen. Nothwendig müssen auch die Fürsten die Hölle schauen, die Reinen wie die Unreinen. Wer zuvor des Guten genießt, hat nachher den Ausgang zur Hölle; wer aber zuvor die Hölle gekostet, strahlt nachher im Himmelsglanz.“ Sein Höllenbesuch, so erklärt er ihm aber weiter, sei eine Täuschung gewesen, wie auch er bloß durch Täuschung Drona einst zu Fall gebracht habe. So sei es auch seinen Brüdern und der Draupadi ergangen, die er alle heute noch schauen werde. Dann wendet sich Dharma an den königlichen Sohn: „Ich freue mich, mein Sohn, über deine Treue zu mir, deine Wahrhaftigkeit, deine Ausdauer und Selbstüberwindung. Dreimal habe ich dich nun geprüft, und dreimal hast du die Probe bestanden, zuerst im Dwäita-Wald, dann als ich Hundesgestalt angenommen habe und du mich nicht aufgeben wolltest, und jetzt das dritte Mal. Du bist vollkommen erprobt und glücklich für immer. Deine Brüder sind nicht in der Hölle; was du geschaut, war nur ein Traumgebilde, von Indra hervorgezaubert.“

Gemäß der Aufforderung seines Vaters begibt sich Yudhishthira darauf zu der himmlischen Gangä und steigt in deren Fluthen hinab. Da zerfließt sein Erdenleib. In himmlischer Verklärung und Schönheit taucht er aus den Wassern empor, allem Leid, aller Qual für ewig entzogen. Und nun eröffnet sich ihm der Blick in die Fülle und Pracht des wirklichen Himmels. Krishna zeigt sich ihm als Govinda in Brähmanengestalt, wie er ihn nie zuvor gesehen, in strahlender, göttlicher Waffenzier. Neben ihm thront Arjuna, und um beide scharen sich die zwölf Aditya. Bhima weilt verklärt neben seinem Vater Vänu, Natula und Sahadeva neben den zwei Aqvin. Mit Lotusblumen betränzt, in blinkendem Lichte strahlend, schwebt die Draupadi, die so viel und schwer geprüfte. Sie war und ist, wie Indra erklärt, keine Sterbliche, sondern die Sri, die Göttin der Schönheit selbst, aus Liebe zu Yudhishthira auf die Erde herniedergestiegen. Bei ihr

weiten ihre gemeinsamen Kinder. Und so findet Yudhishtira hochentzückt alle seine Freunde wieder, den alten König Dhritarashtra, dessen früh verstorbenen Bruder Madhena (Marna), den tapferen Jüngling Abhimanyu, die edeln Frauen Kunti und Madri, den greisen Ahnherrn Bhishma, den Schlachtenerprobten Drona und zahllose andere Krieger und Helden.

Alle einzeln anzuführen, erklärt der Erzähler Vaicampayana für unmöglich; nur das Geheimniß fügt er noch bei, daß alle schließlich nach den verschiedensten Wandlungen und Schicksalen wieder in ihre eigenthümliche Wesensform zurückkehren. Und damit endet die Geschichte der Kuru und Pandu.

* * *

Bei einem so umfangreichen Werk wie das Mahabharata kann ein kurzer Auszug natürlich höchstens die allgemeinsten Umrisse und eine oder die andere Eigenthümlichkeit wiedergeben. Schon dabei tritt indes die Verschiedenartigkeit der Bestandtheile, die weiterschweifige Didaktik mancher Abschnitte, die Ueberladung mit Episoden, der Mangel einer strengeren Einheit und künstlerischen Vollendung zu Tage. Die Dichtung gleicht einer Ilias, in welcher nicht nur die Odyssee und Ovids Metamorphosen, sondern auch noch lange Auszüge aus Hesiod und die ganze jolonische Geseßgebung hineingearbeitet wäre. Man wird unwillkürlich auf den Gedanken geführt, daß nicht nur verschiedene Generationen von Menschen, sondern ganz verschiedenartige Zeiträume an der Ausgestaltung der seltsamen Dichtung theilgenommen haben, und man begreift, daß die Forschung sich mit Vorliebe darauf warf, den ältesten Sagenkern herauszuschälen und ihn mit den Ueberlieferungen anderer arischer Völker zu vergleichen.

Andererseits wird man sich aber auch wohl kaum dem Eindruck entziehen können, daß nicht bloß durch jenen ältesten Kern der Helden Sage — die Kampfesgeschichte der Kuru und Pandava — ein mächtiger poetischer Geist weht, sondern auch in den spätern, friedlichen Büchern. Die Todtenklage um die erschlagenen Helden, das Herrschervermächtniß des greisen Ahnherrn und Heerführers Bhishma, das glänzende Königsoffer Yudhishtiras, das Einsiedlerleben des Königs Dhritarashtra und sein Tod auf der Pilgerfahrt, der tragische Untergang der gottlosen Stadt Dwaraka und der ergreifende Weltverzicht der Pandusöhne bieten nicht nur einzelne für sich höchst charakteristische, zum Theil großartige epische Bilder indischen Lebens, sie sind auch durch eine stätig, wenngleich mitunter langsam fortschreitende Handlung zu einem bedeutungsvollen, tiefpoetischen Ganzen verwoben. Die erschütternde Tragik der gewaltigen Katastrophe wird dadurch in ernst religiöser Weise gemildert und verklärt und erhält einen überaus befriedigenden Abschluß in dem grandiosen Schlußbilde von Hölle und Himmel. Das Mahā-

bhārata ist für den Inder nicht bloß eine Aias oder Aeneis, sondern auch eine Art Divina Commedia. Aus dem umfassendsten Groß- und Kleinbilde indischen Erdenlebens ragt sie in kühnster Phantastik empor zu hoher brāhmanischer Philosophie und Theologie und gipfelt in der mystischen Beschaunng des Göttlichen. Damit verliert die Darstellung an sinnlicher Klarheit, Schönheit und künstlerischer Harmonie, aber sie gewinnt an Gehalt und Tiefe.

Als Verunstaltung der natürlichen Religion wie als Abfall von der ursprünglichen Offenbarung frantt alles Heidenthum an Unwahrheit und Widerspruch, die pantheistische Vielgötterei der Inder nicht am wenigsten. Hierin liegen viele Schwächen der Dichtung begründet, vor allem die für uns störende Doppelrolle des Krīṣṇa, der in der Bhagavad-Gītā dem Arjuna sich als den höchsten aller Götter enthüllt, um ihm dann in dem ganzen langen Kampf als Wagenlenker zu dienen, ihm gelegentlich sogar unwürdige Kriegslift und Lüge anzurathen, und um endlich elend als vermeintliches Wild erschossen zu werden. Nicht minder störend wirkt für uns das stellenweise gelegentliche Hervortreten Brahmā und Īvā als höchsten Gottes in dem unermesslichen andern Gewimmel von Göttern, Dämonen, Geistern aller Art, das ewige Eingreifen und Vorgehen der Weisen und Brāhmanen, die endlos sich einmischende Didaktik und die breite Behandlung derselben. Wird man sich auch nun, schon von ästhetischem Gesichtspunkt aus, mit den phantastischen Figuren der indischen Mythologie nie recht veröhnen können, so wird man um so eher zu der Ueberzeugung gelangen, daß die Lehre der Brāhmanen in vielen Punkten sich den ethischen Forderungen des Naturgesetzes nähert, und daß hierdurch die große Dichtung einen nicht unerheblichen Schatz idealer Anschauungen oder wenigstens Anregungen in sich schließt, wenn auch mannigfach wieder durch Widersprüche getrübt oder entwerthet.

Rittersinn, Heldenmuth, Gattentreue, Kindesliebe, Freundestreue, Redlichkeit, Frömmigkeit spielen überall eine ganz hervorragende Rolle und gewinnen eine wahrhaft poetische Verkörperung. Schon Atesias hob den tiefen Rechtsinn der Inder rühmend hervor: *ὄτι δεζαυότατοι*. Dieser Grundzug beherrscht die gesamte Dichtung und findet in Yudhiṣṭhira, dem Sohne des Rechtsgottes Dharma, eine gewissermaßen typische Gestaltung. Dasselbe unwandelbare Rechtsgefühl begleitet ihn von dem Tage des verhängnißvollen Würfelspiels durch alle Wechselfälle seiner schweren Buße, sie verläßt ihn auch im Jenseits nicht; sie befähigt ihn zur höchsten Entjagung und läßt ihn die schwersten Prüfungen siegreich bestehen. Als Held steht er weit gegen den kühnen, beweglichen Arjuna, selbst gegen den urwüchßigen, kornischen, gelegentlich auch wilden und grausamen Bhīma zurück, auf denen die Hauptverwicklungen des großen Kampfes ruhen, aber als Charakter überstrahlt er

weit ihren bloß kriegerischen Ruhmestranz¹. In dem greisen König Dhritarashtra finden wir Züge von Oedipus, Priamos und König Lear merkwürdig vereint zu einer echt tragischen Gestalt, die manchen Maler und Bildner bezaubern könnte. Der greise Bhishma erinnert bald an den reifigen Nestor der Ilias, bald an die hünenhaften, gewaltigen Riesen der Nibelungenlage, in seinem politischen Testament an den sterbenden alten Gault des Shakespeare. Freilich erweitert sich sein ehrwürdiges Vermächtniß zu einem fast endlosen Lehrgedicht, die reifenhafte, ritterliche Gestalt ist ins Maßlose übertrieben; doch man wird den eigenartigen Helden auf seinem Reichthum nicht leicht vergessen: es weht über seiner Gestalt ein Hauch echter, urwüchsiger Volkspoesie. Die vielbewunderten, aber schließlich doch nur episodischen Frauencharaktere der Satuntala, der Damayanti und der Savitri treten in der Gesamtheit der Dichtung weit zurück hinter jenen der Draupadi, der Kunti, der Madri, der jugendlichen Uttara: manche Züge echter Weiblichkeit, unbesieglcher Liebe, unwandelbarer Treue, Hingebung und Standhaftigkeit im Leiden sind in verschiedener Abstufung allen gemeinsam und mildern das düstere Kampfgemälde; die Schattenseiten des weiblichen Charakters sind seltsamerweise fast ganz den Göttinnen und Apsaras vorbehalten.

Auch die weisen Brähmanen, vorab Vyasa, der Seher und Dichter, dürfen wohl nicht als bloße Geichöpfe einer spätern Bearbeitung angesehen werden. Zwar ist gerade im Anschluß an sie die Heldenlage fast ins Ungeheuerliche mit lehrhaften Thaten überkräftet worden: aber ihr eigentliches Wesen läßt sich nicht hinwegdenken, ohne daß der Kern der Sage selbst sein eigenartiges, indisches Gepräge verliert. Ihre Lehre und Stellung, ihr Verhältnis zu Kuru und Volk, ihr Eingreifen in das öffentliche Leben wie ihr einsamer Waldaufenthalt sind aufs innigste mit den übrigen Kulturzuständen verwoben, wie sie schon Megasthenes sehr genau gezeichnet hat. Gerade daraus erwächst aber vielfach mit der Eigenart auch die Schönheit der Dichtung, und je mehr man sich in die Anschauungsweise der Inder hineinlebt, desto mehr wird man finden, daß die zahlreichen großen Episoden nicht nur in sich Kunstwerth besitzen, sondern auch mit einem gewissen poetischen Verband in die Gesamtdichtung eingegliedert sind.

Nimmt man den endlichen „Triumph des Rechtes“ (dharma) über das Unrecht (adharma) als leitende Idee des Ganzen, wozu schon die Persönlichkeit des Yudhishthira als Sohn des Rechtsgottes Dharma und seine ganze Charakteristik einladet, so ergibt sich ein Gesamtplan, der den didaktischen Charakter des Werkes mit der epischen Anlage wirklich harmonisch verbindet und sowohl die stark sich vordrängende Spruchweisheit als auch

¹ Vgl. A. Dahlmann, Das Mahabharata S. 51—55.

besonders die weit ausgepönnenen rein didaktischen Episoden weniger drückend und störend empfinden läßt¹.

Zu einer richtigen Würdigung der Dichtung muß überhaupt in Betracht gezogen werden, daß sie nicht nur in ihrem ursprünglichen Sagenfern, sondern auch in ihren Episoden, ihrem lehrhaften Beiwerk, ihren religiösen, sittlichen und philosophischen Anschauungen, ihrer bald nüchternen, bald überschwänglichen Phantastik, ihrem kühnen Bilderchwung und ihren trockenen Auswendungen, in ihren ersten Anfängen wie in ihrer Jahrhundertspannenden weiteren Ausgestaltung das gigantische Denkmal eines und desselben Volksgenies ist, aus dem die Weisheit der Brähmanen ebenso gut als die Kriegsthaten der alten Helden und Könige hervorgegangen. Es ist geradezu lächerlich, wenn Joh. Scherr in seiner Literaturgeschichte von einem „in hierarchischem Sinn entstellten und gefälschten Kern“ oder von einer „pfäffischen Verdunkelung“ der wahrhaft großartigen Ideen spricht (I, 26. 28), als ob ein deutscher Professor das Mahābhārata verfaßt und, weiß der Himmel! ein spanischer Mönch es verdorben hätte! Wie alle höhere Bildung Indiens entstammen gerade jene großartigen Ideen wesentlich dem Kreise der Brähmanen, und eine Beurtheilung, welche über diese Thatfache in einseitiger Befangenheit hinwegsieht, kann weder das Verständniß der indischen Cultur überhaupt noch ihres mertwürdigsten Spiegelbildes — und das ist das Mahābhārata — erschließen.

Die Purānās.

Wie bereits erwähnt, zählten die Inder selbst das große Epos zu den jogen. Purānās, den „Schriften der Vorzeit“, wie das Wort besagt, d. h. einer Anzahl von versificirten Religionschriften, die im ganzen etwa 1 600 000 Verse enthalten, also ein noch viel schrecklicheres Labyrinth bilden als das Mahābhārata. In der Form, wie sie uns vorliegen, scheinen sie zwar erst in der Zeit vom 8. bis 16. Jahrhundert abgefaßt zu sein; aber die Sagen, welche sie behandeln, reichen in eine viel höhere Zeit hinauf und berühren sich vielfach mit jenen des Mahābhārata². Sie sind deshalb ein Zwischenglied zwischen diesem und der spätern Literatur.

Während das große Volksepos die indische Göttersage mit der Helden-
sage verbindet, behandeln die Purānās die Schicksale und Thaten der bräh-

¹ Einen solchen Gesamtplan entwickelt eingehend J. Dahlmann (a. a. O. S. 28—40) für den ersten Theil der Dichtung.

² Höchst übertriebene Ansichten über den Werth der Purānās äußerte auf dem achten Orientalistencongreß (Stockholm) Manilal S. Dwivedi (Actes du VIII^e Congrès Intern. des Oriental. tenu en 1889 à Stockholm, 3^{me} partie, section II: Aryenne [Leide 1892], 201—216).

manichen Gotter mehr einzeln für sich, die Entstehung des Weltalls, dessen Untergänge und Wiedergeburten, die Abstammung und Herabkünfte der verschiedenen Gottheiten, ihre Liebesabenteuer und Heldenthaten, den Ursprung der Menschheit und die verschiedenen Welt- und Menschheitsalter, die Anfänge des menschlichen Königthums und die ältesten Königsgenealogien der Sonnen- und der Monddynastie. Ovids Metamorphosen und die Sagen des griechischen Olymps sind ein Kinderspiel gegen das Chaos der feltsamsten Phantasien, mit denen der träumerische Geist der Inder die Götter der Veden umponnen, ihre Zahl ins Unendliche vermehrt und ihre Schicksale ins Unglaubliche und Unmögliche umgestaltet hat.

Es gibt achtzehn solche größere Purānas¹. Nur eines, das Brāhma-Purāna, ist diesem mehr abstracten Gott gewidmet. Es ist eines der spätern.

¹ Uiberruni (ed. Sachau I. 130. 131) gibt zwei voneinander abweichende Listen derselben: die erste nach mündlicher Mittheilung von Indern, die andere dem Vishnu-Purāna entnommen. Die erste Liste lautet nach seiner Erklärung:

1. Ādi-purāna, d. h. das Erste.
2. Matsya-purāna, d. h. der Fisch.
3. Kūrma-purāna, d. h. die Schildkröte.
4. Varāha-purāna, d. h. der Eber.
5. Narasimha-purāna, d. h. der Mannlöwe.
6. Vāmana-purāna, d. h. der Zwerg.
7. Vāyu-purāna, d. h. der Wind.
8. Nanda-purāna, d. h. ein Diener Mahadevas.
9. Skanda-purāna, d. h. ein Sohn Mahadevas.
10. Āditya-purāna, d. h. die Sonne.
11. Soma-purāna, d. h. der Mond.
12. Samba-purāna, d. h. der Sohn Vishnus.
13. Brahmanda-purāna, d. h. der Himmel.
14. Mārkaṇḍeya-purāna, d. h. ein großer Rishi.
15. Tārka-shya-purāna, d. h. der Vogel Garuda.
16. Vishnu-purāna, d. h. Nārāyana.
17. Brahma-purāna, d. h. das Wesen, das die Welt erhält.
18. Bhavishya-purāna, d. h. fünftige Dinge.

Das Vishnu-Purāna dagegen enthält folgende Liste, in welcher zehn Namen wörtlich übereinstimmen, die andern mittelst synonymen Namen zu identificiren sind:

Ashtādaṣa Purānāni purānajñāh pracakshate:

Brāhman Pādman Vaishnavam ca Āivam Bhāgavatam tathā,

tathānyam Nārāḍyam ca Mārkaṇḍeyam ca saptamam;

Agneyam ashtamam caiva Bhavishyam navamam smrtam;

daṣamam Brahmavaivartam Laingam ekadaṣam smrtam.

Vārāham dvādaṣam caiva Skāṇdam caiva trayodaṣam:

caturdaṣam Vāmanam ca Kaurmam pañcadaṣam smrtam:

Māt-yam ca Gārudam caiva Brahmāṇdam ca tathā param.

In Substantivform: 1. Brāhma-Purāna, 2. Pādma-Purāna, 3. Vishnu-Purāna, 4. Āiva-Purāna, 5. Bhāgavata-Purāna, 6. Nārāḍa-Purāna, 7. Mārkaṇḍeya-Purāna,

Dann gibt es ein Vāyu-Purāna (das ursprünglich 48 000 Verse zählte), ein Mārkaṇḍeya-Purāna, ein Agni-Purāna, ein Bhaviṣṭya-Purāna, ein Brahma-vaiivarta-Purāna, ein Linga-Purāna (hauptsächlich dem Gotte Śiva gewidmet), ein Skanda-Purāna, ein Brāhmana-Purāna. Schon in diesen findet Viṣṇu vielfache Erwähnung; in den übrigen ist er die Hauptperson, besonders natürlich in jenem, das ausdrücklich seinen Namen trägt: in dem Viṣṇu-Purāna, welches vielleicht das berühmteste von allen war. Das Varāha-Purāna behandelt seine Herabkunft als Eber, das Kūrma-Purāna seine Herabkunft als Schildkröte, das Maṭṣya-Purāna seine Herabkunft als Fisch, das Vāmana-Purāna seine Herabkunft als Zwerg. Das Garuḍa-Purāna ist seinem Reitthier, dem Vogel Garuḍa, gewidmet. Auch das Padma-Purāna, das Kārada-Purāna und das Śrī-Bhāgavata-Purāna laufen hauptsächlich auf Viṣṇu-Verehrung hinaus¹.

Dabei tritt mehr die Herabkunft Viṣṇus als Krishna hervor wie im Mahābhārata. Doch gibt das Agni-Purāna in sieben Kapiteln einen kurzen Abriß der Rāma-Sage, d. h. der vielgefeierten Herabkunft Viṣṇus als Prinz Rāma von Ayodhya². Auch Padma-Purāna (das Purāna vom goldenen Lotus) und Skanda-Purāna beschäftigen sich mit Rāmas Geschichte. Das Viṣṇu-Purāna faßt dieselbe (4. Buch, 4. Kap.) folgendermaßen zusammen:

Der Sohn Khatvāngas war Dirghabāhu, sein Sohn war Raghu, sein Sohn war Aja, sein Sohn war Daśaratha. Der Gott des Lotus, aus dem der Lotus hervorging, vervierfachte sich zum Schutze der Welt in den vier Söhnen des Daśaratha, welche Rāma, Lakṣmana, Bharata und Gaṭruḅna hießen.

Rāma begleitete noch als Knabe Viçvāmitra, um dessen Opfer zu beschützen, und tödtete Śadaka. Er tödtete hernach Mārīca, ihn mit seinen unwiderstehlichen Pfeilen durchbohrend; Subāhu und andere fielen unter seinen Streichen. Er ent-

8. Agni-Purāna, 9. Bhaviṣṭya-Purāna, 10. Brahmavaiivarta-Purāna, 11. Linga-Purāna, 12. Varāha-Purāna, 13. Skanda-Purāna, 14. Vāmana-Purāna, 15. Kūrma-Purāna, 16. Maṭṣya-Purāna, 17. Garuḍa-Purāna, 18. Brahmānda-Purāna. Vgl. W. Taylor (Catalogue of Orient. Mss. of the College Fort S. George II [Madras 1857], xxxv) über die Reihenfolge der Purānas im Süden; daselbst auch ein Verzeichniß der Upa-purānas, sowie der Āgamas, d. h. der heiligen Bücher der Śivaiten.

¹ Analysen verschiedener Purānas gibt *Wilson*, *Essays on Sanserit Literature* (ed. *Post*. London 1864); *Viṣṇu-Purānam* ist übersezt von *Wilson* (London 1840), neu edirt von *Fitz Edw. Hall* (5 vols. London 1864—1870); *Bhāgavata-Purānam* übersezt von *Burnouf* (Paris 1840—1847); *Mārkaṇḍeya-Purānam* publicirt in der *Bibliotheca Indica* 1855—1862; *Agni-Purānam* ebend. 1870—1879. — Vgl. *F. Nève*, *Les Pourānas. Études sur les derniers monuments de la littérature Sanscrite*. Paris 1852.

² *H. Weber*, *Ueber das Rāmāyana* S. 53 ff. — *Monier Williams*, *Indian Wisdom* p. 367—370.

hühte Athalnā von ihren Sünden, indem er bloß den Blick auf sie richtete. In dem Palaſte Janatas brach er mit Leichtigkeit den Bogen Givas, und er empfing als Preis feiner Heldenthaten die Hand Sitā, der Königstochter. Er demüthigte den Stolz des Paraçurāma, welcher mit feinen Triumpfen über das Geſchlecht der Haihayas vrablte, und mit dem Gemehel, das er wiederholt unter dem Stamme der Kſhatriyas angerichtet. Unterwürfig gegen das Gebot feines Vaters und ohne Klage um den Verlust feiner Königswürde zog er in den Wald, begleitet von feinem Bruder Lakſhmana und feiner Gattin; er bekämpfte und tödtete Virādha, Kharadīshana und andere Kāſhaja, den Neffen Kabandha, der keinen Kopf hatte, und den Affenkönig Bāli (Bālin). Nachdem er eine Brücke über das Meer gebaut, vernichtete er das ganze Volk der Kāſhaja, eroberte wieder feine Braut Sitā, welche Rāvana, der zehnköpfige König der Kāſhaja, entführt hatte, und kehrte mit ihr nach Nodhynā zurück, nachdem ſie durch die Feuerprobe von der Makel befreit war, welche ſie ſich durch ihre Gefangenſchaft zugezogen, und nachdem ſie durch die verſammelten Götter geehrt worden, welche von ihrer Tugend Zeugniß ablegten.

Bharata eroberte das Land der Gandharven, nachdem er ihrer eine große Zahl vernichtet hatte, und Gatrugna tödtete den Lavana, das Haupt der Kāſhaja, und nahm dann Beſitz von deſſen Hauptſtadt Mathurā.

Nachdem ſie ſo durch ihre unvergleichliche Tapferkeit und durch ihre Macht die ganze Welt den böien Geiſtern entriffen hatten, ſtiegen Rāma, Lakſhmana, Bharata und Gatrugna wieder zum Himmel auf, und es folgten ihnen die Bewohner von Kōſalā (Nodhynā), welche ſich mit Eifer dieſen verkörperten Theilen des allerhöchſten Viſhnu gewidmet hatten¹.

Das Padma-Purāna beſchäftigt ſich einläßlicher mit Rāma und deſſen Thaten. Mehrere Kapitel handeln von dem Pferdeopfer Rāmāṣ, bei welchem ſich herausſtellt, daß das vermeintliche Pferd ein Brāhmane iſt, der durch einen Fluch deſ Einſiedlers Durvāſa in dieſe Geſtalt verwandelt worden iſt. Das Zuſammentreffen mit Rāma löſt den Fluch, und der Langgeprüfte ſteigt als Lichtgeiſt in den Himmel empor.

Eine völlig myſtiſche Bearbeitung erfährt die Rāma-Sage in dem Brahmānda-Purāna, welches unter ſeinen verſchiedenartigen Beſtandtheilen ein Rāmāyana-mahātmya und ein Nodhyātma-Rāmāyana enthält. Zwei Kapitel darin gelten für ganz beſonders heilig: 1. Rāma-Hridaya, worin Rāmāṣ (göttliche) Natur erklärt wird, und 2. Rāma-Gītā, ein quietiſtiſche Aufforderung, alle äußern Werke aufzugeben, um nur Rāma zu betrachten und ſich ſo mit dem höchſten Weſen zu vereinen.

Ebenfalls der Verherrlichung Viſhnu-Kriſhnaṣ iſt das Harivança gewidmet, eine Dichtung von 16374 Verſen, welche ſich vielfach mit den Purānaṣ berührt, aber als Anhang gewöhnlich mit dem Mahābhārata verbunden iſt.

¹ Pauthier et Brunet, Les Livres sacrés II (Paris 1858), 320.

Drittes Kapitel.

Das Rāmāyana.

Aus der Rāma-Sage, wie sie das Vishnu-Purāna kurz skizzirt, das Agni-Purāna ebenfalls nur kurz zusammenfaßt, das Mahābhārata in siebenhundertunddreißig Versen als Episode etwas ausführlicher behandelt, ist das zweite große Nationalepos Indiens hervorgewachsen, das „Lied von Rāmas Thaten“ oder das jogen. Rāmāyana.

Vom Mahābhārata unterscheidet sich daselbe sehr vortheilhaft schon dadurch, daß es kein literarisches Ungeheuer von so unabsehbarem, verwirrendem Umfang ist. Es umfaßt nur 24 000 Strophen (Doppelverse zu je sechzehn Silben, so daß der Stropha ungefähr zwei Hexametern entspricht), ist also nur etwa doppelt so groß wie die Ilias. Dabei ist es in sieben ziemlich gleichmäßige Bücher (Kānda) getheilt, diese wieder in je siebenundsechzig bis hundertundneunzehn kurze, übersichtliche, fast romanzenartige Cantos (Sarga), die sich ungezwungen aneinanderfügen und nur selten von einer Episode unterbrochen werden. Das Ganze stellt sich als eine einheitliche, planmäßige und wohlgegliederte Kunstdichtung dar, die von einem und demselben Dichter bis in ihre Einzelheiten vollendet ist, wenn sie auch, erst durch fahrende Sänger verbreitet, in manchen Theilen Veränderungen erlitten hat und heute in drei voneinander abweichenden Hauptfassungen vorliegt¹.

Die wesentliche Verschiedenheit der Dichtung vom Mahābhārata haben die Inder selbst vollkommen gewürdigt; sie bezeichnen dieselbe nicht nur als epische Kunstdichtung (Rāvya), sondern als die erste und vorzüglichste Kunstdichtung ihrer Literatur (Adikāvya).

Als Dichter nennt sich in dem Werke selber Vālmiki; wann er aber gelebt und die Dichtung verfaßt habe, darüber fehlen alle und jede äußern Zeugnisse, und die Forschung ist noch heute auf mehr oder minder wahrscheinliche Hypothesen angewiesen. Das letzte (VII.) Buch, Uttara-Kānda, wird, nebst kleinern Stücken, von der Kritik als unecht verworfen; nach der indischen Ueberslieferung scheint es jedoch mit den andern sechs Theilen seit Jahrhunderten in stätigem Umlauf gewesen zu sein, und ist mit dem Ganzen in fast alle indischen Volkssprachen übergegangen².

¹ Die Zahl der Sarga und Stropha in den verschiedenen Ausgaben (Serampore, Schlegel, Correo, Bombay) hat A. Weber in einer Tabelle zusammengestellt, welche sehr gut die relative Unsicherheit des Textbestandes veranschaulicht (Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XVII [1863], 774. Ueber die verschiedenen Recensionen s. Jacobi, Rāmāyana S. 2—23).

² Ramayana id est Carmen epicum de Ramae rebus gestis poetae antiquissimi opus. Textum codd. mss. collatis recensuit, interpretationem latinam

In der gesamten indischen Literatur spielt die Dichtung eine so hervorragende Rolle, daß eine eingehendere Analyse derselben auch hier unerläßlich ist.

1. Das Buch der Jugend (*Bāla Kānda*)¹. Das gesamte Werk² beginnt mit einer Lobpreisung des Dichters, welche natürlich erst ein späterer Verehrer desselben dem Werke vorangestellt hat. Die vier ersten Gesänge entsprechen ungefähr der Anrufung der Muse bei den altklassischen Dichtern der Griechen und Römer. Da es aber in Indras Himmel keine Musen gibt, treten an ihre Stelle Rishis, d. h. brähmanische Heilige und Götter. Und so führt sich denn der Dichter in dritter Person selbst ein und zugleich Kārada, den Sohn Brahmās, den Erfinder der Laute (*Vinā*), einen der

et annotationes criticas adiecit *Aug. Guil. a Schlegel*. Bonnae 1829. 1835. — *Carey and Marshman*, Rāmāyana. Serampore 1806. 1808. 1810 (nur die zwei ersten Bücher in 3 Bdn.). — *Ramajana*, poema Indiano di Valmici. Testo Sanskrito secondo i codici manoscritti della scuola Gaudana. Per *Gaspere Gorresio*. 11 voll. Torino 1843; Parigi 1867. — *P. E. Pacolini*, Crestomazia del Ramayana. Firenze 1895. — Jüdische Ausgaben: (in Devanagari-Schrift) Bombay 1859 (mit Commentar). 1864. 1888; Calcutta 1881; (in Grantha-Schrift) Madras 1864; (in Telugu-Schrift) Madras 1864. 1871; (in canaresischer Schrift) Bangalore, çaka 1785 (1863). — *Hipp. Fauche*, Le Rāmāyana. 9 vols. Paris 1854—1858. — *Ralph. T. H. Griffith*, The Rāmāyana of Valmiki, translated into English verse. 5 vols. Benares and London 1870—1874. — *Manmatha Nath Dutt*, The Rāmāyana, translated into English prose from the original sanskrit of Valmiki. 6 vols. Calcutta 1891—1893. — Das Rāmāyana. Zum erstenmal aus dem Original ins Deutsche übertragen u. i. w. von Dr. J. Menrad. I. Bd. I. Theil. Buch der Jugend. Vgl. *Lucas's Oriental List* (1896) p. 215. — *Friedrich v. Schlegel*, Sämtliche Werke. 2. Orig.-Ausg. X (Wien 1846), 193—225; VIII, 271—382. — *Alb. Weber*, Ueber das Rāmāyana (aus den Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin). Berlin 1870. — *Hermann Jacobi*, Das Rāmāyana. Geschichte und Inhalt nebst Concordanz der gedruckten Recensionen. Bonn 1893. — *U. Baumgartner*, Das Rāmāyana und die Rāmāliteratur der Inder. Freiburg 1894. — *Adolf Holtzmann*, Jüdische Sagen II (2. Aufl. Stuttgart 1854), 181—344 (Rāma nach Valmiki).

¹ Ueber „Udi-Kānda“, d. i. Anfangsbuch.

² Eingehendere Angaben über den Inhalt der einzelnen Gesänge findet man bei *Hermann Jacobi*, Das Rāmāyana S. 140—208, und bei *Monier Williams*, Indian Epic Poetry (London, Williams and Norgate, 1863) p. 60—90. Eine stellenweise reichhaltige Analyse gibt auch *Charles Schoebel*, Le Rāmāyana au point de vue religieux, philosophique et moral (vol. XIII des Annales du musée Guimet, Paris, Leroux, 1888). Die religionsphilosophischen Ausführungen enthalten manches Beachtenswerthe, sind indes pantheistisch gefärbt und schweifen öfters weit ab, mit trivialer Behandlung des positiven Christenthums (p. 15, 199, 207, 208, 229, 230). Vgl. L'Université Catholique XV (Paris 1892), 113 ss. Anregend, aber rein belletristisch gehalten ist die enthusiastische Schrift des Italieners *Silvio Trocanelli*, Rāmāyana, poema di Valmiki. Raghu-Vamça, poema di Kālidāsa. Saggi critici (Bologna 1884), die sich fast ausschließlich an Gorresio und Fauche hält.

ehrwürdigsten Patriarchen der Vorzeit, der auch im Mahābhārata und in den Purānas eine hervorragende Rolle spielt. Unter weitläufiger Aufzählung aller nur erdenklichen menschlichen Vorzüge fragt Vālmiki den ehrwürdigen Seher nach einem Heldenkönig, der all diese Vorzüge als unüberkroffener Idealmenſch in ſich vereinige, und erhält die Antwort, daß ein ſolcher Held und König wirklich aus dem alten vedischen Geſchlecht M̄shvātus hervorgegangen ſei und Rāma heiße. In nicht weniger redseliger Ausführlichkeit ſchildert er ihn vom Kopfe bis zum Fuß und erzählt darauf gedrängt ſeine Geſchichte — den weſentlichen Kern der ganzen Dichtung. Daran knüpft er die Verheißung, daß das Leſen der Dichtung allen Menſchen, welcher Kaſte ſie auch immer angehören mögen, Brāhmanen, Kſhatriyas, Vāiṣṇas und Guderas, Erlöſung von Sünden, zeitliches und ewiges Heil gewähren werde. Des Staunens und der Ehrfurcht voll, verläßt Vālmiki den Seher und begibt ſich mit ſeinem Schüler Bharadvāja an die Tamasā, nicht weit von deren Mündung in den Gangesſtrom, um daſelbſt ein rituelles Bad zu nehmen. Im nahen Walde ſieht er fröhlich ein Pärchen Brachvögel ſpielen; aber plötzlich ſchießt ein Jäger das Männchen weg, und das Weibchen erhebt ein klagendes Wehgeſchrei. Von tiefftem Mitgefühl ergriffen, ſtimmt auch Vālmiki in die Klage ein und ſucht dem herzloſen Schützen. Ohne daß er es beabſichtigte, ward aber ſein „Leid“ zum „Liede“¹, d. h. er drückte ſeinen Schmerz in dem Verſmaß aus, das von da ab Ḡloka hieß und zum Hauptverſmaß der epiſchen Poeſie wurde. Wie er, in ſeine Hütte zurückgekehrt, daſelbſt die vorgeſchriebenen Luſtrationen vorgenommen hatte und ſich dann der Beſchauung überlaſſen will, überräſcht ihn plötzlich Brahmā, der höchſte aller Götter, der Vater der Erde und des Himmels, mit einem Beſuch. Vālmiki läßt es an der ehrfurchtsvollſten Begrüßung nicht fehlen; aber das Erlebnis am Waldesſaum beſchäftigt ihn noch ſo, daß er unwillkürlich vor Brahmā die eben erfundene Strophe wiederholt. Brahmā lobt ihn dafür, gebietet ihm, in dieſem Verſmaß die Thaten Rāmas zu beſingen, wie er ſie eben von Nārada vernommen, und verſpricht dem Werke ewigen Ruhm und Beſtand:

Solange die Berge ragend ſtehn und die Flüſſe zum Meere wallen,
Soll weithin das Rāmāyana von Land zu Lande ſchallen,
Und während das Rāmāyana klingt hin durch alle Zonen,
Sollſt ewig glorreich du mit mir ob den drei Welten thronen.

Darauf entſchwindet Brahmā. Vor dem in tiefe Beſchauung verſunkenen Dichter zieht Rāmas Leben in feſſelnder Viſion vorüber, und was er ſchaut, das geſtaltet er zur Dichtung. — Wie ſoll ſie ſich aber auf die Nachwelt vererben? Die Zwillingſöhne Rāmas, Ruṇa und Lava, ſind

¹ Das Wortſpiel im Sanskrit: Ḡloka (Kummer) und Ḡloka (Verſ).

seine Schüler. Ihnen anvertraut er das göttliche Lied, es zu jagen und zu singen in stiller Waldeinsamkeit wie in Hütten und Palästen. In tiefer Kübrung lauschen den jungen Rhapsoden die ehrwürdigen Einsiedler, voll Jubel horcht ihnen das Volk zu; ihr Ruf dringt zu Rāmas Hof, und bezaubert vernimmt der Königsheld den Bericht seiner eigenen Thaten. Damit schließt das kunstvoll angelegte Proömium; die eigentliche Hauptdichtung beginnt ¹.

Wie im Mahābhārata, so liegt auch hier der Ausgangspunkt und Hauptschauplatz in dem indischen Mittellande (Madhyadeśa) zwischen dem Himālaya und dem Vindhya Gebirge, doch weiter östlich nach Bengalen hin und näher an den Abhängen des Himālaya. Da, am Flusse Sarayū, bis zum Meere hin erstreckt sich das glückliche Reich der Kosala, von Königen aus Ikshvāku's Stamm beherrscht. Die Hauptstadt Mithyā (das heutige Oude) baute Manu selbst, der große Gesetzgeber. Zwölf Meilen erstreckt sie sich in die Länge, drei in die Breite, mit den herrlichsten Plätzen, Thoren, Tempeln und Palästen, von mächtigen Wällen und Gräben beschützt, schimmernd in goldener Pracht, voll reicher und glücklicher Bewohner, die in Frömmigkeit und Fröhlichkeit des Segens der Götter genießen. Die Schilderung ist nicht in sehr concreten Farben gehalten, aber doch glänzend und frisch.

Wie die Stadt so ist auch ihr Herrscher, König Daśaratha, ein Ausbund jeglicher Trefflichkeit, fromm vor allen, in den Veden erfahren, weise, mächtig, klug, gerecht und gütig. Jede der vier Kasten hält sich in ihren Schranken und befindet sich wohl dabei. An der Spitze der Geschäfte stehen zwei auserlesene Minister: Vasiṣṭha und Vāmadeva, und acht vorzügliche Rāthe, darunter Sumantra, des Königs Wagenlenker. Nur eins fehlt dem König wie dem Reiche zum höchsten Glück: es ist noch kein Kronprinz und Erbe vorhanden. Um von den Göttern einen solchen zu erlangen, gedenkt er nach alter Sitte das feierlichste aller Opfer, das Roßopfer (Aśvamedha), darzubringen. Damit dasselbe aber richtig vollzogen werde, rāth ihm Sumantra, den berühmten Rishiyaçringa, Sohn des Einsiedlers Vibhāndaka und Schwiegersohn des Königs der Anga, einzuladen. Dieser Rath leitet eine kleine Episode ein, eines jener leichtfüßigern Geschichtchen, mit welchen das Leben der indischen Einsiedler und Būßer häufig durchwoben ist und welche für die ethischen Anschauungen der Inder nicht ohne Bedeutung sind.

Rishiyaçringa ist von Kindesbeinen auf fern der Welt, in einer Waldeinsiedelei, aufgewachsen und hat in seinem Leben nie ein Weib gesehen. Dem Könige Romapāda von Anga, dessen Land mit Dürre geschlagen ist,

¹ Das ganze Proömium hat Friedrich v. Schlegel übersetzt (Gef. Werke X [Wien 1846], 202—225).

rathen nun seine Rätbe, den jungen Rishyaçringa herbeizuholen und mit seiner Tochter Çantā zu vermählen, dann würde der Himmel sich erbarmen und Regen senden. Da man den alten Einsiedler fürchtet, wird zu Schiff eine ganze Schar Mädchen in die Einsiedelei geschickt, die den jungen Anachoreten durch ihre Liebskosen so bezaubern, daß er sich von ihnen entführen läßt. Er wird mit Çantā vermählt, und das Land Anka bekommt Regen¹.

Diesen Rishyaçringa, den die erste Versuchung dem strengen Bußleben entfremdet, empfiehlt Sumantra dem König als einen ganz besondern Liebling der Götter: wenn er dem Pferdeopfer vorstehe, so werde Daçaratha seinen Wunsch erfüllt sehen und vier Söhne erhalten. Es gelingt. Rishyaçringa kommt mit seiner jugendlichen Gattin, um die Leitung der großen Opferfeier zu übernehmen. Alle Vorbereitungen dazu werden getroffen, alle befreundeten Könige eingeladen, die von Mithilā, von Kāçi, von Maghada und viele andere. Nachdem das Jahr vorüber und das Roß von seiner Wanderung zurückgekehrt ist, geht das Opfer nach allen rituellen Vorschriften vor sich. Die eingehende Schilderung bietet ein glänzendes, farbenprächtiges Bild. Am Schluß verkündet der zweimalgeborne Rishyaçringa dem König die Erfüllung seines Wunsches, nimmt aber sofort eine neue Opferweihe (die *putriyā ishti*) vor, welche ganz Außerordentliches ahnen und erwarten läßt². Und so ist es. Brahmā, Çiva, die Maruts, alle Götter und himmlischen Wesen finden sich an dem Altare ein, hören das Gebet Rishyaçringas an und versprechen dem König Daçaratha vier Söhne. Doch das sollen keine gewöhnlichen irdischen Helden sein. Von Indra geführt, wenden sich die übrigen Götter nun an Brahmā und klagen ihm das Leid und die Noth, welche durch Rāvana, das Haupt der Kākshasa, und dessen Gewaltthätigkeiten über Himmel und Erde hereingebrochen. Brahmā ist in Verlegenheit. Auf Rāvanas Bitten hat er ihn einst unverwundbar für die Götter und für alle überirdischen Wesen gemacht. Nur Menschen können ihn verwunden; denn Rāvana war zu stolz, um sich ein ähnliches Vorrecht gegen die ihm verächtlichen Menschen zu erbitten. Wie Brahmā den versammelten Göttern das erklärt, kommt Vishnu auf dem Vogel Garuda herangeritten, in safrangelbem Gewand, das Haupt von Glorienschein umstrahlt, in seiner Hand Muschel, Diskus und Keule, am Arme Spangen von feinstem Gold, leuchtend wie die Sonne, wenn sie über die Wolken

¹ Vgl. *The Legend of Rishya Çringa* by V. N. *Narasimmiyengar*, Bangalore. *The Indian Antiquary* II (Bombay 1873). 140—143. Die Entführung ist oft in indischen Tempeln dargestellt. Auf einer solchen Darstellung in Devandahalli hat Rishyaçringa einen Oberkopf.

² Die folgenden Gesänge (I, 14—16) hielt schon H. W. v. Schlegel für Interpolationen, ebenso La jfen. S. *J. Muir* l. c. IV. 169—175.

daherfährt. Zu ihm rufen nun die Götter um Hilfe und bitten ihn, auf die Erde herniederzusteigen und als Sohn Daçarathas Menschengestalt anzunehmen, um den großen Kampf gegen Ravana zu führen und Himmel und Erde von dessen Gewalt Herrschaft zu befreien. Freudig geht Vishnu auf den Wunsch der Götter ein; dankbar jubelt ihm der ganze Himmel entgegen. In wunderbarer Lichtgestalt schwebt er selbst auf den Opferaltar hernieder, an welchem König Daçaratha noch harret und steht, und übergibt ihm ein goldenes Gefäß mit Göttertrank gefüllt, aus dem er seine drei Gemahlinnen trinken lassen soll. Die Lichtgestalt entschwindet. Der König gibt seiner ersten Frau Kaucalyä die Hälfte des Trankes, den zwei andern, Maikeni und Sumiträ, je ein Viertel, und Brahmäs Verheißung beginnt sich alsbald zu erfüllen. Nachdem so für einen Heerführer gegen Ravana, das finstere Haupt aller feindlichen Mächte, gesorgt ist, denkt der höchste der Götter aber auch daran, ihm ein Heer zu stellen. Auf sein Gebot zeugen die Götter mit den Apjaras und andern Himmelsbewohnerinnen ein zahlloses Geschlecht von Wesen, die in ihrem Aeußern zwar Affen gleichen und auch so genannt werden (vānara), aber mit Heldenkraft wunderbare Zauberkräfte verbinden, hurtig wie der Wind, schlau und listig, weise und kühn, den verschlagensten Dämonen gewachsen, in Führung aller Waffen so gewandt wie die Götter selbst. So zeugt Indra den Välin, Surya den Sugriva, Märuta den Hanumat¹, die andern Götter ein Heer anderer Affen, denen Välin zum König gegeben wird. Durch sein Gähnen hatte Brahmä selbst bereits den Bärenkönig Jāmbavat hervorgebracht. Dieses Affenheer, das in unzählbaren Scharen Berge und Wälder, Land und Meer bevölkert, ist eine der seltsamsten Schöpfungen indischer Phantasie: wie indes Vishnu mit dem Eberkopf, Ganeca mit dem Elefantenkopf, so sind auch diese Affen nicht als vermenschlichte Thiere, sondern als übermenschliche Wesen in Thiergestalt zu fassen.

Mit der von den Göttern so glänzend belohnten Opferfeier ist die Aufgabe Rishvaçringas erfüllt. Er zieht mit seiner Gattin zunächst nach Mithilä; dort erscheint sein Vater, verzeiht hocherfreut dem ihm entlaufenen Sohn, entfühnt Gāntā von der Schuld, die sie, die Rishatriya-Tochter, sich durch Heirat mit einem Brähmanen zugezogen, und nimmt dann den geliebten Sohn wieder mit in die Waldeinsiedelei. Nach Umlauf von elf Monaten unter sehr günstigen Sternconstellationen verwirklicht sich das ersehnte Familienglück im Hause Daçarathas. Kaucalyä gebiert den herrlichsten aller Knaben, Rāma, den als Gott und Herrn des Alls einst die ganze Welt anbeten soll,

¹ Zu der Dichtung steht, je nach Bedürfnis des Metrums, bald Hanumat, bald Hanumat (im Nominativ: Hanumān oder Hanumān). Das Wort bedeutet: „Der mit Sinnbatten Versehene.“

den Vernichter Ravana's und aller feindseligen Mächte. Stattem gebiert den Prinzen Bharata, in welchem ein Viertel von Vishnu's Wesen sich offenbart, und Sumitra schenkt dem König ein Zwillingsspaar, Laksmana und Satrugna, die ebenfalls ihren Theil von Vishnu haben. Stadt und Land begrüßen die Geburt der Prinzen mit festlichem Jubel. Nach zwölf Tagen theilt Vasishtha, der Brähmane, jedem der Knaben seinen Namen zu. Alle vier hatten etwas Göttliches an sich, waren mit fürstlicher Munnuth ausgezeichnet, ein Ausbund von Weisheit und Liebenswürdigkeit. Aber weit über die drei andern ragte Rama hervor wie der volle, von keiner Wolke umdüsterte Mond, früh schon der gewandteste Reiter, Elefantensührer, Wagenlenker, Bogenschütze, die Freude und Hoffnung der Welt. Am innigsten schließt sich ihm Laksmana an, während Satrugna mehr zu Bharata hält. Dies stört übrigens die gemeinsame Eintracht nicht; alle vier wachsen zur Freude des Vaters prächtig heran.

Schon sind die Prinzen sechzehn Jahre alt, und Daçaratha trägt sich mit Heiratsplänen für dieselben; da erscheint vor ihm als Hilfeslehender der berühmte Büßer Viscvämira, welcher in seiner Waldesinsiedelei gern ein Opfer vollziehen möchte, aber daran beständig durch die gewaltthätigen Riesen Subahu und Marica gehindert wird. Er ersucht den König, ihm Rama mitzugeben, da dieser im Stande sein würde, die zwei Störenfriede zu überwinden. Der König will sich nicht von seinem Lieblingssohne trennen; da aber Viscvämira in Zorn geräth, entschließt er sich endlich doch, auf den Rath des weisen Vasishtha, der Bitte zu willfahren. So begleiten denn Rama und Laksmana den gefeierten Einsiedler. Am südlichen Ufer der Sarayu stättet er sie mit zwei Zaubermitteln, Vala und Atibala, aus. Am Zusammenfluß der Sarayu mit dem Gangesstrom kommen sie an die Stelle, wo Giva einst, in seiner Buße durch den Liebesgott Rama gestört, diesen in Nische verwandelte: sie werden da von Verehrern Giva's freundlich aufgenommen. Sie setzen dann über den Ganges und gelangen in einen schauerlichen Wald, wo die Nyre und Menschenfresserin Tatata wohnt, Sunda's Frau und Marica's Mutter. Obwohl Viscvämira den Rama auffordert, sie zu tödten, will dieser sich begnügen, sie durch Verstümmelung unschädlich zu machen; erst da sie ihn mit allen Arten von Zauberkünsten äfft, tödtet er sie, worauf die Götter erscheinen und Viscvämira auffordern, ihn mit göttlichen Waffen auszustatten. Nachdem dies geschehen, erreichen die Wanderer einen andern Wald, denjenigen, wo Viscvämira wohnt und in seinen religiösen Uebungen von den Rakshasa's gestört wird. Von den Schülern des Eremiten ehrfurchtsvoll empfangen, bewachen die zwei Königssöhne sechs Tage lang das Opfer: am sechsten kommen die Dämonen herbei, um ihr altes Spiel zu treiben. Allein Rama trifft den Marica mit einem seiner göttlichen Pfeile, schleudert ihn ins Meer und vernichtet sein ganzes dämonisches Gefolge.

Schon auf dieser Wanderung fragt Prinz Rāma mehr und erzählt Viçvāmītra mehr abenteuerliche Muthen, als dem abendländischen Leser lieb sein mag; von jetzt an aber wird die Dichtung für geraume Zeit völlig episodisch¹. Für den Inder ist dies jedoch nicht in gleichem Maße der Fall, vielleicht gar nicht. Nach indischen Begriffen ist nicht das thätige Leben der beste Theil des Menschendaseins, sondern das beschauliche. Sobald der junge Inder den Kinderjahren entwachsen, muß er darum seine Lehrjahre durchmachen. Er wird als Lehrling, Brahmācārin, einem Lehrer oder Guru übergeben und muß diesem in aller Demuth dienen, ohne andern Lohn als jenen, von ihm in den Veden und allen heiligen Gebräuchen unterrichtet zu werden. Für die höhern Stufen des Brāmahnenthums wird diese Beschäftigung mit dem religiösen Wissen in immer steigendem Grade Hauptaufgabe des Lebens bleiben: aber auch der Kriegersohn, der Fürstensohn, der Königssohn darf sich dieser Schulung nicht entziehen. Er muß für eine Anzahl Jahre Schüler der Brāhmanen werden, bevor er heiratet und die Bühne des Lebens betritt. Bei Rāma, dem Idealthelden Indiens, durfte ein so wichtiger Zug nicht fehlen. Seine Jugend mußte die eines jungen Inder's sein. So wird er denn zum gelehrigen Schüler Viçvāmītra's und von diesem in die wichtigsten Geheimnisse der Vorwelt eingeweiht. Da er aber zum Königthum bestimmt ist, so ist ihm sehr passend gerade jener der alten Patriarchen zum Lehrer gegeben, der sich durch die wunderbarsten Schicksale aus der Kaste der Kshatriyas zu jener der Brāhmanen erhob und in seiner Person mehr als irgend ein anderer zugleich die Obmacht des Brāhmanenthums über das Königthum verkörpert und die Ansprüche beider nach gewaltigem Kampfe versöhnt.

Von diesem durchaus historischen Standpunkt betrachtet, verlieren die langen Episoden einigermäßen ihren episodischen Charakter: sie gehören wesentlich in Rāma's Jugendgeschichte hinein. Ohne eine solche Schulung wäre Rāma kein richtiger Inder, kein Vorbild für die Jugend, die verehrend zu ihm aufschauen und sich an ihm bilden soll. In aller Ehrfurcht verrichtet Rāma deshalb seine ersten Heldenthaten unter Leitung und Führung des ehrwürdigen Viçvāmītra; in aller Ehrfurcht lauscht er auf der langen Wanderung seinen Erzählungen und Berichten, die durch dieses Verhältniß nicht nur genügend motivirt, sondern durch Umstände der Zeit und des Ortes meist ganz natürlich und poetisch in die Dichtung eingegliedert sind. Durch Vasiṣṭha, den weisen Berather des Königs Daçaratha, und durch Viçvāmītra, den Lehrer Rāma's, ergießt sich zugleich über die Dichtung gewissermaßen

¹ Die philologische Kritik betrachtet die nun folgenden Episoden ziemlich übereinstimmend als spätere Einschübe in die erste Gestalt der Dichtung. Nach den väter herrschenden brāhmanischen Anschauungen sind sie jedoch ganz gut motivirt.

der Glanz und das Ansehen der Veden selbst, da beide zu den Hauptängern der ältesten vedischen Zeit gehören.

Viçvämītrās Erzählungen gruppiren sich um drei Hauptgegenstände: seine eigene Genealogie, die Herabkunft der Gangā und die Entstehung der Götterspeise, des Amrita, mit welcher das Schicksal der ältesten Götter, der Diti und Aditi, unzertrennlich verwoben ist. Auf das erste Thema führt der Anblick des Flusses Gona, auf das zweite die Ankunft am Ganges und auf das dritte die Ankunft bei der Stadt Viçālā.

Das Land am Flusse Gona beherrichte zuerst Kuça, ein Sohn Brahmas; von Kuças Söhnen hatte der eine, Kuçanābha, hundert Töchter, welche einst der Windgott Vāyu beim Spielen überraschte. Er verliebte sich in sie; als sie ihn aber verschmähten, krümmte er ihnen den Rückgrat, so daß sie bucklig nach Hause zurückkehrten. Sie fanden indes einen Retter an Brahmādatta (dem Sohne des Einsiedlers Gūli und der Gandharvin Somada), welcher sie alle zu Frauen nahm. Sobald er ihre Hände berührte, wurden sie wieder gerade und schön. Ein Sohn Kuçanābhas, Gādhi, wurde der Vater Viçvāmītrās. Eine Schwester des letztern, Satyavati, Gemahlin des Ricika, wird lebendig in den Himmel aufgenommen und kommt von da als Fluß Kauçikā auf die Erde zurück. Viçvāmītra stammt also im vierten Geschlecht von Brahmā selbst ab und ist mit der Urzeit und ihren Wundern in verwandtschaftlicher Beziehung.

Weit verwickelter und grotesker sind die Mythen, mit welchen Viçvāmītra den Ursprung des Gangesstromes verbindet. Wie alle indischen Ströme ist auch der Ganges als Göttin — Gangā — gedacht. Sie ist eine Tochter des Himavat (Himalaya), Enkelin des Meru (des Götterberges) und zugleich Schwester der Umā, welche Giva zur Frau nimmt. Gangā wohnt natürlich im Himmel; ihre Herabkunft auf die Erde wird durch die seltsamste Verwicklung veranlaßt. Sagara, der König von Nyodhyā, hat zwei Frauen, Keçini und Sumati; die erstere gebiert ihm einen Kronprinzen, Māmanja, die zweite einen Kürbis, in dem sich aber sechzigtausend Männlein finden, welche dann zu blühenden Jünglingen herangezogen werden. Bei einem Pferdeopfer, das Sagara hält, hütet der Sohn des Kronprinzen, Amçumat, das Pferd. Dieses wird ihm von Indra geraubt. Sagara schickt nun die sechzigtausend Söhne aus, um es zu suchen. Sie streifen ganz Indien ab, von einem Meer zum andern, und da sie es nicht finden, graben sie sechzigtausend Meilen weit in den Bauch der Erde hinein, so daß die Götter um Schutz und Hilfe schreien. Ein zweites Mal graben sie noch tiefer, bis daß sie die vier Elefanten zu Gesicht bekommen, welche auf ihrem Rücken die Erde tragen. Da finden sie endlich das geraubte Pferd, aber ehe sie sich desselben bemächtigen können, verbrennt sie der in Gestalt Kapilas entsandte Viçvāmītra zu Asche. Da sie nicht wieder nach Hause kommen, sendet Sagara seinen Enkel Amçumat aus, der die Asche seiner sechzigtausend Theime entdeckt und das Pferd richtig nach Nyodhyā bringt, so daß das Pferdeopfer endlich stattfinden kann. Aber nun gilt es, den im Bauch der Erde Gestorbenen die entsühnende Wasserpende zu theil werden zu lassen. Das kann nach Suparnas Anweisung nur mit Hilfe der Gangā geschehen. Doch König Sagara, obwohl er dreißigtausend Jahre alt wird, erlebt das nicht, auch nicht sein Enkel Amçumat, noch Dilipa, dessen Sohn. Erst des letztern Erbe Bhagiratha erlangt von Brahmā die ersuchte Gunst nach langer Buße. Doch die Erde würde das Herabkommen der Gangā nicht aushalten. Giva muß sie mit seinem Haupte auffangen, um den Sturz zu mildern — und da

Ganga ihn in die Unterwelt zu stürzen versucht, läßt er sie in den Flechten seines Haares herumirren, bis ihn Bhagirathas Buße dazu vermag, sie in sieben Strömen herabzulassen. Der südlichste dieser sieben Ströme ist die indische Ganga, der Riesestrom des nördlichen Indiens.

Gebändigt folgt Ganga nun dem Wagen Bhagirathas bis zu der Opferstätte des Büßers Jahnu, der sie verichtuht, aber auf Bitten der Götter durch seine Ehren wieder entläßt, unter der Bedingung, daß sie fürder seine Tochter heißen soll. So bringt Bhagiratha sie glücklich weiter hinab in die Unterwelt, wo die Nixe der Sagariden durch ihre heiligen Futhen Entführung findet. Brahma selbst erscheint in Person, verleiht dem Weltmeer den Namen Sägara, der Gaugä den Namen Bhagirathi und Tripathagä (die Dreipfadige) und lobpreist Bhagiratha für seine gewaltige That¹.

Nach weiter zurück in das Reich kosmogonischer Mythen geht Viçvämitra in seiner dritten Erzählung, welche sich an die Stadt Viçalä knüpft. Im Kritayuga, d. h. dem goldenen Zeitalter, so meldet er, butterten die Söhne der Diti (die Titanen) und die Söhne der Aditi (die Götter) das Milchmeer, um das Amrita (die Ambrosia oder Götterspeise) zu gewinnen. Zum Butterfaß nahmen sie den Berg Mandara, zum Quirlheil den Schlangenkönig Väñsi. Dieser wie aber Gift aus, und die Dreiwelt wäre verloren gewesen, wenn Giva nicht auf Bitte Vishnus die giftige Mischung Sālahata weggetrunken hätte. Von neuem wird das Buttern dadurch gehemmt, daß der Berg Mandara in die Unterwelt versinkt; doch auch da tritt Vishnu rettend ein. In Gestalt einer Schildkröte (Kūrma) nimmt er den Berg auf seinen Rücken und setzt in Menschengestalt das Buttern fort. Nach tausendjährigem Quirlen steigt aus dem Meere endlich der Weise Dhanvantari auf, der Arzt der Götter — darauf hiezig Millionen Apjaras, d. h. himmlische Nymphen, jede mit einer Schar von Dienerinnen versehen, welche von niemand zur Heirat begehrt, mit allen Göttern in freier Gemeinschaft leben² — dann die Nymphe Surā, Varmanas Tochter, von den Sura geliebt, von den Asura verichmäht — dann Uccaiheravas, das edelste aller Pferde — Kauṣṭubha, der köstlichste aller Edelsteine — Soma, der Mondgott — Latihmi, die Göttin der Schönheit — und zuletzt das wunderbare Amrita. Ueber den Besitz desselben entspinnt sich aber zwischen den Söhnen Ditis und jenen Aditis ein brudermörderischer Kampf. Vishnu versteckt das Amrita. Die Ditya werden in furchtbarer Schlacht überwunden, und Indra erhält den Königsthron über alle drei Welten. Trauernd klagt die ihrer Söhne beraubte Diti ihr Leid dem Gemahle Kaçhapa. Dieser tröstet sie mit der Verheißung eines neuen Sohnes, der die Erichlagenen rächen soll. Doch ehe es so weit kommt, zerstört Indra ihre Hoffnung wieder, und das einzige, was sie erlangt, ist, daß ihre neuen sieben Söhne als Maruta (Sturmgötter) unter die Zahl der Himmlischen versetzt werden.

Unter Erzählung all dieser wunderbaren Begebenheiten gelangen die Wanderer von Viçalä in die Nähe der Stadt Mithilā, wo Viçvämitra die

¹ Die Episode überleht von A. W. v. Schlegel, Gej. Werke III (Leipzig 1846), 8—9. Während sein Bruder den Clota nachzubilden versuchte, zog er den uns geläufigern Hexameter vor. Vgl. Friedrich v. Schlegel, Gej. Werke X, 199.

² So läßt auch das Vishnu-Purana die Apjaras entstehen. Nach dem Mahābhārata sind sie Töchter des Kaçhapa oder unmittelbar von Brahmā geschaffen. Siehe A. H o l k m a n n, Die Apjaras nach dem Mahābhārata (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Geiellch. XXXIII. 633 ff.).

zwei Prinzen dem König Janata vorstellen will. In einer Einsiedelei treffen sie hier die büßende Athavā, Gautamas Frau, die sich von Gott Indra zum Ehebruch hat verführen lassen. Gautama hat ihr dafür gestlucht, aber auch verheißen, daß Rāma einst bei ihr erscheinen und den Fluch von ihr nehmen würde. Das geschieht, die Prinzen ziehen weiter und werden vom König Janata und dessen Hauspriester Gatānanda feierlich empfangen. Gatānanda ist der älteste Sohn Gautamas und deshalb überglücklich, daß sich durch Rāma die Entsündigung der Mutter und die Versöhnung der Eltern vollzogen hat. Doch noch glücklicher preist er Rāma, daß er einen so erhabenen Mann wie Viçvāmītra zum Führer seines Lebens erhalten habe. Er erzählt ihm seine ganze Geschichte, welche die folgenden fünfzehn Gesänge der Dichtung füllt ¹.

Viçvāmītra — jetzt der schlichte Bäußer und Einsiedler — war einst ein gewaltiger Herrscher, von Brahmā selbst entstammt, reich an Land und Gut, Schätzen und Heeren, seinen Unterthanen ein gütiger Fürst, seinen Feinden ein furchtbarer Gegner. Aber, das tritt atsbald aus der Schilderung hervor, Königsherrlichkeit ist nicht das Höchste auf Erden. Weit beneidenswerther als der kriegerische König erscheint der friedliche Brahmane Vasiṣṭha, den Viçvāmītra in seiner Einsiedelei besucht. Entsündigt durch Gebet und Buße, strahlt hier die ganze Natur in ihrer ursprünglichen Schönheit und Harmonie, in ungetrübtem Frieden. Götter und himmlische Geister ziehen da ein und aus. Die einsame Waldbehausung gleicht der seligen Behausung Brahmās selbst. Der Besuch verläuft aufs gemüthlichste wie zwischen guten alten Freunden. Vasiṣṭha bewirbt seinen königlichen Gast und dessen ganzes Heer erst schlicht und einfach mit Früchten, wie es zum frommen Waldleben paßt; doch ist ihm das nicht genug. Er ruft seine Wundertuh herbei und gebietet ihr, ein königliches Festmahl zu schaffen ². Gesagt, gethan. Das Festmahl, das die Wundertuh bereitet, übertrifft alles, was der König je in seinem Leben gekostet hat. Trotz aller an ihm gerühmten Tugend und Frömmigkeit erwacht in ihm jetzt die Begierlichkeit. Er bittet erst höflich um die wunderbare Kuh, er fordert sie als von Rechts wegen, und da Vasiṣṭha sie nicht hergeben will, so läßt er sie endlich entführen. Doch die Kuh ist nicht nur das großartigste Speisemagazin der Welt, sondern auch das furchtbarste Kriegsarsenal. Sie flieht zu ihrem Besitzer zurück und fordert ihn zum Widerstande auf, ausdrücklich hervorhebend, daß die Macht der Brāhmanen, unmittelbar vom Himmel stammend, jene der Könige weit übertrifft. Sie zaubert im Nu ein Heer von Pakṣavas (Persern) hervor, und da Viçvāmītra es bis

¹ Uebersetzt von Fr. Bopp, Conjugationsystem der Sanskritsprache. Frankfurt a. M. 1816.

² In zahlreichen Stellen des Rigveda schon erscheint der Besitz von Kühen als der erwünschteste und werthvollste Reichtum. Von da ab schreibt sich die überchwängliche Verehrung her, welche die Inder den Kühen zollten. Siehe J. Jolly, Altindisches Leben (Allgem. Zeitung, Beil. Nr. 199, 18. Juli 1879). Die bekannnten Spottverse Heines beweisen deutlich, daß er die Sage vom König Viçvāmītra nicht einmal richtig gekannt hat. Wem sie nichtsdestoweniger imponiren, der bedenke, daß nach der attgermanischen Sage die Kuh Audhumbla den ersten Menschen Ymir aus dem Eise hervorgeteckt hat. Vgl. Simrock, Edda (8. Aufl., Stuttgart 1882) S. 253.

zum letzten Mann niedermacht, ein zweites von Javanaś und Gaśaś (Griechen und Scythen), und da auch dieses theils niedergehauen theils in die Flucht geschlagen wird, ein drittes von Kāmbojas, Javanaś, Gaśaś, Mlecchas, Kirātas und Āritas. Jetzt macht auch Vaśiṣṭha seine Macht geltend. Mit einem Blick brennt er die auf ihn eindringenden hundert Söhne des Königs zu einem Haufen Asche nieder. Viśvāmitras ganzes Heer liegt auf der Wahlstatt hingestreckt. Er übergibt die Zügel der Regierung seinem Thronerben, um Buße zu thun und so sich den endlichen Sieg über den Brahmanen zu verschaffen. Īva nimmt ihn auch freundlich auf und verleiht ihm die besten Waffen und die wunderbarste Waffentemtniß zugleich. Siegesgewiß dringt er abermals in Vaśiṣṭhas Einsiedelei ein und verwüstet sie mit Mord und Brand. Aber im Zweikampf mit dem Brahmanen, der ihm jetzt selbst gegenübertritt, versagen alle wunderbaren Waffen, die ihm Īva verliehen, die sonst unüberwindlichen, der Reihe nach. Selbst das furchtbare Brahmāgehoß, dem sonst weder Menschen noch Götter gewachsen sind, lenkt Vaśiṣṭha mit einem Brahmāstabe ab. Ueberwunden und gedemüthigt muß der stolze König eingestehen, daß der Brahmane mächtiger ist als er. Er will sich darum selbst jetzt der Buße widmen, um die Brahmanenwürde und Brahmanenmacht zu erlangen.

Nach tausendjähriger Buße will ihm Brahmā wohl die Würde eines Rājarīhi, eines königlichen Heiligen, verleihen; aber das ist ihm nicht genug. Er büßt darum weiter und läßt sich nicht entmuthigen, wenn auch die Götter seinen Wünschen nicht zu Willen sind. König Triśanku verlangt, lebendigen Leibes in den Himmel aufgenommen zu werden; Viśvāmitra sagt ihm gleich das erforderliche Opfer zu. Da aber eine Anzahl Rīṣhis, die Anhänger des Vaśiṣṭha, sich dem Opfer entziehen, flucht er ihnen, und da die Götter auch nicht kommen wollen, verletzt er Triśanku aus eigener Vollmacht in den Himmel, und da Gott Īndra den Eindringling kopf-über aus dem Himmel hinauswirft, bringt er doch noch so viel zu stande, daß er im Falle aufgehalten wird und nun mit andern Sternen als Sternbild am Himmel glänzt. Neue Verlegenheiten bereitet ihm Ambarīṣha aus Īṣhvākus Stamme, der ein Opfer darbringen will, dem aber Īndra das Opferthier stiehlt. An die Stelle des Thieres soll nun ein Mensch treten. Doch umsonst sucht Ambarīṣha nach einem solchen, bis endlich Īnaḥṣepa, einer der drei Söhne des Einsiedlers Ricita, sich zum Opfer erbietet. Unterwegs kehrt er aber bei Viśvāmitra ein, der alsbald seine eigenen Söhne auffordert, an die Stelle Īnaḥṣepas zu treten. Da sie nicht wollen, belegt er sie mit einem Fluch, der wie jener über Vaśiṣṭhas Anhänger durch siebenhundert Generationen fortwirken soll; dem Īnaḥṣepa aber verleiht er einen doppelten Zauber, der ihn beim Opfer am Leben erhält.

Er selbst wird nach abermals tausendjähriger Buße von Brahmā als Rīṣhi anerkannt; allein der Anblick der schönen Nymphe Menakā stürzt sein ganzes Tugendgebäude zusammen, und für zehn Jahre der Wollust, die ihm wie ein einziger Tag vorkommen, muß er wieder tausend Jahre Buße thun. Darauf erhält er den Rang eines Mahārīhi, aber der eines Brahmarīhi (eines Brahmanen-Heiligen) bleibt ihm noch verwehrt, weil er seine Sinne nicht genug zu zügeln wisse. Sein Bußeifer vermehrt sich nun. Als die Götter ihm die Nymphe Kambhā als Versucherin schicken, überwindet er zwar die schmeichlerische Lockung, aber nicht den Zorn. Er verhängt über die leichtfertige Versucherin den Fluch, für zehntausend Jahre versteinert zu werden. Um nun auch den Zorn zu besiegen, büßt er noch viel strenger abermals tausend Jahre, und als nach Ablauf derselben Īndra in Gestalt eines Brahmanen ihn um das erste Mahl bittet, das er nach so langem Fasten sich zubereitet, gibt er es ihm hin, ohne ein Wort zu sagen, fängt sein Fasten von vorne an und büßt

wiederrum tausend Jahre lang mit angehaltenem Athem. Da wird den Göttern endlich bang vor ihm, und Brahmā verteidigt ihm auf ihre Bitten die so schwer erungene Würde eines Brahmarshi. In seinem Siege aber, das ist klar, triumphirt nicht das indische Königthum, sondern der Brahmanismus, und wenn nun auch Vasiṣṭha den Viçvāmitra freudig als Brāhmanen anerkennt, so ist damit nur jene geistige Herrschaft besiegelt, welche die Brahmanen fürder unangefochten über das gesamte Culturleben ausüben sollten.

Wie Rāma die Lebensgeschichte seines erhabenen Reisebegleiters mit höchstem Beifall vernimmt, so fühlt sich König Janaka nicht wenig geehrt, den heiligen Brāhmanen an seinem Hofe zu empfangen.

Herrlich ist mein Geschick, und himmlischer Segen, o Weiser,
 Ward mir zu theil, daß du mit Raghus lieblichen Söhnen
 Kamst zu opfern mit mir; denn dich mit Augen zu schauen,
 Reinigt und stärket die Seele und füllt sie mit köstlichen Gaben.
 Was du Großes gethan, was Größeres einst du gelitten,
 Storreicher Anachoret, die Werke unendlicher Buße,
 Haben Rāma wie ich mit staunendem Geiste vernommen.
 Keiner vergleicht sich mit dir, o Treflichster, und ohne Grenzen
 Ist deine Tugend und Macht, und keiner vermag sie zu fassen.

Die Haupthandlung kommt nun wieder in Fluß. Nach feierlichem Empfang bei Hofe am andern Morgen verlangen die Gäste den berühmten Bogen zu sehen, um dessentwillen Viçvāmitra hauptsächlich die Prinzen nach Mithilā geführt. Wie König Janaka berichtet, ist dies der Bogen, mit welchem einst Rudra-Giva die Götter angriff, als sie in den ältesten Zeiten unter Führung Dakṣhas ein Opfer hielten und ihn einzuladen versäumten. Zur Strafe stürzte er das Opfer und verwundete einige der Götter, ließ sich aber bald wieder begütigen und heilte sie. Er selbst übergab diesen Bogen einem der Vorfahren des Königs Devarāta, und von dieser Zeit ward er als Heiligthum aufbewahrt und diente dazu, die vielen Freier zu beschäftigen, welche um die schöne Sitā, die Tochter Janakas, warben. Sie war nicht auf gewöhnlichem Wege geboren. Als er einmal pflügte, froch plötzlich aus einer Ackerfurche (Sanskrit: sitā) ein allerliebste Mägdlein hervor und ward deshalb Sitā genannt. Am Hofe des Königs als dessen eigenes Kind aufgezogen, wuchs es zur lieblichsten Jungfrau heran, deren Ruhm ganze Scharen von fürstlichen Brautwerbern herbeilockte. Janaka machte aber seine Einwilligung davon abhängig, daß der Freier den Bogen Givas spannte, und das konnte keiner.

Auf Viçvāmitras Bitte wird der Götterbogen herbeigeholt. Eine Schar der kräftigsten Männer¹ zieht mit Mühe den achträderigen Wagen, auf dem er ruht. Janaka hält es noch jetzt für unmöglich, daß ein Mensch den Bogen spannen kann. Die zwei Prinzen sollen ihn jedoch wenigstens sehen.

¹ Nach Jacobi 150, nach Griffith (I, 281) 5000 Mann.

Râma beginnt sich aber nicht mit dem Sehen: nach kurzem Segensspruch greift er zu dem Bogen — und siehe! er spannt die Sehne mit so gewaltiger Kraft, daß der Bogen bricht, unter solchem Getöse, daß die Erde zittert und alles Volk zu Boden sinkt. Nur der König, Viçvâmitra und die beiden Königssöhne halten sich aufrecht, und stauend bietet Janaka dem jugendlichen Helden seine Tochter zur Braut. Sofort wird eine Gesandtschaft nach Anodhvâ abgeordnet, um dem König Daçaratha das wunderbare Ereigniß zu melden. In drei Tagen langt sie daselbst an. Sämmtliche Râthe genehmigen die vorgeschlagene Heirat. Unter glänzendster Prachtentfaltung zieht der König mit dem ganzen Hofe nach Mithilâ, von wo ihm König Janaka ebenso feierlich entgegenkommt. Freudig begrüßen sich die beiden Herrscher, noch freudiger umarmen Râma und Lakshmana ihren Vater wieder. Nachdem auch König Janakas jüngerer Bruder Anudhvaja herbeigerufen, wird dann in Gegenwart aller Priester und Großen der beiden Königshöfe der feierliche Heiratsvertrag abgeschlossen. Vasishtha fordert im Namen Râmas die Töchter Janakas als Bräute für Râma und Lakshmana und zählt dabei die ganze Ahnenreihe des Bräutigams auf, manche Helden- und Großthaten rühmend hervorhebend. König Janaka erwidert selbst, indem er die ganze Genealogie seines Hauses entwickelt, und gibt seine Tochter Sitâ dem Râma, Urmilâ dem Lakshmana. Darauf begehrt Vasishtha für die zwei andern Söhne Daçarathas, Bharata und Gatrugna, zwei Nichten des Königs Janaka zu Frauen, und der König genehmigt auch diesen Wunsch. Alle vier Hochzeiten sollen gemeinschaftlich gefeiert werden am letzten Tage des Monats Phâlguni. Als Morgengabe erhält jeder der vier Prinzen hunderttausend Milchkühe, jede mit ihrem Kalb.

Es folgt nun die Hochzeit, welche verhältnißmäßig kurz beschrieben ist. Der Brâhmane Vasishtha hat dabei die führende Rolle. Er fordert den König zur Vornahme des Gides und der üblichen Ceremonien auf, und nachdem dieser ihm den Opfergrund und die daselbst anwesenden Bräute übergeben, errichtet er mit dem Hauspriester Gatânanda den Opferaltar in der Mitte des Festraumes, ziert ihn mit frischen Blumen und rüstet ihn aus mit den Opfergefäßen, den goldenen Löffelchen, Bechern, Rauchschalen, Wasserkrügen, mit den Reisz-, Korn- und Weihrauchspenden, während der ganze Raum mit heiligem Gras bestreut wird. Nachdem er endlich die Opferflamme angezündet, ergreift der König Janaka Sitâs Hand, stellt sie vor dem Opferfeuer dem Bräutigam gegenüber, übergibt sie ihm, spricht über das Paar seinen Vatersegen und besprengt es mit geweihtem Wasser. Dieselbe Ceremonie wiederholt sich mit den drei andern Paaren: Lakshmana und Urmilâ, Bharata und Mândavyâ, Gatrugna und Grutafirti. Dann umwandeln die Brautpaare in feierlichem Schritt erst den Opferaltar und König Janaka, darauf die Brâhmanen und die ganze heilige Stätte. Vom

Himmel fällt ein Regen bunter Blüthen auf sie hernieder, während frohliche Musik erklingt und die Nymphen munter dazu tanzen. Musik, Tanz und Jubel begleitet die Neuvermählten bis hin zum königlichen Palaste.

Nach der Hochzeit kehrt Vicvämītra in seine Berg- und Waldeinsamkeit zurück. Die vier Bräute, von Janata reich beschenkt mit Pferden und Elefanten, Mägden und Sklavinnen, prächtigen Seidengewändern und den herrlichsten Juwelen, nehmen Abschied vom Vaterhaus und folgen ihren jungen Gatten und deren Vater nach Nyodhyā. Alle sind noch erfüllt von dem Jubel der vierfachen Hochzeit. Da plötzlich unterwegs stellen sich schrecken-erregende Vorzeichen ein — die friedlichen Thiere ziehen sich scheinbar zurück; Unglücksvögel lassen ihr schrilles Gekreisch in den Lüften ertönen. Ein furchtbarer Sturm bricht aus, eine Wolke von Staub und Asche verfinstert die Sonne. In dem unheimlichen Dunkel erscheint ein anderer Rāma — Paraçurāma, Rāma mit dem Beil — und verwehrt dem königlichen Zuge den Weiterweg. Alle zagen; selbst Baṣiṣṭha wird von Furcht erfüllt. König Daçaratha ruft schreckensvoll um Gnade.

Wie sich in Vicvāmītra das vom Brāhmanenthum überwundene Königthum personificirt, so in Paraçurāma die triumphirende Rache der Brāhmanen an den ihnen unbotmäßigen Kṣhatryas, der Priester an der wider sie ankämpfenden Kriegerkaste. Er ist Brāhmane, aber ein kriegerischer Brāhmane von herkulischer Kraft. In seiner Hand ruht der Bogen, der einst im Zweikampf der großen Götter Viṣṇu und Śiva zu Gunsten Viṣṇus entschied. Viṣṇu schenkte die furchtbare Waffe dem Rikita, einem Schwager Vicvāmītras; dieser vererbte sie auf seinen Sohn Jamadagni, den gewaltigen Brāhmanen. Als aber die Söhne des anmaßenden Königs Arjuna diesen ehrwürdigen Einsiedler erschlugen, da schwur Jamadagnis Sohn Paraçurāma nicht nur dem Stamme Arjunas, sondern allen Kṣhatryas Verderben und Untergang. Und er hielt seinen Schwur. Dreimalsiebenmal rottete er mit seinem furchtbaren Beile alle Kṣhatryas auf dem ganzen Erdboden aus, bis auf einige wenige, die entkamen. Dann schenkte er die ganze weite Erde dem Kaçyapa und zog sich zur Buße auf den Berg Mahendra zurück. Da drang die Kunde zu ihm, daß der jugendliche Rāma den Bogen Śivas zerbrochen. Er fordert ihn nun auf, auch den siegreichen Bogen Viṣṇus zu spannen. Wenn er es kann, dann will er den Zweikampf mit ihm versuchen, d. h. er will dann auch ihn vernichten.

Die Herausforderung ist für den jungen Rāma verführerisch; als König und Kṣhatrya konnte er sich als gewaltiger Rächer aufwerfen für die zahllosen Opfer, die Paraçurāma in seinem Grimm geschlachtet. Er fühlt seine siegreiche Kraft. Zum ersten Griff spannt er den mächtigen Bogen und legt an. „Doch, du bist Brāhmane,“ ruft er aus, „und deshalb muß ich dich ehren. Schon um Vicvāmītras willen werde ich dir diese Ehrfurcht

nicht entziehen. Obwohl es in meiner Macht stände, deinem Leben ein Ende zu machen, schieße ich den Pfeil nicht auf dich ab!" In Gegenwart aller Götter und himmlischen Wesen, welche sich in diesem wichtigen Momente über den zwei Kämpfern einfinden, überläßt Râma seinem Gegner die Wahl, ob er auf die Freiheit verzichten will, umstât die ganze Welt zu durchschweifen, oder auf den seligen Besitz der überirdischen Wohnungen, die er sich durch seine lange Buße verdient. Paraçurâma wählt das letztere, und Râma schießt nun den Pfeil nach dem Himmel ab, von dessen wonnigen Gefilden der unerbittliche Feind der Kshatriya fortan für immer ausgeschlossen ist¹.

Während der Ueberwundene selbst laut das Lob Râmas verkündigt und huldigend um ihn dahinschreitet, um dann zum Berge Mahendra zu enteilen, legt Râma den unüberwindlichen Bogen dankbar in Varunâs Hände zurück. Daçaratha aber drückt den siegreichen Sohn wonnetrunken an seine Brust, ein neues Leben für sich und ihn begrüßend. Weiter ungehindert erreichen sie die Königsstadt Ayodhyâ, wo unendlicher Jubel sie empfängt. Freudig heißt vorab die Gemahlin Daçarathas ihre lieblichen Schwiegertöchter willkommen. Dem Monigmonat folgen Jahre des trauesten Glückes. Besonders Râma und Sitâ werden die Lieblinge des Hofes, der Stadt, des ganzen Landes und Volkes von Ayodhyâ.

2. Das Buch Ayodhyâ (Ayodhyâ-Kânda)². Râma entfaltet alle Eigenschaften, die einen Fürsten zieren können, im seltensten Maße. Die liebevollste Pietät für seinen Vater und das muthigste Selbstgefühl, die gewissenhafteste Religiosität und der kühnste Heldengeist, tiefes Gemüth und ein helles Verständniß für alle Fragen der Staatsverwaltung, die schönsten Tugenden eines Sohnes, eines Familienhauptes, eines Kriegers, eines Regenten finden sich in ihm vereint. In Daçaratha erwacht deshalb das Verlangen, den herrlichen Sohn noch zu seinen Lebzeiten als Mitregenten auf den Thron zu setzen. Er ruft alle Großen seines Reiches und das ganze Volk zusammen und macht ihnen den Vorschlag, Râma die Königsweihe zu ertheilen. Der Vorschlag findet jubelnde Beistimmung. Von aller Lippen tönt des Prinzen Lob und das sehuliche Verlangen, ihn auf dem Throne zu sehen. Daçaratha setzt die Königsweihe gleich auf den nächsten günstigen Tag an und fordert auf, alle nöthigen Vorbereitungen zu treffen. Râma läßt er alsbald zu sich bescheiden, um ihm selbst die große Kunde mitzutheilen;

¹ Auch diese seltsame Episode gilt als späteres Einschleibsel. Vgl. *J. Muir* I. c. IV, 175—178.

² Dieses Buch hat Adolf Holtzmann (Indische Sagen II [2. Aufl., Stuttgart 1856], 181—344) ins Deutsche übersetzt, jedoch mit Weglassung der Stellen, welche er für unecht bezw. Einschleibsel aus späterer Bearbeitung hielt. Das indische Versmaß ist sehr kraftvoll nachgeahmt.

jubelnd bringt sie Rāma dann der Mutter, die eben für ihn betet, der jungen Gattin und dem treuen Bruder Latschmana. Während die ganze Stadt sich in Feierpracht kleidet, bereiten Rāma und Sitā nach des Vaters Geheiß sich durch strenges Fasten auf den großen Tag vor.

Schon graut der festliche Morgen. Guirtanden prangen von Haus zu Haus. Fröhliche Wimpel wehen von allen Dächern. Die freudige Menge auf den Straßen trägt ihr Feierkleid. Das sieht Mantharā, die buchtige Zofe der zweiten Königin Kaikēyī, und Grimm und giftiger Neid erwachen in ihr. Sie weckt ihre Herrin mit der Nachricht, daß heute Rāma getront werden solle. Doch Kaikēyī ist edler gesinnt als sie; rückhaltslos stimmt sie ein in die allgemeine Freude und belohnt Mantharā sogar mit einem Juwel. Erst die hämischen Reden der Zofe tränken nach und nach das Gift des Neides in ihr Herz, und endlich willigt sie in den schändlichen Plan ein, welchen diese entworfen, um im letzten Augenblick die Königsweihe Rāmas zu hintertreiben und Bharata, den Sohn Kaikēyīs, an dessen Stelle zu setzen. Es ist eine schändliche Serailskomödie. Wie der König Kaikēyī in der Morgenfrühe besuchen will, um ihr selbst die Festnachricht mitzutheilen, findet er sie nicht in ihrem Gemach. Allen Schmuckes beraubt, entsetzt, mit aufgelösten Haaren liegt sie im Schollgemach, weinend und wehklagend. Nach langem Schmolzen erinnert sie den König daran, daß sie ihm einst in seinem Kampfe gegen den Mjura Gāmbāra das Leben gerettet und daß er ihr damals die Gewährung zweier Wünsche feierlich verheißen habe. Sie habe bis jetzt von diesem Rechte keinen Gebrauch gemacht, aber jetzt verlange sie die Weihe ihres Sohnes Bharata zum König und die Verbannung Rāmas auf vierzehn Jahre.

Der König ist erst starr vor schmerzlicher Ueberraschung wie ein vom Tiger überfallenes Reh, wie eine vom Beschwörer auf engen Kreis gebannte Schlange. Dann bricht er wild und leidenschaftlich in die herbsten Vorwürfe gegen das herzlose Weib aus. Er wirft sich in tiefstem Schmerz vor ihr nieder und fleht sie an, ihre Forderungen zurückzunehmen. All das ist in wahrhaft dramatischer Kraft und Schönheit durchgeführt. Doch die Königin läßt sich nicht erweichen. Unerbittlich, mit schneidender Beredsamkeit hält sie den König bei dem einmal gegebenen Worte fest. Uebermals bietet Daśaratha alles auf, um ihr Herz zu rühren. Sie setzt allen Gründen unbeugbaren Troß entgegen und droht sogar mit Selbstmord, wenn der König sein Wort nicht einlöse. In namenlosem Schmerz bricht dieser endlich zusammen und läßt Rāma zu sich entbieten.

Der Wagenlenker Sumantra, der weise Vasīsthā, alle Brāhmanen und Großen des Hofes sind mit den Vorbereitungen zur Königsweihe beschäftigt. Keiner hat eine Ahnung von dem Schlag, der allen droht. Nichts Arges träumend, verläßt Rāma auf den ersten Ruf des Vaters seine geliebte

Sitâ, welche in vollster Seligkeit der nahen Krönung entgegen sieht, und eilt zum königlichen Palaß. Aber welche Ueberraschung! Daçaratha ist so zer- schmettert, daß er kein Wort hervorbringen kann. Kâma wendet sich des- halb an Maïneni, ihm das Räthsel zu lösen. Diese nimmt ihm erst das eidliche Versprechen ab, die Zusicherung, die der Vater ihr gegeben, zu be- stätigen, und dann erklärt sie ihm stolz, was er gelobt: seinem Bruder Bharata Thron und Reich zu überlassen und selbst auf vierzehn Jahre in den Wald zu gehen. Mild, sanft, in unüberwindlicher Gelassenheit hört Kâma sein Urtheil an. Aus Liebe zum Vater ist er bereit, alles über sich ergehen zu lassen; ja auch ohne des Vaters Geheiß würde er seinem Bruder Bharata gern Thron und Reich, Besitz und Weib und selbst das eigene Leben opfern. Maïneni wird durch diesen Edelmutb aber nicht im geringsten gerührt, sondern sendet alsbald Eilboten aus, um den fern vom Hofe lebenden Bharata herbeizuholen. Nur eines wünschte Kâma: von des Vaters Munde selbst dessen Wunsch und Willen zu vernehmen; doch Daça- ratha kann diesen Wunsch nicht erfüllen. Nur schmerzliche Wehgerufe ent- ringen sich seinem Munde. So bleibt dem Sohne nichts übrig als seine Füße ehrfurchtsvoll zu berühren und dann zu gehen. Ohne Zeichen von Leid oder Erregung schaut er all die königliche Pracht, die eben noch ihm galt und die ihm nun schnöde entrißen ist. Er eilt zu seiner Mutter, die den ganzen Morgen im Gebete für ihn zugebracht, um ihr selbst die Unglücks- botschaft zu melden und sie soweit als möglich zu lindern.

Der Glückswechsel ist zu schroff für die in ihrer Mutterliebe gekränkte Frau und Herrscherin; sie fällt in Ohnmacht, und nachdem sie sich wieder erholt, ergießt sich ihr Herz in einem Strom der ergreifendsten Klagen. Satjmana, entrüstet über das seinem Bruder angethane Unrecht, rath ihm, das unklug gegebene Versprechen nicht zu achten, sondern sich mit den Waffen des ihm gebührenden Thrones zu bemächtigen. Auch Kaucalyâ stimmt ihm bei; sie droht, sich selbst zu tödten, wenn er ihr entrißen werde. Doch weder der Mutter Schmerz noch des Bruders Zorn vermögen etwas über Kâmas ruhige, ernste Selbstbeherrschung. Nur eines schwebt ihm vor: die Pflicht des Gehorsams gegen seinen Vater, und inständig fleht er die Mutter an, ihm die Erfüllung derselben nicht zu erschweren, son- dern lieber zu erleichtern. Auch auf ihren Wunsch, mit ihm in die Ver- bannung zu wandern, geht er nicht ein, weil es die Pflicht der Gattin sei, bei ihrem Manne auszuharren. Langsam beruhigt sich endlich ihr Herz, und mit den innigsten Segenswünschen nimmt sie Abschied von ihrem viel- geliebten Sohne.

Sitâ, welche an diesem Tage ihren jungen Gemahl in aller Pracht eines Königs zu schauen hoffte, ist sehr erstaunt, daß er ohne jedes könig- liche Abzeichen, ganz verändert zu ihr kommt. Sie hört die Nachricht indes

gefaßter an als Kauçalnâ und ertlärt sich alsbald bereit, die Verbannung ihres Gatten zu theilen. Wie sehr ihr auch Râma die Schrecken und Gefahren des Waldlebens ausmalen mag, sie bleibt fest bei diesem Entschluß, und Râma sieht sich endlich genöthigt, in ihr Verlangen einzuwilligen. Auch seinen Bruder Lakshmana sucht er umsonst zu überreden, in Anodhya zu bleiben und der Beschützer Kauçalnâs und der übrigen zurückbleibenden Freunde zu werden. Lakshmana besteht darauf, mit in die Verbannung zu gehen, und so beauftragt ihn denn Râma, die zwei von Varuna geschenkten Bogen und andere Waffen herbeizubringen. Râma selbst macht zum Abschied die reichlichsten Geschenke an die Brâhmanen.

Râmas kindliche Liebe und unwandelbares Pflichtgefühl wie Sitas eheliche Anhänglichkeit und Treue sind mit einer Anmuth, einer Zartheit gezeichnet, die nur einen sehr blasirten Leser unbewegt lassen kann. Wenn auch nicht ungetrübt von dem Einfluß heidnischer Anschauung, zeigt sich der Charakter der Jnder hier in seinen schönsten, liebenswürdigsten Zügen. Nur werden dieselben Motive von da an zu stark wiederholt und zu breit ausgesponnen. Es braucht noch zwölf Gefänge, bis Râma und Sita den letzten Abschied von Anodhya genommen haben, und zehn weitere, bis sie endlich ihre Waldeinsiedelei erreichen.

Erst macht die gesamte Bürgererschaft Miene, mit dem vielgeliebten Prinzen ihre Stadt zu verlassen; dann versucht Daçaratha wenigstens noch einen Tag Aufschub zu erwirken; Raikeshi wird von Sumantra hart angefaßt und aufgefordert, ihr Begehren zurückzunehmen. Da Râma auf sofortige Abreise drängt, will der König ihm wenigstens sein ganzes Heer mitgeben; allein Raikeshi erhebt dagegen Einspruch, und Râma weist das Angebot aus Rücksicht auf seinen Bruder Bharata zurück. Ueberhaupt verzichtet er auf jeden königlichen Prunk, erbittet sich schlechte Bastkleider, wie die Büßer sie tragen, zieht sie alsbald an und hilft Sita, ihre Prachtgewänder mit derselben Tracht zu vertauschen; Basishtha macht noch einen letzten Versuch, wenigstens Sita zurückzuhalten, aber vergeblich. Râma, Sita und Lakshmana nehmen endlich Abschied und besteigen dann den Wagen, den der König herbeiholen läßt. Alle ergießen sich in Klagen, vorab die Frauen. Aber auch die Stadt fällt der tiefsten Trauer anheim, und die ganze Natur geräth in seltsamen Aufruhr und verkündet dadurch das tiefe Weh, das Râmas Schicksal ihr einflößt.

Ein Theil der Bürgererschaft, darunter die ehrwürdigsten Brâhmanen, begleiten die Scheidenden, und da die Greise dem Wagen nicht zu folgen vermögen, steigen Râma, Sita und Lakshmana aus und gehen mit ihnen zu Fuß. Uebermals bieten die treuen Alten alles auf, um Râma zur Heimkehr zu vermögen. Um dem stets sich erneuernden Aufsturm zu entgehen, brechen die drei nächtlicherweile heimlich auf, fahren über den Fluß Tamasa

und entziehen sich so weiterer Gefolgschaft. Während die treuen Begleiter wehklagend in die Stadt zurückkehren, wandern die drei weiter, über die Grenzen von Kosala hinaus an den Ganges, setzen mit Hilfe des frommen Guha auf einem Schiffe über den Strom, wenden sich dann zur Yamunâ, trennen auch diesen Fluß und erreichen endlich tief im Walde die Einsiedelei Bharadvâjas, der sie zum Berge Citrakûta weist. Hier zwischen lieblichen Wäldern bauen sich die zwei Brüder und Sitâ eine kleine Hütte und weihen sie feierlich ein, um fürder der Welt entzogen, nur der Frömmigkeit zu leben.

In Anodhnâ ist inzwischen mit Râmas Wegzug alles Glück erloschen. König Daçaratha überlebt die schreckliche Veränderung nicht lange mehr. Er fällt von einer Ohnmacht in die andere. In einem lichten Augenblicke erkennt er noch die Schuld, durch die er die Heimsuchung auf sich gezogen. Als Prinz hat er einst auf der Elefantenjagd, ohne es zu beabsichtigen, den Sohn eines Brâhmanen getödtet, der die einzige Stütze seines alten Elternpaares war, und der Vater belegte ihn dafür mit dem Fluch, daß er einst ebenfalls aus Kummer über den Verlust eines Sohnes sterben werde. Bald darauf erblindet er und stirbt¹.

Vâsîsthâ und die übrigen Großen des Reiches senden zu Bharata, der sich noch immer in Kâjagriha aufhält, damit er die Herrschaft übernehme. Sie lassen ihn jedoch den Tod des Vaters noch nicht wissen. Er erfährt denselben erst bei seiner Ankunft von seiner Mutter Kâikéyi, die jetzt endlich am Ziele ihrer ehrgeizigen Wünsche zu sein glaubt. Doch Bharata verabscheut ihre unedle Gesinnung: er will um keinen Preis den auf solche Weise erworbenen Thron besteigen. In der Erinnerung an Râma tritt er aber vermittelnd und schonend ein, als sein Bruder Satrugna die Zofe Mantharâ, die Urheberin alles Unheils, mißhandelt und selbst Kâikéyi mit seiner Rache bedroht.

Sobald die Leichenfeier des verstorbenen Königs vollzogen ist, zieht Bharata mit einem großen Heere an den Ganges und von da weiter zu der Einsiedelei am Berge Citrakûta, um Râma zurückzuholen und auf den Thron zu setzen. Das Wiedersehen der beiden Brüder ist ergreifend dargestellt. Ein Wettstreit des Edelmuthes entspinnt sich zwischen ihnen. Bharata denkt nur an den ältern Bruder, der um seinetwillen alles geopfert; Râma denkt nur an die Pflicht, die das Versprechen seines Vaters ihm auferlegt. Nachdem beide auch in ferner Waldeinsamkeit dem Vater ein Todtenopfer gehalten, fordert Bharata feierlich vor allem Volke Râma auf, die Herrschaft zu übernehmen. Allein dieser gemahnt ihn ernst an die Vergänglich-

¹ Diese rührende Episode (Ges. 63 und 64) hat Graf A. F. v. Schack sehr schön übersetzt (Stimmen vom Ganges [Berlin 1857] Nr. 6).

keit alles Irdischen, über die nur eines — treue Pflichterfüllung — den Menschen emporhebt. Mit ebenso tiefen, herrlichen Worten über den unvergänglichen Werth der Wahrheit weist er auch die leichtfertigen Ideen Šabälis zurück, der von einem grob materialistischen Standpunkt aus¹ die Verbindlichkeit seiner Sohnespflicht läugnet und ihm rath, sich darüber hinwegzusetzen. Selbst die Erscheinung der Rishis, welche den Bharata auffordern, sich Rāma zu fügen, vermag diesen nicht zur Ueberrahme des Thrones zu bewegen. Da aber Rāma fest bei seinem Entschlusse bleibt, erbittet sich Bharata von ihm seine Sandalen. Diese will er als Symbol der Herrschaft auf den Thron von Ayodhyā legen, bis Rāma nach Ablauf der vierzehn Jahre denselben besteigen wird. Rāma gewährt ihm diese Bitte, und Bharata zieht mit seinem Heere nach der Heimat zurück.

Bald darauf werden die Einsiedler in Rāmas Nachbarschaft von dämonischem Spuk geplagt, und damit eröffnet sich eine neue Verwicklung, welche zum folgenden Theil der Dichtung überleitet.

3. Das Buch vom Walde (Aranya-Kānda). Ein tiefes Naturgefühl, aufs innigste verwachsen mit religiöser Beschaulichkeit, ist einer jener Charakterzüge, welcher den Indier am meisten von dem ihm ursprünglich stammverwandten Hellenen unterscheidet. Weder die Helden der Ilias noch die Gefährten des Odysseus lieben die Einsamkeit. Wir treffen sie beständig in Thätigkeit, in Kampf und Abenteuer. Ihre Gebete sind kurz, ihre Opfer mit glänzender Heerschau und nahrhafter Opfermahlzeit verbunden. Ihre Götter sind wie sie mit reger Thätigkeit oder munterer Unterhaltung beschäftigt. Die Natur selbst wird häufig personifizirt, nur selten erscheint sie kurz und in ein paar Zügen als Schauplatz oder Staffage der Handlung gezeichnet. Beim Indier ist das völlig anders. Bei aller Phantastik seiner Götterwelt schwebt ihm dunkel doch die Idee vor, daß das Göttliche über das Sinnliche hinausragt, daß es nur vom Geiste erfaßt werden kann, und daß dieser ihm näher kommt, wenn er sich aus dem Gewühle des sinnlich aufregenden Alltagslebens, aus dem Menschenverkehr, in die Einsamkeit zurückzieht und in Buße und Entjagung der Beschauung obliegt. Da befreundet er sich dann mit der ihn umgebenden Natur, mit See und Fluß, mit Blumen und Bäumen, mit den friedlichen Thieren und Vögeln des Waldes, mit dem buntfarbigen Insectenschwarm, der das Pflanzengewirr des Urwaldes belebt. Wie Auge und Ohr hier ihre harmlose Erquickung finden, so bietet der Wald dem genügsamen Einsiedler auch mühelos Obdach, Kleidung und Nahrung: eine aus Zweigen geflochtene Hütte, ein schlichtes Bastkleid und zur Labung einige Beeren und Früchte. Der Störung

¹ Nach der Lehre der jogen. Lokāyatika, zufolge der mit dem Tode alles als ist. Šabāli spricht völlig wie ein moderner Materialist.

durch wilde Thiere wird auffallend wenig gedacht. Nicht wenig aber werden die Einsiedler durch Dämonen und Niesen, die jogen. Kāśhaja, geplagt, die bald ihre Gebete und Opfer stören, bald sie selbst wohl auch an Leib und Leben bedrohen. Dafür lassen aber auch gütige Geister, die Gandharvas und Kinnaras, ihren Gesang in der einsamen Waldesstille ertönen, die Nymphen oder Apjaras führen an Teichen und Waldlichtungen ihre Tänze auf. Die Flußgöttinnen stehen mit den frommen Waldbewohnern in traulichem Verkehr, und nicht selten, von Gebet und Buße herbeigeloct, erscheinen die Götter, auch die höchsten, Giva, Vishnu, Brahmā, bei ihnen zum Besuch.

Im allgemeinen üben die Büsser Enthaltbarkeit; aber das häufige Zusammenleben oder die Nachbarschaft von Männern und Frauen führen doch manches Abenteuer herbei, und wenn die Menschen sich tadellos zu betragen suchten, schicken die Götter leichtsinnige Apjaras aus Indras Himmel herab, um sie zu bethören. Der indische Ascetenwald hat nicht jenen tiefen, unverbrüchlichen Ernst, jene unwandelbare Strenge der Entsagung, jene Weihe und Würde, welche später die Thebais zum mahnenden Schauspiel für die entarteten Römer und Hellenen gestaltete.

Innerhalb der Erscheinungen heidnischer Cultur kann man indes dieses indische Waldleben als etwas relativ Ideales, Schönes und Freundliches betrachten. Der trauliche Verkehr mit der Natur erinnert an das Paradies, die Buße der Einsiedler an die Schuld, unter deren Nachwehen wirklich die Menschheit schmachtet; das Gebet und die Beschaung der Waldbewohner an jenen dem Menschenherzen eingepflanzten Drang, über der Sinnwelt bei Gott selbst Licht, Trost und Hilfe zu suchen. All das ist theils von polytheistischem Aberglauben theils von pantheistischen Vorstellungen angetränkt und mannigfach verzerrt. Aber es weht darin doch etwas von einer Poesie, die weder den in Schönheit schwelgenden Griechen noch den thatendurstigen Römern bekannt war, der Nachklang einer höhern, geistigen Weltanschauung, welche auch das Leben der Natur verklärt. Auch das Treiben finsterner Dämonen vermag das Harmonische des Bildes nicht zu trüben: die Frömmigkeit guter Menschen tritt ihm vielfach siegreich gegenüber, und wo diese zu unterliegen droht, entfalten die Götter ihre Macht und kommen den Ringenden zu Hilfe. Die wichtigsten Gegensätze bleiben freilich ungelöst; heidnischer Irrwahn steigert sie noch mehr zum Widerspruch, und während die Menschen sich durch Buße zu läutern bemühen, huldigen die Götter allen Lüsten entseffelter Sinnlichkeit.

Die Schilderung dieses Waldlebens gibt dem dritten Theil des Rāmāyana seinen eigenartigen Charakter¹. Es hat darin manche Verwandtschaft

¹ Die dabei eingeflochtenen Naturschilderungen gelten als spätere Zusätze, nicht aber die Zeichnung des Waldlebens selbst. Siehe Jacobi, Rāmāyana S. 124.

mit dem III. Buch des Mahābhārata (Vanaparvan); doch ist das Bild mehr abgerundet und durch weniger Episoden gestört.

Wir haben Rāma, Sitā und Lakshmana verlassen, wie sie, durch die Erinnerung an Bharatas Besuch des Berges Citrakuta überdrüssig geworden, erst zu dem Einsiedler Atri und seiner Frau Anajayā kommen, um dann in den Dandaka-Wald zu übersiedeln. Mit der Beschreibung dieses Waldes beginnt der dritte Theil. Die drei Pilger finden hier bei andern Einsiedlern freundliche Aufnahme, wandern jedoch schon folgenden Tages weiter und stoßen auf den Rākshasa Virādha, einen Menschenfresser, der alsbald Sitā an sich reißt und die zwei Brüder zu morden droht. Allein Rāma haut ihm den einen Arm ab, Lakshmana den andern; darauf treten sie den Ueberwundenen mit Füßen und werfen ihn in eine Grube. Auf seine Aufforderung besuchen sie dann den Rishi Garabhanga, den Indra in Person eben in Brahmās Himmel abholen wollte; doch er blieb, um noch Rāma begrüßen zu können, und besteigt nun erst den Scheiterhaufen und fährt Indra in den Himmel nach. Auch der Einsiedler Sutiṣhna ist durch Gott Indra selbst von Rāmas Ankunft benachrichtigt, empfängt ihn ehrfurchtsvoll und warnt ihn vor Gazellen: diese würden ihm Gefahr bringen. Sitā sucht ihren Gemahl dazu zu bewegen, seine Waffen abzulegen; allein er weigert sich dessen, weil er bereits mehreren Einsiedlern seinen Schutz versprochen. Weiter wandernd, gelangen die drei zu dem See Pancāparas, wo einst fünf Aparas den Einsiedler Māndakini verführten; er nahm sie darauf alle fünf zu Frauen, baute ihnen unten im Seegrund einen herrlichen Palast und lebt da mit ihnen, in einen schönen Jüngling umgewandelt, in stetem Genuß und Freude, weshalb von diesem See aus stets eine liebliche Musik ertönt. Am Strande dieses Sees läßt sich Rāma mit Frau und Bruder volle zehn Jahre nieder. Nach Ablauf dieser Zeit wird der ehrwürdige Rishi Agastya besucht, der unmittelbar von Varuna abstammende Patriarch, dessen Aufgabe es ist, Rāma für die ihm bevorstehenden Kämpfe auszurüsten¹. Das erinnert an die Waffen Achills. Doch wir bekommen hier kein künstlerisches Bild von den Waffen, die Rāma erhält, außer daß sie von Gold und Edelsteinen blitzen wie der Sonnenstrahl: der goldene Bogen, für Vishnu selbst gemacht, der goldene Köcher mit unverfänglich vielen, unfehlbar treffenden Pfeilen und das Schwert mit dem goldenen Griffe. Als künftigen Wohnplatz rāth der Rishi den dreien Pancavati unfern des Flusses Godāvāri an. Dahin ziehen sie nun und machen unterwegs die Bekanntschaft eines höchst wunderbaren Wesens, des ungeheuern Geiers Jatāyus, der als Großvater von Kaçyapa

¹ Es hat ganz den Anschein, als ob den Sagen über Agastya historische Erinnerungen zu Grunde lägen. Er ist der Typus der ersten Vorkämpfer der Arier im Süden des Hindhya. Adolf Holmann, Agastya nach den Erzählungen des Mahābhārata (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIV. 596).

abstammte und mit König Daçaratha sehr befreundet gewesen war. Endlich erreichen sie den prächtigen Wald von Paucavati und bauen da ihre Hütte unter den blühenden Bäumen.

Und ein wonniger See blüht zwischen dem dunklen Gezweige,
Reich mit Blumen geschmückt, die über den schimmernden Spiegel
Sießen balsamischen Duft; ganz wie es Agastya verheißen.
Trüben die Godavari strömt hin an ragenden Bäumen,
Schattig, blüthenbefrängt, von Schwänen und Gänzen bevölkert,
Die in unendlichem Schwarm erglänzen von Ufer zu Ufer,
Während zum Dickicht heraus Gazellen in zahllosen Rudeln
Nahen dem lieblichen Strom, und von den Bergen erklinget
Fröhlich die Stimme des Pfau's. Ein Meer von Blüthen umwaltet
Felsen und Grotten und Thäler und Höh'n und gleich Elefanten,
Denen die mächtige Stirn mit bunten Strichen man zierte,
Kunteln die Häupter der Berge in goldnen und silbernen Adern.
Baum erhebt sich an Baum, und Schlinggewächse verknüpfen
Stamm und Gezweige zum Kranz mit farbenschillernden Ketten.

Eine ganze Litanei von Bäumen wird nun aufgezählt, die den gewandtesten Uebersetzer in Noth bringen müßte, die aber durch die bloßen Namen schon ein überschwängliches Bild tropischen Reichthums entwickelt. Allertiebst nimmt sich mitten in dieser Pflanzenherrlichkeit die Einsiedlerhütte Rāmas aus, die an Einfachheit nichts zu wünschen übrig läßt. Vier Bambusstäbe tragen das aus Kuça-Gras, Akazienzweigen und Blättern geflochtene Dach.

Nicht weniger anziehend als die sommerliche Pracht des Waldes wird schon im nächsten Gesang der Winter beschrieben.

Ein duftiger Reif legt sich über die Felder. Am Fluße ist es nicht mehr gemüthlich; man muß das Feuer suchen. Jetzt ist es die Zeit, wo die ersten Sprossen des Korn's und des Reis geopfert werden. Im Norden ist es dunkel. Die Sonne hat sich südwärts gewendet, zum Lande Yamas, des Todtenherrscher's. Der Himātaya, von alters her die Schachtkammer des Frostes, wird nun vollends zum Herrscher des Schnees. Des Mittags ist es noch angenehm; aber des Abends schauern wir vor Kälte. Die Sonne ist so matt, der Wind so kalt. Weißer Reif bedeckt Gras und Bäume. Die Blätter sind welk; die Wälder haben ihren Blüthen Schmuck verloren; denn der Frost hat die Blumen getödtet. Man kann nicht mehr im Freien schlafen. Die Nächte sind lang. Der Mond scheint nicht mehr hell und klar, sondern verschleiert von Nebeldunst, wie ein angehauchter Spiegel. Selbst die Strahlen der Sonne vermögen sich kaum durch die dichten Nebellager durchzukämpfen: das herrliche Gestirn scheint nicht größer als der Mond. Der Elefant, der zum Trinken an den Fluß gekommen, zieht eilig den Rüssel aus den kalten Wellen zurück. Selbst die Wasservögel stehen zögernd am Ufer und haben keine Lust, in die winterliche Fluth zu tauchen, dem Feigling gleich, der vor dem Tapfern zurückweicht.

Wie die drei so an kaltem, trübem Wintertag beisammen sitzen, kommt Laksmana wieder auf ihren Bruder Bharata zu sprechen, der als Einsiedler

ebenfalls, auf den kalten Boden hingestreckt, das Ungemach der rauhen Jahreszeit zu tragen hat, und läßt dabei scharfen Tadel auf dessen Mutter, die ehrgeizige Kaikení, einfließen. Râma verweist ihm das, stimmt aber herzlich ein in Bharatas Lob. Dann, trotz aller Kälte, wird ein rituelles Bad in der Godâvari genommen.

Nicht zu friedlicher Beschaunng ist indes Râma in den Wald berufen: es harret seiner hier nicht so sehr die Aufgabe des Büßers als jene des Helden, der als königlicher Krieger die frommen Einsiedler gegen ihre Feinde beschirmen soll. Langsam zieht sich diese Hauptverwicklung des Epos um ihn zusammen. Wie die Nachbarschaft des Berges Citrakûta, so wird auch Janasthâna, ein Theil des Dandaka-Waldes, von Dâmonen gequält. Wiederholt sind Klagen darüber an Râma gelangt. Er hat den Einsiedlern Hilfe und Rettung versprochen, in dem Abenteuer mit Virâdha gleichsam ein erstes Vorpostengefecht geliefert. Agastya hat ihn mit Vishnu's eigenen Waffen ausgerüstet. Endlich schlägt die Stunde des großen Kampfes; die finstere Dâmonenbrut tritt an Râma selbst heran.

Der erste Angriff ist ein sehr seltsamer. Gurpanathâ, die Schwester des Dâmonenfürsten Mâvana, ein wüstes Ungeheuer, alt, häßlich, mißgestaltet, eine gräßliche Hure und Teufelin, verirrt sich in Râmas Einsamkeit und verliebt sich beim ersten Blick in den schönen, jugendlichen Fürsten. Uebermüthig stolz auf ihres Bruders Macht, wirbt sie trotzig drohend um seine Liebe. Râma weist sie in ruhigem Tone an seinen noch ledigen¹ Bruder Lakshmana, dem die Riesin dann richtig ebenso rasch Herz und Hand anbietet. Da dieser aber ihren Antrag mit Spott und Hohn erwidert, wendet sie sich abermals Râma zu und stürzt dann auf Sitâ, um diese vor seinen Augen zu verzehren. Doch Lakshmana kommt ihr zuvor und haut ihr mit seinem trefflichen Schwerte Nase und Ohren ab. So entsetzt, heulend und jammernd, flieht Gurpanathâ zu ihrem Bruder Khara, dem Haupte der Râkshasas, welche den Dandaka-Wald beunruhigen. Er schickt alsbald vierzehn Râkshasas aus, um seine Schwester zu rächen. Doch Râma und Lakshmana bewältigen sie in raschem Kampfe. Khara befiehlt nun dem Dûshana, ein ganzes Heer von vierzehntausend Râkshasas gegen die zwei Frevler aufzubieten. In mächtigen Heerhaufen kommen diese angerückt; doch schon die ersten müssen vor Râmas Gandharva-Waffe zurückweichen; Dûshana selbst wird getödtet und seine Unterfeldherrn mit fünftausend Râkshasas zurückgeschlagen. Nun stellt Khara den Rest seiner Truppen unter zwölf Führern ins Feld. Râma erlegt sie alle mit seinen unererschöpflichen Pfeilen, auch den Triçiras, der den Zweikampf mit ihm versucht. Khara allein steht noch

¹ Das widerspricht der Angabe im ersten Buch, wonach Lakshmana zugleich mit Râma sich in Mithilâ verheiratete, und gilt als Zeichen für dessen spätern Ursprung.

dem Unbefleglichen gegenüber. Es gelingt ihm, mit seinen Geschossen Kāmas Panzer und Bogen zu zerichmettern; doch Kāma greift nun zu Viśhnu's Bogen, der wunderbaren Waffe, mit der Agastya ihn ausgerüstet, zer-schießt Aharas Streitwagen, seinen Bogen und seine Hand, und wie dieser seine Aente nach ihm wirft, sendet er ihr einen Pfeil entgegen, der sie in Stücke splittert. Noch reißt der gigantische Dämon einen Sala-Baum aus dem Boden, um sich zu vertheidigen; allein auch der Baum hält Kāmas Pfeilen nicht stand, und eines der Flammengeschosse trifft endlich des Riesen Brust. Ahara bricht zusammen. Die Götter erscheinen, und während ein Blütenregen auf Kāmas Haupt herniederichwebt, preisen die Götter den Helden, der in drei kurzen Stunden vierzehntausend Dämonen überwältigte.

Ein einziger, Akampana, ist dem Todesloos entronnen und eilt nach Lanta, um Kāvana die völlige Niederlage der Seinigen zu melden. Dieser tobt vor Wuth und Rache. Allein Akampana mahnt ihn von offenem Kampfe ab, rāth ihm dagegen, dem Kāma seine Gattin zu rauben. Auch das redet ihm indes Mārica aus, den Kāma schon als Jüngling einst überwunden. Kāvana kehrt deshalb nach seinem Herricherfize Lankā zurück, und erst auf die Bitten, Trohungen und Verheißungen seiner rachedürstenden Schwester Gūrpanathā beivacht er abermals Mārica, um mit ihm einen Racheplan zu verabreden, der dahin geht, Sitā mit List zu entführen. Noch weit inständiger als früher mahnt Mārica davon ab und erzählt, wie Kāma ihn einst mit einem seiner Pfeile ins Meer geschleudert habe. Auch als Kāvana aufbraust, warnt er vor dem Kampfe mit Kāma als mit einem gefährlichen, überlegenen Gegner. Nur mit Widerstreben geht er endlich auf den Plan des Dämonenfürsten ein, besteigt mit ihm dessen Wagen und fährt mit ihm durch die Lūte zu Kāmas Einsiedelei.

Da versteckt sich Kāvana vorläufig, während Mārica, der getroffenen Verabredung gemäß, sich in eine Gazelle von wunderbarer Schönheit verwandelt, die vor der einsamen Hütte friedlich graßt. Sitā streift eben im Freien herum, freut sich wie ein Kind an der Pracht der Blumen und sammelt sich die herrlichsten und duftigsten zum Strauße. Da erblickt sie das Thier, das bald traulich sich der Hütte nähert, bald hurtig in das Dickicht ichlüpft, dann wieder in freier Lichtung graßt, in muntern Sprüngen davoneilt und mit den andern Gazellen spielt, so schlank, so lieblich, so an-muthig von Wuchs und Farbe, wie sie noch nie ein solches Thier gesehen. Sie will es haben. Sie ruft Kāma und Latshmana herbei. Kāma traut der Sache nicht. Er wittert eine List Māricas. Doch Sitās harmlose Kinderfreude an dem lieblichen Thier vercheucht endlich seinen Verdacht und seine Bedenken. Er zieht aus, um die Gazelle zu erjagen, läßt aber Latshmana zum Schutze seiner Gattin zurück. Schon flieht das schöne Thier vor ihm, das ihm aus Liebe zu Sitā zum köstlichen Jagdpreis geworden.

Weiter, immer weiter lockt es ihn von seiner Hütte weg in die Tiefe des Waldes, so weit, daß kaum mehr ein Fuß die Hütte erreichen kann. Da läßt der hinterlistige Mārica Kāma zum Schusse kommen. Der Pfeil fliegt. Die Gazelle stürzt. Doch im selben Augenblick schon hat der täuschende Dämon die verlockende Hülle verlassen, ahmt Kāmas Stimme nach und ruft Lakshmana zu Hilfe. Sitā, schon besorgt durch das lange Ausbleiben Kāmas, geräth in tödtliche Angst um ihn. Dem Auftrag seines Bruders treu, will Lakshmana sie nicht verlassen; doch sie dringt dermaßen in ihn, daß er nicht länger widersteht, sondern in den Wald eilt, um dem, wie er meint, bedrohten Kāma Hilfe zu bringen. Ganz genau so hatte es Kāvana berechnet. In Gestalt eines pilgernden Einsiedlers tritt er alsbald in die Hütte ein, begrüßt die schutzlose Sitā mit den süßesten Schmeicheleien und wirbt um ihre Hand. Da sie ihn verächtlich von sich weist, wirft er aber die Maske ab, prunzt und spreizt sich mit seiner Abstammung, Macht, Größe, Herrlichkeit, setzt Kāma herab und verspricht ihr goldene Berge. Doch all das berückt sie nicht; die Versuchung bestärkt sie nur in ihrer Treue zu Kāma. Sie erwidert seine Schmeicheleien damit, daß sie ihm die ernüchterndsten Wahrheiten an den Kopf wirft: Kāma verhalte sich zu ihm wie der Ocean zu einer Quelle, der Adler zu einer Krähe, Gold zu Blei, der Göttertrank zu abgestandenem Meiswasser, der Tiger zu einer Katze, der Schwan zu einer Gule, der Pfau zu einem Wasserhuhn. Wenn Kāma kommen werde mit seinem Bogen und seinen Pfeilen, dann werde er, dem Tode geweiht, seine halb gewonnene Beute fahren lassen müssen, wie die Fliege, die das Opferöl am Altare genascht. Da braust Kāvanas Zorn hoch empor. Er zeigt sich nun ganz und voll in seiner granenerregenden Riesengestalt, faßt die sich Sträubende, setzt sie neben sich in seinen Wagen und fährt mit ihr durch die Lüfte davon. Auf ihren Hilferuf eilt der greise Geier Jatāyus herbei und sucht Kāvana seine Beute streitig zu machen. Doch umsonst. Zwar zerstört er dem frechen Räuber seinen Wagen und bringt ihm selbst mit Schnabel und Krallen manche Wunde bei; allein zuletzt bewältigt ihn der furchtbare Dämon und läßt ihn todeswund liegen. Dann ergreift Kāvana die Sitā wieder und schwebt mit ihr davon nach seiner Hauptstadt Lanka. Sie läßt zunächst ihre Blumen und einen Theil ihres Schmuckes auf die Erde niederfallen; später wirft sie einigen Affen die übrigen Schmuckfachen und ihr Übergewand zu. In Lanka angelangt, bringt Kāvana sie erst in sichern Gewahrsam, dann zeigt er ihr alle Herrlichkeiten seines Palastes, mit dem Versprechen, alles solle ihr gehören, wenn sie die Seine werden wolle, aber auch mit der Drohung, sie aufzufressen, wenn sie innerhalb zwölf Monaten seinem Wunsche nicht entspräche. Sie wird in der Acolagrotte untergebracht und einer Schar weiblicher Mākshaja zur Bewachung übergeben.

Herzerkütternd ist Rāmas Klage, da er, zu seiner Hütte zurückgekehrt, seine geliebte Sitā nicht mehr findet. Er überhäuft Lakshmana mit Vorwürfen, der sich umsonst zu vertheidigen sucht. Sie durchirren nun den Wald, um die Verschwundene zu suchen, und treffen den sterbenden Geier Jatānus, der ihnen eben noch berichten kann, wie alles gekommen, und dann seinen Geist aufgibt.

Die Ueberlistung Rāmas, der Raub der Sitā und Rāmas Klage gehören zu den schönsten Stellen der ganzen Dichtung. So einfach auch die Verwicklung, so wirkt sie doch spannend. Sitā mit ihrer kindlichen Herzensgüte, mädchenhaften Neugier, ihrem launenhaften Begehren nach der schönen Gazelle, ihrer mimosenartigen Merglichkeit, ihrer überchwänglichen Liebe zu Rāma und in ihrer heldenhaften, todesmuthigen Treue und Anhänglichkeit gegen ihren Gemahl ist eine überaus schöne, anziehende Frauengestalt, nicht weniger anmuthig als Sakuntalā, wohl noch einfacher und idealer gezeichnet als Damayanti und Sāvitrī im Mahābhārata. Nirgends ist die Naturschilderung so lieblich in die Handlung verwoben, deren schlichte, edle Motive im Gegensatz zu dämonischer Bosheit, Verlogenheit und Niedertracht auf schönste zur Geltung kommen. Das Wunderbare ist nicht allzu grell aufgetragen: es wirkt wie in einem artigen Märchen. Die Reden aber sind mit recht natürlichem Pathos durchgeführt, so ansprechend und poetisch wie nur irgendwelche der homerischen Helden. Fast die ganze Stufenleiter der menschlichen Affecte kommt dabei zur Entfaltung, und Rāvana ist ein ganz interessantes Dämonium.

Für den Leser mußte auch die weitere Entwicklung des Gedichts große Anziehungskraft besitzen. Das Seltzame und Wunderbare wächst aber zu stark über die rein menschlichen Motive hinaus, als daß der Abendländer mit wirklichem Genuß in den breit ausgepönnenen Abenteuern verweilen könnte, wenn sie auch nach indischer Art fein ausgedacht, kunstvoll gruppiert und in poetischer Weise geschildert sind.

Auf der Suche nach der entführten Sitā wenden sich die beiden Brüder südwärts und treffen in einer Höhle die Riesin Nyomukhi, welche um Lakshmana freit, aber von diesem der Nase und der Ohren beraubt wird. Dann stoßen sie auf das kopflose Ungeheuer Kabandha, das sie alle beide verschlingen will, dem sie aber beide Arme abhauen und das dann durch sie von altem Fluch erlöst wird. Der aus dem Leichensfeuer verklärt aufsteigende Rāshbasa rāth dem Rāma, sich mit dem Affenfürsten Sugriva zu verbinden, und gibt ihm auch den Weg zu diesem an. Darauf wandern sie weiter nach dem Berge Nishyamuka am Pampā-See.

4. Das Buch *Nishkindhā* (Nishkindhā-Rānda). Nishkindhā ist der Name der befestigten Stadt, in welcher der Affenherrscher Bālī und nach ihm dessen Bruder Sugriva thront. Das ganze Buch trägt mit Recht

diesen Namen, weil Kīshkindhā den Mittelpunkt des Schauplatzes bildet und die Handlung sich hauptsächlich um die Bundesgenossenschaft dreht, welche Rāma nach dem ihm zu theil gewordenen Rathe des Kabandha mit dem Affenkönig Sugriva gegen Ravana einzugehen sucht, um Sitā zu befreien und die Herrschaft der Dämonen zu stürzen.

Bei der ersten Begegnung mit Rāma und Lakshmana zieht sich der Affenfürst Sugriva schein zurück; aber Hanumat, der Oberfeldherr seiner Truppen mahnt ihn zu ruhiger Besonnenheit. Er wird deshalb zu weiterer Erkundigung an die zwei Fremdlinge ausgesandt und spricht so trefflich und ohne jeden grammatischen Fehler, daß Rāma über seine Bildung hoch entzückt ist und nicht daran zweifelt, daß er den Rigveda, den Yajurveda und den Sāmaveda völlig auswendig wisse und die tiefste philologische Kenntniß besitze. Von dem Zweck ihres Kommens unterrichtet, führt er sie zu Sugriva auf den Berg Malaya, und da wird dann alsbald über ein Schutz- und Trutzbündniß unterhandelt. Sugriva ist augenblicklich durch seinen ältern Bruder Vālin von Thron und Herrschaft verdrängt: derselbe hat ihm auch seine Gattin Kumā entrißen. Die Ähnlichkeit der Lage flößt beiden, Rāma wie Sugriva, lebhaftes Mitgefühl ein. Rāma verpflichtet sich, erst Sugriva wieder zum Besitze seines Thrones und seiner Gattin zu verhelfen; Sugriva will dann dasselbe für seinen Ketter leisten, das ist aber nicht so einfach; denn Vālin ist ein Held von ungeheurer Stärke. Fast das halbe Buch geht darüber hin, bis Vālin überwunden und feierlich bestattet ist. Rāma erlegt ihn selbst, aber nicht in offenem Kampfe, sondern aus einem Hinterhalt, weil Vālin als Weiberräuber nicht besser sei als ein Thier und keinen ehrenvollern Tod verdiene. Mit dem Tod ist jedoch seine Schuld gesühnt, und lange Klagen und eine feierliche Bestattung ehren sein Gedächtniß. Sugriva zieht in die Stadt ein und wird feierlich, nach allen Regeln des brähmanischen Rituals, zum König geweiht. Anstatt nun aber auch sein Versprechen zu lösen, gibt er sich ganz und gar einem wollüstigen Sinnenleben hin und läßt Rāma dem schmerzlichen Verluste seiner Gattin trauernd nachbrüten, ohne nur einen Finger für ihn zu rühren. Obwohl seine Fassung bewahrend, empfindet Rāma das schwer; Lakshmana aber zürnt über Sugrivas Untreue und Herzlosigkeit und geht nach Kīshkindhā, um ihn endlich aus feiger Unthätigkeit aufzurütteln. Durch Hanumat werden die Affen von allen Ecken und Enden der Welt herbeigerufen und in vier große Heerhaufen vertheilt nach allen vier Himmelsrichtungen ausgesandt, um den Aufenthalt Sitās auszuspähen. Von Norden, Osten und Westen kommen die Ausgesandten unverrichteter Dinge zurück. Hanumat mit Angada, dem Sohne Vālins, und Tāra wenden sich dem Süden zu. Sie geben sich alle nur erdenkliche Mühe, bestehen allerlei Abenteuer, besonders in der Bärenhöhle, wo sie tief im Erdenchoß die herrlichsten Paläste, Wälder aus lauterem

Gold und feenhaftige Schätze treffen; doch von der verlorenen Sitā finden sie nirgends eine Spur. Verzweifelt rasten sie auf den Bindhya-Bergen, unfern dem Meeresstrand. Die Frist, die Lakshmana gesetzt, ist verstrichen. Angada denkt schon daran, sich selbst das Leben zu nehmen, und weinend umringen ihn seine Genossen, zu ähnlichem Entschluß bereit. Da findet sich der Geier Sampāti bei ihnen ein, ein Bruder des treuen alten Jatāyus, der bei Sitās Vertheidigung sein Leben gelassen. Von ihm vernehmen sie, daß Ravana die Sitā durch die Lüste nach Lanka, hundert Yojanas jenseits des Oceans getragen; das hat er mit eigenen Augen gesehen. Dort schmachtet sie jetzt in seiner Gefangenschaft. Nachdem er ihnen dann seine eigenen Lebensschicksale berichtet, wie er (gleich Skarus) zur Sonne habe auffliegen wollen, aber mit verjagten Fittichen auf das Bindhya-Gebirge niedergestürzt sei, da steigen die Affen zum Meeresstrande herab und überlegen, wie sie nach Lanka kommen könnten. Keiner getraut sich, hundert Yojana zu springen. Angada möchte es versuchen, aber der Bärenkönig Jāmbavat mahnt ihn davon ab. Derselbe Jāmbavat aber fordert Hanumat auf, den Sprung zu wagen, und dieser steigt denn auch zum Berg Mahendra hinauf und rüstet sich zu der entscheidenden That.

5. Das schöne Buch (Sundara-Kānda). Der Berg Mahendra bebte bis in seine innersten Tiefen hinein, und die ganze Natur geräth in Aufruhr, da Hanumat zum Sprunge ausholt. Sāgara läßt einen Berg, Maināka, aus dem Meere emporwachsen, um ihm einen Ruhepunkt zu bieten; doch Hanumat wirft ihn um. Surāsa, die Mutter der Schlangen, stellt sich ihm mit weitgeöffnetem Rachen entgegen; da läßt er seine Gestalt ins Ungeheuere wachsen, und wie auch Surāsa ihren Rachen wachsen läßt, macht er sich plötzlich so klein wie ein Däumling und huscht zu ihrem Schlunde hinein und hinaus. Ebenso thut Simhikā ihren Rachen wider ihn auf und läßt ihn wachsen, wie er wächst; abermals nimmt er winzige Gestalt an, dringt in sie hinein und tödtet sie in ihrem Innersten. So erreicht er den Berg Trikūta und sieht das ebenfalls auf einem Berge stehende Lanka vor sich. Die Stadt scheint ihm unüberwindlich. Nach Sonnenuntergang dringt er indes in Gestalt einer Bremse ein und überwindet die Stadtgotttheit, ein gewaltiges Riesenweib, das ihm den Eintritt wehrt.

Beim Scheine des Mondes sieht sich Hanumat nun die Stadt an mit ihren Wällen und Gräben, Zinnen und Thürmen, reichgeschmückten Straßen und prunkenden Häusern, Gärten und Plätzen, Tempeln und Palästen. Er dringt in Ravanās Palast ein, schaut den Wunderwagen Pushpaka, die stolzen Galerien und Säle, das Serail des schlummernden Königs und diesen selbst mit all seinen Weibern — ein üppiges Bild orientalischer Pracht. Doch Sitā ist nicht zu finden. Hanumat verzweifelt beinahe an

seiner Aufgabe und denkt schon daran, sich umzubringen. Da bemerkt er den Neola-Hain, springt hinein, zerstört einige Bäume und findet endlich in einem Gartenhaus die in namenlosem Herzeleid dahinschwachtende Sitā. Die Nacht geht inzwischen ihrem Ende zu, und Rāvana hat die königliche Laune, in Begleitung seiner Frauen die Gefangene aufzusuchen und um ihre Schuld zu werben. Sitā verharret aber in ihrer unverbrüchlichen Treue und weist ihn ebenso muthig zurück wie einst im Walde von Pancavati. Der zürnende Rakshasa-Fürst gibt ihr noch zwei Monate Bedenkzeit und zieht grollend von dannen.

Bei Anbruch des Morgens beginnt Hanumat eben in einem Banne Rāmas Geschichte zu erzählen. Sitā wird aufmerksam, fürchtet aber eine List Rāvanas. Hanumat zerstreut indes ihre Besorgniß, indem er ihr genau alle Schicksale Rāmas berichtet und ihr den für sie bestimmten Ring ihres Gatten übergibt. Groß ist da ihre Freude nach so viel Jammer und hoffnungsloser Noth. Dennoch will sie das Anerbieten Hanumats nicht annehmen, sie auf seinem Rücken über das Meer zu Rāma zu tragen. Niemand darf sie berühren als Rāma allein. Zum sichern Zeichen, daß er sie wirklich getroffen, erzählt sie Hanumat einen Vorfall, der nur ihr und Rāma bekannt: wie Rāma sie nämlich einst im Wald von Citratuta gegen eine Krähe beschützt habe. So solle er nun kommen und sie befreien, aber bald. Es sei nur noch ein Monat Zeit. Dann übergibt sie dem Boten ein Juwel und nimmt von ihm Abschied.

Bevor Hanumat seine Botschaft ausrichtet, will er aber doch — als Krieger und Feldherr — ein wenig erforschen, wie es denn mit den kriegerischen Streitkräften in Lanka steht, zerstört darum den Neola-Hain und setzt damit die Rakshasinnen in den größten Schrecken. Rāvana schießt achtzigtausend Diener gegen ihn aus, aber Hanumat macht sie alle mit einer Keule nieder, reißt ein Tempelgebäude ein, setzt den innern Tempel in Feuer und erschlägt die Wächter mit einer Säule. Rāvana entsendet nun wider ihn den Jambūvatīn, dann sieben Ministersöhne mit ganzen Heerscharen, dann vier seiner trefflichsten Heerführer, endlich Aksha, einen seiner eigenen Söhne; Hanumat tödtet sie alle, den einen mit einer Keule, den andern mit einem Baumstamm, wieder andere mit Felsstücken.

Erst Indrajit, einem andern Sohne Rāvanas, glückt es, den furchtbaren Hanumat zu bezwingen und gefangen vor Rāvana zu führen. Ganz unerschrocken bekennt er sich als Botschafter Rāmas, fordert die Herausgabe Sitās und droht mit dem Aergsten, wenn man seine Forderung nicht erfülle. Rāvana will ihn dafür tödten lassen, aber sein Bruder Vibhishana, der sich immer günstig für Sitā gezeigt, spricht entschieden dagegen und überzeugt Rāvana, daß ein Gesandter nicht getödtet werden dürfe. Aber ganz auf Rache will Rāvana doch nicht verzichten: er meint, das Empfindlichste für

den Affen wäre sein Schwanz und befiehlt deshalb, Hanumats Schwanz mit Tuchlappen zu umwickeln und diese mit Del zu begießen und anzuzünden. Das geschieht. Allein die Absicht wird gründlich vereitelt. Sitâ betet zum Feuergott Agni, daß er ihren Retter nicht versenke, und so leidet Hanumat nicht den mindesten Schmerz. Hanumat aber läßt wieder seine Zauberkraft walten, macht sich erst ungeheuer groß und darauf winzig klein, sprengt so seine Fesseln und hüpfet dann vor den Augen der erstaunten Kâkshaja von Haus zu Haus, von Palast zu Palast und steckt mit seinem brennenden Schweife die ganze Stadt Lanka in Brand; nur für Sitâ ist gesorgt, daß sie keinen Schaden leidet.

Vom Berg Arjhta aus, der alsbald in die Unterwelt versinkt, fliegt Hanumat dann über den Ocean zum Mahendra zurück und erzählt den übrigen Affen seine Schicksale und Thaten. Diese überlassen sich in freudigem Uebermuth der tollsten Ausgelassenheit. Auf dem Prâsravana-Berg trifft Hanumat den noch immer trauernden Râma und richtet ihm die Botschaft Sitâs aus.

6. Das Buch vom Kampfe (Yuddha-Kânda). Von jetzt an entwickelt sich die Dichtung zum eigentlichen Schlachtenepos und nähert sich dadurch dem Mahâbhârata und den kriegerischen Epen anderer Völker. Bei allen Aehnlichkeiten und Berührungspunkten, die sich daraus ergeben, bleibt indes das Grundgepräge ein durchaus verschiedenes. In dem gewaltigen Kampf der Kuru- und Pându-Söhne leuchtet deutlich die Erinnerung an einen alten Nationalkampf durch. Trotz aller wunderbaren Eigenschaften und Fähigkeiten sind die Helden Menschen, und zwar arische Inder; fast jeder hat seine scharf umrissene, individuelle Physiognomie. Hier aber sind die zwei kämpfenden Parteien einerseits dämonische Riesen, denen nach dem Belieben des Dichters jede Art von Zauberei zu Gebote steht, andererseits Affen, die mit übermenschlichen Kräften ausgerüstet erscheinen, unter Führung eines Königssohnes, der unter seiner menschlichen Hülle die Macht eines Gottes birgt. Der ganze Kampf ist dadurch — weit mehr als im Mahâbhârata — in das Gebiet des Wunderbaren versetzt, spielt mit unberechenbaren Factoren, verliert darüber die fesselndsten menschlichen Züge und gewährt nur das Interesse eines seltsamen Phantasiestückes. Der romantische, anziehende Hauptfaden, der sich an das Los Sitâs knüpft, ist indes spannend festgehalten, und in dem bunten Wirrwar des großen Affenkrieges herrscht immerhin nicht bloß Methode, sondern eine gewisse künstlerische Anlage und Ausführung.

Nachdem Râma den treuen Hanumat tiefgerührt umarmt, wird Kriegsrath gehalten. Râma ist dabei ziemlich kleinmüthig gestimmt; er sieht kein Mittel, wie er mit seinen Scharen über den Ocean kommen und seine geliebte Sitâ befreien soll. Sugriva dagegen ist ganz guten Muths: er râth,

einfach eine Brücke nach Lanka zu schlagen. Noch hoffnungsfroher ist Hanumat: nach seiner Meinung wären die Führer des Affenheeres allein mächtig genug, Lanka zu nehmen und Ravana zu überwinden. Hierdurch ermutigt, entschließt sich Rama zum Kampfe, gibt Befehl zum Aufbruch und trifft die nöthigen Anordnungen zum Marsche. Zu Hunderttausenden, ja Millionen strömen auf das gegebene Signal die Affen aus Wald und Feld, Bergen und Felsen zusammen, reihen sich in wunderbarer Schnelligkeit zum Zuge und marschiren über die Sahya- und Malaya-Berge zum Meeresstrande. Da lagern sich die zahllosen Scharen, während Rama, ein echter Poet und Melancholiker, wieder um seine Sita klagt. Das Meer ist prächtig beschrieben.

Wir werden nun nach Lanka veretzt, wo Ravana mit seinen Dämonenfürsten ebenfalls Kriegsrath hält. Doch der gute Rath ist hier theuer. Ravanas Bruder, Vibhishana, empfiehlt wie früher, Sita gutwillig zurückzugeben und Frieden zu machen. Kumbhakarna, eben aus sechsmonatlichem Schlaf erwacht, ist unwirsch darüber, daß Ravana über eine Sache berathe, die er doch längst beschlossen. Mahaparjva rath dem Ravana, gegen Sita Gewalt anzuwenden, was diesen zu dem Bekenntniß nöthigt, er könne das nicht, ohne sich wegen eines über ihn ergangenen Glückes sofortigen Tode auszusetzen. Vibhishana erneuert seinen Vorschlag zum Frieden. Indrajit, Ravanas Sohn, schilt ihn deshalb einen Feigling. Vibhishana erklärt Indrajit für einen unreifen Jungen, der nicht zur Berathung zugelassen werden dürfe. Da sich auch Ravana in den Wortstreit mischt und seinen Bruder mit den schändlichsten Vorwürfen überhäuft, entweicht dieser mit vier andern Rakshasa durch die Lüfte zu Rama, bei welchem er nach einigen Bedenken als Schutzlehender Aufnahme findet.

Rama steht noch immer vor der ungelösten Frage, wie man über das Meer kommen soll. Vibhishana rath ihm, Sägara, den Meeresherrn selbst, durch religiöse Ceremonien zur Hilfe zu nöthigen. Darauf geht Rama ein, allein ohne jeden Erfolg. Nach dreitägigem Warten schießt er endlich Pfeile ab ins Meer, das darüber in mächtige Wallung geräth, und als er vollends das Brahmā-Geschoß zur Hand nimmt, säumt Sägara nicht länger, sondern erscheint und jagt seine Hilfe zu. Raka, der Sohn des Rikshakarman, stellt sich als Baumeister ein; die Affen schleppen Bäume, Felsen, ja ganze Berge herbei. In fünf Tagen ist die Brücke vollendet, und das Heer kann vor Lanka ziehen.

Von beiden Seiten untersuchen die Feldherren den Kampfplatz, senden Späher aus, treffen ihre Vorbereitungen zu Vertheidigung und Angriff. Gleich im Anfang versucht Ravana die Sita zu täuschen, indem er Ramas abgeschlagenes Haupt und seinen Bogen durch Hererei hervorzaubern läßt und ihr vorzeigt. Doch Sarama enthüllt ihr den Betrug. Von verschied-

denen Zeiten wird Ravana abermals vom Kampfe abgemahnt; allein das verjagt ihn nur in desto größere Wuth. Wie er seine ganze Stadt von dem Heere Rāmas umzingelt sieht, läßt er einen allgemeinen Ausfall machen, der sich bis tief in die Nacht hinein fortsetzt. Die Haupthelden zeichnen sich in Einzelkämpfen aus. Im ganzen ist das Waffenglück auf Seiten Rāmas. Doch Indrajit, von Angada zurückgeschlagen, macht sich unsichtbar, lahmt Rāma mittelst Pfeilzauber und überschüttet ihn, selbst unversehrt, mit einem Hagel von Pfeilen. Aus vielen Wunden blutend, stürzen Rāma und Lakshmana hin und werden als todt betrauert. Triumphirend führt Ravana auf seinem Wagen Sitā herab, um ihr die, wie er meint, Todten zu zeigen. Sie wird alsbald von einer mitleidigen Rākschasin, Trijata, getröstet, und wie diese sagt, so ist es. Es war nur ein Scheintod. Bald kehren beide zum Leben zurück, und Garuda, der Vogel Vishnus, eilt herbei und heilt sie vollständig von ihren Wunden, worüber das ganze Heer in unendlichen Jubelsturm ausbricht.

Es folgen nun Einzelkämpfe und Schlachten der verschiedensten Art, mit wechselndem Glück, die sich wenigstens zum Theil gut aneinanderfügen und mit lebhafter Mannigfaltigkeit erzählt sind. Ein allgemeiner Kampf, in welchem Ravana frühere Scharren auszuweken sucht, fällt ungünstig für ihn aus. Prahasa, einer seiner besten Führer, unterliegt, und die Rākschasa werden in die Stadt zurückgetrieben. Ravana führt sie nun selbst von neuem ins Feld, und es gelingt ihm, im Zweikampfe Lakshmana mit einer Lanze zu treffen. Doch auch er wird von einem Faustschlage betäubt, und alsbald stürzt Rāma auf ihn und jagt ihn entwaffnet nach Lanka zurück.

Jetzt wird der Riese Kumbhakarna geweckt, ein etwas komischer Held, der in seiner massiven Körperfülle an den Bhima im Mahābhārata erinnert. Er nahm ehemals eine solche Menge Nahrung zu sich, daß den Göttern bange ward, er möchte zuletzt von der ganzen Welt nichts übrig lassen. Prajāpati belegte ihn deshalb mit einem Fluche, daß er je sechs Monate schlafen und nur einen Tag wachen solle. Aus dem Schlafe aufgetrommelt, ist er erst recht übel gelaunt und schilt Ravana, daß er guten Rath verachtet habe. Dann aber verspricht er ihm Hilfe, und flößt schon durch sein Auftreten dem Affenheer Angst und Schrecken ein. Er erlegt ihrer viele, schlägt die übrigen in die Flucht, und nachdem Sugriva ihm hinterlistig Ohren und Nase abge schnitten und darauf entwichen ist, schlingt er massenweise die Affen herunter, bis sich ihm Lakshmana entgegenstellt und Rāma ihn tödtet.

Damit hat Ravana eine seiner Hauptstützen verloren. Auch in den nun folgenden Kämpfen und Scharmützeln hat er wenig Glück. Der Reihe nach fallen seine Söhne Karantaka, Devāntata und Atikaya und seine Brüder

Juddhonmatta und Matta. Wohl haben auch die Gegner viele Verluste. Auch Rāma und Lakshmana werden abermals verwundet. Aber auf Sāmbavats Aufforderung fliegt Hanumat zum Berge Kaitāja, um die vier Heilkräuter zu holen, und da sich diese verstecken, bringt er den ganzen Berg mit, und schon von dem bloßen Duft der Kräuter genesen alle Verwundeten. Noch in der Nacht stecken die Affen Lanka in Brand, und bald verzehrt ein ungeheures Flammenmeer die Paläste und Herrlichkeiten der Königsstadt. Ravana sendet seine besten Helden hinaus, um die Brandstifter zu züchtigen; aber obgleich sie Wunder der Tapferkeit verrichten, erliegt der eine nach dem andern in gewaltigem Zweikampf.

Alle Hoffnung ruht nun auf Indrajit, der mit seiner Tarntappe schon bis jetzt dem Affenheer die empfindlichsten Verluste zugefügt. Er bereitet sich durch ein besonderes Opfer vor und sucht die Gegner zunächst dadurch einzuschüchtern, daß er ein Scheinbild Sitās auf einem Wagen herbeizaubert und sie vor Lakshmanas Augen mißhandelt und töpft. Vibhishana entlarvt aber die Hexerei und mahnt die Verbündeten, rechtzeitig Indrajit anzugreifen, bevor er sich durch ein neues Opfer unbefleglich machen kann. Es kommt zum Zweikampf zwischen Lakshmana und Indrajit, welche beide mit göttlichen Waffen streiten. Doch diejenigen Lakshmanas sind mächtiger; Indrajit fällt, und die Rākshasa fliehen entmuthigt von dannen. Ravana trauert und wehklagt um den tapfersten und gewandtesten seiner Söhne. Nur mit Mühe hält ihn Supārva ab, in seinem wilden Rachedurste Sitā hinzumorden. Unter dem Klagegeheul der Weiber feuert der Dämonenfürst die Seinigen nochmals zum Widerstande an. Trotz aller Verluste steht ihm auch jetzt noch ein zahlloses Heer zu Gebot, und dasselbe leistet Wunder der Tapferkeit. Nachdem es aber ebenfalls seinen Führer verloren, stellt sich endlich Ravana selbst zum Entscheidungskampf.

Es handelt sich um die Sache der Götter selbst. Himmel und Erde bieten deshalb alles auf, diesen Kampf so wunderbar wie möglich zu machen. Indra schickt dem Rāma seinen eigenen Wagen und seinen Wagenlenker Mātali; doch Ravana beschießt den Götterwagen so fürchterlich, daß den Göttern selbst darob bangt. Aber Rāma wird nicht bang, sondern grimmiger und kampflustiger. Die Pfeile fliegen wie Hagelschlossen. Ravanas Wagenlenker dreht zur Flucht, und Ravana hat Mühe, ihn wieder in den Kampf zu bringen. Der Rishi Agastya erscheint und überbringt Rāma einen Hymnus an die Sonne. Sobald Rāma denselben abgebetet, stellen sich die wunderbarsten Vorzeichen ein: glückliche für Rāma, unglückliche für Ravana. Im dichtesten Pfeilhagel bleibt Rāma unverletzt und schießt dem Ravana ein Haupt um's andere ab. Allein kaum fällt eines, so wächst ein anderes nach. Die Sonne geht darüber unter. Der Kampf raßt bis tief in die Nacht hinein. Endlich, auf Mātalis Rath, greift Rāma zu dem furchtbaren Brahmā-

Geißel und trifft damit Kāvana mitten ins Herz. Die noch übrigen Kātshafā fliehen. Unter endlosem Jubel begrüßen die Affen und die Götter den glorreichen Sieger.

Um Vibhishana über den Tod seines Bruders zu trösten, läßt Kāma demselben edelmüthig eine großartige Leichenfeier halten, bei der Mandodari und die übrigen Frauen Kāvanas ihrer Trauer vollen Lauf lassen können. Dann ziehen sich die Götter wieder in den Himmel zurück; Vibhishana wird zum König von Lanka gekrönt, und Kāma sendet Hanumat ab, um Sitā zu holen.

Sitā weilt noch im Aṣoka-Hain als Gefangene, von Dämonen bewacht. Freudestrahlend empfängt sie den Boten, der ihre Rettung angebahnt; noch seliger vernimmt sie die Botschaft, die er jetzt bringt. Er will sofort die Kātshafāinnen niedermachen, die sie bewachten; aber sie erlaubt es nicht. Nur eines begehrt sie: sobald wie möglich Kāma zu schauen. Nachdem sie gebadet und sich mit dem schönsten königlichen Schmucke angethan, wird sie denn auch durch Vibhishana vor dem noch versammelten Heere ihrem Gatten feierlich zugeführt. Allein statt ihr freudetrunken nach so langer Trennung um den Hals zu fallen, gibt ihr Kāma nur einen hochtrabenden Bericht über die von ihm verrichteten Heldenthaten und verstoßt sie dann für immer von sich, weil ein ewiger Schandfleck auf ihr ruhe: die Schmach, von Kāvana entführt und in seinen Harem aufgenommen worden zu sein. Mit ruhiger Würde und Gelassenheit behauptet sie ihre Reinheit und unverbrüchliche Treue, läßt dann einen Scheiterhaufen anzünden und stürzt sich hinein, während ein herzerreißender Schrei sich der Brust aller Anwesenden entringt. Da erscheinen vom Himmel her die Patriarchen der Vorzeit, die Scharen der Himmlischen, die großen Götter Yama, Indra und Brahmā selbst. Und die Götter fassen Kāma bei seinen langen Armen und sprechen zu ihm:

„Wie kannst du, der Schöpfer des ganzen Alls, der Erhabenste der Weisen, der Alldurchdringer, es gering achten, daß Sitā sich ins Feuer stürzt? Weißt du nicht, daß du der Höchste in der Schar der Götter bist? Du warst früher der Bāsi Kītadhāman und der Prajāpati der Bāsi. Du bist der uranfängliche Schöpfer der drei Welten, der nur von sich abhängige Herr, der achte Rudra der Rudras und der fünfte der Sādhyas. Die Aṣvins sind deine Ehren, Mond und Sonne deine Augen. Du, der Bedränger deiner Feinde, wirkst erschaut im Anfang und Ende der geschaffenen Dinge. Und doch mißkennst du Sita wie ein gewöhnlicher Mensch.“

So angeredet von diesen Hütern der Welt, sprach Kāma, der Herr der Welt, das Haupt der die Gerechtigkeit Stützenden, also zu den erhabensten Göttern:

„Ich betrachte mich als einen Menschen, Kāma, den Sohn des Daśaratha. Sage mir, göttliches Wesen, wer ich bin und von wo ich stamme.“

Brahmā, das Haupt der Kenner des Veda, antwortete dem Kātutshā (Kāma), also sprechend:

„Höre mein wahrhaftiges Wort, o Wesen von ureigener Macht. Du bist der Gott, der glorreiche Herr, Nārāyana, bewaffnet mit dem Discus. Du bist der Eber

mit einem Rüssel, der Besieger deiner Feinde, der vergangenen und zukünftigen, der wahre, unvergängliche Brahma, in der Mitte und am Ende. Du bist die höchste Gerechtigkeit der Welten, Vīśvātēna, der Vierarmige, der Bogenträger, Śāraṅga, Hriṣhīkeṣa (der Herr der Sinne), Puruṣha (der Männliche), der Höchste der Puruṣhas der unüberwindliche, schwertragende Viṣṇu, und Kriṣhna von mächtiger Gewalt, der Feldherr, der Führer, der Wahrhaftige. Du bist Verstand, du bist Geduld und Zügelung der Sinne. Du bist die Quelle des Seins und die Ursache der Zerstörung, Upendra (der junge Indra) und Madhviśūdana. Du bist Mahendra (der ältere Indra), erfüllend das Amt Indras, aus dessen Nabel ein Lotus entsproßt, der Beendiger der Schlachten. Die großen göttlichen Nishis nennen dich die Zuflucht, den Hort der Hilfesehenden. Du bist der Tausendhörnige, aus dem Veda bestehend, der Hundertköpfige, der Mächtige. Du bist der uranfängliche Gestalter der Dreiwelt, der nur von sich abhängige Herrscher und die Zuflucht der Siddhas und Sadhyas, o du uranfänglich Geborener! Du bist das Opfer, du bist das Vashattāra und das Untāra, höher als das Höchste. Menschen wissen nicht, wer du bist, die Quelle des Seins oder der Zerstörer. Du wirst erschaut in allen Geschöpfen, in Brāhmanen und in Rūhen, in allen Regionen, in den Bergen und Flüssen, tausendfüßig, glorreich, hundertköpfig, tausendäugig. Du trägst die Geschöpfe und die Erde mit ihren Bergen; du wirst erschaut, Rāma, an den Enden der Erde, in den Wassern, eine mächtige Schlange, welche die drei Welten trägt, Götter, Gandharven und Danavas. Ich bin dein Herz, Rāma, die Göttin Sarasvati ist deine Zunge. Die Götter sind durch Brahma zu Haaren an deinen Gliedern gemacht. Nacht heißt das Schließen deiner Augen, Tag ihr Öffnen. Die Vedas sind deine Gedanken. Dieses Weltall besteht nicht ohne dich. Die ganze Welt ist dein Leib; die Erde ist deine Festigkeit. Agni ist dein Zorn, Soma deine Freude, o du, dessen Zeichen das Crivatia ist. Du hast einst die Dreiwelt mit drei Schritten durchschritten, und Mahendra ward zum König gemacht, nachdem du den schrecklichen Bali gefesselt. Sita ist Lakshmi, und du bist Viṣṇu, der göttliche Kriṣhna, der Herr der Geschöpfe. Um Ravana zu tödten, hast du die Gestalt eines Menschen angenommen; deshalb, o Besten der Tugendhaften, hast du die von uns dir übertragene Aufgabe erfüllt. O Rāma, Ravana ist von dir getödtet worden; da du nun in Freude bist, gehe ein in den Himmel. O glorreicher Rāma! deine Macht und dein Geist sind ohne Grenzen. Sich zu dir zu wenden und zu dir zu beten, ist nie ohne Frucht. Deine Anbeter werden nie unerhört bleiben. Deine Anbeter, welche deine Guld gewinnen, der du der erste und beste der Menschen bist, werden ihr Verlangen in dieser Welt wie in der nächsten erfüllt sehen. Wer dieses Gebet herjagt, gegründet auf die Veden oder zuerst gesprochen von den Weisen, und die alte und göttliche Erzählung des Rāma, wird nie besiegt werden.“¹

¹ Diese Stelle, in welcher Rāma feierlich mit Viṣṇu identificirt wird, gilt als spätere Interpolation. Vgl. *J. Muir*, Original Sanskrit Texts IV, 178—782. Griffith V, 342—345. Ch. Schöbel dagegen meint: „Aussi serait-il impossible d'ôter du Rāmāyana l'esprit religieux, qui le caractérise spécialement par l'idée toujours présente en lui de l'avatāra, de la descente réelle quoique mystique de Vishnu en Rāma, sans le dénaturer ou détruire, bien que W. Schlegel, au dire de Lassen, en jugeât autrement. En éliminer l'élément essentiellement idéaliste et mystique de la religion de Vishnu serait dépouiller le héros qu'il chante du caractère qui le grandit à la taille de la divinité au point qu'on lui donne même le titre de dieu“ (Le Rāmāyana p. 11, vgl. p. 161). Hermann Jacobi schränkt das folgendermaßen ein: „Die Vergöttlichung Rāmas, seine Identificirung mit Vishnu

Darauf erhebt sich aus den Flammen Agni, der Gott des Feuers, und bringt Kâma seine Sitâ wieder, schöner als je, herrlich bekränzt, in wundervollem Schmucke, und bezeugt ihre unverfälschte Keuschheit und Treue. Freudig umarmt sie Kâma jetzt und gesteht, daß er eigentlich nie an ihr gezweifelt, daß es aber dieser schweren Probe bedurft habe, um auch künftiger Verleumdung auf immer den Mund zu schließen. Nachdem auch Gott Giva und der König Daçaratha sich gezeigt, jener, um Kâma zu preisen und zur Heimkehr aufzufordern, dieser, um ihm zur freundigen Wendung seines Schicksals Glück zu wünschen, ersucht Kâma von Gott Indra die Gunst, daß alle in dem großen Kampf gefallenem Affen das Leben zurückerhalten, worauf dann die Götter nach ihren himmlischen Sätzen entschweben. Nach reichlicher Beschenkung des Affenheeres besteigt Kâma mit Sitâ den Wagen Puşpaka und fährt nach Nyodhyâ zurück. Unterwegs zeigt er ihr alle die Plätze, wo er um sie getrauert und ihre Befreiung vorbereitet hat. Hanumat wird als Bote zu Bharata vorausgeschickt, so daß die Stadt Nyodhyâ sich gebührend auf die Heimkehr ihres sieggekrönten Herrschers vorbereiten kann. Bharata und Gatrughna, die verwitwete Königin, die Brâhmanen, Hof und Volk ziehen festlich Kâma entgegen. Bharata übergibt ihm Thron und Reich, und unter unendlichem Jubel wird Kâma zum König geweiht.

7. Das letzte Buch (Uttara-Kânda). Mit Kâmas Königsweihe ist die Haupthandlung des Epos zu einem Abschluß gelangt. Kâvana ist überwunden, Sitâ befreit; der Wunsch des Königs Daçaratha und des Volkes von Nyodhyâ wie die höhern Absichten der Götter sind erfüllt. Wenn uns Abendländer indes jene Theile der Dichtung mehr aniprechen, in welchen rein menschliche Motive und Ueberreste oder Anklänge geschichtlicher Sage zum Ausdruck kommen, und wenn wir demgemäß in ihnen den Abschluß suchen und finden, dürfen wir nicht vergessen, daß den Indier dagegen der mythische, wunderbare und für ihn religiöse Gehalt der Dichtung ebensosehr, wenn nicht mehr fesselte. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn das Werk sich noch weiter spinnt, und wenn dieses siebente Buch, das uns als nachträglich aufgeschicktes Anhängsel erscheint, in Indien mit zu der von Wâlmiki verfaßten Dichtung gerechnet wurde und ganz desselben Ansehens genoß wie die vorausgehenden Bücher. Es zerfällt in zwei Abschnitte, von welchen der erste in die Vorgeschichte des Epos zurückgreift und hauptsächlich die Abstammung und das ganze Vorleben Kâvanas und seines Anhanges schildert, der zweite dagegen das menschliche Leben Kâmas weiterführt bis zu seiner Aufnahme in den Himmel.

ist im ersten und im letzten Buche eine Thatfache, die dem Dichter immer vor Augen steht. In den fünf echten Büchern aber ist diese Idee, von wenigen eingeschobenen Stellen abgesehen, noch nicht nachweisbar; im Gegentheil ist Kâma dort immer durchaus Mensch“ (Kâmâyana S. 65).

Die Anknüpfungsweise ist eine nicht eben sehr poetische. Von allen Ländern strömen die Rishi's herbei, um Rāma zu seinem Siege Glück zu wünschen. Sie werden dann nach allen Regeln der Etikette angemeldet und empfangen. Agastya, der Prophet des Südens, führt das Wort und ergeht sich auf eine Frage Rāmas über Indrajit in einer weit ausholenden Genealogie des Rāvana und seiner ganzen Familie, anfangend mit Pulastya, dem Sohne des Prajāpati. An sich wäre die Sache nicht so verwickelt. Pulastya hat zum Sohne den Viśravaś, einen der vier Weltthürer, und dieser hat zum Sohne den Rāvana, und von väterlicher Seite hätte auch dieser ein ehrenwerther Rishi werden können. Allein seine Mutter Kaiśi stammt aus einem Mātshaja=Geschlecht, dessen Stammbaum ein wirres Schlinggewächs der wunderlichsten Namen und Geschichte bildet. Ihre Stammväter waren Praheti und Hēti, bei der Erschaffung des Wassers zu dessen Beschützern bestimmt. Aber in ihrem Geschlecht entwickelte sich früh eine unbändige Kampflust gegen Götter und Dämonen. Māhavat, Māli und Sumāli letzterer Rāvanas Großvater, treiben schon ein solches Unwesen, daß die großen Götter gegen sie zu Felde rücken müssen. Seine Tochter Kaiśi stört Viśravaś in frommer Buße und wird deshalb zwar von ihm zur Gemahlin angenommen, aber zugleich mit dem Fluche belegt, schreckliche Kinder zu gebären.

So wird sie denn Mutter des schrecklichsten Wütherrichs Rāvana, des gefräßigen Ungeheuers Rumbhakarna und der ungestalteten Riesin Śūrpanakhā; nur ihr letztes Kind Vibhishana artet dem gerechten Vater nach. Rāvanas Gewaltthaten und Kämpfe werden nun eingehend geschildert. Unverschämt und ungefättigt raubt er Menschen, Dämonen und Göttern ihre Frauen und Mädchen, er bekämpft irdische Könige, er erhebt seine Waffen wider Indra und Vishnu, er dringt selbst in die Behausungen Yamas, des Todtenkönigs, ein. Der letztere Abschnitt ist sehr merkwürdig, weil er das Todtenreich nach indischer Vorstellung beschreibt und so ein Seitenstück zu Homer, Virgil und Dante liefert. Durch die übrigen Kämpfe werden noch viele andere Mythen herbeigezogen. Schließlich geräth Rāvana in die Gefangenschaft des Königs Arjuna Kārttavirya, der ihn nur auf Dazwischenkunft Pulastyas freigibt. Rāvana schließt dann Freundschaft mit dem Affen=Ujreparator Vālin in Kiśkindhā, und dieser Umstand veranlaßt den Dichter, auch die Geburt und die Schicksale Hanumat's noch eingehender zu erzählen.

Jetzt erst wird von neuem an den Schluß des sechsten Buches angeknüpft. Nach vollzogener Königsweihe verabschiedet Rāma seine Gäste von nah und fern, behält Sugriva, Hanumat, Vibhishana und die übrigen Kampfesgenossen jedoch noch zwei Monate bei sich. Das Bedeutsamste und zugleich das Seltzamste ist, wie sich das Schicksal Sitās weiter entwickelt. Rāma lebt mit ihr in glücklichster Ehe beisammen. Bald soll sie Mutter

werden. Da erheben sich im Volke jene ungünstigen Gerüchte, welchen Kāma durch die Feuerprobe vor allem Volke hatte zuvorkommen wollen. Er benutzt den Wunsch Sitās, eine Wallfahrt zum Ganges zu machen, um sich ihrer auf gute Weise zu entledigen. Sie ahnt noch nichts. Erst am Ganges ertlärt ihr Vatiṁmana, daß Kāma sie verstoßen habe und daß sie nicht zurückkehren dürfe. So wird sie eine Art Genoveva. Doch nehmen sich die Frauen der Einsiedler ihrer an, und sie fällt nicht gerade der äußersten Verlassenheit anheim. Bald wird sie Mutter von Zwillingen, welchen der Einsiedler=Dichter Vālmiki die Namen Kuça und Lava gibt. Dieselben wachsen zu schönen, blühenden Knaben auf. Vālmiki lehrt sie das Kāmāvana und erzieht sie so in den Erinnerungen ihres Vaters, den sie selbst noch nie geschaut.

Kāma selbst fällt die Trennung von Sitā sehr schwer. Er tröstet sich inzwischen damit, daß er den Seinigen die verschiedensten Brāhmanen-Geschichten, Mythen und Märchen erzählt, besonders über seinen Ahnherrn Kīmi, Itihvākus zwölften Sohn, und über den Uripung Agastnā und Vasiṣṭhas. Dann sendet er seinen Halbbruder Satrugna aus, um die Einsiedler zu beschützen, die von dem gottloien Lavana, Madhus Sohn, wieder einmal bedrängt werden. Dieser kommt dabei zur Hütte Vālmikis und hört daselbst das Kāmāvana, über das er wie seine Krieger in Entzücken gerathen. Nach vielen andern Zwischenfällen und episodischen Geschichten beschließt Kāma endlich, das große Pferdeopfer darzubringen.

Zu dieser Feier findet sich auch Vālmiki ein mit seinen Pfleglingen Kuça und Lava. Auf dem Opferplatze, erst vor Kāma und den Fürsten, dann vor dem versammelten Volke, singen sie das Kāmāvana. Kāma ist entzückt und will sie reichlich bechenken; aber sie nehmen keinen Lohn an, sondern weisen alle Sängerehre auf ihren Lehrer Vālmiki zurück. Nun erst erfährt Kāma, daß die beiden Jünglinge seine und Sitās Söhne sind. Er sendet nun nach Vālmiki und begehrt, daß Sitā sich vor dem versammelten Volke durch einen feierlichen Eid von jeglichem Verdachte reinige.

Sitā erscheint denn auch, in Purpur getleidet, trotz aller Leiden noch schön und liebenswerth. Doch der Traum der Liebe ist für sie zerronnen; diese zweite Prüfung ihrer Ehre ist ihr zu viel. Einen raschen Blick über die Versammlung werfend, faltet sie ihre Hände, neigt ihr Antlitz und spricht mit schluchzender Stimme: „So wahr, als ich, selbst in Gedanken, nie einen andern geliebt als Kāma, möge Mādhavi, die Göttin der Erde, mir eine Zufluchtsstätte gewähren!“ Und kaum hat sie den Eid geschworen — sieh, o Wunder! öffnet sich plötzlich die Erde, ein göttlicher Thron von wunderbarer Schönheit steigt aus der Kluft empor. Strahlende Drachen tragen ihn auf ihrem Haupte, und auf ihm thront die Königin der Erde. „Sei mir willkommen!“ ruft sie Sitā zu und hebt sie mit ihrem Arme

auf den Thron an ihre Seite. Und während die Königin mit ihrem Throne langsam in die Unterwelt versinkt, schwebt ein Regen von Blumen auf ihr Haupt hernieder.

Vergeblich beschwört Rāma die Göttin, ihm Sitā zurückzugeben. Brahmā vertröstet ihn mit dem Wiedersehen in einer bessern Welt und mahnt ihn, sich einstweilen an den übrigen Gefängen des Rāmāyana zu trösten. Zunächst sterben Rāmas Mutter und die andern Königswittwen und werden wieder mit ihrem Gemahl Daçaratha vereint. Dann wird für die zwei Söhne Lakshmanas gesorgt, von dem jeder sein Reich erhält. Endlich stellt sich in Brahmās Auftrag der Gott der Zeit, Kāla, auch bei Rāma ein, um ihn in den Himmel einzuladen. Lakshmana, der ihr Gespräch unterbricht, muß dafür sterben. Da Bharata um keinen Preis die Herrschaft übernehmen will, geht die Thronnachfolge an Kuça und Lava über. Vibhishana bleibt König in Lanka, auch Hanumat soll weiter leben; dagegen schließen sich die Brüder Bharata und Gatrugna sowie Sugriva mit seinen Affen dem scheidenden Rāma an, welcher nun seinen feierlichen Auszug hält. Das heilige Feuer wird ihm vorgetragen; Götter wandeln ihm zur Seite; seinen Brüdern und Bundesgenossen schließt sich das ganze Volk von Anodhnā an, sogar die Thiere. Am Fluß Sarayū empfängt Brahmā mit sämtlichen Göttern den feierlichen Zug. Rāma nimmt als Vishnu göttliche Gestalt an und erhält für sein sämtliches Gefolge Aufnahme in den Himmel.

So endigt das Rāmāyana jetzt ähnlich wie das Mahābhārata mit einem ernstern religiösen Grundaccord. Der muthmaßlich ursprüngliche Schluß, welcher sich begnügte, Rāma mit Sitā wieder zusammenzuführen und beide fröhlich ihren Triumph über die grimmigen Dämonen zu Hause in Anodhnā feiern zu lassen, scheint der allgemeinen Volkanschauung nicht entsprochen zu haben. Zu tief wurzelte die Ueberzeugung, daß das irdische Leben ein volles Genügen nicht zu bieten vermag, daß auch des größten Helden hienieden stets neue Prüfungen und Leiden harren, bis er völlig auszieht aus dem Lande der Vergänglichkeit. Erst nach dem Verzicht auf alles Irdische jenseits der Schwelle des Todes strahlt den Pāndu-Söhnen der Glanz der Verklärung; erst nach dem Auszug aus aller Erdenherrlichkeit wird Rāma, der König und Dämonenbesieger, zum weltbeherrschenden Gott von unendlicher Macht. Das Göttliche hat ewigen Bestand, das Menschliche nur so weit, als es sich mit dem Göttlichen verbindet¹.

Durch diesen ernstern Grundzug ragt die Weltanschauung der Inder und mit ihr auch die indische Epik über die griechische hinaus, welche ihre

¹ Für Näheres zur literarischen Würdigung des Gedichts, über dessen Entstehung und Einfluß auf das indische Geistesleben muß ich auf meine Schrift „Das Rāmāyana und die Rāma-Literatur der Inder“ (Freiburg 1894) S. 57 ff. verweisen.

Götter spielend in das irdische Leben und Treiben der Menschen verwickelt, ohne der Menschheit nach dem Tode über ein bloßes Schattendasein hinauszuhelfen. Leider bleibt aber dieser ernste Zug nicht ungetrübt. Die Gottheit ist nicht als reiner, unendlich vollkommener Geist gedacht, sondern als ein Geist und Materie zugleich in tausendfachen Gestalten umfassendes Wesen, das alle Wandlungen des Alls an sich selbst erfährt, von dem das Dämonische wie das Göttliche ausgeht, das sich in zahllosen Göttern selbst widerspricht und befehdet und das die Räthsel der Menschheit nur noch tiefer verwirrt, nicht löst. Wie die Götterwelt, so gestaltet sich deshalb auch der Himmel dieser Mythologie zu einem widerspruchsvollen Chaos, in welchem mystische Beschaunung und zügellose Sinnlichkeit beisammen wohnen, das Erhabenste und das Niedrigste in Eins verschmilzt, die Vielgötterei zur abenteuerlichsten Phantasmagorie sich ausgestaltet. Hierdurch sinkt die indische Epik dann wieder tief unter die griechische hinab, in welcher wenigstens das Menschliche zu schönem, harmonischem Ausdruck gelangt.

Viertes Kapitel.

Epik, Lyrik und Spruchpoesie der klassischen Zeit.

Weder über die Abfassungszeit des Mahābhārata noch über jene des Rāmāyana hat die Forschung bis jetzt ein sicheres Ergebnis zu Tage gefördert: doch wird jene des Rāmāyana von den meisten Gelehrten vor das Auftreten Buddha's und deshalb spätestens in das 6. Jahrhundert vor Christus gesetzt. Von dieser Zeit an herrscht dann über die weitere Entwicklung der Sanskrit-Literatur ein noch fast größeres Dunkel. Dichterische Citate in dem Mahābhāṣya, einem grammatikalischen Werk des Patañjali, enthalten zwar schon die künstlichen Metra und manche Eigenthümlichkeiten der spätern Kunstdichtung und machen es sehr wahrscheinlich, daß diese schon in das 2. Jahrhundert vor Christus zurückreicht. Eine annähernde Datirung ist aber erst für das Buddha-Carita oder Buddha-Carita-Kāvya des Dichters Mvaghosha vorhanden, der am Hofe des im Jahre 78 nach Christus gekrönten Königs Kanishka gelebt haben soll, eines großen Gönners und Förderers des Buddhismus. Es feiert den Stifter dieser Lehre in der technisch schon sehr entwickelten Form der epischen Kunstdichtung oder Kāvya-Dichtung¹. Zuschriften aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., in Versen ab-

¹ Es wurde schon 420 ins Chinesische überetzt, im 7. oder 8. Jahrhundert ins Tibetische. Englische Uebersetzung von E. Beal (Sacred Books of the East, vol. 19. Oxford 1883).

gefaßt, weisen dieselbe ausgebildete Kunstform auf, und darauf gründet sich die Annahme, daß die im Rāmāyana bereits mustergiltig entwickelte Rāvya-Dichtung ohne Unterbrechung weiter gepflegt worden ist. Daß dies auch im 4. Jahrhundert noch der Fall war, schließt man aus ähnlichen Inschriften der mächtigen Gupta-Dynastie. Dann folgt aber wieder eine Lücke, aus der keine poetischen Literaturdenkmäler vorhanden sind. Erst mit dem 6. nachchristlichen Jahrhundert beginnt die sogen. klassische Blütheperiode der Sanskrit-Poesie, als deren Hauptvertreter Kālidāsa allgemein bekannt ist¹.

Wie wir uns das indische Literaturleben in dem zwischen den zwei großen Epen und Kālidāsa liegenden Jahrtausend zu denken haben, darüber können nur neue Forschungsergebnisse Klarheit bringen. Aus der Dichtung Nāvaghoshas und den in Rāvya-Verseu abgefaßten Inschriften folgt vorläufig nur, daß sich die einmal ausgebildete epische Kunsttechnik erhalten und etwas weiter entwickelt hat. Eine rege literarische Thätigkeit folgt daraus nicht. Die poetische Erfindungskraft des Volkes hatte sich in den zwei Epen zwar nicht völlig erschöpft, aber die ganze Folgezeit hat doch nichts mehr hervorgebracht, was sie an Originalität, Kühnheit und Großartigkeit, vielfach auch an Bedeutung des Inhalts und Schönheit der Form überträfe. Ein beträchtlicher Theil der spätern Literatur besteht nur in theilweisen Neubearbeitungen des darin enthaltenen Stoffes, wobei das Schöne nicht selten durch Uebertreibung und Künstlichkeit verunstaltet, das bereits Uebertriebene und Ueberchwängliche noch maßloser wurde, die technische Fertigkeit mehr zur Geltung kam als der poetische Gedanke und das warme, lebendige Gefühl. Es läßt sich recht wohl denken, daß die zwei großartigen Dichtungen, von welchen die eine, das Mahābhārata, als fünfter Veda bezeichnet wird, dem Volke für viele Jahrhunderte volles Genügen boten, zumal sie nur stückweise in den Tempeln vorgelesen, bei Festzügen und Versammlungen mit Gesang, Tanz und Mimik vorgetragen wurden. Vielleicht dürfen wir auch annehmen, daß bei den Brāhmanen, deren Bildung in ritualistischem, grammatischem, juristischem und philosophischem Formelkram sich fast naturgemäß vertrocknen oder erschöpfen mußte, ein nicht allzustarker poetischer Schaffensdrang herrschte, und daß deshalb die Vererbung der poetischen Kunsttechnik mehr eine mechanische und schulmäßige, als eine freie und echt künstlerische gewesen ist.

¹ Max Müller nahm etwas voreilig eine förmliche Unterbrechung der literarischen Entwicklung an, auf die er dann im 6. Jahrhundert n. Chr. die „Renaissance der Sanskrit-Literatur“ folgen ließ. Siehe: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Uebersetzt von C. Cappeller (Leipzig 1884) S. 245—319. — Erst die Entzifferung der genannten Inschriften durch Bühler eröffnete die Thatsache, daß die schulmäßige Uebung der einmal vorhandenen Kunsttechnik sich ein ganzes Jahrtausend lang erhalten hat. Bühler, Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie (Sitzungsberichte der Wiener Akademie Bd. 72). Wien 1890.

Der lebendige Aufschwung, den die Poesie im Zeitalter Kälidājas nahm, hängt unvertennbar mit einer freieren Entfaltung fürstlichen Hoflebens, heiterer Geselligkeit und höherer Bühnentunst zusammen. Es ist keine Poesie für ascetische Waldensiedler mehr, sondern für genußliebende Lebemänner, königliche Mäcenaten und höflich gebildete Damen. Die alten Sagen und Mythen erscheinen da ebenso verfeinert, romantisch und höflich zugestutzt, wie etwa die karolingische Sage in den italienischen Kunstepen der Renaissance, und wenn man deshalb die ältere Zeit der beiden Epen Indiens Mittelalter nennen wollte, würde der Ausdruck Renaissance für diese spätere Kunstdichtung nicht ganz unzutreffend sein. Eine bis ins Kleinste eingehende, raffinierte Poetik ward mitunter selbst begabten Dichtern zum drückenden Hemmschub, führte im Verlauf der Zeit zu eigentlicher Verschrobenheit und zu einem ähnlichen Formelkram, wie er sich in der Skaldenpoesie der Norrmannen entwickelt und dieselbe für andere Völker und Zeiten halb unverständlich und halb ungenießbar gemacht hat, gleichzeitig allerdings zu einer fetten Weide für die Interpreten.

Für das Drama erstreckt sich die mit Kälidāja beginnende Blüthezeit bis in das 8. Jahrhundert, für die epische und lyrische Kunstdichtung, mit längern Unterbrechungen, bis ins 12. Jahrhundert. Wir wenden uns zunächst den zwei letztern Gattungen zu.

Die Kunstepen (Kāvya) schöpfen ihre Stoffe vorzugsweise aus dem Mahābhārata und Rāmāyana oder allenfalls aus den Purānas. Etwas ganz Neues bieten sie nicht. Es liegt ein gewisser Humor darin, daß die Inder die berühmtesten unter ihnen Mahākāvya, d. h. große Kāvya, nennen, während keines davon den Umfang der zwei alten Riesendichtungen erreicht, wenn sie gleich einzelne Episoden derselben im breitesten Maßstab ausführen. Diese kleinen Gernegroße sind nicht wahrhaft große Werke, sondern nur der verzüngte zierliche Rest, der schwache und verfeinerte Wiederhall früherer Größe.

Kälidājas Raghuvamça¹ („Das Geschlecht der Raghuiden“), vielleicht das schönste und vollendetste dieser Epen, schließt sich an das Rāmāyana. Kälidāja nahm indes die Rāma-Sage nicht abgetrennt für sich, sondern verband sie mit den übrigen Sagen, welche sich auf das Geschlecht der

¹ Sanskritausgaben: Calcutta 1832. 1880. 1884; Bombay 1869. 1874 (von Schankar P. Pandit). 1880. 1886. 1891. — Sanskrittext mit lateinischer Uebersetzung von H. F. Stenzler (London 1832). — Raghuvamça. In deutscher Nachbildung von Ad. Friedr. Graf von Schack. Stuttgart 1890. Vgl. *Silvio Troraneli*, Ramayana, poema di Valmiki. Raghuvamça, poema di Kalidasa. Saggi critici. Bologna 1884. — H. Jacobi, Die Epen Kalidājas (Verhandlungen des V. internationalen Orientalistencongresses II. 2. Hälfte [Berlin 1882], 133—156). — H. Baumgartner, Das Rāmāyana und die Rāma-Literatur der Inder (Freiburg 1894) S. 91—102.

Sonnenkönige von *Amoghna*, der *Maghuiden* oder *Mihvätuiden*, beziehen. Von diesen Königen sind neunzehn in einen einzigen Gesang (18.) zusammengedrängt und erhalten wie in einer Reimchronik je nur eine Strophe, acht andere dagegen, *Dilipa*, *Maghu*, *Mja*, *Daçaratha*, *Māma*, *Kuça*, *Atibiti* und *Agnivarna*, werden in eigenen Gesängen verherrlicht und reihen sich um *Māmas* Gestalt zum anmuthigen Balladentanz. Was das große Epos in redseligster Weitschweifigkeit zur Darstellung bringt, ist hier in wenige Gesänge (Gesang 9—15) zusammengezogen, ein allerliebste^s Summarium, ganz geeignet, die größere Dichtung daran zu recapituliren. Doch geht dabei selbstverständlich viel Schönes und Bedeutsames verloren. Eine Scene jagt die andere in hastiger Flucht. Kein Einzelmotiv kann sich behaglich entwickeln. Nur wo sich eine glänzende Naturschilderung, eine ergreifend lyrische Stelle, eine packende, dramatische Charakteristik anbringen läßt, gönnt der feinsinnige Dichter seinem Gefühl und seiner hinreißenden Sprachgewalt vollen Lauf und verleiht der Erzählung den vollen Zauber kunstreicher Poesie.

Das andere *Māvna* *Kālidāsa*s, „*Kumārajambhava*“¹, behandelt in ähnlicher eleganter Weise eine andere alt-epische Sage: die Geburt des Kriegsgottes *Skanda* oder *Mārtikēya*, der als ewiger Jüngling gilt und deshalb *Kumāra* genannt wird. Unter dem Namen des *Kālidāsa* geht auch ein drittes *Māvna*, der *Kalodana*, eine sehr künstliche Bearbeitung der rührenden Geschichte von *Kal* und *Damayanti* aus dem *Mahābhārata*, so überkünstelt jedoch, daß die Autorerschaft des *Kālidāsa* mit Recht angezweifelt wird².

Die übrigen *Mahāāvna* sind das *Bhātikāvna*, das *Māghatāvna* oder *Çiçupālabadha* des *Māgha*, das *Kirātārjunyam* des *Bhāravi* und das *Kāiśhadhnyam*. Auch sie schließen sich an die zwei großen ältern Epen an. Der Sagenstoff ist den Dichtern indes nur eine Nebenache; worauf es ihnen ankommt, ist, durch Künste aller Art ihre eigene Fertigkeit zu zeigen³, sei es durch überschwängliche Verarbeitung des Gegebenen bis zur unmöglichsten Fabelhaftigkeit, sei es durch bombastische Schilderungen von Sonnen- und Mondaufgang, von Städten, Bergen und Meeren, höfischen Vergnügen aller

¹ Sanskritausgaben von *Bhau Dhaji* (Bombay 1871), von *Tārānātha Tarāvācāpati* (Calcutta 1876). — Sanskrittext mit lateinischer Uebersetzung von *Stenzler* (London 1838). — Englische Uebersetzung von *Griffith* (2. Aufl. London 1879).

² Herausgeg. von *J. Benary* (1830), von *Jates* (Calcutta 1844); übersetzt von *H. Fr. v. Schack*, Stimmen vom Ganges. 2. Aufl. 1877. Anhang.

³ Der ganze poetische Schmuck (*ornatus*) wird mit dem technischen Ausdruck *alamkāra* bezeichnet; eine hervorragende Stelle nimmt darunter der poetische Vergleich (*upamā*) und die Gleichstellung (*rūpakam*) ein. Die Dichter wurden hauptsächlich danach taxirt. Noch verhängnisvoller wurde *Çleṣha*, das Wortspiel, mit zusammengefügten Worten, von denen jedes einen doppelten Sinn ergibt.

Art bis hinein ins grob Obscöne, sei es endlich durch aufgedunsene Reden, metrische Künste und unerhörte Wortbildungen¹.

Am besten kann man den Verfall des Geschmacks und der epischen Poesie an den verschiedenen Bearbeitungen studiren, welche z. B. die Rāma-Sage nach Kālidāsa gefunden hat. So drängt das Bhattikāvya das ganze Rāmānana in zweiundzwanzig Gesänge (mit 1521 Doppelversen) zusammen, aber nicht etwa, um dem reichen Stoff durch kürzere Behandlung neue Schönheiten abzugewinnen, sondern um in den ersten dreizehn Gesängen die allgemeinen Regeln der Grammatik über die Nomina und Adjectiva, in den vier folgenden die zehn Tempora und Modi des Sanskrit-Zeitwortes, in den letzten fünf endlich insbesondere den Gebrauch des Präsens, Potentialis, Imperativs, Conditionalis, Precativs und des ersten Futurums zu exemplificiren, dabei aber zugleich auch die verschiedensten Arten des poetischen Schmuckes, namentlich Vergleiche und Tropen, zur Schau zu stellen².

Dem Dichter Kavirāja aber war eine solche grammatisch-poetische Zeilkünzerei noch nicht genug. Er stellte sich die Aufgabe, in seinem Rāghava-Pāndavina mit denselben Worten zugleich die Geschichte des Rāmānana und des Mahābhārata zu erzählen, was selbstverständlich nur dadurch möglich wurde, daß er auf jeden vernünftigen Gebrauch der menschlichen Sprache verzichtete und durch hatsbrecherische Künste fast mit jedem Worte einen Doppelsinn verband. Die Inder aber waren weit davon entfernt, die Geschmacklosigkeit und Albernheit solcher Spielereien einzusehen, sie erblickten darin vielmehr einen neuen Fortschritt und Triumph der Poesie.

Während Kālidāsa in seinem Rāghuvamça die schönsten rein menschlichen Motive der Rāma-Sage in den Vordergrund gerückt und mit edler Einfachheit ausgeführt hatte, griff das (in Prākrit geschriebene) Gedicht von „Rāvanas Tode“ oder vom „Brückenbau“ (Rāvanavaha oder Setubandha) nur den Schluß des alten Epos heraus und verarbeitete ihn zu einem selbständigen, umfangreichen Ganzen, in welchem nicht mehr Götter und Menschen, sondern die Dämonen und Affen die Hauptrolle spielen, die feinen Naturschilderungen Kālidāsas sich in ganze Gesänge der schwülftigsten Fabeleien verwandeln, Bombast und Unnatur über alle schönen und poetischen Ansätze

¹ Composita von vierzig bis fünfzig Silben sind bei Vana nichts Seltenes; Bhavabhūti brachte es auf zusammengesetzte Worte von hundertundzehn Silben. Man hat diese literarische Filigranarbeit mit jener der altindischen Goldschmiede, der suvarnakāra, verglichen; für den abendländischen Geschmack ist und bleibt sie Künstelei.

² Fünf Gesänge des Bhatti-Kāvya, übersetzt von Dr. C. Schüb. Viefsefeld, Velhagen und Klasing, 1837. Some Account of Bhatti Kāvya, by P. Anderdon (Journal of the Roy. Asiat. Society, Bombay Branch. III. 20—26).

hinauswuchern. Nach indischer Poetik war aber auch das alles wieder von tadelloser Vortrefflichkeit¹.

Einen ähnlichen Verlauf wie die höfische Epik nahm die höfische Lyrik, nur daß sie sich im allgemeinen noch mehr vom Religiösen und Nationalen abwandte und sich vorzugsweise, ja fast ausschließlich der Liebesdichtung widmete, wobei eine reiche, üppige, Wollust athmende Naturschilderung meistens als Folie diente. Ganze Scharen von Dichtern mögen auch auf diesem Gebiet dem Kālidāsa vorangegangen sein. Aber auch hier hat er wieder die schönsten, künstlerisch vollendetsten Muster aufgestellt, indem er einerseits die Naturschilderung nicht für sich, sondern recht eigentlich als Stimmungsbild der seelischen Empfindungen behandelte, andererseits in der künstlerischen Ausführung ein gewisses Maß hielt. Von allen indischen Dichtern nähert er sich noch am meisten dem reinen Geschmack und dem feinen Formgefühl der Griechen; doch spielt auch bei ihm die Zartheit in Weichlichkeit, die edlere Empfindung in lüsterne Heppigkeit, die maßvolle Schönheit in tropische Ueberfülle hinüber. Auch er ist und bleibt ein echter Indier.

Sein „Meghadūta“² oder „Wolkenbote“ ist eine Liebesklage, die sich hauptsächlich durch farbenprächtige Beschreibungen zur größeren Dichtung entfaltet. Er legt sie einem Yakṣha in den Mund, d. h. einem jener Genien, welche den Hofstaat des Kubēra, des Gottes des Reichthums, bilden und

¹ Präkrit und deutsch herausgeg. von Siegfried Goldschmidt. Mit einem Wortindex von Paul Goldschmidt und dem Herausgeber. Straßburg, Karl J. Trübner, 1880. Es ist auch eine Sanskrit-Üebersetzung der Dichtung unter dem Namen Setuṣarāni vorhanden, welche unter Akbars Sohne Jehāngir auf Befehl des Rāmasimha von dem Ambaśiṭha Ġirānarāyanadāsa verfaßt wurde. Goldschmidt a. a. O. S. xv. — Wertwürdigerweise wird die Dichtung Kālidāsa zugeschrieben, und zwar in Verbindung mit Pravarasena, König von Kaśmir, der (etwa um die Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr.) in der Nähe seiner Hauptstadt eine Schiffbrücke über die Vitastā (Hydaspes) erbaut haben soll. Mit Bezug darauf soll Kalidāsa das Brückengedicht (Setuśavha) verfaßt haben. Dahin werden wenigstens die Verse des Dichters Vana gedeutet, der (um die Mitte des 7. Jahrhunderts) in seinem Harihacarita sagt: „Der Ruhm Pravarasenas, strahlend wie der weiße Lotus, drang vor zu dem andern Ufer des Oceans mittels seiner Brücke, gleich dem Affenheere (Rāmas, welches auf einer Brücke nach Ceylon übersehte). Oder wer fühlt nicht Freude an den schönen Versen, die von Kālidāsa ausgegangen sind, wie an zuckerseuchten Blütenknospen?“ Siehe Max Müller (übersezt von C. Caspeller), Indien und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Excurs F (Leipzig 1884), S. 273—276. Wahrscheinlicher ist, daß das Gedicht von einem andern Dichter herrührt, der sich des Namens Kālidāsa bemächtigte. Doch hat die Kritik den wirklichen Verfasser noch nicht näher bestimmt.

² Herausgeg. von Wilson (mit englischer Uebersetzung. Calcutta 1813), von J. Gildemeister (Bonn 1841), von A. F. Stenzler (Breslau 1874). — Uebersetzt von Max Müller (Königsberg 1847), C. Schück (in Prosa. Viefefeld 1859), L. Friße (Chemnitz 1879).

welche in der herrlichen Stadt Alakâ am Kâilâsa-Berg, hoch oben im Himâlana, im Genuße eines irdischen Paradieses leben. Wegen eines Vergehens hat der mächtige Gott den Natjha auf ein Jahr aus seiner goldstrahlenden Zauberstadt verbannt, und so weilt er nun einsam an dem Kâmaberg im Bûkerwald, wo einst Kâma mit Sitâ und Patshmana ein frommes Waldleben führten. Er hat indes nicht wie sie auf Besitz und Genuß verzichtet, sondern sehnt sich in verzehrendem Heimweh nach der Geliebten, die er in Alakâ zurückgelassen. Einer mächtigen Wolke, die eben nordwärts schwebt, vertraut er seine Klage an und macht sie zum Boten seiner trauernden Grüße, indem er ihr den Weg angibt, den sie zu nehmen hat, und in einer glänzenden Beschreibung des ihm verschlossenen Paradieses und der Geliebten selbst seinem Trennungsschmerz, seiner Sehnsucht, seiner Hoffnung liebetrunken Luth macht.

In noch reicherer Fülle tritt das tiefe Naturgefühl Kâlidâjas, seine farbenprächtige Diction und seine dichterische Gluth in einem andern größern Gedicht zu Tage, das den Titel „Ritujambhâra“¹ führt, d. h. „Der Kreis der Jahreszeiten“. Mit wunderbarem Zauber, wie kein Dichter vor und nach ihm, hat er hier die sechs Jahreszeiten des indischen Jahres geschildert, das, im vollsten Gegenatz zu unserer Auffassung, mit dem Sommer (grishma) anfängt: dann folgt die Regenzeit (varshâ), der Herbst (çarad), der Winter (hemanta), die Thanzzeit (çigira) und endlich der Frühling (vasanta), die Blüthe und Krone aller Zeiten des Jahres, wo Kâma, der Liebesgott, das Scepter führt.

Die Herzen froher Menschen zu verwunden,
Geliebte, nahet sich der Frühlingsheld,
Der Bienen sich zur Bogensehne füget
Und Mangoblüthen statt der Pfeile hält.

Die Jungfrau liebt, der Zephyr weht mit Düften,
Die Bäume blüh'n, der Lotus schmückt die Seen,
Die Nächte ruhig und die Tage labend —
Wie ist im Frühling alles doch so schön!

Wo Teiche mit Juwelengürtel prangen,
Und gleich dem Monde glänzt die Mädchenchar,
Wo unter Blumen Mangobäume schwanen,
Da bietet sich des Lenzes Wonne dar.

Die Seele dieser so reichen, malerischen Naturauffassung ist indes keine irgendwie höhere, edlere Freundschafts- oder Liebesliebe, kein idealer Gedanke, sondern nur eine üppige Sinnlichkeit und Wollust, bald glühend aufflackernd, bald

¹ Herausgeg. von W. Jones (Calcutta 1792); mit lateinischer und deutscher Uebersetzung von F. v. Bohlen (Leipzig 1840).

weichlich matt zusammensinkend, wie langsame Gifte durch alle Adern rinnend, erschlaffend und verzehrend wie tropische Fieberguth. Alle Pracht und Herrlichkeit der zauberhaften Naturschilderung endigt in niedrigem Sinnentau, und an dieser berückenden und berausenden Poesie nagt der Wurm, der das Lebensmark der Völker Indiens zerfressen.

Den Höhepunkt dieser Art von Dichtungen bildet in formeller Hinsicht der „Gitagovinda“¹ des Dichters Jayadeva, welcher am Anfang des 12. Jahrhunderts lebte, zur Zeit des Königs Lakshmanasena, wahrscheinlich in Bengalen. Der Inhalt des Gedichtes gehört jenem Theile der Krishna-Sage an, zufolge welchem Krishna als Kind einer Hirtin, mitten unter Hirten, an den Ufern der Yamunâ geboren wurde. Derselbe Gott, der sich in der Bhagavadgita dem jagenden Arjuna in wunderbarer Vision als die Fülle alles Seins, Gott und Welt zugleich, enthüllt und dann als Kämpfer die furchtbarsten Massenkämpfe des Mahâbhârata mitentscheidet, erscheint hier als zarter Hirtenjüngling, der die idyllischen Kuhhirtinnen des Stromlandes durch seine Schönheit entzückt. Es sind ihrer so viele, daß die Wahl schwer wird. Râdhâ, die schönste, gewinnt sein Herz; aber auch ihr gelingt es nicht, ihn dauernd zu fesseln. Sie schmollen. Sie entzweien sich. Erst nach langer Sehnsucht und unendlichen Liebestlagen von beiden Seiten finden sie sich zuletzt wieder. Trennung und Herzeleid, Sehnsucht und Schmollen, Annäherung und Wiederfinden — alles ist in einem wahren Rausch von Leidenschaft geschildert, der die Schwierigkeiten der fast überkünstelten Form gleichsam spielend überwindet und ihr, unter einem ausgefuchten Blütenkranz von Bildern, die einschmeichelndsten Melodien abgewinnt. Der spätere Hinduismus hat die Sage, eine der volkstümlichsten in ganz Indien, mystisch zu deuten gesucht. Jayadevas Dichtung schwimmt jedoch in einem so wollüstigen Realismus, daß eine solche Deutung völlig ausgeschlossen erscheint.

Das „Ghatakarpara“, d. h. „Der zerbrochene Krug“², hat seinen seltsamen Namen nur davon, daß der Dichter am Schluß alle seine Kunstgenossen herausfordert und, falls er von einem übertroffen würde, sich bereit erklärt, in einem zerbrochenen Topf Wasser zu holen. An sich ist es ein Seitenstück oder, wenn man will, eine Antwort zu Kâlidâsas „Wolkenbote“. Es ist hier die Geliebte, welche über ihre Vereinjamung klagt und durch ihre Klage die Wolke bewegt, den als Wanderer umherirrenden Freund wieder zu ihr zurückzuführen. Das mit feinen Reimen und Alliterationen

¹ Herausgeg. von Lassen (Gita Govinda, Jayadevae poetæ Indici drama lyricum. Bonnæ 1836). — Prosaübersetzung von F. H. v. Dalberg (Erfurt 1802). — Metrische Uebersetzung von A. W. Kiemenichneider (Halle 1818) und von Rückert (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 1).

² Herausgeg. von Dürsch (1828) und H. Brockhaus (Leipzig 1841); übersetzt von Höfer, Indische Gedichte.

überaus künstlich aufgebaute Gedicht ist voll zarter Empfindung und durchaus unauflöslich gehalten. Einen wahren Taumel der zügellosesten Sinnlichkeit athmen dagegen die fünfzig Strophen der *Gaura*, *Gaurapancâçikâ* oder einfach *Pancâçitâ* genannt¹.

Zahllos ist die Menge kleinerer Liebesgedichte, die sich theilweise in Sammlungen vereinigt finden. Eine lange Liste solcher Dichter hat Aufrecht zusammengestellt, darunter viele noch wenig oder kaum bekannte Namen, jeden mit einigen kurzen Proben². H. Jacobi hat durch eingehende Studien über zweihundert verschiedene Metra aufgefunden, die meist in Liebesgedichten zur Verwendung kamen. Nach seiner Ansicht reicht die fruchtbarste Zeit dieser erotischen Dichtung weit über *Kâlidâja* in die vorchristliche Zeit zurück³. Er vergleicht die künstlichen, gesuchten Formen mit den ebenso künstlichen des deutschen Minneangs und erklärt sie dadurch, daß die Dichter, da sie auf diesem Gebiet sächlich und in Bildern und Wendungen nichts Neues bieten konnten, wenigstens in der Form eine gewisse Originalität anstrebten. *Kâlidâja* und die berühmtern Dichter nach ihm haben sich verhältnißmäßig mit sehr wenig Versarten begnügt.

Unter diesen erotischen Spruchdichtern ist *Bhartrihari* schon dadurch bemerkenswerth, daß seine Sprüche das erste Sanskritwerk waren, das in Europa bekannt geworden ist. Ein holländischer calvinistischer Missionär, Abraham Roger, lernte dieses Spruchbuch während seines Aufenthalts an der Küste Koromandel kennen, übersezte die zwei letzten Theile mit Hilfe des Brâhmanen *Padmanâba* und bereitete sie in Gouda, wohin er sich nach seiner Rückkehr 1647 zurückzog, zum Drucke vor. Sie erschienen 1651 zu Leiden, nachdem Roger schon 1649 gestorben war⁴.

¹ Herausgeg. von *Bohlen* (Berlin 1833); übersezt von *M. Höfer*, Indische Gedichte. — Neuere Ausgabe von *Solf* (nach einer Handschrift aus Kaschmir. Kiel 1886). Nach *Bühler*, der die Handschrift entdeckte, wäre der Verfasser *Bilhana* (11. Jahrhundert).

² *Jh. Aufrecht*, Beiträge zur Kenntniß indischer Dichter (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVI, 361—383. 509—559).

³ *H. Jacobi*, Ueber die Entwicklung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVIII, 590—619).

⁴ *De Open Deure Tot het Verborgten Heydendom* Ofte waerachtigh vertoogh van het Leven ende zeden; mitsgaders de Religie ende Godsdienst der Bramines, op de Cust Choromandel, ende der landen daar omtrent: Door D. Abrahamus Rogerius, in Sijn Leven Bedienaer des H. Evangelii op de selve cust. Med korte Aenteyckeningen. Tot Leyden. Bij François Hackes. In't Jaer 1651 (p. 219—251). — Französisch übersezt unter dem Titel: *La porte ouverte pour parvenir à la connaissance du Paganisme*. Amsterdam 1670. — Deutsch: „Neu eröffnetes Indisches Heydenthum“ (Nürnberg 1663) und in „Des weltberühmten *Adami Olearii* Reisebeschreibungen etc.“ (Hamburg, Zacharias Hertelen, 1696) S. 95—112. — Nach Roger war der Dichter ein Sohn des Brâhmanen *Saudragoustati Narâja*, der vier

Indische Sagen bezeichneten Bhartrihari als Bruder des Königs Vikramāditya, der etwa um 56 v. Chr. zu Ujjaini, der Hauptstadt von Kwanti oder Mälava, regiert haben soll, und in Ujjaini wird noch heute eine Höhle gezeigt, welche zufolge der Uebertieferung einst seine Wohnung war. Nach dem Chinesen Ts'fing war Bhartrihari ein Grammatiker, Philosoph und Poet des 7. Jahrhunderts n. Chr., der sich erst den Buddhisten angeschlossen, dann aber aus Genußsucht wieder in die Welt zurücktrat und so, ewig schwankend zwischen Weltflucht und Weltlust, siebenmal das ascetische Bußleben der Bhikshu mit einem zügellosen Dichterleben vertauschte. Nach Ansicht neuerer Kritiker existierte ein solcher Bhartrihari gar nicht, sondern ist das ihm zugeschriebene Werk nur eine Blumenlese von Spruchdichtungen, die von verschiedenen Verfassern aus verschiedener Zeit herrühren¹. Sie ist in drei Centurien getheilt: 1. das Āṅgārāṇṇatāṃ, ein Kranz von kleinen Liebesliedchen, welche den Inhalt der großen erotischen Gedichte, meist mit denselben Situationen, Bildern, Vergleichen, Wendungen und Ausdrücken, in lauter wohlhabgerundete Miniaturbildchen auflösen; 2. das Nīṭīkāṇṇatāṃ oder das „Hundert der Lebensweisheit“, eine Art Laienbrevier für Kluge indische Lebensmänner, und 3. das Vairāghyaṇṇatāṃ oder das „Hundert der Entsagung“, ein vedantisch=buddhistisches Spruchbuch, dessen Stimmung etwa der pessimistischen Weltentsagung Schopenhauers entspricht². Die ganze Sammlung folgt also ungefähr den drei Stadien, in denen sich altes wie neues Heidenthum abzuspielen pflegt: Sinnenrausch, Streberei, Klagenjammer; Regnaud gibt ihnen die schönern Namen: Rāma,

Söhne hatte. „Den vierden, welck is gheweest den gheseyden *Barthrouherri*, soude ook gheweest zijn een wijs ende verstandigh Man, ende heeft, na haer segghen, ghemaect drie hondert spreucken, hondert van den wegh na den Hemel, hondert van den redelijcken ommegangh der Menschen, ende hondert Amoureux“ (p. 217). Die Liebesprüche wollte ihm der Brähmane (so heißt er bei Mearius) „um einer oder der andern Ursache willen, wie es das Ansehen hatte, nicht verteutschen“.

¹ Herausgeg. von Carey (Serampore 1804), von Bohlen (Berolini 1833), (der II. und III. Theil) von Kashinath Trimbat Telang (Sammlung von Bühler und Kielhorn. Bombay 1874). — Deutsch von Bohlen (Hamburg 1835). — Französisch von Hippolyte Fauche (1852), Regnaud (1875). — Englisch (II. und III. Theil) von Tawney (Calcutta 1877), Hale Wortham (Trübners Series. London 1886. Bombay 1890). — Griechisch von Galanos (*Βατρικαρχη βασιλευς ηθολογια, γλωσσολογια και αλληγορια* in *Τημεριου Γαλανου Αθηνατου Ινδικων Μεταφρασεων Προδρομος* [*Εν Αθηραις* 1845] p. 1—62). Galanos lebte von 1786—1833 in Indien, starb am 3. Mai 1833 in Benares. — Böhrling benutzte seine Uebersetzung für seine „Indischen Sprüche“ (St. Petersburg 1863—1865). — Uebersetzung in Telugu und Englisch nebst Sanskrittext von Sirajankara Pandya (1885). — Auswahl aus Böhrlings Sammlung von L. Frike (Neclam, Leipzig).

² *C. H. Tawney, Two Centuries of Bhartrihari* (Calcutta 1877). Preface p. v ff.

Artha, Dharma¹, fügt aber doch bei: „Die praktischen Folgerungen, welche Bhartrihari daraus zieht, sind identisch mit denjenigen, bei welchen die meisten Fatalisten allüberall antreffen werden: sie bestehen in einer Art stoischem Quietismus, kraft dessen man alle Ereignisse mit unererschütterlichem Gleichmuth ertragen muß.“²

Das Golorit dieser Sprüche ist selbstverständlich durchaus indisch. Klarer und deutlicher als die fast unlesbaren Riesengedichte und die zahllosen philosophischen Werke zeigen sie uns, wie die Inder eigentlich über Welt und Leben dachten. Der Jüngling schlürft den Becher der Wollust bis zur Gese aus; der Mann erwirbt sich Ruhm und Weisheit durch kühnen Thatendrang, der Greis zieht sich enttäuscht über alles in die Einsamkeit zurück, da doch alles nichts ist. In formeller Hinsicht rechnet Lassen diese Sprüche zu den Meisterwerken des indischen Genies³, und dieses Lob bezieht sich nicht bloß auf die einzelnen Stücke, sondern auch auf ihre gute Gruppierung. So sind z. B. die kleinen Liebesgedichte nach den Jahreszeiten zusammengestellt wie bei Kälidāsa, und wie bei diesem gehören die landschaftlichen Stimmungsbilder zu den gelungensten Partien. In den Beschreibungen wiederholen sich indes hier wie in der gesamten indischen Lyrik immer wieder dieselben Elemente, dieselben Wolken, Blumen, Bäume, Vögel, dieselben Frauengestalten mit ihren unvermeidlichen Gazellenaugen, Blüthenlippen, Mondsgesichtern, ihrem Lotuswuchs und ihrem Elefantengang. Bilder und Vergleiche sind oft unschön und abgeschmackt, wie z. B. der unzähligmal wiederkehrende Schweißgeruch des brünstigen Elefanten, oder, wenn schön, werden sie ins Abgeschmackte verfolgt. So ist es dem Dichter nicht genug, den Liebesgott zum Fisch, das Weib zur Lockspeise und den Mann zum Fisch zu machen; er läßt den armen Mann im Feuer der Leidenschaft auch richtig braten. Dazu kommen noch Reim- und Formkünsteleien, die nicht selten den Eindruck stören⁴.

Ungefähr dasselbe läßt sich auch von den andern ähnlichen Sammlungen sagen, wie von dem *Gringārātilakam*, das dem Kälidāsa zugeschrieben wird, dem *Amaruṇāṭakam* oder den hundert Liebesgedichtchen des Amaru, die sich durch ihre feine Situationsmalerei auszeichnen, sowie von einzelnen solchen Stücken, welche sich im *Sāhityadarpana* und andern rhetorischen Werken finden. „Es ist eine Welt“, meint Leopold v. Schröder⁵, „voll Poesie und

¹ P. Regnaud, *Études sur les poètes Sanskrites de l'Époque Classique*. Bhartrihari. Les Centuries.

² L. c. p. 59; vgl. p. 20.

³ Lassen, *Judische Alterthumskunde* II, 1174.

⁴ Regnaud l. c. p. 26 ss. 39 ss. — *Bhartrihari* I, 84.

⁵ L. v. Schröder, *Judiens Literatur und Cultur* (Leipzig 1887) S. 575. — Eine schwärmerische Begeisterung für diese Art Lyrik äußert Volheim-Joussica, *Die National-Literatur jüdtlicher Völker des Orients* I, 127.

Schönheit, die sich hier vor uns aufthut, eine reizvoll anziehende, blühende, duftende Welt, mit hochragenden Bäumen und entzückend schönen Blumen in endloser Fülle, mit buntbefiederten, lieblich singenden Vögeln, schlanken Flamingos und treublickenden Gazellen, — und lockend grüßen uns die Augen der indischen Mädchen, von deren Schöne diese Dichter so viel zu singen wissen.“ „Im allgemeinen“, muß man indes mit A. Weber hinzufügen¹, „ist diese Liebespoesie eine sehr zügellose, ausschweifend sinnliche, doch finden sich auch Beispiele von inniger, wahrhaft romantischer Gefühlzartheit.“ Leider wiegt die ausschweifende Sinnlichkeit vor, und so ist die Welt, die sich hier vor uns aufthut, auch eine Welt voll entnervender Wollust und krankhafter Leidenschaft, eine zum Theil sehr übelduftende Welt mit dahinsiechenden Lüstlingen, abgehausten Bajadern, weltchmerzlichen Jammertönen, mit läppiſchen Metaphern, ungenießbaren Vergleichen, verschrobenen Wortfügungen, bombastischen Uebertreibungen und überkünstelter Keimerei. So flott es diese Dichter im Leben treiben mochten, so verschrobene, eingeschnürte Hof- und Schulpoeten waren sie in der Kunst, und wir dürfen es wohl als typisch nehmen, wenn einer derselben, Tapasvin, sich also rühmt:

„Wir verstehen die sechs Systeme der Logik, die auf fünf Grundlagen beruhende Grammatik, die beiden Mimāṅsā und die mit keiner andern zu vergleichende Wissenschaft der Poetik; und wer hat nicht in dem Feuer unserer Disputirübungen, welches von an großen Alternativen reichen Stämmen entzündet war, die Rolle einer Lichtmotte gespielt?“²

Fünftes Kapitel.

Die dramatische Kunst der Inder.

Als vor hundert Jahren die Sakuntalā des Kālidāsa in Europa bekannt ward, war man geneigt, der indischen Dramatik ein überaus hohes Alter zuzusprechen. Kālidāsa selbst ward in das erste Jahrhundert vor Christus zurückversetzt. Andere Dramen und andere Dramatiker traten indes zu Tage. Heute sind die Titel von etwa 370 Sanskritdramen bekannt, die

¹ Ahr. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte (Berlin 1852) S. 195. — Böhtlingk hat eine Anzahl von Sprüchen, wahrscheinlich mit Rücksicht auf den St. Petersburger Censor, wegen ihrer traffen Unanständigkeit und Obscönität nicht deutsch, sondern nur in der griechischen Uebersetzung wiedergegeben.

² A. Aufrecht, Zur Kenntniß indischer Dichter (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVI, 513).

sich auf beiläufig 180 Dichter vertheilen. Bei aller Dürftigkeit chronologischer Anhaltspunkte wurde es doch nach und nach wahrscheinlich, daß Kälidāsa erst einige fünfzig Jahre nach Christus gelebt habe, und noch gründlichere Forschungen führten mit ziemlicher Sicherheit zu dem Ergebnis, daß er erst dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert angehörte, und daß die Blüthezeit des indischen Dramas überhaupt sich auf etwa zwei Jahrhunderte vor ihm und zwei Jahrhunderte nach ihm erstrecken dürfte. Wenn auch nicht so alt, als man anfänglich glaubte, ist die indische Dramatik deshalb immerhin, nächst der griechischen und römischen, die älteste, von der wir Kunde haben. Andererseits reichen ihre letzten Ausläufer nahe bis in die Zeit Voltaires herab, und theilweise im Anschluß an die alten Stoffe und Vorbilder hat sich im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts eine neuere Dramatik in den jetzigen Volkssprachen Indiens herangebildet. Außer der Kālitālā haben noch mehrere Dramen der Inder in Europa großen Anklang gefunden, so daß dieser Literaturzweig keine bloße Antiquität oder Curiosität darstellt¹.

Den Ursprung der dramatischen Poesie führt die indische Sage auf keinen Geringern zurück als auf den obersten Gott Brahmā selbst. Auf Bitten der Götter, so erzählt sie, schuf Brahmā zu den vier Veden noch einen fünften, den Rāthya-Veda: ein heiliges Theaterbuch. Dasselbe wurde aber nicht den Menschen mitgetheilt, sondern nur dem heiligen Rishi Bharata, welcher im Himmel die Tänze, Pantomimen und Theatervorstellungen der Apjaras zu leiten hatte und deshalb neben der ihm geoffenbarten Theorie auch eine umfangreiche Bühnenerfahrung besaß. Als erstes Stück der himmlischen Bühne wird die Gattenwahl der Lakshmi (der Göttin der Schönheit) genannt.

Der Muni Bharata war aber menschenfreundlich genug, seinen reichen Schatz an himmlischer Bühnenkunde nicht für sich zu behalten, sondern sie in einer wohlgereimten Dramaturgie, dem Rāthya-Gāstra, den Dichtern dieser Erde zu übermitteln und solcher Art auch sie zu befähigen, vollkommene Stücke hervorzubringen.

Ein altes Werk, das jenen Namen trägt, existirt wirklich, wenn auch nur in einigen Handschriften, und umfaßt in 38 Abschnitten die gesamte

¹ *H. H. Wilson*, *Select Specimens of the Theatre of the Hindus*. 2 vols. 3rd ed. London 1871. — Deutsche Uebersetzung (Weimar) I. Theil 1828; II. Theil 1831. — *Sylvain Lévi*, *Le théâtre Indien*. Paris 1890. — *R. Pischel*, *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1891, Nr. 10, S. 353—368. — *Casson*, *Indische Alterthumskunde* II (1. Aufl.), 502 ff. — *Weber*, *Akademische Vorlesungen* (2. Aufl.) S. 215 ff. — *Ernst Windisch*, *Der griechische Einfluß im indischen Drama* (Verhandlungen des V. Orientalistencongresses II [Berlin 1882], 3—103). — *J. L. Klein*, *Geschichte des Dramas* I (Leipzig 1874), 1—173. — *Monier Williams*, *Indian Wisdom* (3rd ed. London 1876), p. 462—488.

Theorie und Praxis des Theaters: Architektur, religiöse Ceremonien, Rhetorik, Mimik, Declamation, Metrik, allgemeine Poetik, specielle Lehre der einzelnen dramatischen Genera, Inszenirung, Decoration, Personen, Musik, Rollen, dazu eine kurze Geschichte des Dramas von dessen Erschaffung durch Brahmā bis zu dessen Herabkunft auf die Erde zur Zeit des Königs Mahuṣṣha.

Diese Dramaturgie fand schon in der Zeit des Kālidāsa einen Commentator an dem Dichter Mātrigupta, dessen Werk aber nicht erhalten ist. Im Laufe des 9. Jahrhunderts wurde das Werk Bharatas von Bhatta Nāṣala und Gaṅkuka, im 10. Jahrhundert von Abhinavagupta erläutert. Viel größeres Ansehen als diese Commentare erlangte aber das Daṣarūpa oder Daṣarūpa, ein selbständiger Tractat, der nur die Regeln der dramatischen Poesie umfaßte, die übrigen Zweige des Bühnenspiels beiseite ließ. Es ist in vier Abschnitte getheilt, die 1. den dramatischen Stoff, 2. die handelnden Personen, Sprache und Charakter der Handlung, 3. den Prolog und die zehn Hauptarten des Dramas, 4. die Lehre von den Geschmackseindrücken und Gemüthsbewegungen (den Rājas und Bhāvas) behandeln. Theilweise auf dem Daṣarūpa fußt das Sāhityadarpaṇa, eine um 1451 geschriebene, weiter ausholende Poetik, aus welcher die Erklärer und Kritiker der letzten Jahrhunderte meist ihre Definitionen und Regeln geschöpft haben. Je mehr die Poesie erlosch, desto mehr häuften sich solche Tractate, welche versuchten, die abhanden gekommene Kunst mit theoretischen Pumperwerken wieder zu beleben.

Was die Sage über den Ursprung des Dramas ziemlich nahelegt, ist die Annahme, daß sich das Schauspiel der Inder ähnlich wie das der Griechen aus Gesängen und Tänzen entwickelt hat, die bei feierlichen religiösen Festen gehalten wurden. Denn schon bei den Vergnügungen der Götter werden drei Arten erwähnt, die stufenweise zum eigentlichen Schauspiel führten: einfacher Tanz (Nritta); Tanz mit Pantomime (Nritya) und Tanz mit Declamation (Nāṭya). In dem letztern lag bereits ein Anfang des eigentlichen Schauspiels. Tanz, Pantomime und Singpiel fehlen bei keiner Festlichkeit im Himmel und auf Erden, von der uns die indischen Epen Meldung thun.

Epik wie Lyrik begünstigten die Gestaltung eines eigentlichen Dramas. Schon in den Veden begegnen wir häufig dialogischer Form. Der Rigveda enthält nicht weniger als fünfzehn völlig dialogisirte Gesänge, deren Partien nur an verschiedene Personen vertheilt zu werden brauchen, um dramatische Scenen vorzustellen. Auch das Element des Chors ist schon vorhanden. Indra und Agastya unterreden sich mit den Maruts (I, 165. 170), Viṣvāmitra mit den Flüssen (III, 33), Vasiṣṭha mit seinen Söhnen (VII, 33), Saramā mit den Panis (X, 108), Agni mit den andern Göttern (X, 51—53). Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Stücke als Scenen oder Wechselgesänge von Einzelnen und Chören vorgetragen worden sind.

In ihren Erzählungen liebten die Inder nicht minder dramatische Lebendigkeit. Die handelnden Personen wurden redend eingeführt, und in der Erweiterung der ursprünglichen Itihāsas wuchsen die kurzen Zwischen-

gespräche zu langen Reden und Dialogen an. Diese Erzählungsweise ist in die zwei großen Epen, das Mahābhārata und das Rāmāyana, übergegangen. Ihre ganze Anlage ist auf dialogischen Vortrag wie zugeschnitten. Wie bei Homer besteht ein großer Theil der Dichtung aus Mureden, Berathungen, Wortwechseln, dramatischen Scenen der verschiedensten Art; abweichend von Homer wird aber auch der beschreibende und der eigentlich erzählende Theil der Dichtung bestimmten Persönlichkeiten als Rede in den Mund gelegt und wiederum durch Zwischenreden unterbrochen. Dabei sind die einzelnen Reden nicht durch überleitende Verse verbunden, wie bei Homer durch die stereotypen, aber immer echt epischen Formeln:

τῆν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς.

oder: *τὼν δ' αὖ Τηλέμαχος πεπνυμένος ἀντίον ἔβδα.*

Da heißt es einfach: „Arjuna sagte“, oder: „Judhishthira sagte“. Die Formeln sind so kurz wie dramatische Bemerkte, daß hier eine andere Person aufzutreten hat. Das deutet darauf hin, daß die zwei Epen von alters her nicht von einem einzelnen Rhapsoden hergesagt wurden, sondern von mehreren, welche sich in die verschiedenen Rollen theilten und die Recitation selbst durch Musik und Gesang unterbrachen. Wie aus verschiedenen Zeugnissen erhellt, wurden die Epen öffentlich im Tempel vorgetragen, aber auch an den Höfen der Großen, in einzelnen Privathäusern und sogar auch auf den freien Plätzen der Dörfer. Der Gebrauch hat sich bis auf die Gegenwart erhalten. Der Hausbesitzer, der bei sich den Vortrag halten läßt, übernimmt für die Zeit desselben die Verpflegung der vortragenden Rhapsoden oder Vortrager: für das ganze Mahābhārata soll sich diese Zeit auf ein Vierteljahr, mit mehr Ruhepausen auch wohl auf ein halbes Jahr belaufen.

In sehr enger Beziehung scheint der Ursprung eines eigentlichen Schauspiels zu der Verehrung Vishnus als Krishna gestanden zu haben. Unter den zehn Verkörperungen dieses Gottes als Zwerg, Fisch, Schildkröte, Eber, Manulöwe, Rāma mit dem Beil (Paracurāma) u. s. w. ward keine so volkstümlich wie jene als Krishna. Zufolge dieser Sage wurde er als Sohn des Kuhhirten Randa geboren, hieß Govinda, d. h. Kuhbesitzer, wuchs unter den Hirten auf, hatte mit den Gopis oder Kuhmädchen allerlei leichtfertige Abenteuer, verrichtete aber auch in Vertheidigung seiner Herden die größten Heldenthaten gegen wilde Thiere und Riesen, Helden und Könige. Besonders gefeiert wurde seine Liebe zu Mādhā und sein Kampf wider den Yādavakönig Kamsa von Mathurā. Aus dem Mahābhāshya, einem grammatischen Werk, das wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus stammte, erhellt, daß schon damals an den Festen Vishnus vor dem versammelten Volke Scenen aus seinem Leben dramatisch aufgeführt wurden mit Tanz, Musik und Gesang. Als jogen. Nātrās haben sich diese Fest-

spiele zu Ehren Krishna-Vishnu's in Bengalen bis auf die Gegenwart erhalten. Hauptpersonen dabei sind außer Krishna seine Eltern, seine bucklige Frau Kubja, seine Geliebte Râdhâ und deren Gespielinnen und verschiedene Freunde. Nârada, der große Seher der Vorzeit, ist zur komischen Person degradirt.

Eine sehr allgemeine Beliebtheit auf der Bühne, und zwar auch im höhern Schauspiel, erlangte die Verkörperung Vishnu's in der Gestalt des Heldenkönigs Râma, dessen Schicksalen das zweite der großen Nationalepen, das Râmâyana, gewidmet ist. Wohl über zwei Jahrtausende hat das Interesse für diesen Stoff angehalten: er genießt noch heute die größte Volksthümlichkeit.

Die Krishna-Sage ist des öftern mit Zügen aus dem Leben des Welt-erlösers in Parallele gestellt worden, und danach hat man denn auch jene Vishnuitischen Festspiele mit den christlichen Mysterienspielen verglichen. Bei einiger Oberflächlichkeit, um nicht zu sagen Trivolität, mag jene Parallele für etliche sehr äußerliche, zufällige Punkte vorhalten. Bei nur etwas ernsterer Betrachtung aber wird man finden, daß sich heidnische und christliche Vorstellungen hier ebenso unüberbrückbar und unverjöhntlich gegenüberstehen als z. B. auf dem Gebiete des religiösen Ascetismus, in Bezug auf welches ähnliche unhaltbare Zusammenstellungen gemacht worden sind. Zu den Idealen des christlichen Ordenslebens verhält sich das buddhistische Mönchthum höchstens wie eine Caricatur. Noch unendlich ferner aber steht von der engelreinen Hirtenscene zu Bethlehem das leichtfertige Schäferleben des Hirten Vishnu-Krishna ab, dessen Immoralität selbst ernstere Anhänger des Brahmanismus mit Bedenken erfüllte und ihnen die Erklärung abzwang, derlei Züge im Leben des Gottes seien zwar zu verehren, aber nicht nachzuahmen. Mit christlichen Mysterienspielen haben die Krishna-Vishnuispiele lediglich nichts gemein; wohl aber stehen sie in innerer Verwandtschaft mit der Sage und mit den Mysterien des jungen Dionysos oder Bacchus. Gerade in der üppigen Sinnlichkeit, welche sich in dem Krishna-Mythus verkörpert, erhielt das indische Drama schon in seinen Anfängen ein Element des Verfalles mit auf den Weg, das die begabtesten Dichter nicht völlig zu überwinden vermochten, und das die indische Poesie nie jene geistige Höhe erreichen ließ, zu welcher die Tragik der Griechen emporstieg.

An Stoff zu einer kraftvollen Dramatik hätte es in der altarischen Heldenjage nicht gefehlt. In den gewaltigen Helden des Mahâbhârata war eine ganze Reihe der mannigfaltigsten fesselnden Charaktere gegeben. Es pulst in ihnen eine Fülle von Kraft und Leben. Die ganze Stufenleiter der menschlichen Leidenschaften ist in ihnen theils personificirt, theils wenigstens angedeutet. An den tiefgreifendsten Verwicklungen fehlt es nicht. Aber in alles mischt sich die bald sinnlich üppige, bald zur schroffen Weltverneinung

drängende Mythologie, verflüchtigt die festen Anrisse des menschlichen Charakters und gibt die Erdenwickfale durch launenhafte Intervention der Götter einer unberechenbaren Phantastik preis. Der eigentliche Kern des Tragischen, der Zwiespalt zwischen dem freien Willen und dem mächtigeren Walten der ewigen Geseze und der Vorsehung (nach heidnischem Begriffe des dunkeln Schicksals), die verhängnißvolle Neigung zum Bösen und das Fortwirken der einmal begangenen Schuld, wie die Nothwendigkeit der Strafe und Sühne, entging dem scharfen, philosophischen Geiste der Inder nicht; allein die Seelenwanderung mit ihren willkürlichen Metamorphosen brach der Majestät der ewigen Rathschlüsse wie der Kraft des Willens die Spitze ab. Der tiefgreifendste aller Conflict ward zum unberechenbaren Glückspiel. Vishnu selbst, die vortzthümlichste Gestalt des Gottes, des Königs und des Helden, ist kein fester, bleibender Typus, sondern eine ewig wechselnde Märchenfigur, eine spielende Schaumblase auf dem nimmer ruhenden, ewig sich umgestaltenden Meerespiegel des Alls.

Noch lähmender wirkte auf die Gestaltung der Bühne das indische Kastenwesen ein. Wie der zahllose Schwarm der Sklaven, so waren die thätigen bürgerlichen Stände von der höhern Geistesbildung ausgeschlossen. Die Brähmanen brauchten kein Theater. Sie lagen entweder als Einsiedler der Buße und Beichnung ob, oder beschäftigten sich als Lehrer, Berather, Priester mit den wichtigsten, vorab den religiösen Fragen. Höchstens als Mysterienspiel konnte ihnen die Dramatik dienen, um ihre religiösen Anschauungen volksthümlicher zu machen, den Cult zu heben und zu beleben. Eine eigentliche Bühne blieb also den Fürsten und der ihnen stammverwandten Kaste der Kshatriya vorbehalten — als höfisches Unterhaltungsmittel, als Würze höfischer Feste, als anmuthige Zerstreuung. Die höchsten Aufgaben der Tragik waren damit ebenjogut ausgeschlossen als die übersprudelnde Lustigkeit eines zwanglosen Volkshumors. Die in erschlaffendem Wohlleben aufgewachsenen Fürsten suchten im Schauspiel keine läuternde Seelenernährung, sondern einen behaglichen Genuß, der in vergnüglicher Brachtentfaltung ihren Sinnen und ihrer Eitelkeit zugleich schmeichelte, anregte, aber nicht aufregte, sanft fesselte, aber nicht hinriß, im Sagenbilde die eigene Würde und das Spiel der Liebe widerspiegelte, das Treiben des Hofes in heroisch-göttliche Beleuchtung rückte und verklärte. Königshoheit, Frauen Schönheit, Galanterie, Liebesabenteuer wurden von selbst die Hauptingredienzien dieser Hofpoesie, zu welcher bald die Erlebnisse der Götter, bald die Liebesgeschichten indischer Heroen den Stoff lieferten, die verschwenderisch reiche Tropennatur das beschreibende Ausstattungs-material, Musik, Gesang und Tanz bezaubernde Würze, der wohlklingende Vers die angenehme Form. Die Aufgabe, eine solche dramatische Hofpoesie zu schaffen, fiel aber vorzugsweise den Brähmanen als den Trägern aller höhern Bildung zu.

Der selbe formalistische Geist, der den indischen Cultus und Ritus mit seinen tausend minutiösen Vorschriften, das Kastenwesen mit seinen ins Kleinste gehenden Regeln, die Sanskritgrammatik mit ihrem ungeheuern Formenreichtum, die indische Philosophie mit ihren verzwickten Distinctionen ins Dasein gerufen, unternahm es, nun auch die Aufgabe des höfischen Kunstdramatikers in einen Schematismus zu bringen, wie ihn complicirter kaum ein anderes Volk aufzuweisen hat.

Sämmtliche Schauspiele werden von dieser indischen Dramaturgie in nicht weniger als achtundzwanzig Arten getheilt; die zehn ersten bilden die Klasse der Rūpakas (von Rūpa = Form), d. h. der Schauspiele einfachhin oder der Schauspiele ersten Ranges, die andern achtzehn die Klasse der Uparūpakas, d. h. Schauspiele zweiten Ranges. Die Unterscheidung läuft natürlich in den meisten Fällen auf rein äußerliche Formalitäten hinaus.

Von den Rūpakas entspricht die erste Art, das Nāṭaka, das Schauspiel *नाट्य*, ungefähr dem Begriffe des heroischen Schauspiels. Die Hauptperson muß ein Gott oder Halbgott, zum wenigsten ein König, die Handlung der Götter- oder Helden Sage entnommen sein. Das Stück darf sich von fünf bis zu zehn Acten ausdehnen, soll aber eine gewisse Einheit besitzen, auch ein Act sich nicht über den Zeitraum eines Jahres ausdehnen. Im Stück selbst darf Ernst und Scherz, Trauer und Fröhlichkeit wechseln, der Schluß aber soll kein trauriger sein. Eigentliche Tragik ist deshalb von der Bühne von vornherein ausgeschlossen. Hauptmotive sind Liebe und Heroismus.

2. Das Prakaraṇa verhält sich zum Nāṭaka, wie das bürgerliche Schauspiel zum heroischen. Die Fabel ist der freien Erfindung des Dichters anheimgestellt, der Held kann ein Minister, Brāhmane oder reicher Kaufmann sein, die Heldin eine Frau niedrigen Standes. Im übrigen gelten dieselben Grundbestimmungen wie für das Nāṭaka.

3. Das Bhāna, ein einactiger Monolog.

4. Das Bhāṇoga, Soldatenstück ohne Frauenrollen und komische Scenen.

5. Das Samavakāra, mythologisches Stück in drei Acten, von denen der erste neun Stunden dauern soll, der zweite dreieinhalb, der dritte anderthalb. Die Hauptpersonen müssen Götter und Dämonen sein, Sterbliche sind nur accessorisch zugelassen. Anstatt eines einzelnen Haupthelden ruht die Action auf mehreren Göttern, bis zu zwölfen.

6. Das Dima, mythologisches Schauerstück in vier Acten mit Schlachten und Belagerungen, Verzauberungen, Wundern und Schrecknissen.

7. Das Jhāmriga, Liebesintriguenstück in vier Acten, der Held ein berühmter Sterblicher, die Heldin eine Göttin, die Hauptaction eine Entführung durch List oder Gewalt, schwere daraus folgende Kämpfe und Verwicklungen, doch ohne Mord und Todtschlag.

8. Das Anka, pathetischer Einacter oder Nachspiel zu einem bekannten Stoff.

9. Das Vitṭi, einactiger Monolog oder Dialog über eine Liebesgeschichte, die komisch durchgeführt wird.

10. Das Prahaṇa, Komödie in einem Act; der Held ein Einsiedler, Brāhmane, König oder Schuft, die übrigen Personen Höflinge, Handwerker, Bettler, Bagabunden, schlechte Weiber.

Noch ungleich äußerlicher und zufälliger sind die Bestimmungen der verschiedenen achtzehn *Uparūpakās*, die wir füglich übergehen können. Das Verzierte an der indischen Dramaturgie ist aber die psychologische Analyse der sogen. *Bhāvas*, d. h. der verschiedenen Gemüthsbewegungen, welche im Verlaufe des Stückes von der Handlung ausgedrückt und dadurch in den Zuschauern erregt werden sollen, und der sogen. *Rājas*, d. h. der verschiedenen Gemüthsstimmungen (Geschmacks- oder Gefühlseindrücke), welche das Spiel bewirken soll und bewirkt.

Die *Bhāvas* werden in mehrere Klassen getheilt. Die hauptsächlichsten sind die *Stāni-Bhāvas*, d. h. andauernden Gemüthsbewegungen, und die *Bhābhicāri-Bhāvas*, d. h. vorübergehenden Gemüthsbewegungen.

Der erstern sind neun: 1. Verlangen, 2. Freude, 3. Kummer, 4. Schmerz, 5. Muth, 6. Furcht, 7. Abneigung, 8. Verwunderung, 9. apathischer Gleichmuth. Die tiefsten und gewaltigsten Leidenschaften fehlen in dieser Aufzählung oder sind nur in schwächerer Abart erwähnt.

Der vorübergehenden *Bhāvas* aber sind nicht weniger als dreiunddreißig. Der spintifirende Geist schweigt hier in den feinsten Unterschieden der Gemüthsstimmungen und ihres Ausdrucks.

Uebrigens wird bei den andauernden wie bei den momentanen Gemüthsbewegungen wieder ein Dreifaches unterschieden: 1. die Bedingungen, welche sie voraussetzen und von denen sie begleitet werden (*Bibhāvas*), 2. die äußern Zeichen, an denen sie sich zeigen (*Anubhāvas*), und 3. die unfreiwilligen Aeußerungen, welche mit den vorigen theilweise zusammenfallen (*Sāttvitabhāvas*), wie Erstarrung, Schweiß, Sträuben der Haare, Wechsel der Stimme und der Farbe, Zittern, Thränen, Unbeweglichkeit.

Rājas werden die Stimmungen oder Geschmackseindrücke genannt, welche die *Bhāvas* hervorrufen. Ursächlich fallen sie mit diesen zusammen, als Wirkungen aber lassen sie sich davon auch unterscheiden. *Bharata* zählt acht auf, andere neun: 1. *Grīngāra* (Liebe), 2. *Hāṣya* (Freude), 3. *Karūṇā* (Bärtlichkeit), 4. *Raudra* (Wuth), 5. *Vīra* (Heldenmuth), 6. *Bhayanāka* (Schrecken), 7. *Bibhatja* (Widerwillen), 8. *Abbhūta* (Verwunderung), 9. *Gānta* (Ruhe).

In ähnlicher Weise zerlegt und schablonisirt die indische Dramaturgie den eigentlichen Aufbau des Schauspiels und die verschiedenen handelnden Personen. Ausgehend von den fünf Hauptelementen jeder Handlung (Keim, Entwicklung, natürliches Beiwerk, freiere Episode, Schluß) und von den fünf *Sandhis* oder Hauptcombinationen (Hauptverwicklung, Nebenverwicklung, verdeckte Förderung, Peripetie und Katastrophe), gelangt sie zu 64 Schablonen allein für die verschiedenartigen Situationen. Der Hauptheld (*Rāyaka*) kann ein *Dhīralalita* sein, d. h. ein frischer, fröhlicher, leichtsinniger Lebemann, oder ein *Dhīraçānta*, ein ruhiger und tugendhafter Ehrenmann, ein *Dhīrodāta*, d. h. eine hochsinnige, aber feste und maßvolle Rittersnatur, oder ein *Dhīroddhata*, eine kühne, ehrgeizige Drahtseele; je nachdem er aber ein Gott, Halbgott, König, Brāhmane u. s. w. ist, ergeben sich 114 verschiedene

Schattirungen, von denen jede ihre technische Bezeichnung erhält, als handelte es sich um Insectenföhler oder Blatt- und Blüthendifferenzen. Für die Heldinnen werden 16 Hauptarten, im ganzen aber 384 verschiedene Kategorien festgestellt.

Je complicirter aber die Theorie des Schauspiels war, desto einfacher gestaltete sich die Bühne. Eigentliche Theater kannten die Inder nicht. Als Platz zur Aufführung dienten Höfe, Veranden oder Säle, die nach Zeit und Bedürfniß hergerichtet wurden. Die Fürstenpaläste hatten gewöhnlich einen großen Tanzsaal (Nāṭhagāḷā) oder Concertsaal (Sāṅgitaḷā), wo die Frauen und Mädchen des Hofes ihre Musik- und Tanzübungen hielten. Ein solcher findet sich bereits im Mahābhārata erwähnt, wo von Arjunas Leistungen als Tanzmeister die Rede ist. Da wurden auch die festlichen Concerte, Bälle, Ballets und Pantomimen aufgeführt.

An die Ausstattung dieses Saales wurden die Anforderungen eines vornehmen Prunkgemaches gestellt. Er sollte geräumig und elegant sein. Eine Zeltdecke, von reich geschmückten Pfeilern getragen, sollte ihn überwölben, Blumengewinde ihn zieren. Der Herr des Hauses sollte in der Mitte auf einem Thronessel Platz nehmen, links von ihm seine Vertrauten, rechts die vornehmen Gäste. Hinter beiden sollten sich die höchsten Staats- und Hofbeamten setzen; Dichter, Astrologen, Aerzte und Gelehrte in der Mitte. Durch Schönheit und Gestalt ausgezeichnete Dienerinnen sollten unmittelbar um den Fürsten sein, mit Fächern und Wedeln, Diener mit Stäben für Aufrechthaltung der Ordnung sorgen, Bewaffnete an verschiedenen Orten Wache halten. Wenn alle beisammen, soll das Balletcorps erscheinen und einige Lieder vortragen; dann soll die Haupttänzerin hinter einem Vorhang hervortreten, die Zuhörerschaft begrüßen, Blumen unter sie werfen und danach ihre Kunst zum besten geben.

So zeichnet uns das Sāṅgita-Nāṭhākāra die Aufführung eines Singspiels mit Tanz. Für Theatervorstellungen mochte ungefähr dasselbe gelten. Die Bühne selbst trennte kein Vorhang vom Zuschauerraum; dagegen wurde der Hintergrund der Bühne durch einen solchen gebildet, den man Nabanikā nannte, d. h. den jonischen (griechischen) Vorhang, ein Seitenstück zu unserer „spanischen Wand“. So hatten die Spieler einen Raum, Napatthya, wo sie sich ankleiden, frisiren, schmücken und wo sie sich während der Zwischenzeit aufhalten konnten. Von hier aus traten sie auf und dahin traten alle zurück; denn Conflissen gab es nicht.

Auf bezeichnendes und prächtiges Kostüm wurde Gewicht gelegt; alle übrigen Scenerieapparate aber mußten Mimik, mündliche Beschreibung und die Phantasie der Zuhörer erregen. Die Dramen sind in dieser Hinsicht reich an Bühnenvermerken, die einer naiven Kindlichkeit nicht entbehren. Auf eigentliche scenische Täuschung wurde nicht gerechnet; der Maschinist

war überflüssig. Das Drama blieb ganz in der Hand des Dichters und Schauspielers.

Die Aufführung begann jeweilen mit einem Segensspruch oder Weihegebet, Māṇḍi, welches der Chef der Truppe (zugleich Schauspieldirector) zu sprechen hatte. Dann sollten, den theoretischen Vorschriften gemäß, zwei seiner Gehilfen in kurzem Zwiegespräch das Nöthige zur Einführung und Empfehlung von Stück und Autor sagen. In den vorhandenen Stücken fällt indes auch diese Aufgabe dem Theaterdirector oder Sutrādhāra zu, der dazu gewöhnlich noch einen der Spieler herbeiruft und in gemüthlichster Weise zu dem Stücke selbst überleitet. Dieses ist in Acte und Scenen getheilt, ganz wie unsere europäischen Stücke. Die Zahl der Acte geht nicht über zehn hinaus, hält sich aber meist zwischen einem und vier. Beim Actschluß treten alle Personen ab.

Während die dramaturgischen Bücher an den Theaterdirector und seinen Gehilfen ziemlich hochtrabende Forderungen mannigfacher Bildung stellen, beschränken sie diejenigen an den einfachen Spieler hauptsächlich auf leibliche Vorzüge, schöne Gestalt und Wuchs, einnehmende Züge, feinen Teint, gute Haltung u. dgl. In moralischer Hinsicht genossen die Schauspieler keines guten Rufes, ihre Weiber und Töchter noch weniger. Die Erziehung einer Schauspielerin, wie sie das Daṣatūmāra schildert, entspricht in raffinirter Niedertlichkeit den Theaterzuständen des modernen Paris. Das arme Geschöpf soll möglichst früh zu Tanz, Gesang, Musik, Schauspiel, Malerei, zum Schreiben und Declamiren, zu feinem Blumen- und Parfümgeschmack abgerichtet werden, dann einen kleinen Anflug von Grammatik, Logik und Astronomie (!) mitbekommen, darauf in allen Künsten der Coquetterie und des Lasters unterwiesen werden. „Bei Umzügen und öffentlichen Festen soll man sie in reichstem Schmuck mit zahlreichem Gefolge auftreten lassen; hat sie Gelegenheit, sich bei einem Concert zu zeigen, so muß man ihr zum voraus den Beifall mehrerer Kenner verschaffen und so ihren Erfolg sichern; man läßt ihren Namen überall durch angesehene Künstler verkünden; man beauftragt die Schauspieler, die Piṭhamardas (Nebenhelden), die Vitas (Schmarotzer), die Vidūshakas (Spaßmacher) und die buddhistischen Bettlerinnen, in allen weltlichen Gesellschaften ihre Schönheit, ihren Charakter, ihre Demüth, ihre Unmuth, ihren Reiz zu preisen.“

Schon das Gesetzbuch Manus enthält eine eigene Bestimmung zum Schutze der Ehe gegen die liederliche Käuflichkeit und die Verführungskünste der Schauspielerinnen. Brāhmanen sollen außer in höchster Noth von Schauspielern keine Nahrung nehmen. Das Zeugniß eines Schauspielers gilt nicht vor Gericht. In einem andern Rechtsbuch werden die Schauspieler der Kaste der Nyogavas (Zimmerleute) zugetheilt, einer Mischkaste, hervorgegangen aus ungiltiger Ehe eines Gidra mit der Tochter eines Vaiçya. Trotz dieser

drückenden Gesetzesbestimmungen gelang es den Schauspielern vielfach, sich durch ihre Kunst die Gewogenheit und Freundschaft der Könige und Mächtigen zu gewinnen. Kälidāsa feiert mehrere Herrscher, Agnivarna, Agnimitra und dessen Sohn Vasumitra, welche nicht nur die Schauspielkunst in freigebigster Weise beförderten, sondern sich auch freundschaftlich und brüderlich den Schauspielern zugesellten und mit ihnen Theater spielten. Die Darstellung der höhern Dramen setzte übrigens schon wegen der Feinheit des Sanskrit, der liturgischen und gelehrten Sprache, einen nicht geringen Grad von geistiger Bildung voraus, und so ist es selbstverständlich, daß Gelehrte und vorab die Dichter selbst häufig in Verkehr mit Schauspielern traten und so das Ansehen derselben nicht wenig hoben.

Eine hervorragende Eigenthümlichkeit des indischen Dramas ist hier noch hervorzuheben, nämlich die Anwendung verschiedener Sprachen in einem und demselben Stück. Die Theorie fordert außer dem Sanskrit in jedem Stück noch wenigstens drei bis vier der Volkssprachen oder Prākritis. Nur die Könige, Helden, Brāhmanen und sonst angesehene Männer dürfen auf der Bühne Sanskrit sprechen. Weiber, Kinder, Mägde, Diener u. s. w. haben sich des Gauraseni-Dialektes zu bedienen; die Lieder der Frauen aber sollen in der Mahārāshtri-Sprache abgefaßt sein. Die Vertrauten der Fürsten sprechen Māgadhī, Schurken die Sprache von Awanti u. s. w. Auch die Dämonen haben ihre eigene Sprache: Paizāci.

In der Bühnenpraxis schränkte sich das Sprachgemengsel bisweilen mehr ein als in der Theorie, und da die Volkssprachen aus dem Sanskrit hervorgegangen und ihre Verwandtschaft mit ihm und unter sich nicht ganz verläugnen, so fällt der Mißklang weniger schreiend aus, als man von dergleichen Bühnenregeln erwarten sollte. Immerhin erschwert dies das Studium der indischen Stücke sehr, und die Forderung an den Schauspieldirector, all die verschiedenen Sprachen genau zu beherrschen, galt den Indern selbst als eine nicht so leicht zu befriedigende.

* * *

Das Drama ist bei allen Völkern ein Spiegelbild des wirklichen Lebens. Da in Indien, trotz der spitzfindigsten Philosophie und der weitverbreitetsten Lehren der Weltflucht und Weltentfagung, doch Polygamie und Sittenlosigkeit die öffentlichen Verhältnisse beherrschten, die Wollust selbst in mehreren Gottheiten Verkörperung und religiöse Verehrung fand, so kann es nicht befremden, daß dieser jeder heidnischen Cultur gemeinsame Zug sich auch auf der indischen Bühne bemerkbar macht, wenn auch nicht in so abstoßendem Grade, wie es in einem Theil der indischen Lyrik der Fall ist. Kann die Dramatik der Indier deshalb auch keineswegs als allgemeines Bildungsmittel

empfohlen werden, so weist sie doch in vielen ihrer Erscheinungen ein höheres, ideales Streben auf und bietet manches dar, was allgemeinerer Beachtung werth ist.

Eines der bedeutendsten und vielleicht das merkwürdigste der erhaltenen größeren Bühnenstücke ist die *Mricchakatikā* oder „Das irdene Wägelchen“, das früher auch lange als eines der ältesten gegolten hat. Im Prologe selbst wird ein König Cūdraka als Verfasser genannt und hochgepriesen: seine Autorität ist indes nicht unangefochten geblieben¹.

Das Stück hat von vornherein etwas Abstoßendes. Die Heldin desselben, Vāsantasenā, ist nämlich eine vornehme Dame, welche bis dahin offener Sittenlosigkeit gehuldigt hat, und obwohl sie schon bei Beginn des Stückes derselben entsagt, zieht ihre frühere Stellung doch noch manche verhängliche Situation nach sich. An schöneren und edlern Zügen fehlt es indes nicht, und in formeller Hinsicht ist das Stück eine überaus hervorragende Leistung. In Reichthum und Abwechslung der Gestalten, dramatischer Lebhaftigkeit, tragischem Ernst und witziger Laune, spannender Verwicklung und bunter Mannigfaltigkeit kommt kein Erzeugniß der indischen Bühne demjenigen Shakespeares so nahe wie dieses Drama. Es ist unstrittig wirkungsvoller als die Schauspiele Kālidāśas und seiner berühmtesten Nachfolger. Wir werden es deshalb eingehender zu charakterisiren versuchen².

Wer das Weihegebet sprechen soll, ist nicht angegeben. Es lautet folgendermaßen:

Möge die tiefe Betrachtung Cambhus (Givas) euch beschirmen! Die Versammlung, welche andächtig auf Brahmā gerichtet ist, das erschöpfende Ziel jeder Anstrengung geistigen Schauens; wie er mit dem Auge der Weisheit in sich den Geist betrachtet, abgelöst von allen sinnlichen Werkzeugen; seine Sinne sind durch heilige Erkenntniß geöffelt, wie er sinnend dasitzt mit verhaltenem Athem, während seine Schlangen sich ringeln in den Falten seines Gewandes rund um sein gebeugtes Knie.

Möge der Nackte Nilakanthas (Givas), der einer dunkeln Wolke an Farbe gleicht, und der mit den ihn umschlingenden Armen (der Göttin) Gauri, schimmernd wie der Blitz, geschmückt ist, für immer euer Schutz und Schirm sein.

¹ Nach B i j c h e l (Einleitung zu Cūdrakas *Grīṅgārātilakā* v. [Kiel 1886] S. 13 ff.) rührte das Stück von Dandin her, dem Verfasser der *Poetik Kāvya-darśa*. Diese Ansicht wird indes von B ö h t l i n g f (Vorwort zur deutschen Uebersetzung S. III ff.) entschieden bestritten.

² *Mricchakatikā* i. e. *Curriculum figulinum, Cūdrakae regis fabula sanskritica* ed. A. F. Stenzler. Bonnae 1847. — Herausgeg. von Jibānanda Vidyaśāgara (Calcutta 1880). — Uebersetzt ins Deutsche von C. B ö h t l i n g f (St. Petersburg 1877), ins Englische von H. H. Wilson (Select Specimens I, 1—182), ins Französische von Hipp. Fauche (Paris 1861) und Paul Regnaud (Paris 1887), ins Dänische von E. Braudés (Kopenhagen 1870).

Darauf tritt der Schauspieldirector auf und spricht:

Genug! Zögert nicht länger, die Neugier dieser Versammlung zu befriedigen. Zudem ich also diese freundliche Zuhörerschaft begrüße, theile ich derselben mit, daß wir bereit sind, das Drama aufzuführen, welches „Das irdene Wägelchen“ betitelt ist.

Es war ein berühmter Dichter, dessen Schritt derjenige eines Elefanten war. Seine Augen glichen denen des Feldhuhns, sein Ansehen gleich demjenigen des Vollmondes. Er war von stattlichem Wuchs und von tiefer Wahrheitsliebe. Er stand an der Spitze der Kshatrina-Kaste und war ausgezeichnet durch den Namen Gûdra; er war wohl erfahren im Rig- und Sâma-Veda, in der mathematischen Wissenschaft, in den eleganten Künsten und in der Zähmung der Elefanten. Durch die Günst Gîvas besaß er Augen, welche keine Nacht umdunkelte, und er sah seinen Sohn noch auf dem Throne sitzen; nachdem er das erhabene Hoßopfer dargebracht und das Alter von hundert Jahren und zehn Tagen erreicht hatte, ging er ein in das Fener des Schicksals. Tapfer war er im Kriege und bereit, mit einem Arm den Kampf mit dem Elefanten seines Gegners aufzunehmen. Doch war er frei von Wuth, hervorragend unter den Kennern des Vedas und reich an Frömmigkeit; ein Fürst war Gûdraka. In diesem von ihm geschriebenen Stücke wird also berichtet:

In Avanti lebte ein junger Brâhmane von hohem Rang, aber in äußerster Armut; sein Name war Cârudatta. In die vielen Vorzüge Cârudattas verliebte sich eine Dame, Namens Bajantajenâ, und die Geschichte ihrer Liebe ist der Gegenstand von König Gûdrakas Drama. Dasselbe zeigt die Schmach der Sittenlosigkeit, die Schustererei der Gerichte, die Macht der Tugend und den Triumph treuer Liebe.

Nach diesem zweiten Prolog beginnt ein kurzes Vorspiel. Der Schauspieldirector bleibt auf der Bühne und geht suchend auf derselben umher, indem er fortfährt:

He! Die Bänke sind leer; wo sollen denn all die Schauspieler hin verschwunden sein? Ach, ich verstehe. Leer ist das Haus des Kinderlosen — leer ist das Herz dessen, der keine Freunde hat. Das Weltall ist eine Einöde für den Dummkopf, und alles ist trostlos für den Armen. Ich habe gesungen und declamirt, bis mir die Augen wehe thaten, meine Pupillen vor Hunger zwinkerten, wie die Samenkörner des Lotus eingeschrumpft bei dem heißen Wetter in den Strahlen der brennenden Sonne. Ich will eines meiner Mädchen rufen und sehen, ob irgend etwas zum Frühstück im Hause ist. — Heda! Holla! Ich bin hier! Aber ich thäte besser, sie in einer Sprache anzureden, die sie verstehen. Holla! sag' ich. Bei dem langen Fasten und dem lauten Schreien sind meine Glieder eingeschrumpft wie vertrocknete Lotusstengel. Es ist hohe Zeit, nach Hause zu gehen und zu schauen, was für meine Ankunft vorbereitet ist. — Das ist mein Haus. Ich will hineingehen.

(Tritt ein.)

Holla, ho! — In diesem meinem Haus muß irgend eine neue Lustbarkeit los sein. Gleich einer jungen Mamsell, die eben von der Toilette kommt, trägt der Boden eine Tilaka, eingerieben mit dem entfärbten Reiszasser, das man in dem eisernen Kessel gekocht hat, und er duftet nach sehr schwachhaften Gerüchen. Wahrhaft, mein Hunger nimmt zu. Was in aller Welt, haben meine Leute einen Schatz gefunden oder ist es eine Eingebung meines Appetits, daß mir alles nach gesottenem Reis zu schmecken scheint? Finde ich kein Frühstück zu Hause, so wird mich der Hunger umbringen. Doch alles nimmt eine neue Gestalt an. Die eine Schlampe reibt Parfü-

merien, die andere windet Blumen. Ich muß mich erkundigen, was all das soll. Heda! Komm eine von euch her!

(Eine Schauspielerin tritt auf.)

Schauspielerin: Hier bin ich, Herr!

Director: Willkommen! Willkommen!

Schauspielerin: Was zu Diensten?

Director: Hör, Mädchen! Ich hab' mich heiser und hungrig geschrien. Habt ihr was im Haus für mich zu essen?

Schauspielerin: Alles steht zu Diensten, Herr!

Director: Wirklich, und was denn?

Schauspielerin: Zum Beispiel — hier ist Reis, gekocht und ungekocht, Zucker, saure Milch, kurz, da ist zu essen für eine Ewigkeit. So mögen die Götter all deine Wünsche erfüllen.

Director: Hör, Mädel, ist all das in meinem Hause, oder scherzest du?

Schauspielerin (für sich): Er zweifelt; da muß ich ihn doch necken. (Laut:) Wahrhaftig, ja wahrhaftig! Alles, was ich gesagt, ist — auf dem Markte zu haben.

Director: O du Schlampe! Mögest du auch so enttäuscht werden! Hol dich der Auckuck! Du hast mich aufgehißt wie eine Kugel auf eine Thurmspiße, um mich wieder heruntertaumeln zu lassen.

Schauspielerin: Geduld, Herr, Geduld! Es war nur Scherz.

Director: Was sollen denn all diese ungewöhnlichen Vorbereitungen? dieses Zerreiben von Wohlgerüchen und dieses Winden von Guirlanden? Der Boden ist bestreut mit Blumen von jeglicher Farbe.

Schauspielerin: Wir halten heut' ein strenges Fasten.

Director: Ein Fasten, wofür?

Schauspielerin: Um einen tüchtigen Meister zu bekommen.

Director: In dieser Welt oder in der andern?

Schauspielerin: In der nächsten, versteht sich.

Director: Hier, meine Gönner (zum Publikum), hier herrscht netter Brauch. Diese Mamjellen möchten sich einen neuen Schauspieldirector in der andern Welt gewinnen auf meine Kosten in dieser.

Schauspielerin: Beruhige dich, Herr! Ich habe das Fasten beobachtet, um dich bei meiner Wiedergeburt abermals zum Meister zu bekommen.

Director: Das ändert die Sache. Aber sprich, wer leitete euch an, dieses Fasten zu halten?

Schauspielerin: Dein besonderer Freund, Cürnavridbha.

Director: O du Sklavensohn, Cürnavridbha! Ich werde dich über kurz oder lang gebunden vor mir sehen durch König Palaka, wie die duftenden Zöpfe eines neuvermählten Mädchens.

Schauspielerin: Verzeih uns, lieber Herr! Wir beobachteten dieses Fasten, um die ewige Glückseligkeit unseres würdigen Meisters sicherzustellen. (Fällt ihm zu Füßen.)

Director: Auf! Genug. Wir müssen jetzt überlegen, wer dieses Fasten vollenden soll.

Schauspielerin: Wir müssen einen Brähmanen unseres Ranges einladen.

Director: Gut. Geh nur und bring deine Vorbereitungen zu Ende. Ich will den Brähmanen suchen.

Schauspielerin: Ich gehorche. (Ab.)

Schauspieldirector (allein): Ach! In einer so blühenden Stadt wie Ujjayini, wo soll ich einen Brähmanen finden, der nicht höhern Ranges ist als ich? (Sieht sich um.) Da kommt Maitreya, der Freund Cärudattas. Ich will ihn fragen; er ist arm genug. Holla, ho! Maitreya! Würdige dich, als Erster heute in meinem Hause zu speisen.

Maitreya (hinter der Scene): Ruf dir einen andern Brähmanen. Ich bin heute in besonderer Weise in Anspruch genommen.

Director: Das Essen steht bereit; es ist kein Feind im Wege, und du sollst noch ein Geschenk mit in den Handel kriegen.

Maitreya (draußen): Ich hab' dir meine Antwort schon gegeben. Es nützt nichts, mich zu plagen.

Director: Ich werde kein nicht Meister werden und muß mir darum einen andern Brähmanen suchen. (Ab.)

So weit das Vorspiel, das uns einen vertraulichen Einblick in das Leben und Treiben der Schauspieler selbst gewährt. Sie gehören zwar hier der Brähmanenkaste an, sind aber so arm, daß niemand mit ihnen verkehren will, und daß sie selbst, durch Mangel zum Fasten verurtheilt, aus der Noth eine Tugend machen. Für Fuß, Parfümerie und Blumen ist aber immer noch Geld übrig. Es ist die echte Schauspielerwirtschaft, und der Ton, der in der Truppe herrscht, ist ein ziemlich trivialer.

Ohne Veränderung der Scene geht das Vorspiel nun in das eigentliche Stück über. Nachdem der Schauspieldirector abgetreten, erscheint der Brähmane Maitreya, der seine Einladung abgewiesen, auf der Bühne, die jetzt aber nicht mehr die Wohnung des Directors vorstellt, sondern einen Platz vor dem Hause des Haupthelden, des verarmten Brähmanen Cärudatta. Maitreya trägt ein Stück Tuch in der Hand und beginnt mit folgendem Monolog:

Wahrhaftig, Maitreya, dein Los ist traurig genug und danach angethan, daß du dich mußt in den Straßen treffen und von Fremden füttern lassen. In den Tagen, da Cärudattas Glück noch blühte, da war ich gewohnt, mich vollzustopfen, bis ich nichts mehr essen konnte, an duftenden Gerichten, bis ich selbst davon duftete; und ich streckte mich behaglich aus an jenem Thore und färbte mir die Finger wie ein Maler, indem ich in dem bunten Confect herumwühlte, oder faute behaglich wieder, wie ein wohlgenährter Stadtochse. Jetzt, in der Zeit seiner Armut, wandere ich von Haus zu Haus wie eine zahme Taube und picke die Krumen auf, die ich erwischen kam. Jetzt schickt mich sein lieber Freund Cärnavridhha mit diesem Kleid, das im Jasmin lag, bis es vom Duft der Blumen ganz durchdrungen war. Cärudatta soll es tragen, nachdem er seine Andachtsübungen vollendet hat. Ach, da kommt er und bringt den Familiengöttern seine Gabe dar.

In solchem leichten Conversationston wird man mitten in die Handlung selbst hineingeplaudert, die nun stellenweise einen etwas höhern Ton annimmt und in nicht weniger als zehn Acte getheilt ist. Ein paar Acte sind indes sehr kurz, und so erreicht das Stück keine allzu exorbitante Länge.

I. Act. Ein kurzer Dialog zwischen Cārudatta und Maitreya zeichnet die Armut, welcher der erstere anheimgefallen ist, und die edle, religiöse Gesinnung, mit welcher er sein Loos trägt. Nachdem die beiden in Cārudattas Haus hineingegangen, erscheint Vasantasenā fliehend vor Samsthānaka, dem Schwager des Königs, und dessen Parasiten, dem Vita, und einem Diener. Es ist schon Abend und so dunkel, daß einer den andern nicht sehen kann. Für die theatralische Illusion dauert die Flucht fast etwas zu lange. Die Charaktere treten indes dabei in aller nur wünschbaren Deutlichkeit und Lebhaftigkeit hervor. Samsthānaka, ein ausgeschämter, sittenloser Geselle, ohne Bildung und ohne Herz, widerwärtig, roh und aufgeblasen, sucht die vor ihm Fliehende erst durch Schmeicheleien zum Stehen zu bringen. Von ihr abgewiesen, bricht er in die gemeinste Schimpferei aus, dann schmeichelt er ihr wieder und tappt voll ungestümer Leidenschaftlichkeit im Dunkel umher. Endlich glaubt er Vasantasenā erwischt zu haben; aber es ist sein eigener Schmarotzer, der Vita, den er am Kleide gepackt hat. Mergerlich tappt er nun weiter umher und glaubt abermals am Ziele zu sein; aber das Weib, das er bei den Haaren ergriffen, ist nicht Vasantasenā, sondern Madanikā, die Magd im Hause Cārudattas, welche auf den Lärm hin aus der Hausthüre getreten ist, um zu sehen, was los sei. Vasantasenā hat unterdessen den günstigen Augenblick benutzt, um sich in das Haus zu flüchten, und bläst das Licht im Ausgang aus, um weitere Verfolgung unmöglich zu machen. Maitreya erscheint und stellt die zwei Ruhestörer zur Rede. Zeige wie sein Herr, streckt der Vita alsbald sein Schwert, während der königliche Schwager seinem Merger abermals in unwürdigen Schimpfereien Lust macht und dann abzieht. Im Innern des Hauses wird Vasantasenā erst von Cārudatta für eine Dienerin gehalten; doch Maitreya erkennt sie, und Vasantasenā stellt sich, als ob die Nachstellung nur ihrem kostbaren Schmucke gegolten hätte. Sie legt denselben ab und bittet den Brāhmanen, ihr denselben sicherheits halber aufzubewahren. Mehr als zuvor ist sie jedoch von Cārudattas anspruchloser Würde und Armut eingenommen und denkt nur daran, die Beziehung zu ihm festzuhalten. Auch Cārudatta ist von ihr bezaubert, aber bei seiner trostlosen Lage glaubt er, sich diese zärtliche Neigung ausschlagen zu müssen. Er nimmt indes den Schmuck in Verwahrung und begleitet Vasantasenā mit Maitreya bis zu ihrem Hause.

II. Act. Vasantasenā, wieder zu Hause, gesteht ihrer Zofe Madanikā ihre Liebe zu Cārudatta. Dann verändert sich die Scene. Auf einer Straße, vor einem offenen Tempel, erscheint ein fliehender Vader, der seiner Leidenschaft zum Spiele flucht. Er hat alles verspielt, und der Wirt des Spielhauses mit den andern Spielern sind hinter ihm drein, um von ihm ihren Gewinn zu erpreßen. Er versteckt sich im Tempel und wäre gerettet. Aber

wie die andern vor ihm weiter spielen, verräth ihn sein Interesse am Spiel. Die Spieler fallen über ihn her und mißhandeln ihn so, daß er in Ohnmacht fällt. Nachdem er wieder zu sich gekommen, tritt ein anderer Spieler, Darduraka, dazwischen, wirft dem Spielhalter Sand in die Augen und ermöglicht es so dem unglücklichen Samwähala (Vater), zu entkommen. Er flieht in das Haus Wasantajenäs, die sich seiner annimmt und ganz überglücklich ist, weil er früher in bessern Tagen bei Gärudatta gedient hat. Um aber fürder allen Gefahren seiner Spielwuth zu entgehen, beschließt er, buddhistischer Bettelmönch zu werden. Inzwischen entsteht nun Lärm auf der Straße. Der Elefant Wasantajenäs ist ausgebrochen und erfüllt die ganze Stadt mit Schrecken. Er war eben im Begriff, einen Mönch zu tödten, als ein Diener Wasantajenäs des wüthenden Thieres Herr wird und dem frommen Mann das Leben rettet. Zum Dank wirft ein Mann ihm ein nach Jasmin duftendes Übergewand zu. Der rettende Diener bringt es mit seiner Nachricht selbst zu seiner Herrin, und der darauf befindliche Name verräth den Besitzer Gärudatta, der in seinem Edelmuthe von seinem Wenigen dem Netter das Beste gab, was er hatte.

III. Act. Gärudatta und sein Freund Maitreya kommen aus einem Concert nach Hause, ergehen sich sehr poetisch über die Eindrücke desselben und legen sich dann zur Ruhe. Maitreya übernimmt für die Nacht das goldene Kästchen mit den Kostbarkeiten Wasantajenäs in Obhut, das diese ihrem Geliebten anvertraut. Wie aber alles in tiefem Schlafe liegt, erscheint vor dem Hause der Brähmane Garvilaka, welcher die Dienerin Wasantajenäs, Madanikā, heiraten möchte, aber nicht das nöthige Geld hat. Er hat deshalb einen nächtlichen Einbruch beschlossen in dem ersten besten Haus.

Garvilaka (von außen): Den Boden entlang kriechend, gleich einer Schlange, die aus ihrer alten Haut schlüpft, bahne ich mir mit List und Gewalt einen Weg für meinen gekauerten Leib. (Schaut auf.) Der Herr der Nacht ist schon am Niedergang, gut, gut! Gleich einer zärtlichen Mutter verhüllt die Nacht mit ihrem schimmernden Dunkel jene ihre Kinder, deren Kühnheit die Wohnungen der Menschen umlagert, aber doch vor einem Zusammentreffen mit den Dienern des Königs zurückschriekt. Ich habe eine Bresche in die Gartenmauer gemacht und bin so mitten in den Garten gelangt. Jetzt gilt es das Haus. Die Leute nennen dieses Handwerk schändlich, dessen Haupterfolg durch den Schlaf anderer gewonnen wird und dessen Bente nur List erringt. Ist das nicht Heldenmuth, so ist es wenigstens Unabhängigkeit und jedenfalls dem Dienste eines Sklaven vorzuziehen. Was nächtliche Ueberfälle betrifft, hat nicht Akvatthāman schon vor alters durch eine nächtliche Ueberrumpfung seine schlummernden Feinde überwältigt? Wo soll ich das Loch machen? Wo ist ein Stück Mauer von frischer Feuchtigkeit angeweicht? Wo wird am wenigsten Geräusch von den fallenden Mauerstücken entstehen? Wo läßt sich am leichtesten eine weite Oeffnung machen, die man nachher nicht so leicht gewahr wird? Wo sind die Ziegel alt und von salzigen Auschwüngen zerfressen? Wo kann ich hineinkommen, ohne Weiber anzutreffen, und wo werde ich am leichtesten auf Bente stoßen?

(Besührt die Mauer.) Hier ist der Boden aufgeweicht vom beständigen Besprengen mit Wasser und von dem Scheinen der Sonne, und er ist auch mit Salz bekrustet. Da ist ein Rattenloch. Der Gewinn ist sicher. Das ist das erste Omen des Erfolges, das die Söhne Standas mir geben. Laßt sehen. Wie soll ich's anfangen? Der Gott mit dem goldenen Speer (Kärttikeya) lehrt vier Arten, um in ein Haus zu brechen: gebrannte Ziegel herausreißen, ungebrannte zerschneiden, eine Lehmwand mit Wasser einweichen und eine Holzwand ausfägen. Diese Mauer ist von gebackenen Ziegeln; sie müssen herausgezogen werden, ich muß hier meine Geschicklichkeit zeigen. Soll das Loch werden wie eine Lotusblume, wie die volle Sonne oder wie der Neumond, wie ein See, wie ein Swastita (Zauberfigur) oder wie ein Wassertopf? Es muß etwas sein, was die Einwohner in Staunen versetzt. Ein Wassertopf wird sich in der Ziegelmauer am besten machen, — das soll die Form sein. An andern Mauern, die ich bei Nacht angebrochen, hatten die Nachbarn schon Gelegenheit, sowohl mich zu kritisiren als meine Talente anzuerkennen. Ehre sei dem Fürsten Kärttikeya, dem Spender alles Guten; Ehre dem Gotte mit dem goldenen Speer; dem Brähmanya, dem himmlischen Vorkämpfer der Himmlischen, dem Sohne des Feuers! Ehre sei dem Yogácarya, dessen vornehmster Schüler ich bin, und dessen Wohlgefallen auf der Zauberfalbe ruht, mit der ich gesalbt bin; indem ich mit ihr gesalbt, schaut mich kein Auge und kann keine Waffe mich verletzen. Schande über mich, daß ich meinen Maßstab vergessen habe! . . . Thut auch nichts! Die Brähmanenschnur wird zu meinem Zweck ausreichen. Diese Schnur ist ein überaus nützlichcs Zubehör zu einem Brähmanen, besonders von meiner Sorte; sie dient, um die Höhe und Tiefe von Mauern zu messen und Schmucksachen von ihrem Standort wegzuziehen; sie öffnet eine Thürklinke ebenjogut als ein Schlüssel und ist ein vorzügliches Verbandzeug bei Schlangenbiß. Wir wollen nun messen und dann zu Werke gehen. So . . . so . . . (Zieht die Ziegel heraus.) Ein Ziegel allein bleibt. Ha! Zum Kuckuck! Ich bin von einer Schlange gebissen! (Verbindet den Finger mit der Schnur.) — Es ist wieder gut. — Nun voran. — (Schaut durch die Oeffnung.) Wie? Da brennt eine Lampe. Der goldene Strahl, der durch die Maueröffnung strömt, gleicht dem gelben Strich reinen Metalls auf dem Probirstein. Das Loch ist fertig. Nun hinein! Hier ist niemand. Ehre sei Kärttikeya! (Geht hinein.) Hier schlafen zwei Männer. Ich will die äußere Thür offen machen, damit ich leichter fortkommen kann, wenn es nöthig sein sollte. Wie sie knarrt! Sie ist vor Alter steif; ein bißchen Wasser wird gut thun. (Besprengt die Thür.) Nein, nicht so, das macht zu viel Lärm, indem es auf den Boden plätschert. (Er stützt die Thür mit seinem Rücken und öffnet sie.) Das wäre richtig. Jetzt aber, schlafen die wirklich oder stellen sie sich nur so? (Er lauicht.) Es ist ihnen wohl; sie athmen regelmäßig, ohne Unterbrechung; das Auge ist fest und für geschlossen; der ganze Körper ist schlaff, die Gelenke sind lose und die Glieder hangen über das Bett hinaus. Wenn sie sich nur schlafend stellen, werden sie den Glanz des Lichtes über ihrem Antlitz nicht ertragen. (Er streckt die Lampe über ihr Gesicht hin.) Alles in Richtigkeit. Was ist nun hier zu haben? Eine Trommel, ein Tamburin, eine Laute, Pfeifen, und hier sind Bücher. Wahrhaft, ich bin in das Haus eines Tänzers oder Poeten gekommen. Ich meinte, es wäre die Wohnung eines Mannes von Belang, sonst hätte ich sie in Ruhe gelassen. Ist das Armut oder nur der Schein von Armut? Furcht vor Dieben oder Angst vor dem König? Ich will den Samen streuen, der nichts unbemerkt läßt. (Streut Samen.) Der Mann ist bettelarm, und so will ich ihn in Frieden lassen. (Will gehen.)

Maitreya (träumend): Herr! Man bricht in das Haus ein! Ich sehe den Dieb. Hier, hier! Gib acht auf das goldene Schmuckkästchen.

Carvilaka: Wie? Sieht er mich? Verpottet er mich mit seiner Armut? Er ist des Todes! (Nähert sich ihm.) Zum Glück träumt er nur. (Schaut auf Maitreya.) Ah! Wahrhaftig, da steht im Licht der Lampe etwas wie ein Kästchen, eingewickelt in ein zerrissenes Badkleid; das muß mein sein. Nein, nein; es ist grausam, einen braven Mann zu ruiniren, der schon so tief in Armut versunken ist. Ich will es lassen.

Maitreya (träumend): Freund, wenn du das Kästchen nicht nimmst, so setzest du dich der Schuld aus, eine Kuh zu täuschen oder einen Brähmanen zu hintergehen.

Carvilaka: Diese Anrufungen sind unwiderstehlich. Ich muß es nehmen. Langsam; das Licht wird mich verrathen. Ich habe ja das feuertöschende Insekt bei mir, um es auszumachen. Ich muß es in die Lampe werfen. (Nimmt das Insekt heraus.) Da Zeit und Raum es erheischen, so lassen wir dieses Insekt fliegen. Es flattert um den Docht, — durch den Schlag seiner Schwingen wird die Flamme ausgelöscht. Schmach auf diese völlige Dunkelheit oder eher Schmach auf die Dunkelheit, mit der ich den Glanz meiner Abkunft verfinstert habe! Wie wohl geziemt es sich für Carvilaka, einen Brähmanen, den Sohn eines Brähmanen, der in den vier Beden bewandert ist und dazu noch Geschenke von andern erhalten, sich in so unwürdige Geschäfte zu verwickeln! Und warum? Um eines elenden Geschöpfes, um dieser Madanikâ willen! Aber ach! Ich muß nun voranmachen und die Höflichkeit dieses Brähmanen anerkennen.

Maitreya (halb wach): He, guter Freund! Wie kalt deine Hand ist!

Carvilaka: Dummkopf! Daß ich das vergaß! Meine Hand ist ganz kalt geworden von dem Wasser, das ich berührte; ich will sie in die Seite stecken. (Reibt die linke Hand an der Seite und faßt dann das Kästchen damit.)

Maitreya (noch immer bloß halb wach): Hast du es?

Carvilaka: Die Höflichkeit dieses Brähmanen ist eine außerordentliche. Ich habe es.

Maitreya: Jetzt wie ein Bettler, der alle seine Waren verkauft hat, werde ich gut schlafen. (Schläft wieder ein.)

Carvilaka: Schlafe, glorreicher Brähmane! Mögest du hundert Jahre schlafen! Pfui auf diese Liebe, um derentwillen ich Verwirrung über die Wohnung eines Brähmanen bringe! Nein, eher muß ich Schmach auf mich selbst herabrufen. Pfui! Pfui dieser erniedrigenden Armut, die mich zu Thaten treibt, die ich nothwendig selbst verurtheilen muß! Jetzt zu Vasantajenâ, um meine geliebte Madanikâ mit der Beute dieser Nacht freizukaufen. Ich höre Fußtritte. Soll das die Wache sein? — Was dann? — Soll ich hier wie ein Posten stehen? — Nein, Carvilaka muß sich selbst zu schützen wissen. Bin ich nicht eine Katze im Klettern, eine Gazelle im Laufen, eine Schlange im Kriechen, ein Falke, wo es eine Beute zu haschen gilt, ein Hund, wenn es einen fest zu packen gilt, wach oder schlafend? Kann ich nicht so viel verschiedene Formen annehmen als die Zauberin Mâyâ selbst, und so viel Sprachen reden als Sarasvati, die Göttin der Rede? Eine Lampe in der Nacht, eine Eidechse in dunkler Spalte, ein Pferd zu Land, ein Boot im Wasser, eine Schlange an Beweglichkeit und ein Fels an Festigkeit. Im Herumflattern gleiche ich dem König der Vögel; den Boden durchspüre ich mit meinen Augen besser als ein Hase. Bin ich nicht ein Wolf, wo etwas zu packen ist, und ein Löwe an Kraft?

Kadanikâ, die Magd (tritt auf): Ums Himmels willen! Was ist aus Bardhamana geworden? Er schlief an der Saalthüre, aber da ist er nicht mehr. Ich muß Maitreya wecken. (Nähert sich.)

Garvilata (im Begriff, sie zu erstechen): Ha! Ein Weib! Sie mag leben, und ich kann gehen. (Ab.)

Als bald nach der Flucht des Diebes wird es im Hause lebendig. Man findet das Loch in der Mauer. Man vermißt das Schmuckkästchen. Garudatta fällt in Ohnmacht. Seine Armut weiter zu ertragen, wäre ihm leicht gewesen; aber daß nun der Verdacht des Diebstahls auf seinem Hause ruhen soll, entsetzt ihn. Mit Freude vernimmt die Frau des Brähmanen von ihrer Magd, daß diesem nichts Leidens geschehen, aber die Kunde von dem Diebstahl versetzt auch sie in die äußerste Bestürzung.

Garudattas Weib: Ach, Mädchen! Was sagst du? Mein Gatte ist unverletzt; das freut mich. Doch besser wäre es, seiner Person wäre etwas Schlimmes zugestoßen, als daß sein makelloser Ruf eine Einbuße erlitte. Das Volk von Ujjayini wird nun zu dem Glauben geneigt sein, daß ihn seine Mittellosigkeit zu einer unwürdigen Handlung gedrängt habe. Schicksal, du mächtige Gottheit, du spielst mit dem Geschick der Menschheit und machst sie erzittern wie den Wassertropfen, der auf den Lotusblättern hebt. Diese Perlenkette ward mir im Hause meiner Mutter gegeben: es ist das Letzte, was wir hier haben, und ich kenne meinen Gemahl; in dem Edelstimm seines Herzens wird er sie nicht von mir annehmen. Mädchen, rufe den würdigen Maitreya hierher.

Unter Vermittlung des Freundes nimmt Garudatta das heldenmüthige Opfer seiner Frau an und beauftragt Maitreya, die Perlenkette Vasantajenâ als Ersatz für das gestohlene Schmuckkästchen zu überbringen.

IV. Act. Während Vasantajenâ mit Liebe ein Bildniß des Garudatta betrachtet, wird ein Wagen gemeldet, der sie an den Hof bringen soll. Der königliche Schwager hat ihr damit zugleich köstlichen Schmuck im Werth von hunderttausend Goldstücken geschickt. Das hilft ihm aber nicht. Er wird entschieden abgewiesen. — Im Garten findet sich jetzt der Dieb Garvilata ein, um seine Madanikâ freizukaufen; Vasantajenâ belauscht beide von einem Fenster herab. Langsam und vorsichtig rückt Garvilata mit seiner Mißthat heraus. Madanikâ kommt der Schmuck bekannt vor, Vasantajenâ erkennt ihn alsbald. Madanikâ will Näheres wissen und erklärt das als eine wesentliche Forderung bräutlichen Vertrauens. Garvilata ergeht sich in leidenschaftlichen Klagen über sie und die Weiber überhaupt. Es droht zum Bruch zu kommen; aber Vasantajenâ legt sich ins Mittel, nimmt den ihr gehörigen Schmuck an sich, gibt aber zugleich ihrer Zuse die Freiheit. Kaum ist das Paar nun aber am Ziele seiner Wünsche angelangt, so durchkreuzt eine politische Verwicklung das Stück. Es herrscht eine Prophezeiung, daß der Sohn eines Kuhhirten, Aryaka, den jetzt regierenden König Pâlaka verdrängen und an seiner Stelle zum Thron gelangen werde. Ein solcher Aryaka ist eben festgenommen. Garvilata ist, wie der Spieler Darduraka, sein persönlicher Freund und denkt alsbald daran, ihn zu befreien. Unter-

dessen findet sich Maitreya im Hause Vasantajenâs ein. Der Schilderung der Armut im Hause Cârudattas ist hier eine breite Schilderung von indischem Luxus gegenübergestellt, ein sehr übertriebenes Phantasiestück. Erst durch viele prunkhafte Höfe hindurch gelangt Maitreya endlich zu Vasantajenâ und kann ihr das Perlenhalsband überbringen. Sie ist tief gerührt, und trotz eines drohenden Gewitters will sie alsbald Cârudatta selbst besuchen.

V. Act. In tiefster Melancholie brütet Cârudatta über sein Schicksal nach und harret der Botschaft seines Freundes. Dieser kommt, aber ganz über die Habsucht und den Prunk der Dame empört. Bald jedoch kündigt einer ihrer Diener sie an, und sie folgt ihm auf dem Fuße. Nach einigen Erklärungen über das Kästchen folgt auch die Erklärung der gegenseitigen Liebe. Das heftige Gewitter, das unterdessen losgebrochen, gibt Vasantajenâ einen erwünschten Vorwand, im Hause ihres Geliebten zu bleiben.

VI. Act. Beim Abschiede Vasantajenâs kommt Kohajena, das artige Knäbchen Cârudattas, mit der Magd daher. Es weint sehr. Des Nachbars Sohn hat ein prächtiges goldenes Wägelchen zum Spielen, während es, das Kind des armen Brâhmanen, nur ein irdenes Wägelchen besitzt. Vasantajenâ wird darüber bis zu Thränen gerührt, streift ihre kostbaren Juwelen ab und legt sie dem Kinde in sein Wägelchen, damit es sich ein goldenes kaufen könne. Von dieser kleinen Nebenscene hat das Stück seinen Titel erhalten. Unterdessen entsteht auf der Straße vor dem Hause ein Gedränge von Wagen. Einer ist bereit, Vasantajenâ, die aber noch nicht ganz reisefertig ist, nach dem Garten Pûshpakaranda zu bringen, wo sie wieder mit Cârudatta zusammentreffen will. Durch das Gedränge wird aber ein anderer Wagen aufgehalten, der des königlichen Schwagers Samsthânaka, ebenfalls leer und nach demselben Garten beordert. Vasantajenâ versieht sich, steigt in den Wagen ihres Todfeindes ein und fährt davon. Fast gleichzeitig stürzt der Kuhhirt Aryaka, eben dem Gefängniß entronnen, von Häschern und Volk verfolgt, auf die Bühne und setzt sich in seiner Noth in den für Vasantajenâ bestimmten Wagen. Wie der andere Kutscher, schaut auch dieser nicht zu, sondern fährt blindlings darauf los. Die Scene wird in eine andere Straße veretzt. Die ganze Polizei ist auf den Beinen, um den ausgesprungenen Aryaka zu verfolgen. Da kommt er selbst in dem für Vasantajenâ bestimmten Wagen Cârudattas dahergefahren. Die Vorhänge sind jedoch vorgezogen. Candanaka, einer der Polizeiofficiere, untersucht den Wagen und erkennt alsbald den Flüchtling; er ist jedoch diesem gewogen, stellt sich, als ob Vasantajenâ in dem Wagen wäre, und will ihn passiren lassen. Der andere Polizeioffizier, Viraka, schöpft Verdacht und will den Wagen ebenfalls untersuchen. Doch Candanaka thut, als ob er durch dieses Mißtrauensvotum beleidigt wäre, schlägt seinen Kollegen zu Boden und reicht Aryaka ein Schwert in den Wagen hinein. So entkommt der

legiere glücklich. Garvitaka folgt ihm, und Gandanata macht sich auf, um Freunde und Verwandte zum Schutze des Prätendenten zu sammeln.

VII. Act. Gārudatta harret mit seinem Freunde Maitreya in dem Garten Pñihpakaranda auf seine Geliebte. Endlich kommt der ersehnte Wagen: allein statt Vajantajenā sitzt der Kronbewerber Arnaka darin. Gārudatta erkennt ihn, läßt ihm die Fesseln lösen, die er noch trägt, und stellt ihm seinen Wagen zu weiterer Flucht zur Verfügung.

VIII. Act. Der buddhistische Bettler (Gramanaka) tritt auf, mit einem nassen Gewand, das er soeben gewaschen, und verherrlicht in einem Liede die Läuterung der Seele. Da stürzt der rohe Schwager des Königs, Samsthana, mit gezogenem Schwert herbei, mißhandelt ihn und will ihn niederhauen. Nur die Fürbitte des Parasiten, des Vita, verhindert das Meißerste. Der gewaltthätige Wüstling kann sich Vajantajenā, trotz aller Zurückweisung, noch immer nicht aus dem Sinn schlagen; dabei hat er Hunger und wünscht sehr seinen Wagen herbei, um in die Stadt zurückzufahren; denn es ist schon Mittagszeit. Da unverhofft liefert ihm der Zufall selbst Vajantajenā in die Hände. Sein Wagen kommt — und Vajantajenā sitzt darin. Er kniet vor ihr nieder. Er überhäuft sie noch einmal mit den leidenschaftlichsten Versicherungen seiner Liebe. Als sie ihn aber standhaft abermals von sich weist, da erwacht seine ganze ekle Mauthhiernatur. Er befiehlt seinem Diener und dem Vita, sie zu tödten, und da beide vor der Mißthat zurückschrecken, stürzt er sich schließlich selbst auf das wehrlose Opfer und würgt sie so lange am Hals, bis sie wie todt zusammenbricht. Unter Aeußerungen der gemeinsten Henommisterei zeigt er die Erwürgte seinen Begleitern, scharrt einen Haufen Blätter zusammen, bedeckt sie damit und eilt dann weg, mit dem bestimmten Plan, Gārudatta des Mordes anzuklagen. Wie er fort ist, kommt der buddhistische Bettler wieder und breitet sein nasses Gewand zum Trocknen über den Blätterhaufen. Da senkt es unter den Blättern, eine weiße Hand dringt darunter hervor. Er schüttet das Laub auseinander und erkennt Vajantajenā, dieselbe, die ihn einst mit zehn Goldstücken befreit hatte. Sie athmet noch. Mittelft Wasserbesprengungen bringt er sie völlig zu sich und verschafft ihr vorläufig Unterkunft in einem nahen buddhistischen Frauentloster.

IX. Act. Gerichtshalle. Ein Diener stellt die Bänke zurecht. Samsthana erscheint in glänzendem Staat, um Gārudatta auf Tod und Leben anzuklagen.

Ausrufer: Höret, alle Menschen, des Richters Befehle!

Der Richter (von den Weisikern und dem Gerichtschreiber begleitet): Zwischen den widersprechenden Einzelheiten der Parteien, die in geistlichen Streit verwickelt sind, ist es für den Richter schwer, sicher herauszubringen, wie es wirklich mit ihren Herzen steht. Es gibt Leute, die andere geheimer Verbrechen anklagen, und obwohl

die Auflage entkräftet wird, geben sie ihren Irrthum nicht zu, sondern von Leidenschaft geblendet, verharren sie darin; und während ihre Freunde ihre Irrungen verhehlen und ihre Feinde dieselben übertreiben, wird der Ruf des Fürsten angetastet. Tadeln ist leicht; klares Urtheil kommt selten vor, und das Amt eines Richters ist leicht der Kritik ausgesetzt. Ein Richter sollte gelehrt sein, klug, beredt, leidenschaftslos, unparteiisch; er sollte nur nach reiflicher Ueberlegung und Untersuchung sein Urtheil abgeben; er sollte dem Schwachen ein Hort, dem Bösen ein Schrecken sein; sein Herz sollte nach nichts begehren, sein Geist auf nichts achten als auf Gerechtigkeit und Wahrheit, und er sollte ablenken den Zorn des Königs.

Die Beisitzer: Der Charakter Euer Gnaden ist so frei von Tadel, als der Mond von dem Vorwurf der Dunkelheit.

Der Richter: Ihr Beamte, führt uns zum Sitze des Gerichts!

Beamter: Wie Euer Gnaden befehlen. (Sie setzen sich.)

Der Richter: Geht nun hinaus und seht, wer Gerechtigkeit verlangt.

Beamter: Auf Befehl Seiner Gnaden des Richters frage ich: Wer verlangt hier Gerechtigkeit?

Samsthānaka (vortretend): Aha! Die Richter sitzen schon. Ich verlange Gerechtigkeit. Ich — ein Mann von Rang, ein Vāsudeva und Schwager des Rāja; ich habe eine Klage vorzubringen.

Beamter: Haben Euer Hoheit die Güte, ein wenig zu warten, bis ich den Gerichtshof in Kenntniß setze. (Zum Richter.) Mit Verlaub, Euer Gnaden, der erste Kläger ist der Schwager Seiner Majestät.

Der Richter: Des Rājas Schwager bringt eine Klage ein. Die Verdunkelung der steigenden Sonne geht dem Sturz einer erlauchten Person vorher; doch wir haben schon andere Angelegenheiten vor uns. Geh und sage ihm, seine Sache kann heute nicht verhandelt werden. (Der Beamte kehrt zu Samsthānaka zurück.)

Beamter: Ich muß Euer Hoheit in Kenntniß setzen, daß deren Sache heute nicht verhandelt werden kann.

Samsthānaka: Wie? nicht heute? Dann wende ich mich an den König, den Gemahl meiner Schwester. Ich wende mich an meine Schwester und an meine Mutter, damit dieser Richter entlassen und sofort ein anderer ernannt wird. (Geht.)

Beamter: Verweilen Sie einen Augenblick, Hoheit, ich will dem Gerichtshof Ihren Auftrag melden. (Geht zum Richter.) Entschuldigen Euer Gnaden. Seine Hoheit ist sehr erzürnt und erklärt, wenn Sie seinen Proceß nicht heute vornehmen, so will er bei der königlichen Familie klagen und sorgen, daß Euer Gnaden abgesetzt werden.

Der Richter: Der Dummkopf hat das in seiner Gewalt, es ist wahr. Gut, ruf ihn hierher; seine Klage soll angehört werden.

Beamter (zu Samsthānaka): Wollen Euer Hoheit gütigst eintreten. Ihre Klage wird angehört werden.

Samsthānaka: So, so! Zuerst konnte sie nicht vorkommen; jetzt will man sie hören. Sehr gut! Die Richter haben Angst vor mir; sie werden thun, was ich begehre. (Tritt ein.) Ich bin zufrieden, meine Herren! Sie können es auch sein; denn es liegt in meiner Hand, Befriedigung zu gewähren oder zu entziehen.

Der Richter (für sich): Das lautet schon wie die Sprache eines Klägers. (Laut.) Setzen Sie sich.

Samsthānaka: Gewiß. Dieser Platz ist mein, und ich werde mich setzen, wo ich will. (Zu einem Beisitzer.) Hier will ich sitzen! (Zum andern Beisitzer.)

Nein, hier will ich sitzen. Nein, nein! (Legt seine Hand auf das Haupt des Richters und legt sich neben ihn.) Gerade hier will ich sitzen.

Der Richter: Euer Hoheit haben eine Klage?

Samsthánaka: Sicherlich habe ich eine.

Der Richter: Bringen Sie dieselbe vor.

Samsthánaka: Das will ich, zur rechten Zeit. Aber erinnern Sie sich, ich bin in einer erlauchten Familie geboren. Mein Vater ist des Rájas Schwiegervater; der Rája ist meines Vaters Schwiegerjohn; ich bin des Rájas Bruder, und der Rája ist meiner Schwester Gemahl.

Nach all diesen Unerfährtheiten rückt Samsthánaka endlich damit heraus, daß er beim Spaziergang in seinem Garten Púshpakaranda eine weibliche Leiche gefunden habe; er verschwächt sich beinahe, indem er voreilig die eigene Unschuld behauptet, weiß aber doch wieder wahrscheinlich zu machen, daß ein Raubmord vorliege. Die Mutter Vasantasenás wird vorgerufen. Sie gibt die Bekanntschaft Cárudattas mit ihrer Tochter zu. Der Verdacht lenkt sich auf ihn. Er wird vor die Schranken gerufen. Die Richter sind anfänglich von seiner Unschuld überzeugt, und es macht wenig Eindruck auf sie, daß Samsthánaka ihn übermüthig als Weibermörder beschimpft, während er selbst sich scheut, sein vertrautes Zusammensein mit ihr zu gestehen. Da kommt aber der Polizeioffizier eilig herbei und meldet, daß Vasantasená im Wagen des Cárudatta nach dem Garten gefahren sei. Zu noch größerem Unheil findet sich Maitreya ein, der die Juwelen bei sich hat, welche Vasantasená dem kleinen Knaben geschenkt und welche er ihr auf Wunsch der Mutter zurückgeben soll. Zwischen ihm und dem Königschwager kommt es erst zum Wortwechsel, dann zum Handgemenge, wobei die Juwelen aus Maitreyas Gürtel fallen. Samsthánaka erkennt sie — die Mutter ebenfalls. Cárudatta kann nicht läugnen, daß sie Vasantasená gehören. Alles spricht gegen Cárudatta. Er verliert jeden Muth zu weiterer Vertheidigung. Er wird verurtheilt.

X. Act. Zwei Henker (Cándálas) führen den unglücklichen Bráhmanen zum Richtplatz. Sie haben Mitleid mit ihm und ziehen die Hinrichtung so lange hinaus als möglich. Maitreya bringt dem armen Vater sein Söhuchen Rohajena, um Abschied zu nehmen. Cárudatta umarmt es zärtlich und hängt ihm seine Bráhmanenschnur um. Der Sklave Sthávaraka, der Zeuge war, wie Samsthánaka den Mordanfall verübte, ist seinem Gefängniß entronnen und klagt laut seinen Herrn als Mörder an; aber als Sklave findet er keinen Glauben. Zum viertenmal wird — jedesmal an einem andern Platz — das Todesurtheil vorgelesen. Endlich, im letzten entscheidenden Augenblick, drängt sich der buddhistische Bettler mit Vasantasená selbst durch die dichten Volkscharen. Der eine Henker hat schon das Schwert gezogen. Da stürzt sich Vasantasená mit aufgelösten Haaren an Cárudattas Hals. Sie lebt! Er ist also kein Mörder. Samsthánaka flieht. Inzwischen hat

sich die längst vorbereitete Staatsumwälzung vollzogen. König Palata ist entthront, an seiner Stelle herrscht jener Arhata, dem Gärudatta zur Flucht behilflich gewesen. Auf die großmüthige Fürbitte des edeln Brähmanen wird der erbärmliche Samsthänaka, der Dämon des Stückes, begnadigt. Vasantajenâ dagegen wird im Auftrage des neuen Königs von Garvilata zur rechtmäßigen Gattin Gärudattas und zum Mitgliede der königlichen Familie erklärt. Der buddhistische Bettler, der sowohl Vasantajenâ als Gärudatta gerettet, wird auch um seine Wünsche gefragt, erwidert aber:

Treu bleiben will ich dem erwählten Pfad,
Denn rundum seh' ich Wechsel nur und Sorge.

Auch Gärudatta bleibt auf dem Höhepunkt des Glücks seinem ersten, ruhigen und anspruchslosen Wesen treu:

Da Arhata nunmehr das Scepter führt
Und mich als Freund betrachtet, meine Feinde
Besiegt, begnadigt dieser eine arme Wicht,
Um früh'res Unrecht reuig gutzumachen;
Da wiederhergestellt mein guter Ruf,
Dies liebe Weib und all das Theuerste
Mein wieder ist, hab' ich um keine Gnade
Zu bitten mehr, kein Wunsch blieb unerfüllt.
Das Schicksal schaut im bunten Weltschauspiel
Nur einen ew'gen, gegenseit'gen Kampf,
Spielt mit dem Leben wie mit einem Rad,
Das Wasser schöpft aus eines Brunnens Tiefe.
Die einen hebt's empor zum Ueberfluß,
Die andren senkt's in Armut, andre läßt es
Ein Weilschen oben schweben, wieder andre
Stürzt es hinab in jähe Noth und Qual.
So laßt uns unsern Wunsch dahin begrenzen:
Das Vieh gedeihe, fruchtbar sei der Boden,
Mög' reich der Regen strömen, milde Lüfte
Uns Wohlsein zuwehn und ein stetig Glück.
Von Qual erlöst bleib' jedes Lebewesen,
Achtung sei der Brähmanen Stand gezollt,
Und alle Fürsten mögen siegreich, glücklich,
Der Feinde Herr, die Welt im Frieden hatten!

Wie sehr die *Mricchakatikâ* von der erschütternden Tragödie der Griechen absticht, wird jeder schon aus diesen wenigen Umrissen und Proben herausempfinden. Auch der spät-attischen Komödie gleicht sie nicht; dazu ist der Stoff viel zu ernst, gefühlvoll, mitunter sogar empfindsam aufgefaßt. Handlung, Verwicklung, Personen und Dialog sind übrigens so durch und durch indisch gedacht, so aus dem indischen Leben herausgestaltet und durchgeführt, daß man an eine Beeinflussung durch die spät-griechische Bühne kaum denken

lann, wenn auch die Bekanntschaft der Indier mit den Griechen dazu beigetragen haben mag, das Interesse für die dramatische Kunst zu heben und in Flor zu bringen. Die glückliche Mischung von idealem Gehalt und leichter, packender Realistik, von ergreifenden, tragischen Motiven und sprudelndem Humor, von einheitlicher Föhrung und fesselndem Gestaltenreichtum, sodann der leichtfließende natürliche Dialog, der spielende Witz und die reiche poetische Sprache haben alle Kritiker ausnahmslos dahin geführt, das Stück mit den Schauspielen Shakespeares zu vergleichen. Auf Hamlet, Lear, Macbeth und andere Meisterwerke des britischen Dichters läßt sich dieser Vergleich nicht wohl ausdehnen, dagegen trifft er auf manche seiner leichtern Stücke ziemlich zu, und das ist schon kein geringes Lob. Das romantische Drama, wie es Shakespeare und die Spanier zur höchsten Blüthe gebracht, ist seinem Wesen nach wirklich schon einigermaßen in dem indischen Schauspiel vorgezeichnet, und zahlreiche Analogien deuten auf die innere Verwandtschaft des indogermanischen Geistes hin. Niemand kann aber auch die tiefe Kluft übersehen, welche die heidnische Bildung der Indier von der christlichen Cultur der modernen germanischen Völker trennt. Die hohen Ideale des Christenthums kann ein gewisser Grad von Bühnentechnik, poetischer Empfindung und spielender Phantasie niemals ersetzen.

Sechstes Kapitel.

Die Klassiker der Sanskrit-Bühne und ihre Nachzügler.

Spitzfindige Grübeleien und üppige Weichlichkeit, abstruse Philosophie und tolle Phantastik, schwärmerische Weltflucht und leidenschaftlicher Lebensgenuß laufen im indischen Geistesleben unvermittelt, unveröhnt, in den seltsamsten Gegensätzen und Widersprüchen nebeneinander her. Das indische Drama hat, wie früher bemerkt, von jener religiös-philosophischen Richtung wenig mitbekommen, um so mehr von der weichen orientalischen Sinnlichkeit, und es ist schwer, Stücke zu finden, die nicht durch eine oder die andere Stelle das sittliche Zartgefühl verletzen oder schon durch den Geist, den sie athmen, dasselbe mehr oder minder feindselig berühren. Da die indische Dramatik nichtsdestoweniger auch in Deutschland einige Ueberschätzung gefunden hat, so wird es nicht ohne Nutzen sein, noch einige Werke der hervorragendsten Dramatiker zu analysiren und damit die bereits gegebene Beurtheilung näher zu begründen. Der Leser wird auf diese Weise eine genügende Vorstellung von dieser literaturgeschichtlichen Erscheinung gewinnen, ohne sich selbst durch das wirre Geranke und Gestrüpp dieses verliebt-romantischen Zauberwaldes mit seinen Wunderblumen und Giftblüthen mühsam durcharbeiten zu müssen.

Unter den hundertachtzig dramatischen Dichtern, welche die indologische Forschung bis jetzt ans Licht gefördert hat, ragen hauptsächlich drei Namen hervor: der durch seine *Āṅgikā* allgemein bekannte Kālidāsa, dann Gṛiharīṣa und Bhavabhūti. In ihnen spiegeln sich in ziemlicher Vollständigkeit die Hauptrichtungen wie die Haupteigenthümlichkeiten der indischen Bühne.

1. Kālidāsa.

Ein Denkpruch erwähnt Kālidāsa als eine der „neun Perlen“, welche den Hof des Königs Vikrama oder Vikramāditya von Ujjayini schmückten. Diesen Königsnamen trägt eine in Indien vielgebrauchte Zeitrechnung, die mit dem Jahre 56 v. Chr. beginnt. Der Umstand führte dazu, das erste Jahrhundert v. Chr. als Lebenszeit des Dichters zu betrachten. Lassen versetzte ihn dagegen in das 2. Jahrhundert n. Chr. Später machte der holländische Indologe Heinrich Kern darauf aufmerksam, daß der Astronom Varāhamihira, eine der „neun Perlen“, nach sichern astronomischen Daten in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts n. Chr. gelebt haben müsse, und danach wurde denn auch Kālidāsa in diese Zeit versetzt¹. Endlich hat G. Thibaut dargethan, daß das Jahr 505 n. Chr. (427 der 78 n. Chr. beginnenden *Āṅgā*-Zeitrechnung) zwar den Ausgangspunkt der von Varāhamihira angestellten astronomischen Berechnungen bildet, daß aber sein astronomisches Werk *Pañcasiddhāntikā* zwischen 505 und 587 (seinem Todesjahr), also vermuthlich um die Mitte des 6. Jahrhunderts verfaßt ist². Anderweitige Gründe stimmen völlig dazu, und so dürfen wir Kālidāsa als einen Zeitgenossen des Kaisers Justinian I. und des hl. Benedikt von Nursia betrachten. Die Hochblüthe indischer Kunstpoesie fällt also in die Zeit, in welcher die letzten Trümmer griechisch-römischer Bildung unter den gewaltigen Schlägen der Völkerwanderung zusammenstanken, zur christlichen Bildung des Mittelalters die ersten Keime gelegt wurden.

Ueber die Person des Dichters ist nichts Sicheres bekannt, als daß er ein Brāhmane war und als solcher an dem kunstliebenden Hofe von Ujjayini lebte. Sagenhafte Erzählungen melden, daß er als ein einfacher Ochsentreiber nach Benares gekommen sei, als eben die Prinzessin Vasanti daselbst ihre Gattenwahl hielt und ihre Hand nur einem in Wissenschaft und Kunst

¹ H. Weber, Vorlesungen (2. Aufl.) S. 217 ff. — Heinrich Kern, Vorwort zu Varāhamihira's *Bṛihatśamhitā* (Biblioth. Indic. 1864—1865) S. 20. — G. Huth, Die Zeit des Kālidāsa. Mit einem Anhang: Zur Chronologie der Werke des Kālidāsa. Berlin 1890.

² G. Thibaut and *Mahāmahopādhyāya Sudhākara Dvivedi*, The *Pañchasiddhāntikā*. The astronomical work of *Varāha Mihira*. Benares (Leipzig) 1889. Introduction p. xxix. xxx. lx.

vorzüglich erfahrenen Manne geben wollte. Von alledem besaß der junge Dschentreiber nichts. Aber er war schmeck und schön gewachsen. Ein Minister des Königs steckte ihn in Brähmanentracht, gab ihm ein Gefolge von Schülern und befahl ihm, der Prinzessin gegenüber ein geheimnißvolles Stillschweigen zu beobachten, als ob er der ganzen Welt überlegen wäre. Die List gelang, Rajanti nahm ihn zum Gatten. Aber vor der Statue eines Dshen verrieth er sich. Die Prinzessin raste über den Betrug, ließ sich aber schließlich verjöhnen. Auf ihren Rath weichte er sich der Göttin Kālī als Sklave — und nannte sich Kālīdāja. Zum Lohne dafür erhielt er die Gabe des Wissens und der Poesie. Aber im Uebermaß seiner Freude wählte er seine Gemahlin zu seinem Guru (Lehrer) und entzog ihr damit die Freuden des Lebens, wofür sie ihn dem Tode durch Frauenhand weichte. Wirklich tödtete ihn eine seiner Geliebten, um selbst den Preis zu erlangen, den er durch Lösung einer kleinern dichterischen Aufgabe vor ihr gewonnen hätte. Dieser jagenhafte Zug ist insofern merkwürdig, als kaum ein indischer Dichter so kunstvoll wie Kālīdāja den Zauber weiblicher Schönheit und Liebe verherrlicht hat.

Dramen hat Kālīdāja drei hinterlassen: Gatuntalā, Vikramorvaçī und Mālavikāgnimitra (d. h. Mālavikā und Agnimitra).

Gatuntalā gilt mit Recht als des Dichters vollendetstes Werk. Es ist eines der schönsten Beispiele der Nāṭaka, des Götter- oder Heldendramas überhaupt. Der Stoff ist dem Mahābhārata entnommen, eine der beliebtesten Nationalsagen, welche in dem ungeheuern Epos aufgespeichert worden sind. Handlung und Charaktere sind darin gegeben. Die Erfindungsgabe des Dichters beschränkte sich darauf, beide mit vollendeter Feinheit zum Drama zu gestalten und die poetischen Elemente zur Entfaltung zu bringen, welche die schlichte epische Erzählung feimartig in sich schließt¹.

Au äußerer Handlung ist das Stück arm, ähnlich wie Goethes „Tasso“ und „Iphigenie“; aber um so reicher und feiner ist die Analyse der Gefühle, die innere Handlung durchgeführt und zugleich mit den reizendsten Naturbildern verwoben.

¹ Gatuntalā, herausgeg. von D. Böhling (Bonn 1842), von N. Pischel (Kiel 1877), von Monier Williams (Oxford 1853. 1876), von C. Burthard (Breslau 1872), von Jibānanda Bidyāsāgara (Calcutta 1880); der Commentar Artha-Dhotanita des Rāghavabhakta herausgeg. von Godabol und Paraba (Bombay 1886). — Uebersetzungen: deutsche von Georg Forster (1791), Frankfurt a. M. 1803 (neue Ausgabe 1879), W. Hirzel (Zürich 1833. 1849), C. Meier (Stuttgart 1852), Edm. Lobedan; (Leipzig 1854. 1878. 1884), L. Frige (Chemnitz 1877); französische von A. Bruguière (Paris 1803), M. L. Chézy (Paris 1832), P. E. Foucaur (Paris 1867. 1874), M. Vergaigne und P. Lehugeur (Paris 1884).

Mit Pfeil und Bogen bewehrt, eine Gazelle verfolgend, stürmt der König Dushyanta auf seinem Jagdwagen in die friedliche Waldeinsiedelei des Büßers Kanva. Da stellt sich plötzlich ein Einsiedler mit zwei Genossen zwischen den leidenschaftlichen königlichen Jäger und das verfolgte Thier, um das letztere zu schützen. Der König gibt alsbald die Verfolgung auf. Die Büßer segnen ihn und verheißten ihm einen ruhreichen Nachkommen. Dushyanta fährt weiter. Wald und Fluß prangen im reichsten Schmuck. Das Wild ist ganz zahm und flieht nicht vor dem Wagen. Ganz gerührt legt der König seine Prachtgewänder ab, um im Walde wie ein Einsiedler zu sein. Plötzlich begegnet ihm eine Schar Mädchen, welche mit ihren Gießkannen die jungen Bäumchen begießen. Er versteckt sich, um ihrem kindlichen Geplauder zu lauschen. Sie tragen das rauhe Gewand der Büßenden; aber ihre Schönheit und unschuldige Anmuth fesselt den Blick des Monarchen. Besonders zieht ihn Sakuntalâ an, die Pfliegerochter Kanvas, welcher ihr Pflegevater in seiner Abwesenheit die Sorge für die Einsiedelei aufgetragen.

Eine Biene fliegt Sakuntalâ ins Gesicht. Sie fährt ängstlich empor. Die neckischen Gespielsinnen rathen ihr, den König Dushyanta zu Hilfe zu rufen, dessen Pflicht es sei, die Waldeinsiedelei zu beschirmen. Sie thut es, aber unerwartet wird der Scherz zum Ernst. Der König tritt aus seinem Versteck hervor. Bestürzung ergreift alle; doch der König beruhigt sie bald und setzt sich mit ihnen auf eine Rasenbank. Sakuntalâ ist alsbald von zärtlichen Gefühlen für ihn ergriffen. Dushyanta forschet die Kinder aus, und es ergibt sich, daß Sakuntalâ nur die Pfliegerochter Kanvas ist, die wirkliche Tochter Kauçikas (Vijvâmitras) und der Nymphe Menakâ, welche die Götter selbst zu dem hüßenden Kauçika gesandt hatten, um dessen Bußwerke zu stören und seiner geistigen Uebermacht Einhalt zu gebieten. Sakuntalâ ist frei, und Kanva selbst wartet nur auf die Gelegenheit, sie einem würdigen Freier zu geben. Der König ist des überglücklich und gibt ihr seinen Siegelring zum Geschenk. Jetzt kann er nicht mehr aus dem Wald fortkommen. Er gebietet seinen Leuten, in der Nähe zu lagern und das zahme Wild der Einsiedler nicht weiter zu stören.

So weit der erste Act. Im zweiten und dritten spinnt sich die Liebesgeschichte ebenso zart und poetisch weiter. Der Spaßmacher (Vidushaka) Mâthavya macht seine köstlichen Witz über das Ungemach des Waldes und die Schäferstimme des Königs. Einsiedler rufen den König um Schutz gegen die Gespenster an, welche seit Kanvas Abwesenheit die Einsiedelei unsicher machen. Der König träumt, klagt, sehnsüchtelt und mondhscheinelt. Sakuntalâ wird halb krank vor Schmachten. In Verschen auf Palmbältern tauschen die Liebenden ihr Geständniß aus. Um die Bedenken Sakuntalâs zu beschwichtigen, die nicht ohne Einwilligung ihres Pfliegvaters ihre Hand vergeben will, trägt ihr der König eine jogen. Gandharven-Ghe an, d. h.

die Ehe ohne jedes religiöse Ceremoniell, wie sie in Indien zu Recht bestand. In zarterster Weise wird angedeutet, daß die sich Sträubende dem Wunsche des Königs willfahrt.

Vierter Act. Kaum vermählt, wird Sakuntalä von einem schweren Fluche getroffen. Von ihrer Liebesjeligkeit zerstreut, hat sie es verabsäumt, dem grimmen Büsser Durvāsa die schuldige Ehrfurcht und Rücksicht zu erweisen, und dafür trifft sie seine Verwünschung, die erst weichen soll vor dem Anblick eines kostbaren Andenkens. Der König ist fortgezogen und hat Sakuntalä in der Waldeinsamkeit zurückgelassen. Seine Liebe scheint wie ein Traum verflogen. Er gibt kein Lebenszeichen mehr von sich. Kanva kehrt indes zurück; er erklärt sich mit der eingegangenen Ehe seiner Pfliegerochter einverstanden. Da der König sie nicht holt noch holen läßt, soll sie selbst an den Hof gehen — der Siegelring des Königs sie dort als rechtmäßige Gattin ausweisen. Sie nimmt Abschied von dem schönen Walde, dem glücklichen Aufenthalt ihrer Kindheit und Jugend, von Bäumen und Blumen, von ihrer Lieblingsgazelle, die sich so traulich an sie schmiegt, von ihren Gespielinnen und von dem treuen Pflegevater, dem ehrwürdigen Einsiedler, der über den Tagen ihrer Jugend so fromm und freundlich gewacht hatte. Gārngarava, ein Schüler Kanvas, und die alte Gautami, unter deren Obhut die Mädchen standen, sollen sie an den Hof begleiten. Dem König läßt Kanva sagen:

„Bedenke wohl, daß Entsjagung unser ganzer Reichthum ist, daß dein Geschlecht in hohen Ehren steht und daß dieser Liebe in keiner Weise von den Verwandten Vorschub geleistet worden. Thust du dies, dann müßt du sie unter deinen Frauen lieb und werth halten und ihr gleiche Ehre wie den übrigen erweisen. Alles weitere hängt vom Schicksal ab: da haben die Verwandten nicht mit hineinzureden.“

Die ganze Abschiedsscene ist mit wunderbarer Zartheit und Gefühlstiefe ausgeführt — voll natürlicher Einfalt und innigen Naturgefühls. Nicht weniger ergreifend gestaltet sich der fünfte Act. Der König hat mit der Erinnerung an Sakuntalä alle Lebensfreude und Thatenlust verloren. Trübe dämmert er dahin; die Regierungsgeschäfte widern ihn an:

„Jedes menschliche Wesen fühlt sich behaglich, wenn es das Ziel seines Strebens erreicht hat. Nur beim Könige ist dieses Gefühl der Befriedigung stets von schmerzlichen Eindrücken begleitet. Das Erlangen des Ersehnten stillt wohl das Verlangen; aber die Thätigkeit, welche den Schutz des Erlangten bezweckt, bereitet Qual. Die Königswürde gleicht einem Sonnenschirm, den man selbst in der Hand trägt: er dient nicht zur Beseitigung der großen Ermüdung, sondern fügt neue Ermüdung hinzu.“

Dushyanta ist durchaus kein Tyrann. Er läßt die Abgesandten aus Kanvas Einsiedelei freundlich aufnehmen: er überlegt, was sie wohl zu

melden haben mögen, und ist zu jeder Dienstleistung bereit. Aber wie Gārngarava ihm Kafuntalā vorführt, erkennt er sie nicht. Mit eifriger Kälte stußt er über das Anführen, sie als seine Gattin aufzunehmen. Nachdem man ihr den Schleier abgenommen, bewundert er ihre in reinem Glanze erstrahlende Schönheit, aber er kennt sie nicht. Entsetzt bebt Kafuntalā zurück. Sie wagt ihn nicht als Gemahl anzureden. Namenlos traurig, wirft sie ihm seine Untreue vor und will ihm durch den Ring jedes Bedenken beseitigen. Aber der Ring ist ihr abhanden gekommen. Der König, der in allem nur eine freche Zunnthung und schlaue Weiberlist erblickt, bricht in beißenden Spott aus. Da überwältigt Schmerz, Trauer, Unmuth auch die sonst so schüchterne, zaghafte, jungfräulich sanfte Tochter des einsamen Waldes. Zürnend klagt sie den Herrscher aus Purus Geschlecht der unwürdigsten Täuschung an. Dann bricht sie in schmerzliche Thränen aus. „Heilige Erde, öffne dich mir!“ sind ihre letzten Worte. Der mitleidige Hauspriester will der Aermsten und Verrathenen vorläufige Unterkunft gewähren — da zuckt ein Blitz am heitern Himmel, und Kafuntalā wird von unsichtbaren Mächten an den überirdischen Reich der Apjarajen entrückt.

Hiermit tritt das Drama — ganz entsprechend den wunderbaren Verwandlungen der indischen Epik — aus dem Kreise des indischen Wald- und Hoflebens in die Märchenwelt der vielgestaltigen Göttersage. Als Gegengewicht erscheint zunächst allerdings eine ganz derbe irdische Volksscene. Zwei Häscher prügeln einen Fischer des Weges daher, der im Magen eines Fisches den kostbarsten Siegelring gefunden. Es ist der Ring des Königs, den Kafuntalā bei einer religiösen Waschung verloren. Nach diesem Zwischenpiel beginnt der sechste Act. Mit dem Ring erhält König Dushyanta wieder die Erinnerung an Kafuntalā, aber verfällt zugleich dem tiefsten Gram um sein verscherztes Glück. Er hat noch ein angefangenes Bild, das seine erste Zusammenkunft mit ihr und ihren Gespielinnen darstellt. Vergeblich bemüht sich der Vidishaka, seinen Seelenschmerz hinwegzuspotten. Der König fühlt sich namenlos unglücklich, ohne Weib, ohne Erben. Plötzlich wird seine Behausung auch noch von Gespensterspuk heimgesucht. Es sind Feinde der Götter, furchtbare Khāshajas. Mātali, der Wagenlenker des Gottes Indra, ruft den König zum Kampfe wider sie auf. Dushyanta besteigt den Wagen Indras und fährt damit in die Wolken. Nach glücklich erlangtem Sieg und glänzender Aufnahme bei Indra kehrt der König im siebenten (letzten) Act auf Indras Wagen wieder in sein irdisches Reich zurück. Unterwegs hält er bei der Goldspitze (Hemakuta), wo Rāgnapa oder Marica, der Sohn Maricis und Onkel Brahmās, mit seiner Gattin Aditi heiligen Bußwerken obliegt. Hier begegnet er erst einem lieblichen Knaben, der mit einem Löwen spielt, dann zwei Büßerinnen, endlich einer dritten Büßerin, in der er seine Kafuntalā wieder erkennt. Er fällt überglücklich ihr zu Füßen. Der schöne

Knabe ist ihr gemeinsamer Sohn. Alle werden vor den Ahnherrn Märta gerufen, der alle Räthsel löst und dem Erben Dushmantas die glänzendste Zukunft verheißt:

„So vertritt denn, daß er ein geborener Weltenherrscher ist und daß es also um ihn bestellt sein wird: Siehe da! Auf einem Wagen, dessen Lauf kein Hemmiß stört, überschreitet er das Weltmeer und unterwirft als unbefleglicher Held die Erde mit ihren sieben Weltinseln. Und dabei wird er jetzt von dem mächtigen Wändigen wilder Thiere Sarvadamana (Allhändiger) genannt, den Namen Bharata, d. h. Walter, erhalten, weil er ob der Menschenwelt waltet.“

So steigt die Dichtung von dem zartesten Liebesidyll in die Höhen des Wunderbar-Heroischen und — nach indischer Vorstellung — des Göttlichen empor, in welchem der Liebe Lust und Leid gewissermaßen geläutert und vertkärt wird. Im Mahabharata sind Verwicklung wie Lösung bedeutend einfacher, natürlicher. Die Entfremdung des Königs von Sakuntala wird hier nicht dem Fluche eines Büßers zugeschrieben oder einer verzeihlichen Zerstreuung des plötzlich aus seinem Stilleben aufgebeudhten Mädchens. Dushnanta selbst steht als launenhaft, untreu und wetterwendisch da, und die Vorwürfe der Getäuschten nehmen darum eine ideale Bedeutung, eine Gewalt und einen sittlichen Ernst an, den die entsprechende Scene im Drama lange nicht erreicht. Man wird kaum bei einem andern heidnischen Dichter eine so tiefe und ergreifende Schilderung von der Würde und Weihe der Ehe finden, wie sie die verachtete Sakuntala dem leichtsinnigen, stolzen Selbstherrscher vor Augen hält. Ob Kälidasa zu weich, zu zart befaftet war, um die Erhabenheit des alten Epos ganz in sich aufzunehmen, ob die Hoflust ihn dazu neigte, die Schuld von dem Herrscher auf das von ihm getäuschte Mädchen abzulenken, oder ob er vielleicht einfach als Künstler nach einer neuen Wendung strebte, wer kann das sagen? Wahrscheinlicher als alles das ist wohl, daß Sinn und Geist der Indier sich im Laufe der Zeit immer mehr dem Wunderbaren und Seltamen zugeneigt hatte und die stäte Dazwischenkunft heiliger Einsiedler bis zum Ueberdruß in die ältern Sagen eindrang. Mit dem märchenhaften, mythologischen Schluß steht die Wendung in einer gewissen geistigen Verwandtschaft und Harmonie. Nach indischen Begriffen wurde der Heldencharakter Dushmantas durch die zeitweilige Umdunkelung seines Gedächtnisses und Verstandes nicht beeinträchtigt; sein siegreicher Kampf gegen die Geister der Finsterniß machte alles wieder gut. In Stimmung und Ton tritt das Stück nie aus der ursprünglichen Zartheit heraus. Ein Zauber der schönsten, reichsten Natur umgibt blüthenstrahlend und -duftend das ätherische Mädchenbild, das zum Schluß als zärtliche Mutter eines Heroen- und Göttersohnes in Brahmäs unmittelbare Nähe gerückt wird.

Kālidāśas zweites Stück — Vitramorvaçi¹ — beginnt genau mit dem theatralischen Motiv, mit welchem Āntakalā aufhört. Hoch in den Wolken wird Urvaçi, eine der schönsten himmlischen Nymphen, von einem Dämon verfolgt. Pururavaś, König von Pratiśthāna, vernimmt ihre Hilferufe, besteigt seinen Wagen und jagt sie dem finstern Verfolger ab. Nach einer kurzen Ohnmacht bald hergestellt, lehrt Urvaçi an den Hof Indras zurück, aber die Rettung genügt, in ihr und dem König die zartesten gegenseitigen Neigungen wachzurufen. Unsichtbar, aus der Luft herab vernimmt sie die Geständnisse, die der König darüber seinem Viduśhata macht, und läßt ihrerseits eine Liebeserklärung auf einem Bhūrja-(Birten-)Blatt aus den Höhen herabwehen. Der König schwelgt in Seligkeit; Urvaçi zögert nicht, ihn sichtbarlich zu besuchen. Doch mißlicherweise kommt das Blatt auch in die Hand der Königin, und nun gibt es Mergel und Eifersucht. Unterdessen ist die Apjaraś an den himmlischen Hof Indras zurückgetehrt, wo sie als Primadonna zu spielen hat. Vor den versammelten Göttern wird die „Gattenwahl der Lakṣmi“ gegeben, verfaßt von dem ersten himmlischen Dramatiker Bharata. Urvaçi hat die Titelrolle und stellt die Göttin der Schönheit dar. An der entscheidenden Stelle wird sie gefragt: „Zu wem neigst du dein Herz?“ Nach der Rolle soll sie sagen: „Zu Puruśhottama“, d. h. Viśhnu. In ihrer Verliebtheit aber verspricht sie sich und jagt: „Zu Pururavaś.“ Dafür flucht ihr Bharata und will sie für immer aus der himmlischen Schauspieltruppe austoßen. Doch Indra erbarmt sich ihrer und verstatet ihr, so lange auf Erden bei König Pururavaś zu bleiben, bis dieser Nachkommenschaft von ihr erblicke. So wird die himmlische Nymphe denn die Gattin des sterblichen Helden, und da auch die Königin Muçinari sich begütigen läßt, scheint sich alles in Wohlgefallen aufzulösen. Allein Urvaçi ist ein leichtsinniges Wesen, eine echte Schauspielernatur. Unbedacht betritt sie den allen weiblichen Wesen verbotenen Kumāra-Hain und wird zur Strafe dafür in eine Liane verwandelt. Das führt die lyrisch-romantische Glanzstelle des Dramas herbei. Vom heftigsten Schmerz gefoltert, irrt der König Pururavaś in dem ganzen Walde umher und ruft alle Wesen an, ihm die geraubte himmlische Braut wieder finden zu helfen: Wolken, Blumen, Bäume, einen Elefanten, einen Pfau, den Kokila, die indische Nachtigall, den Flamingo Cakravāka, die Lotusblume im Teich, die Bienen, Berg, Thal, Meer, Eber und Antilope. Der König tanzt und singt dabei. Der Text des Balletts ist eine der farbenprägendsten Schil-

¹ Vitramorvaçi, herausgeg. von Chanfar Pandit (Bombay 1879), Fr. Bollenjen (St. Petersburg 1846), Paraba und Telang (mit Commentar. Bombay 1888); deutsch von H. Höfer (Berlin 1837), Edm. Lobedanż (Leipzig 1861. 1873. 1884); französisch von P. E. Foucaug (Paris 1879); englisch von S. S. Wilson (Select Spec. I, 183—274).

derungen indischer Tropennatur, welche die Dichtung Indiens aufzuweisen hat, durch die Situation zu höchstem lyrischen Schwung erhoben, und der bunte Bilderreichtum fließt in den wohlklingendsten musikalischen Versen dahin. Die *Kakuntalâ* hat keine Stelle, an der sich solche verschwenderische Phantasiefülle, so überströmendes Gefühl und ein solcher Prunk tropischer Naturschilderung entfaltet. Der Dichter des „*Meghaduta*“ hatte es hier offenbar auf ein Meisterstück abgesehen; aber das harmonische Maß, das einfach Schöne leidet darunter, und *Kakuntalâ* wird deshalb den ruhigeren Abendländer, trotz aller Prachtentfaltung, mehr ansprechen. Eine Stimme aus der Höhe — es ist die des Gottes *Giva* selbst — macht den in wirrem Sehnsuchtsrausch umherirrenden König auf einen Wunderstein aufmerksam, den „*Stein der Einigung*“. *Pururavas* steckt ihn an sein Haupt, umarmt einen Baum, an dem sich eine Liane emporrankt, und findet in der entzauberten Liane *Urvaçî* wieder. Doch noch sind sie ihres Glückes nicht sicher. Ein Zaubervogel entführt den wunderbaren Stein in die Lüfte, und da ein junger Schütze, *Ahus*, den Vogel erlegt und den Stein wieder rettet, stellt sich heraus, daß der herrliche Jüngling der Sohn des Königs und *Urvaçîs* ist. Nach *Jndras* Anordnung müßte die Nymphe nun in den Himmel zurückkehren; doch Gott *Jndra* hat abermals Erbarmen und schickt dem bedrohten Paar den weisen *Narada* als Boten zu. Den Göttern steht abermals ein schwerer Kampf gegen die Mächte der Finsterniß bevor. *Pururavas* soll in diesem Kampfe wieder die Sache der Götter führen und darf zum Lohne dafür *Urvaçî* behalten bis an seinen Tod.

Ein drittes Drama des *Kâlidâsa* — *Mâlavikâ* und *Agnimitra*¹ —, wie „*Vikramorvaçî*“ in fünf Acten, entbehrt des heroischen Elements und stellt ein einfaches Hofintriguenstück dar. Das hat neben einigen andern Umständen Anlaß gegeben, daß *Wilson* u. a. das Stück dem *Kâlidâsa* abgesprochen haben, obwohl derselbe im Vorspiel ausdrücklich als Verfasser genannt ist. *Albrecht Weber* ist indes mit triftigen Gründen für die Auctorität *Kâlidâsas* eingetreten, und die Verschiedenartigkeit des Stückes von den zwei andern ist jedenfalls kein durchschlagender Grund, an jener zu zweifeln. Das Stück dreht sich um die Liebe des Königs *Agnimitra* von *Vidiçâ* zu der amnuthigen *Zose Mâlavikâ*, welche zum Gefolge der ersten Königin *Dhârini* gehört, aber von dieser so ängstlich gehütet wird, daß es dem König sehr schwer wird, mit ihr in Verbindung zu treten. Zwei Tanz- und Gesangmeister, *Haradatta* und *Ganadâsa*, welche beide bei

¹ *Mâlavikâgnimitra*, herausgeg. von *Tullberg* (Bonn 1840); *Shankar Pandit* (Bombay 1869), *F. Bollenjen* (Leipzig 1879); deutsch von *A. Weber* (Berlin 1856), *L. Frihe* (Leipzig 1881); französisch von *P. E. Foucaux* (Paris 1877); englisch von *C. S. Lawney* (Calcutta 1875), *H. S. Wilson* (Select Spec. II, 254—319).

Hofe Unterricht erteilen, hadern miteinander. Der Streit kommt vor den König. Unter Mithilfe Gautamas, des königlichen Spaßmachers, und der wandernden buddhistischen Büsserin Kāncikī wird der Königin die Zustimmung abgeloct, Mālavikā in einem Tanzconcert auftreten zu lassen und nach ihren Leistungen den Streit zwischen den beiden Lehrern zu schlichten. So bekommt der König Mālavikā, die er bis dahin nur aus einem Bilde kennt, selbst zu sehen und schwärmt nun ausschließlich für sie. Dhārinī und die zweite Königin Trāvati durchkreuzen weitere Versuche des Königs, sich Mālavikā zu nähern; diese wird sogar im Keller eingesperrt; aber Gautama stellt sich nun, als wäre er von einer Schlange gebissen, erschwindelt sich als angebliches Heilmittel den Siegelring der ersten Königin, befreit Mālavikā damit aus ihrem Kerker und führt sie dem König zu. Uebermals tritt Trāvati eifersüchtig dazwischen. Schließlich stellt sich heraus, daß Mālavikā, das kunstbegabte Hoffräulein, eine Prinzessin von Vidharba ist. Die zwei Königinnen müssen nun die Waffen strecken, und die stolze Dhārinī selbst schmückt ihre Nebenbuhlerin mit dem bräutlichen Seidenschleier. Die Verwicklungen sind mit feinstem Humor durchgeführt. Dialog und Sprache sind von derselben vollendeten Amnuth wie in der Sakuntalā; auch das feine Naturgefühl des Dichters bekundet sich wieder in reizenden Blumenbildern und Gartenjzenen; aber obwohl Agnimitra sich nicht als Tyrann darstellt, weht doch durch das ganze Stück die üppige Stiekluft orientalischer Sinnenlust, ohne jeden Ausblick auf höhere, edlere Ideale. Culturgeschichtlich ist das Stück jedoch überaus interessant. Es zeichnet in einer Menge kleiner Einzelheiten die raffinierte Eleganz des damaligen höfischen Lebens.

2. Gṛiharīṣha (Dhāvata?).

Drei hervorragende Dramen, von welchen eines — „Ratnāvati“ — sehr an das letzt erwähnte Stück Kālidāsa's erinnert, werden in den Prologen derselben einem Könige Gṛi-Harīṣha-Deva zugeschrieben. Nach den Berichten des chinesischen Reisenden Hsien-Tsang regierte ein König dieses Namens (bald Gṛiharīṣha, bald einfach Harīṣha, in den Stücken mit dem vollern Namen genannt) in Kānyākubja von 606 bis 648. Auch indische Quellen bezeugen seine Existenz und die Thatsache, daß unter ihm die dramatische Kunst im nördlichen Indien blühte. Indische Gewährsmänner bezweifeln indes, daß er selbst die drei Stücke verfaßt habe, und schreiben dieselben Dichtern zu, welche an seinem Hofe lebten und, von ihm begünstigt, ihn als Verfasser ausgegeben hätten. Einige schreiben sie dem Dichter Vāna¹, andere dem Dichter Dhāvata zu, einige wenige noch dem Könige selbst.

¹ Ueber Vāna vgl. Max Müller (Cappeller), Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung S. 282 ff.

Jedenfalls gehören die drei Stücke zusammen derselben Zeit an und bezeichnen den Stand der Dramatik ungefähr ein Jahrhundert nach Kālidāsa. Da sie aber einmal mit dem Namen des Königs Gṛiharīṣha verknüpft sind, so ist kein Grund, sie nach ebenso ungewissen Verfassern zu benennen. An poetischer Formschönheit können sie sich nicht mit den Werken Kālidāsas messen, aber in bühnentechnischer Gewandtheit halten sie sich auf deren Höhe¹.

Das bekannteste ist „*Katnāvālī*“² (oder „Die Perlenkette“), wie „*Mālavikā* und *Agnitā*“ ein Hofintriguenstück mit Liebesverwicklung. Bei einem Frühlingsfest, das sehr anmuthig dramatisirt ist, erblickt der König Vatsa von Kauṣāmbī (einer alten Stadt in Gauda) zuerst das Hoffräulein Sāgarikā, das die Königin Vājavadattā unvorsichtigerweise mit zum Feste nahm. Das Unheil ist aber nun einmal geschehen. Der König vergißt über dem Fräulein Sonne, Mond und Sterne; Sāgarikā aber glaubt in dem Monarchen jenen Udayana gefunden zu haben, dem ihr Vater sie zur Braut bestimmt hatte. Sie malt sein Bild und gesteht ihrer Freundin Sujāgatā offen ihre Liebe. Durch das Ausbrechen eines Affen wird der ganze Palast in Schrecken versetzt; ein Vogel, der reden gelernt (eine Sārikā oder *Gracula religiosa*), fliegt davon und erzählt in einer Laube das ganze Gespräch Sāgarikās mit ihrer Freundin dem verliebten Monarchen. Der König mit seinem Vertrauten sucht das Porträt auf, die beiden Freundinnen belauschen sie dabei. Sujāgatā führt dem König die Geliebte zu, aber in eben diesem Augenblick erscheint die Königin, zur größten Verlegenheit ihres Gemahls.

Vasāntaka, der lustige Genosse des Königs, ist aber nicht um Rath verlegen. Er läßt Sāgarikā in Kleider der Königin stecken, ihre Freundin in die eines Hoffräuleins und so beide einen Besuch beim König machen. Die Königin erhält aber zeitig Kunde hiervon, stellt sich unerwartet bei dem Besuche ein und macht dem König bittere Vorwürfe. Der König ist darob tief betrübt. Sāgarikā aber nimmt sich die Sache so zu Herzen, daß sie sich selbst aufhängen will. Der lustige Rath verwechselt sie wegen der Kleidung mit Vājavadattā und ruft den König herbei, der die Verzweifelte rettet, aber in ihr statt der Gemahlin die neue Geliebte erkennt. Die Königin, die sich unterdessen ihre Härte und Strenge vorgeworfen, will dem König Abbitte leisten; da sie aber Sāgarikā bei ihm findet, bricht ihr voller Zorn los, und sie läßt jetzt die junge Nebenbuhlerin nebst dem lustigen Rath Vasāntaka

¹ V. Schröder, *Indiens Literatur und Cultur* S. 646. 647. — *Sylvain Lévi*, *Le théâtre Indien* p. 184 s.

² *Katnāvālī*, herausgeg. von Cappeller in *O. Böhtlings Sanskrit-Chrestomathie* (St. Petersburg 1877), *Godābole und Parāba* (Bombay 1882); deutsch von L. Friße (Chemnitz 1878).

ins Gefängniß werfen. Der letztere wird indes bald begnadigt, und die arme Sāgarikā muß allein den Joch der Königin tragen. Inzwischen bekommt der König andere Beschäftigung. Boten melden ihm einen glänzenden Sieg über seine Feinde; ein Gaukler bietet sich zu Zaubervorstellungen an; zwei Gesandte aus Ceylon melden den Schiffbruch und das Verschwinden der Prinzess Matnavali; in den Frauenwohnungen des Palastes bricht Feuer aus. All das — Schlag auf Schlag. Die Königin bedauert jetzt ihre Härte. Der König stürzt sich in den brennenden Palastflügel, um Sāgarikā zu retten. Die Gesandten aus Ceylon erkennen erst das Halsband, das Sāgarikā trägt, als dasjenige der Prinzess Matnavali und endlich in dem geprüften Hoffräulein die verschwundene Königstochter von Lanka, die zugleich eine Verwandte der Königin selbst ist. Der Brand ist kein eigentlicher Brand gewesen, sondern nur ein Zauberspiel des Gauklers. Alles will jetzt der erste Minister, Jaugandharānana, eingefädelt und angerichtet haben. Der König aber preist sein glückliches Schicksal.

Das ist ungefähr eine flüchtige Skizze des Stückes. Offenbar ist manches aus Mālavikāgnimitra herübergenommen; aber durch anderweitige Zuthaten ist das Ganze lebhafter und spannender geworden. Das zweite Stück *Griharshas, Priyadarçikā*¹, behandelt eine ähnliche Liebesgeschichte desselben Königs Vatsa. Mehrere Situationen sind völlig copirt, nur kommt es mit der neuen Geliebten einen Schritt weiter. Die Prinzessin Priyadarçikā, unter dem Namen *Kranayakā* Hoffräulein der Königin geworden und von ihr aus Eifersucht ins Gefängniß geworfen, nimmt nämlich Gift und ist schon am Sterben, als es dem König mit magischen Künsten gelingt, sie wieder ins Leben zurückzurufen.

Merkwürdiger ist ein drittes Stück des Harsha, „*Nāgānanda*“ betitelt², das im Weihegebet nicht wie gewöhnlich dem Gotte Giva, sondern Buddha gewidmet ist. Die drei ersten Acte wiederholen zwar, mit etlichen Variationen, die alte und doch ewig neue Geschichte. Prinz Jimitavāhana lernt die Prinzessin Malayavati kennen, die Schwester seines Freundes Mitravājan. Erstes Aufblühen einer zarten Neigung; schüchterne, dann muttigere Geständnisse; Störungen; Hängen und Bangen in schwebender Pein. Wie in andern Stücken zeichnet der Prinz die Geliebte mit wunderbarer Naivität auf eine Gartenbank. Durch Mißverständnis glaubt die Prinzess sich verjähmt und will sich hängen; doch Jimitavāhana rettet sie noch rechtzeitig, überzeugt sie von seiner Liebe und heiratet sie. Schon im dritten Act ist die Hochzeit geschlossen, und die beiden lustwandeln Hand in Hand. Aber

¹ *Priyadarçikā*, herausgeg. von Vishnu Dāji Gadre (Bombay 1884).

² *Nāgānanda*, herausgeg. von Sibānanda Vidyaśāgara (Calcutta 1886), Bhanup (Bombay 1892); englisch von Palmer Boyd (London 1872); französisch von A. Bergaigne (Paris 1879).

wo die andern Stücke aufhören, da fängt hier erst die Verwicklung an. Der Prinz ist Buddhist, wenigstens gemäßigter Buddhist, und deshalb von jenem zarten Mitleid mit allen Lebewesen erfüllt, welches der große Meister seinen Schülern zur Pflicht machte. Nachdem er alles genossen, was diese Welt bieten kann (das ist immer die Voraussetzung dieser buddhistischen Ascese), wird er von heroischen Opferideen erfüllt. Auf einem Spaziergang mit Freund Mitrāvaju kommt er an einem ungeheuern Haufen Knochen vorbei. Es sind die Knochen der Schlangen, die nach einem alten Vertrag Tag für Tag dem Vogel Garuda, dem himmlischen Reithier des Gottes Vishnu, geopfert werden. Das rührt ihn tief. An der Knochenstätte hört er ein schmerzliches Weinen und Schluchzen. Die Mutter des Schlangenfürsten Kantacūda betrauert ihren jungen Sohn, der das nächste Opfer sein soll. Da hält sich der Prinz nicht länger. Er bietet sich für den Schlangensproßling selbst als Opfer dar. Garuda holt ihn und schleppt ihn in die Lüfte empor; dabei fällt aber ein Juwel aus seinem Diadem auf die Erde, gerade vor die Füße seiner jugendlichen Gattin. Kantacūda, der unterdessen im Tempel gebetet, ruft dem Vogel nach, daß er sich in seiner Beute geirrt. Allein es ist zu spät. Todt sinkt der edelmüthige Prinz Jimūtavāhana zur Erde nieder. Mit seinen Eltern trauert auch der Vogel Garuda um ihn. Da erscheint Gauri (die Gattin Givaś), ruft ihn wieder ins Leben zurück und mit ihm alle von Garuda verpeisten Schlangen. Garuda bereut seine Grausamkeit und verspricht, sich fürder derselben zu enthalten.

Das Stück entspricht der Stimmung einer Zeit, in welcher, nach langen Kämpfen, die Verehrung Givaś, Vishnus und Buddhaś friedlich nebeneinander bestand. Und wirklich schildert uns der chinesische Pilger Hsien-Tsang in seinen Reiseberichten (um das Jahr 630 n. Chr.) einen solchen Zustand allgemeiner Toleranz in ausführlichster Weise. In der Nähe von Prayāga, am Zusammenfluß des Ganges und der Yamunā (also an der Stelle des heutigen Allahabad), auf der sogen. „Ebene der Almosen“, wohnte er mehrtägigen Festen bei, welche der Oberherr des Landes, der König Gilāditya von Kānyākubja, dem ganzen Volke gab. Am ersten der großen Festtage wurde dem Buddha eine Statue errichtet, am zweiten dem Sonnengott Sūrya, am dritten dem höchsten Gott Īvara oder Giva. Am vierten Tage erfolgten dann die Gabenspenden an die Schüler Buddhaś, am fünften begann die Almosenspende an die viel zahlreichern Brāhmanen, welche zwanzig Tage lang dauerte. Wieder zehn Tage lang wurden die Jainas und die nackten Bettler beschenkt, und endlich, einen ganzen Monat lang, kamen die Armen, Waisen und Verlassenen an die Reihe¹.

¹ *J. Barthélemy Saint-Hilaire*, *Le Boudda et sa religion* (Paris 1860) p. 279 u. 285; vgl. *H. Kern* (übersetzt von *H. Jacobi*), *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien II* (Leipzig 1884), 275—280.

3. Bhavabhūti.

Für weit bedeutender als die unter dem Namen Gṛiharjhas erhaltenen Dramen gelten sowohl bei den Indern als bei den europäischen Kritikern jene des Dichters Bhavabhūti. Nach den Prologen seiner Stücke entstammte er einer angesehenen Brāhmanenfamilie, die den Namen Udumbaras führte, aus Padmapura im Königreich Vidharba, dem heutigen Berar.

Gen Süden, im Bezirk Vidharba, liegt
Die Stadt Padmapura. Dort leben die
Udumbaras, ein priesterlich Geschlecht,
Von Kāçyapa entstammt, das eigne Schute
Besitzt und folgt der Secte Tāttiris.
Sie heiligen durch ihre Gegenwart
Versammlungen und pflegen die fünf Feuer,
Sie hatten an den frommen Bräuchen fest,
Sind Somatrinker und der Vedas kundig.
Das stäte Forschen in der heil'gen Schrift
Gilt ihnen hoch, weil es zur Wahrheit führt;
Nur deshalb ist das Geld für sie von Werth,
Weil es zu Opfern dient und gutem Werk,
Die Frau nur deshalb, weil sie Kinder schenkt,
Das Leben um der Buße willen nur.

Mit Recht betont indes der Prolog auch, daß man den Dichter nicht bloß nach der Gabe der Gelehrsamkeit und Frömmigkeit messen darf, sondern zuvörderst nach den Forderungen seiner Kunst:

Was rühmt man nur, daß man die Vedas liebt,
Die Upaniṣhads, Sāṅkhya kennt und Yoga?
Dem Drama ist's zu feinerteil Gewinn.
Doch wenn der Ausdruck voll und edel ist,
Und ernst und tief durchdacht der Stoff, dann zeugt
Ein Bühnenwerk von Bildung und Geschick.

Ob Bhavabhūti der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts oder erst dem Anfang des 8. angehört, darüber sind die Forscher noch nicht ein¹. Dagegen wird er ziemlich allgemein als der bedeutendste indische Dramatiker neben Kālidāsa und dem Verfasser der Mricchakatikā betrachtet. Er hat wie Kālidāsa nur drei Dramen hinterlassen. Das beliebteste derselben heißt nach den zwei Hauptrollen „Mālati und Mādhava“ oder zusammengezogen „Mālatimādhava“², ein Liebesdrama in zehn Acten, ohne den heroisch-

¹ Max Müller a. a. O. S. 286 ff. — *Sylvain Lévi* l. c. 211 s.

² *Mālatimādhava*, herausgeg. von R. G. Bhandarkar (Bombay 1876); englisch von H. H. Wilson (Select Spec. II, 1—123); deutsch von E. Fricke (Leipzig 1884); französisch von G. Strehly (Paris 1885).

mythologischen Apparat, welchen die Inder für Schauspiele ersten Ranges erforderten, andererseits aber doch kaum dem modernen bürgerlichen Schauspiel entsprechend. Schon Wilson, der erste Uebersetzer, verglich es Shakespeares „Romeo und Julia“, womit es wirklich in Stoff und Stimmung viel Verwandtschaft hat, wenn auch das schmerzliche Liebesleid, nach indischer Sitte, keinen tragischen, sondern einen glücklichen Abschluß findet. Der Vergleich mit dem Shakespeareschen Stück erweckt hohe Forderungen, die natürlich nur annähernd, aber doch in sehr hohem Maße befriedigt werden, wenn man die Verschiedenheit der Zeiten, Nationalitäten und Bildungsstufen in Betracht zieht. An pathetischer Kraft ist das Drama der Sakuntalâ überlegen, obwohl von der Anmuth und dem Liebreiz derselben nicht wenig die zwei Hauptgestalten umgibt.

Mâdhava, Sohn des Staatsministers Devarâta in Kûndinâpura, und Mâlati, das Töchterchen des Staatsministers Bhîrivaśu in Padmâvati, sind von den befreundeten Vätern schon als Kinder füreinander bestimmt worden. Devarâta schickt denn auch seinen Sohn zum Studium der Logik nach Padmâvati, und Kâmandakî, eine buddhistische Klosterfrau, welche um das Versprechen der beiden Väter weiß und als mütterliche Freundin für das Mägdlein sorgt, sucht die Erfüllung des Versprechens zu begünstigen. Aber der Staatsminister und Kanzler Bhîrivaśu ist wankelmüthig. Da Mandana, ein Günstling des Königs, um sein Töchterchen freit, vergißt er des noch jugendlichen Studenten, dem es schon versprochen ist, und während das junge Paar sich kennen und lieben lernt, werden für die Hochzeit mit dem ältern Herrn schon alle Vorbereitungen getroffen. Durch drei Acte zieht sich der Roman hin, der sich noch dadurch verwickelt, daß Makaranda, ein Freund des Mâdhava, die Schwester seines Nebenbuhlers, Madayantikâ, liebt und dieselbe mit Gefahr des eigenen Lebens vor einem aus seinem Käfig ausgeprägungen Tiger rettet. Von Mandana gedrängt, verfügt der König nun aber die raiche Vermählung der Mâlati, und der unglückliche junge Bräutigam weiß sich nicht mehr anders zu helfen, als seine Zuflucht zu den Dämonen zu nehmen und ihnen auf dem Begräbnißplatz frisches Fleisch zu opfern. Gleichzeitig hat Aghoraghanta, Priester der blutdürstigen Durgâ, der Gemahlin Givâś, im Verein mit der Hecypriesterin Kapâlakundalâ die verlassene Mâlati geraubt und schleppt sie auf denselben Begräbnißplatz, um sie der nach Blut lechzenden Gâmundâ (oder Durgâ) zu schlachten. Der Sonnenschein und überschwängliche Blüthenduft der ersten Acte verwandelt sich im fünften plötzlich in eine Nacht von grauenhaftem Teufelsput.

Mâdhava: Seltzame Formen, Füchsen ähnlich, hüpfen
Am Himmel hin. Von ihrer dünnen Leiber
Rothstruppigen Borsten bliken Meteore.
Aus ihren weitgeschlitzten Mäulern, dicht

Beseht mit jägeförmigen Fangzähnen
 Von Ohr zu Ohr, aus Augen, Bärten, Bräuen
 Bricht strahlend Feuer, grauer Flammenchein.
 Ich seh' ein Heer von Gespenstern, jedes sich
 Auf Beinen, lang wie Palmenstämme, spreizend, —
 Kiefenstelette, die entfleischten Knochen
 Bewegt von starren Sehnen, und umdörft
 Das Gran'ngerippe von verschrumpfter Haut.
 Gleich dünnen, blitzversenkten Bäumen, regen sie
 Spukhafte Glieder, und wie mächt'ge Schlangen
 Dickleibig durch entmarktete Stämme ringeln,
 So rollt in jedem weitgestafften Mantel
 Bluttriefend die gefräßige Drachenzunge. —
 Sie wittern meine Nähe; halb gefaut,
 Entstürzt dem Schlund der Fraß, den heulend schlingt
 Der gier'ge Wolf. — Nun fliehn sie und verschwinden.

(Pause. Er blickt um sich.)

Schreckniß — gespenstisch gräßlich. — — Alles nun
 Gelaucht in Finsterniß. — — Den Strom nur hör' ich,
 Durch moderndes Gebein sich windend, ächzen.
 Wehklagend schreit durch seine hohlen Ufer
 Die Ente ihr Nachtlid, wechselnd mit des Schatals
 Lautgellendem Gestöhn. — —

Stimme (hinter der Scene): Grausamer Vater!
 Sie, die des Königs Gunst du wolltest opfern,
 Sie stirbt verlassen jetzt. —

Mādhava (entsetzt): Was Stimme dies?
 So markdurchbeugend schrill und tönend wie
 Meeradlers Raubschrei. Fremd nicht tönt sie mir
 Noch unvertraut aus Ohr und an die Seele;
 Mein pochend Herz fühl' sterben ich im Busen,
 Und Todesfrost durchrieselt meine Glieder.
 Mein wankend Knie trägt keine Bürde kaum.
 Was kann das sein? Es kommt der Schauderhall
 Vom Tempel Karālās¹, der Opferstätte,
 Wo Mord und Grauen wohnt. Fort! fort!
 Ich will Gewißheit! (Stürzt fort.)

Die Scene verwandelt sich in den für Menschenopfer bestimmten Tempel Gāmundās. Gebunden kniet die zarte Mālātī vor dem schenßlichen Götzenbild, indes der Priester und die Priesterin um den Altar herumgehen und Gebete murmeln, die eines Menschenfressers würdig sind — ein treues Bild von den Greueln des Śiva-Cultus, der in Indien zahllose Opfer forderte. Nach vollendeten Ceremonien fordern die beiden Götzenberehrer ihr Schlachtopfer auf, sich zum Tode zu bereiten.

¹ „Karālā“, d. h. „die Schreckliche“, Beinamen der Göttin Durgā.

- Kapālakundalā: Gedanke, Mädchen, dessen, den du liebst,
Denn du mußt sterben. Gnade gibt's hier nicht.
- Mālātī: O denke mein, geliebter Mādhava,
Vergiß mich nicht, wenn ich im Jenseits lebe.
An wen man liebend denkt, der lebt ja weiter.
- Kapālakundalā: Die Vermisste liebt, o Jammer! Mādhava.
- Aghoraghanta (das Schwert erhebend):
Was fein muß, das muß fein. Ich tödte sie.
Gāmundā, Göttin, nimm die Gabe an,
Die ich zu weihn dir im Beginn versprochen
Und die ich freudig nun dir bringe dar. (Will sie tödten.)
- Mādhava (stürzt aus seinem Versteck hervor und entreißt ihm Mālātī):
Verruchter! Fort! Es ist um dich geschehn,
Du aller Givadiener schlechtesten!
- Mālātī: Du Edler, rette mich! ach, rette mich!
(Umklammert Mādhava.)
- Mādhava: Sei ohne Furcht, du Gute, ohne Furcht!
Ich, den vor dir du siehst, ich bin der Freund,
Für den du deine Liebe ohne Scheu
Im Augenblick des Todes frei bekanntest.
Erzitt're nicht. Der Frevler soll erhalten
Den schlimmen Lohn für seine Schreckensthat,
Die andern Ausgang nimmt, als er gedachte.

Unterdessen ist der Raub Mālātīs im Palaß bemerkt worden. Krieger sehen dem Räuber nach und umzingeln den Gāmundātempel. Nach kurzem Kampf — aber hinter den Coulissen; denn Mord und Todtschlag waren von der indischen Scene strengstens verbannt — überwältigt Mādhava den Gözendiener und streckt ihn nieder. Doch Mālātī ist nur gerettet, um jetzt endgiltig die Gemahlin Mandanas zu werden. Im vollen Glanze indischer Fürstenpracht wird sie auf einem Elefanten zum Tempel geführt, wo die feierlichen Hochzeitsgebräuche vollzogen werden sollen. Die kluge Kāmandakī weiß indes auch jetzt wieder Rath. Noch unterwegs bringt sie in einem Vortempelchen die Braut mit Mādhava zusammen und verlobt sie. Freund Makaranda aber wird gleichzeitig rasch als Braut verkleidet und mit dem Günstling des Königs vermählt. Die Komik, welche diese Verwicklung nach sich zieht, wird aber nur erzählend ausgeführt. Im Hause Mandanas findet Makaranda seine Braut Madayantikā und flieht mit ihr in die Gebirge. Soldaten werden zu ihrer Verfolgung ausgesandt; aber Makaranda, der es zuvor mit dem Königstiger aufgenommen, leistet ihnen tapfern Widerstand. Im kritischen Augenblicke eilt ihm auch Mādhava zu Hilfe und kämpft ihn frei.

Aber um den Freund zu befreien, hat er seine Braut allein gelassen, und die Gözenpriesterin Kapālakundalā, die ihm Rache geschworen, benutzt den Moment, um sie abermals zu entführen. Untröstlich irrt Mādhava

deshalb nun mit Mataranda im Gebirge umher, ihnen nach auch die treue Amme Kāmandakī und Mālatis Freundin Lavangikā.

Wie Kālidāsa als Spiegelbild der Seelenstimmung und als Rahmen der Handlung in der Gauntalā ein tiefpoetisches Gemälde des indischen Waldes entwirft, in der Vikramorvaçī ein noch farbenreicheres Bild der Tropenlandschaft, ihrer Pflanzen- und Thierwelt, so zeichnet Bhavabhūti hier mit Meisterhand die Herrlichkeit der indischen Gebirge. Das Bild gestaltet sich natürlich viel großartiger, gewaltiger und entspricht vollkommen der viel erregtern Leidenschaftlichkeit, mit der Mādhava sein Unglück auffaßt. Er will sich schließlich das Leben nehmen, die betrübten Frauen auch. Als Retterin in der Noth erscheint im Vorspiel zum neunten Act Sandāmini, eine frühere Schülerin der Kāmandakī, welche als Zauberin durch überirdische Macht im Stande ist, die Bosheit der blutdürstigen Götzenpriesterin zu durchkreuzen:

Ich bin Sandāmini.
 Vom hohen Berg Cricaila schweb' ich nieder,
 Herab zur Königsstadt Padmāvati,
 Um den verlass'nen Mādhava zu suchen.
 Er hielt es nicht mehr ans an jenen Stätten,
 Wo Mālati, sein Lieb, ihm ward geraubt.
 Unstāt irrt er mit seinem treuen Freunde
 Durch Waldgebirg und rauhe Felsenhö'h'n.

(Schaut um sich.)

Wie schön! Wie schön liegt hier das Land vor mir,
 Fels, Berg und Wald, die Städte mit den Dörfern,
 Die Ströme Para, Sindhu, die sich schimmernd
 Als Silberbänder durch die Landschaft winden;
 Und Thurm und Thor, Paläste, Tempelzinnen,
 Ein zweites, herrliches Padmāvati,
 Wie aus des Himmels Hö'h'n herabgezaubert,
 Strahlt wieder aus der klaren Spiegelstuth.
 Hier strömet die Lavanā munter hin,
 An deren Ufern sich in grünen Hainen
 Die Jugend Padmāvatis fröhlich tummelt,
 In wasserreicher Wiesen hohem Gras
 Sich strotzend schöne, glatte Kinder freun.
 Horch! Wie die Sindhu mächtig rauscht daher,
 Im Wirbelstrom die Felsenwand zerklüftend.
 Wie Donnerklang aus schwarzen Wetterwolken
 Dröhnt tosend sie, und aus den Waldgebirgen
 Vervielfacht hallt ihr dumpfes Grollen wieder,
 Dem schaurigen Gebrüll Ganegās gleich.
 Gedämpft tönt's in den Felsenhöhlen nach,
 Langsam verhallt es an den grünen Hügeln. —
 Der Berg, daran ein Wald am andern ragt,
 Reiß die Mālūra prangt, der Sandel duftet,

Verlegt mich in die Bergeswelt des Südens,
 Wo blinkend mit der Bogen Silberbahn
 Godavari durchströmt des Urwalds Schatten. — —
 Wo mit der Sindhu die Madhupati
 Zusammentrifft, hier steht das Heiligthum
 Von Svarnavindu. Nicht von Menschenhand
 Ist es gebaut. — (Sich verneigend.)

Heil sei dir, großer Gott!
 Des Weltalls Schöpfer, Spender aller Gaben,
 Der heiligen Vedas Quell, o Mondgeschnücker,
 Der du des Liebesgottes Macht zerbrachst,
 Der Menschheit erster Fürst und Weisheitslehrer!
 Dich bet' ich an. — —

(Vorangehend.)

Fraun, herrlich ist die Scene!
 In düstre Wolken ragt die schwarze Klippe,
 Indes im Busch der Pflau so fröhlich schreit;
 Es thürmt sich riesenhaft der Felsen Masse,
 Indes sie oben grüner Hain untränzt,
 Aus tausend Nestern Leben klingt und Freude,
 Selbst aus der Felsenhöhlen finst'rer Schlucht
 Des Bären Brüt die Alten winkelnd grüßt.
 Süß, mild und zart handt Weihrauch von den Zweigen,
 Durch die der Elefant den Pfad sich brach.

Schon Mittag ist's. Das Scharrhuhn flüchtet sich
 Von dem Gambhari in der Cassia Schatten;
 Die Purnika¹, die an den sauren Beeren
 Genug gepickt, flieht in den kühlen Teich;
 Im hohlen Baum sucht Raß sich die Dätüha²;
 Die Tauben girren im Lianenneß,
 Indes die Hähne unten Antwort krähen.
 Wohlan! Ich suche Mádghava nun auf
 Und will vollziehen, was ich mir vorgenommen.

In den folgenden Scenen ist die friedliche Harmonie und Schönheit der Natur in den ergreifendsten Gegensatz gerückt zu dem Seelenschmerz, der den untröstlichen Mádghava durchtobt. Makaranda erschöpft vergeblich alle Trostgründe, alle Mittel, sein Leid zu mildern. Im zehnten Act versiegen auch der sonst so klugen, in ihrer treuen Liebe unverwundlichen Amme Kámandati alle Hilfsquellen. Jetzt klagt sie hoffnungslos der verschwundenen Málati nach:

Liebe Málati!
 Von Jugend auf war doch Lavangika
 Dein Lieblich, und du hast kein Mitleid nun
 Mit dieser Aermsten, deren Leben schon
 Entweichen will? Sie hängt so tren an dir!

¹ Purniká“, d. h. der Hähner.

² „Dätüha“, eine Art Krähe.

Von dir und deiner Blicke hellem Glanz
 Verlassen, ist sie welken Angesichts
 Und ohne Glanz, wie auch der Docht nicht glänzt,
 Der fettgetränkte mit der schwarzen Spitze,
 Sobald die Leuchte ohne Flammen ist.
 Warum vertießeſt du Kāmandakī?
 Erstarrteſt du denn nicht in meinem Schoß?
 Als du entwöhnt warſt von der Mutterbrust,
 Da spielt' ich erſt mit dir, als wäreſt du
 Ein hübsches Püppchen nur von Elfenbein;
 Dann lehrte ich Sitte dich und zog dich groß
 Und gab den beſten, tugendreichſten Mann
 Zum Gatten dir; drum ziemt es ſich für dich,
 Daß du mich mehr als eine Mutter liebeſt.
 — — Du Liebliche! Jetzt bin ich hoffnungslos! — —

Während die Priesterin Buddhas und Mälatis Geſpielinnen Lavangikā und Madayantikā ſich vor Verzweiflung in einen Bergſtrom ſtürzen wollen, iſt Makaranda nahe daran, ſeinem Leben durch einen Sprung in den nächſten Abgrund ein Ende zu machen. Mādharma fällt wiederholt in Ohnmacht (öfter, als ſich für einen europäiſchen Helden ſchicken würde), und der Miniſter Bhirivaju iſt, wie plötzliche Nachricht meldet, über den Verluſt ſeiner Tochter Mālātī ſo untröſtlich, daß er ſich bereits in einen brennenden Scheiterhaufen werfen will. Alle rettet die wohlthätige Fee Sandāminī, welche Mālātī noch rechtzeitig der räuberiſchen Gökēnprieſterin entreißt, den Miniſter Bhirivaju vom Selbſtmord abhält und vom König die Zuſtimmung erlangt, daß Mālātīs Ehe mit Mādharma und ebenſo Makarandas Ehe mit Madyantikā obrigkeitlich anerkannt wird. Nun trocknen ſich alle Thränen, alle Seufzer verwandeln ſich in jeligen Jubel, der überglückliche Mādharma ruft über Stadt, Reich, König, Volk und Menſchheit den reichſten Segen der Götter herab.

Wie Kālidāsa den Stoff zu ſeinem ſchönſten Drama einer Epiſode des Mahābhārata entnahm, ſo hat Bhavabhūti in ſeinen zwei übrigen Stücken — Mahāvīracarita („Schickſale des großen Helden“) und Uttarakāmaracarita („Weitere Schickſale Kāmas“) — das zweite große Epos der Indier, das „Rāmāyana“, dramatiſirt, und zwar in ſo trefflicher Weiſe, daß die dramatiſche Geſtaltung in ihrer Art nicht hinter dem epiſchen Kunſtwerk zurückſteht.

Sein erſtes Kāma-Schaufpiel — Mahāvīracarita¹ („Die Schickſale des großen Helden“) — umfaßt dem Stoff nach die ſechs erſten Kāndas

¹ Mahāvīracarita, ed. by F. H. Trithen (London 1848); by Anundoram Borooah (Calcutta 1877); transl. into English Prose by John Pickford (London 1871). Vgl. H. H. Wilson, Select Spec. II, 323—334. — S. Lévi l. c. p. 269—272. — Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 651. 652. — J. E. Klein, Geſchichte des Dramas III, 168—172.

des Rāmānanta, von dem ersten Auszug des jungen Rāma zur Bekämpfung der Dämonen bis zu seiner glorreichen Heimkehr nach dem vollendeten Siege über Rāvana. So ausgedehnt der Stoff und so zahlreich die handelnden Personen, so ist doch völlige Einheit der Handlung vorhanden, nämlich der Kampf Rāmas gegen Rāvana um Sitā, und diese Einheit ist von Bhavabhūti sorgfältig festgehalten, indem er alle Fäden der Verwicklung daraus hervorgehen ließ und alles anschied, was nicht dazu gehörte. Die Lösung ist natürlich *ex machina*: die unfehlbare Macht göttlicher Waffen ist es, die schließlich über den zehnköpfigen Dämon triumphirt, aber im Verlauf der sieben Acte bewährt sich Rāma unter immer gesteigerten Schwierigkeiten als jener zugleich liebenswürdige und großartige Heldencharakter, der jener göttlichen Dazwischenkunft vollkommen würdig ist. Der Triumph seiner Liebe zu Sitā ist zugleich der Triumph eines natürlich starken Heldenthums und der Triumph der sittlichen Weltordnung überhaupt, des Guten über das Böse.

Das Stück beginnt in der Waldesinsiedelei des Viçvāmitra, bei welchem augenblicklich die Brüder Rāma und Lakshmana als Beschützer der Einsiedler gegen die sie beunruhigenden Dämonen verweilen. Zum Besuch erscheinen Sitā und Ūrmilā, Töchter des Königs Janaka von Mithilā, begleitet von ihrem Ohm Kuçadvaja (König von Sāntāçya). Gleichzeitig findet sich ein Bote Rāvanas ein und freit um die Hand Sitās für seinen Herrn. Doch schon bei der ersten Begegnung haben die zwei Prinzessinnen die beiden Fürstenjöhne liebgewonnen und folgen mit Spannung dem Kampf, zu welchem dieselben gerufen werden. Trotz ihrer Jugend überwinden diese die furchtbare Here Lādakā und den Dämon Mārica. Viçvāmitra versieht sie mit unbefiegligen Waffen. Der Bogen Givas wird herbeigebracht, und Rāma bricht ihn (hinter der Scene), worauf Viçvāmitra über die Hand der zwei Prinzessinnen und deren zwei zu Hause gebliebenen Cousinen verfügt. Sitā wird Rāmas Braut, und ihre Schwester Ūrmilā und ihre zwei Cousinen Māndavnā und Grutakirti erhalten die drei Brüder Rāmas zu Bräutigamen. Beschämt muß der Dämon abziehen.

Im II. Act wird zunächst der Schrecken gemalt, den Rāmas erste Thaten im Heerlager der Dämonen verbreiten. Rāvanas Minister Mālhavat und seine Schwester Ğurpanathā unterhalten sich darüber. Eine Botschaft Paraçurāmas, dieses Erzfeindes der Kriegerkaste, veranlaßt sie, diesen gegen Rāma aufzureizen. Der Gewaltige ist sehr erboßt, daß der junge Prinz den Bogen Givas, seines Patrons, zerbrochen, dringt in den Palast des Königs Janaka und fordert Rāma zum Kampf heraus. Sitā ist ängstlich und sucht ihren Bräutigam zurückzuhalten; doch dieser reißt sich von ihr los und stellt sich dem frechen Herausforderer, der sich so siegesgewiß fühlt wie Goliath gegenüber dem kleinen David. Der Zweikampf wird indes noch

dadurch aufgehalten, daß Râma von König Janaka abgerufen wird, um noch eine der Hochzeitsceremonien zu vollziehen.

III. Act. Parâsurâma ist über den Verzug höchst aufgeregt und sucht durch prahlerische Reden der Reihe nach Wasîsthâ, Viçvânîtra, Gatânanda und die Könige Janaka und Daçaratha einzuschüchtern. Endlich kehrt Râma zurück und führt ihn zum Kampfe.

IV. Act. Râma siegt. Mâthavat ist darüber ganz verzweifelt. Er weiß jetzt kein anderes Mittel mehr, als Zwietracht in Daçarathas Königshaus zu säen und Râma in den Wald jagen zu lassen, wo ihn die Râkschhaja leichter angreifen könnten. Unterdessen sind die Könige von Nyodhyâ und Mithilâ voll Jubel über Râmas Sieg. Râma selbst erscheint und verabschiedet den großsprecherischen Kshatriyatödter, der so zahm und klein geworden wie ein hilfloses Kind. Allein nun schleicht sich Gûrpanathâ, Râvanas Schwester, selbst in den Königspalast von Nyodhyâ ein und gewinnt als bucklige Jose Mantharâ, die zweite Frau des Königs, für die Forderung an denselben, Bharata zum Nachfolger zu machen und Râma zu verbannen. Die böshafte List gelingt vollkommen. Râma ist hochherzig genug, seinem Vater die Forderung der Königin Kaiteyi zu überbringen, wobei viele interessante, im Grunde sehr dramatische Züge des Epos, wie die listigen Reden Mantharâs und die Schmotzkomödie Kaiteyis, ganz wegfallen. Alles erhält dadurch einen viel feierlicheren und ernstern Ton. In den Vordergrund tritt allbeherrschend Râmas übermenschlicher Edelmut. Er bestimmt sich Lakshmana und Sitâ zu Begleitern, Sitâ selbst kommt nicht zum Wort. Bharata dagegen will mit in den Wald ziehen, und da Râma ihn nicht annimmt, begehrt er wenigstens dessen Schuhe als symbolische Reichsverweiser.

Bis dahin sind die Ereignisse des Epos ziemlich lebhaft und spannend dramatisirt. Doch die vier Acte entsprechen erst den zwei ersten Büchern des Râmâyana. Noch waren vier Bücher auf die Bühne zu bringen; die Handlung verließ nun den engen Kreis von Nyodhyâ und Mithilâ — sie streckte sich aus über alle Wälder Südiindiens bis an die Inselstadt Lanka und in der Suche nach der verlorenen Sitâ über die gesamte Welt. Da dabei die indische Dramaturgie alles Fechten auf der Bühne verbot, so blieb dem Dichter nur übrig, die meisten Hauptmomente der weiteren Handlung, den Raub Sitâs, die Wanderungen Râmas, das Bündniß und die Erlebnisse mit den Affen, die Sendung Hanumat, den Brückenbau und die Kämpfe um Lanka, in einer Reihe erzählender Dialoge auszuführen und diese im Grunde epischen Stücke durch einige wirklich dramatische Scenen zu verbinden. Dabei galt es, aus einer Fluth von Einzelheiten gerade jene Züge herauszugreifen und zu vereinigen, in welchen Râmas Muth, Besonnenheit, Seelengröße und Edelmut — kurz seine Gestalt als Held nach indischen Be-

griffen — am anschaulichsten hervortreten. Dieses schwierige Kunststück hat Bhavabbuti in den drei übrigen Acten geleistet.

Der V. Act eröffnet mit einem Gespräch der zwei urweltlichen Riesengeier Jatānu und Sampāti. Sie erzählen sich einige der Hauptabenteuer Rāmas im Dāndaka-Walde. Sampāti empfiehlt ihn dem besondern Schutze seines Bruders und fliegt dann nach dem Süden. Kaum ist er fort, so sieht Jatānu schon Rāma auf der Jagd nach der goldenen Gazelle, Lakshmana ihm zu Hilfe eilen, Ravana als Einsiedler verkleidet an Sitās Hütte, Sitā von Ravana erfaßt und in die Luft entführt. Er eilt dem frechen Räuber nach, um ihm womöglich seine Beute zu entreißen, bereit, für Sitā Blut und Leben einzusetzen. Dann erscheinen Lakshmana und Rāma auf der Suche nach Sitā, voll Trauer und Entrüstung. Doch vergißt der Held sein augenblickliches Leid, um der bedrängten Gramanā Hilfe zu leisten, und erlegt das kopflose Ungeheuer Kabandha. Durch Gramanā erhält er einen Gruß von Vibhishana und zugleich die Nachricht, daß derselbe sich mit Sugriva, Hanumat und andern Affenfürsten in Nishnamūka befindet. Dahin bricht er auf, wird aber unterwegs von Bālin, einem Verbündeten Ravana's, angefallen. Bālin unterliegt. Auf seinen Schrei kommen Vibhishana und sämtliche Affenfürsten herbei, und der sterbende Bālin selbst leitet ihr Bündniß mit Rāma ein.

Der VI. Act verjetzt uns nach Lanka. Māhyavat, der Urheber aller bösen Anschläge, klagt über seinen Mißerfolg. Die Kāshyapin Trijatā meldet das Unheil, das Hanumat angerichtet. Ravana, von Liebe zu Sitā verzehrt, wird von seiner Gattin Mandodari mit der Nachricht überrascht, daß schon eine Brücke das Festland mit Lanka verbindet. Er spottet darüber als über eine Unmöglichkeit, aber sein Feldherr Prahasa verkündet die bereits begonnene Belagerung. Es ist kein Zweifel mehr möglich. Als Gesandter Rāmas fordert Angada, Bālin's Sohn, die Herausgabe Sitās und die Unterwerfung Ravana's. Dieser weist ihn höhnisch ab und stürzt sich dann selbst auf das Schlachtfeld. Der ganze übrige Kampf um Lanka, das längste Buch des Rāmāyana, ist nun in eine verhältnißmäßig kurze Scene zusammengedrängt. Da der Dichter die Schlacht nicht auf den Brettern schlagen lassen darf, läßt er den Gott Indra nebst seinem Wagenlenker Mātali und den König der Luftgeister, Citraratha, auf Feenwagen durch die Luft daherkommen und den ganzen Verlauf des Kampfes aus der Vogelperspective beschreiben. Dabei folgt rasch Schlag auf Schlag. Nachdem der Sieg ein paarmal geschwankt, fällt Rāma, von unsichtbaren Waffen getroffen, und alles scheint verloren. Doch Hanumat bringt statt des bloßen Amrita daselbe zugleich mit dem Berge herbei. Rāma erhebt sich neubelebt und tödtet Ravana.

Dem VII. Act geht ein kleines Vorspiel voraus, in welchem die Stadtgöttin von Lanka den Untergang ihrer Herrlichkeit betrauert, ihre Schwester

Mafâ sie zu trösten sucht und ihr Nachricht bringt von der Erhebung Vibhishana's zum König, von der Feuerprobe, die Râma über Sita verhängt, und von dem Herannahen Râma's auf dem Wagen Pushpata. Es scheint, daß diese Wagen-scenen sehr beliebt waren. Sie kommen in vielen andern Stücken vor, und so trug Bhavabhûti kein Bedenken, Vibhishana den berühmtesten aller Wagen, den Wagen Pushpata, herbeibringen zu lassen. Râma, Sita, Lakshmana, Sugriva besteigen ihn, und nun beginnt eine für die abendländische Dramatik unmögliche Scene. Denn von dem Wagen aus (sei es nun, daß derselbe auf der Bühne stehen blieb oder in irgend einer Weise über die Bühne bewegt wurde) wird von den genannten Personen die ganze Luftfahrt theils in Dialogform beschrieben, theils mit mimischen Künsten angedeutet. Es ist dieselbe Fahrt, die Kâlidâsa im *Rhaguvamça* so prächtig schildert. Die Zeichnung Bhavabhûti's ist gedrängter und stellenweise ebenso gewandt; doch verliert sie durch die künstliche Theilung an verschiedene Rollen. In *Ahodyâ* steigt Râma mit den Seinen aus und wird von Bharata und Gatrughna, von den Königinnen, von Vasishtha und Viçvâmitra und dem gesamten Volk jubelnd empfangen. Der abschließende Glückwunsch ist Viçvâmitra in den Mund gelegt. Râma antwortet mit dem Segensspruch:

Und so mögen denn den Erdkreis die Welthüter treu beschirmen!
 Mögen uns die Wolken spenden Regen zu der rechten Stunde.
 Mög' versorgt mit Korn das Reich sein und bewahrt vor Noth und Uebel!
 Mögen mit viel süßen Liedern Dichter ew'ge Wonne bringen
 Und die Weisen andre lehren, sich an ihrem Werk zu freuen.

Zeichnet sich das eine Râma-Schauspiel durch eine würdige Darstellung des indischen Heldenideals, durch kernige Kraft und männlichen Schwung aus, so nähert sich das zweite in feiner Zeichnung weiblicher Geduld und Treue, in weicher Zartheit und Lieblichkeit mehr der *Çakuntalâ*. Es heißt „*Uttara Râma Carita*“¹ („Die weiteren Schicksale Râma's“), entsprechend dem siebenten Theile des *Râmâyana*, an den es sich anlehnt. Doch läßt Bhavabhûti die mythologische Vorgeschichte Râvanas sowie die Ausfahrt Râma's ganz beiseite und hält sich an die mehr menschlichen, rührenden und ergreifenden Momente dieses letzten Theiles der Sage. Wie kaum in einem andern Erzeugniß der indischen Dramatik weht hier sophokleischer Geist, der sanfte, erhabene Ernst des *Oedipus* auf *Kolonos*. Wenn *Çakuntalâ* in Europa mehr Günst gefunden, so ist nicht zu vergessen, daß es eben ein Liebesdrama ist, und zwar ein berauschend süßes; die Grundmotive der *Uttararâmacarita*

¹ *Uttararâmacarita*, ed. Calcutta 1831. Madras 1882; englisch von *H. H. Wilson* l. c. I, 275—384; französisch von *F. Nère*, *Le Dénouement de l'Histoire de Râma*. Bruxelles, Paris 1880. Vgl. *S. Lévi* l. c. p. 219—224. — Schröder a. a. O. S. 652—655. — Klein a. a. O. III, 176—204.

aber sind treue Gattenliebe im Kampf mit Forderungen der Königspflichten, innige Mutterliebe und fromme Pietät der Jugend gegen Lehrer und Eltern, Standhaftigkeit im Leiden und Vertrauen auf eine höhere Führung, die auch das Leid zum Besten wendet, all das nicht moralisirend oder rhetorisch flügelnd ausgeführt, sondern von tiefster poetischer Empfindung durchhaucht. Den Hintergrund bildet Königsstadt und Wald, die Lieblings-scenerie aber wieder die indische Waldeinsiedelei, der Stammsitz aller religiösen Bildung, aller großen Ideen und Thaten, umgeben von allem Zauber der reichsten, unerlöschlichen Natur.

Nach vierzehn Jahren voll Leiden und Mühen haben Râma und Sitâ endlich triumphirt, und es ist, als sollte ihnen nun Friede und Glück beschieden sein. Allein die Erde ist kein Paradies. Die treuen Genossen, die Râma im schweren Kampf zur Seite gestanden, ziehen fort in ihre Heimat. Sitâ empfindet den Abschied tief, und Râma weiß sie nicht anders zu trösten als mit den Worten:

Leid, Schmerz und Trennung sind des Menschen Antheil,
Solang er hier mit andern Menschen weilt.
Drum flieh die Weisen fort aus dem Gewühle,
Verlassen alles, um in stillem Walde
Des Leidens Quell, der Wünsche Gluth, zu dämpfen.

Ein Bote Vâsishthas bringt aus dem Walde die geheimnißvolle Mahnung, Râma solle einerseits die Wünsche seiner Gattin erfüllen, andererseits besonders das allgemeine Wohl als das Höchste im Auge behalten. Im Park des Königspalastes hat man indes alle Schicksale und Thaten Râmâs in Gemälden dargestellt. Râma geht mit Sitâ und Lakshmana dahin, um nochmals all seine Leiden und Kämpfe freudig-schmerzlich an sich vorüberziehen zu lassen. Die Erinnerung weckt in Sitâ den Wunsch, noch einmal in der Einsamkeit des friedlichen Waldes zu leben, und gemäß der erhaltenen Mahnung sendet Râma alsbald um einen Wagen. Inzwischen schlummert die junge Königin ein: die Worte, die sie im Traume spricht, athmen die innigste Anhänglichkeit an Râma. Aber ein Bote kommt und meldet, daß trotz der bestandenen Feuerprobe das Volk nicht an die eheliche Treue Sitâs glauben will und ihr Verweilen bei Râma als eine Schmach empfindet. Râma ist darüber aufs tiefste entrüstet. Allein es ist ihm klar, daß das allgemeine Beste über seine Liebe und über sein häusliches Glück geht. Er hält es für Pflicht, der allgemeinen Wohlfahrt seine eigenen Herzenswünsche zu opfern. Er gibt Befehl, sie in die Verbannung zu führen, und verläßt dann die Schlummernde, von Schmerz überwältigt, mit gebrochenem Herzen, durch Boten zu einem neuen Kampf wider einige Dämonen berufen.

Aus dem Königspalast von Nyodhyâ und seinen Gärten werden wir nun in den Wald von Janasthâna versetzt. Es sind mittlerweile schon

zwölf Jahre dahingeflossen. Aus einem Gespräch der Waldnymphe Vāsanti und der fliehenden Büßerin Atreni vernehmen wir, daß Rāma die Vorbereitungen zum großen Pferdeopfer begonnen hat, daß der Einsiedler Bālmihi seine Heldenthaten in einem neuen herrlichen Gedichte besingt und daß er zwei wunderbar schöne Knaben aufzieht, welche ihm eine Gottheit übergeben. Dann tritt Rāma auf. Er hat eben im Walde dem Gūdra Gambūka den Kopf abgeschlagen. Doch Rāmas Hand hat läuternde Kraft. Gambūka wird sofort als himmlischer Genius wiedergeboren, dankt Rāma ehrfurchtsvoll und führt ihn durch das wirre Dickicht bis in die Nähe von Agasthas Einsiedelei. Hier überläßt sich Rāma in tiefstem Schmerze der Erinnerung an sein früheres Waldleben mit Sitā. Von Agastha eingeladen, rafft er sich dann auf und pilgert weiter zu dessen Hütte.

Sitā hat sich unterdessen, von Lakshmana mitten im Walde verlassen, aus Verzweiflung in die Fluthen des Ganges gestürzt und mit dem Tode ringend zwei Kinder geboren. Doch die Flußgöttin Gangā hat sich mitleidig ihrer erbarmt, sie mit ihren Knäblein gerettet, diese zur Erziehung dem Bālmihi übergeben, Sitā selbst aber unter ihren besondern Schutz genommen und sie unsichtbar gemacht, damit sie, geschützt gegen alle Dämonen, ihre frühern Lieblingsstätten besuchen und dort Blumen pflücken könne. Das alles erzählen uns die Flußgöttinnen Tamasā und Muralā in lieblichen Versen, voll der schönsten Naturschilderung. Dann erscheint Sitā mit einem Blumenstrauß, geisterhaft wie Ophelia und wie diese traumhaft redend, stets mit Rāma beschäftigt, trennlich von der Flußgöttin Tamasā begleitet. So trifft sie im Wald mit Rāma zusammen, der sie zwar nicht sieht, aber ihre Nähe fühlt und sofort ohnmächtig niederstinkt. Erst wie sie vor ihm niederkniet, mit einer Hand seine Rechte faßt und mit der andern Hand seine Stirne streichelt, kommt er langsam zu sich. Sie fürchtet ihm aber zu mißfallen und will fliehen. Schüchtern ruft er nach ihr und folgt dann ihrer Freundin Vāsanti, die ihn mahnt, dem bedrohten Elefanten Sitās zu Hilfe zu eilen. Sitā mit Tamasā folgen ihnen, und so treffen Rāma und Sitā abermals am Fluß Godāvāri zusammen. Sie reden alle zusammen, weder Rāma noch Vāsanti können aber Sitā schauen, und so dient das feltjame Zusammentreffen nur dazu, die Liebe, Treue und den Trennungsschmerz beider aufs höchste zu steigern. Doch indem beide sich von ihrer gegenseitigen Liebe überzeugen, scheiden sie getröstet, ohne daß Sitā aus ihrer Unsichtbarkeit heraustritt.

Der nächste Act schlägt einen fröhlichem Ton an. In Bālmihis Einsiedelei wird gewaltig gekocht. Denn es werden, wie uns seine Schüler jagen, hohe Gäste erwartet, die nicht zu fasten brauchen. Es erscheint Janaka, Sitās Vater, der weise Vasīsthya und Kauśalyā, Rāmas Mutter. Sie klagen einander theilnehmend ihr Herzeleid, werden aber aus ihrer

Trauer durch die Knaben aufgereizt, die fröhlich um die Einsiedlerhütte spielen. Einer thut sich vor allen hervor. Seine Züge erinnern Kauśalnā wie Janata an Kāma und Sitā. Aber es ist nichts aus ihm herauszubringen, als daß er Lava heißt und noch einen Bruder Namens Kuća hat. Kāma kennen sie nur aus den Versen des Rāmāyana, das sie von Vālmiki gelernt und von dem Bharata einen Theil als Schauspiel bearbeitet hat. Plötzlich entsteht Geschrei. Das Opferpferd naht, das Kāmas Oberherrlichkeit verkünden soll. Der übermüthige Lava stürzt sich alsbald hinaus, um es zu entführen. Seine jugendlichen Genossen lassen sich rasch von den Kriegern einschüchtern, welche das Pferd zu beschirmen haben. Lava aber ist entschlossen, ihnen allen zu trotzen, denn Kāmas Heldenblut fließt in ihm.

Der Anführer der Krieger ist Candraketu, der Sohn Lakshmanaś, also Lavas Vetter. Doch sie kennen sich nicht. Wie zwei junge mittelalterliche Ritter fordern sie sich unter viel Höflichkeitsbezeugungen zum Kampfe heraus. Sie bewundern sich gegenseitig; aber schließlich muß die Sache ausgefochten werden.

Der Kampf, von beiden Seiten mit wunderbaren Waffen geführt, wird von zwei Luftgeistern aus der Höhe beschrieben. Von beiden Seiten wird Unglaubliches geleistet. Ehe es indes zu einem Entscheid kommt, tritt Kāma selbst dazwischen und trennt die Kämpfenden. Candraketu wie Lava finden seine höchste Anerkennung. Vor einem Helden wie Kāma aber, dem leuchtenden Ideal der Ritterchaft, das er aus dem Rāmāyana kennen gelernt, beugt sich Lavas trotziger Jugendübermuth. Er streckt die Waffen und bittet um Verzeihung. Auch sein Bruder Kuća kommt nun herbei, und Kāma, der Vater, umarmt seine beiden Söhne, noch ohne sie zu kennen, doch mit der Ahnung, daß sie es sein könnten, und mit dem Wunsch, daß sie es sein möchten. Auf seine Bitte singt ihm Kuća eine Stelle aus dem Rāmāyana: von Kāmas und Sitas Liebe. Da strömen seine Thränen, und er versinkt in schmerzliche Betrachtung, aus der ihn dann das Herannahen seiner Mutter, des Königs Janata und der übrigen Gäste aufscheucht.

Die Lösung wird endlich (im VII. Act) auf die unerwartetste Weise herbeigeführt, nämlich durch ein Schauspiel im Schauspiel. In einem waldumschatteten Halbkreis am Ufer des Ganges ist ein Theater errichtet, zu dem alle Götter und Geister geladen werden, dem aber vor allem Kāma, Candraketu, Kuća, Lava und ihr ganzes Gefolge als Zuschauer beizuhören. Kāma erhält den königlichen Ehrensitz, wie sich gebührt. Als Schauspieler wirken die Asjaraś aus Indras Himmel unter Bharatas Leitung, der nach der Sage die Schauspielkunst überhaupt erfunden.

Das kleine Schauspiel im Schauspiel führt Sitā vor, wie sie sich, von Lakshmana verlassen, in die Fluthen des Ganges stürzt. Ihr verzweifelter Ruf ertönt hinter der Bühne. Der Schauspielleiter erzählt die That. Dann

tritt Sitā auf, eben dem Tode entronnen, gestützt auf Prithivi, die Göttin der Erde, und auf die Flußgöttin Gangā, von denen jede ein neugebornes Kindlein auf dem Arme trägt. Sie kann kaum glauben, daß das ihre Kinder sind. Nach Rāma rufend, bricht sie zusammen. Wie sie zu sich kommt, geben die Göttinnen sich ihr zu erkennen und trösten sie. Prithivi klagt herb über Rāmas Härte und Grausamkeit. Gangā erklärt und entschuldigt liebevoll seine Handlungsweise. Sitā möchte lebensmüde zu ihrer Mutter, der Erde, zurückkehren. Gangā aber mahnt, erst für die Kinder zu sorgen. Sie soll ihnen Mutter sein, solange sie mütterlicher Pflege bedürfen; dann soll Vālmiki sie nach allen Forderungen der Schriften erziehen. Prithivi erklärt sich einverstanden, und die drei gehen ab.

Die Vorstellung ruft in Rāma einen wahren Sturm der verschiedensten Gefühle hervor. Er nimmt sie für Wirklichkeit und ruft dazwischen. Er will Sitā zu Hilfe eilen. Bei ihrem Anblick sinkt er zusammen. Beim Gespräch der beiden Göttinnen wird er etwas ruhiger und folgt theilnahmenvoll; wie aber Sitā ihr Verlangen äußert, heimzugehen zur mütterlichen Erde, und wie sie mit den Göttinnen von der Erde verschwindet, wird er von maßlosem Schmerz erfaßt und stürzt ohnmächtig nieder. Doch nun ändert sich das Blatt. Die ganze Götterwelt zeigt sich am Himmel. Kṛundhati, die Gattin Vasiṣṭhas, die lange Jahre treulich Sitā gepflegt, führt sie, die wirkliche Sitā, herbei. Vālmiki, der Dichter, stellt Rāma seine beiden Söhne vor, und so findet sich endlich Rāma mit all den Seinen zusammen.

In den Schlußworten, welche Rāma an Vasiṣṭha richtet, hat Bhavabhūti in überaus poetischer Weise seine Ideen über Wesen und Ziel der dramatischen Kunst niedergelegt. Sie stimmen völlig mit den Anschauungen des Aristoteles überein, zufolge denen das Spiel der Leidenschaften (besonders Mitleid und Furcht) nicht bloße Unterhaltung und Ergözung, sondern eine ideale Erhebung und Läuterung der Seele (Katharsis) herbeiführen soll. Sie bezeichnen recht eigentlich den Höhepunkt geistiger Bildung, zu dem sich die Inder erschwangen und der sie den Griechen wohl sehr nahe gebracht hätte, wenn nicht einerseits eine abenteuerliche Phantastik, andererseits eine ewig tüftelnde und formalisirende Verstandesrichtung sie von der harmonischen Gestaltung des Schönen abgelenkt hätte. Diese Schlußverse lauten:

Nichts bleibt mir, heiliger Mann, zu wünschen mehr.
 Mög' dieß von Göttern eingegebene Spiel
 Das Herz erfreuen und zugleich auch läutern,
 Wie Mutterliebe jeden Kummer löst,
 Der Gangā Fluthen jede Makel tilgen.
 Es mög' die Schauspielkunst mit tiefem Sinn

Und Verswohlfant uns die Geschichte deuten,
 Daß ew'ger Ruhm für seine holden Töne
 Den großen Sangesmeister ehrend kröne,
 Zu welchem Kunst und Wissen suchen eins:
 Der Wahrheit Quell, den Born des höchsten Seins.

4. Einige andere Dramen.

An die analysirten Stücke der großen indischen Klassiker reihen sich noch einige andere Dramen, welche ihrer Eigenart wegen Erwähnung verdienen und geeignet sind, das entworfene Bild zu vervollständigen.

1. *Mudrārākṣhaja*¹ („Das Siegel des Ministers Rākṣhaja“), verfaßt von dem Dichter Viçāthadatta (ob schon im 7. oder 8. oder erst im 11. oder 12. Jahrhundert, ist noch nicht entschieden), ist schon dadurch merkwürdig, daß es sich ausnahmsweise nicht auf einer Liebesgeschichte aufbaut und somit darthut, daß sogar in Indien die Dramatik nicht iklavisch an jenes eine Grundmotiv gefesselt war. Die Handlung spielt zur Zeit und am Hofe des Königs Candragupta, des ersten Königs der mächtigen Maurya-Dynastie, den Griechen unter dem Namen Sandrakottos bekannt. Es ist indes nicht aus der eigentlichen Geschichte geschöpft, sondern nur aus dem anekdotischen Novellenschatz der Brihattathā, und hat deshalb nicht den Charakter eines historischen Dramas im großen Stil, sondern denjenigen eines politischen Intrigenstückes. Candragupta hat die Nanda-Dynastie entthront und den letzten Nanda-König ums Leben gebracht; aber es ist ihm nicht gelungen, Rākṣhaja, den Minister des letztern, gewaltjam oder gütlich zu überwinden. Rākṣhaja will seinen Herrn rächen und den Usurpator stürzen. Das Stück dreht sich nun darum, daß Cānakhya, der Minister Candraguptas, durch Intriguen aller Art den gefährlichen Mann von seinem Plane abzubringen und für Candragupta zu gewinnen sucht. Es gelingt ihm auch, ihm durch Verdächtigung seinen Gönner, den Prinzen Malavatetu, zu entfremden; doch ihn umzustimmen, gelingt ihm nicht. Was aber seine diplomatische List vermag, das bringt Rākṣhajās eigener Edelmutz zu stande. Ein Juwelier hat für ihn Bürgschaft geleistet. Wie der König nun diesen hinrichten lassen will, vergißt Rākṣhaja alle seine Rachepläne und eilt herbei, um sein Leben für das seines Freundes anzubieten. Noblesse oblige. Candragupta nimmt den Ersatz an, begnadigt aber nicht nur den heldenmüthigen, selbstlosen Mann, sondern erhebt ihn zur Würde eines Ministers, worauf denn auch dieser seine Rachepläne fallen läßt.

¹ Herausgeg. von Rākṣhināth Trimbak Telang (Bombay 1884), von Tāranatha Tarkavācāspati (1871), von Jivānanda Vidyaśāgara (1861); englisch von H. S. Wilson (Select Spec. II. 125—252); deutsch von G. Friße (Leipzig 1886).

Höchst lebendig und fesselnd ist vorab der Schluß des dritten Actes, wo der allmächtige Minister Cānakya mit seinem Herrn, dem König Candragupta, über die bisher von ihm verfolgte Politik in Wortwechsel geräth, ihm trotzt, ihm endlich den Dolch, das Abzeichen seiner Würde, zurückgibt und wirklich entlassen wird.

- König: So viel hierüber. Doch auch Rākṣhaja
 Verweilte hier im Innern unsrer Stadt,
 Und keine Schritte thatst du gegen ihn.
 Nun, welche Antwort gibst du mir hierauf?
- Cānakya: Weil Rākṣhaja an seinem König hing
 Mit großer Treue und in dieser Stadt
 Sehr lange wohnte, schenkt die Bürgerchaft,
 Die es mit Nanda hält, ihm groß Vertrauen;
 Ist seine Thätigkeit ihr doch bekannt.
 Bei seiner Klugheit, seinem Heldenmuth
 Vermag er, wenn er in der Stadt verweilt,
 Begünstigt durch Gefährten und durch Geld,
 Uns zu bedrohn mit schwerem innern Groll,
 Doch wenn er fern von hier uns äußern Groll
 Erregt — den unterdrücken wir gar leicht.
 Drum ließ ich ihn entkommen aus der Stadt.
- König: Doch warum wandtest du, so lang er noch
 In dieser Stadt verweilte, gegen ihn
 Kein Mittel von den vier bekannten an?¹
- Cānakya: Ich dachte nur: Was ist doch wohl zu thun,
 Daß er die Stadt verläßt? und hab' ihn ja
 Durch meine Mittel auch von hier entfernt,
 Wie aus dem Herzen einen Pfeil man zieht;
 Ich gab schon an, was mich dazu bewog.
- König: Doch warum griffst du ihn nicht offen an,
 Ihn festzunehmen?
- Cānakya: Ist's doch Rākṣhaja!
 Will man sich sein bemächt'gen mit Gewalt,
 So geht er selbst zu Grunde oder richtet
 Dein Heer zu Grunde. So verhält es sich,
 Und beides dient zu unserm Schaden bloß.
 Denn kommt er, heftig angegriffen, nun,
 So sind wir eines solchen Manns beraubt,
 Und wenn er uns die Tapfersten des Heeres
 Vernichtet, ist das nicht ein harter Schlag?
 Man zähme ihn, als wär's ein Elefant
 Der Wildniß, der gefangen ward, durch List.
- König: Ich kann nicht widerlegen, was du sagst.
 Doch so viel geht aus allem wohl hervor,
 Daß Rākṣhaja den Preis verdient — —

¹ Freundschaft, Geschenke, Spaltung, Gewalt.

- Cānakya (zornig): Vor dir!
So wolltest du fortfahren. Doch nicht so
Verhält es sich. Was hat er denn gethan?
- König: Ich will dir's sagen, wenn du es nicht weißt.
Der Hochbeherzte blieb, nachdem die Stadt
Von uns erobert war, darin zurück,
Solang es ihm beliebte: heißt das nicht:
Er setzte auf den Nacken uns den Fuß?
Er unterlagte unserm Heer zum Troß
Den Siegesruf und manches andre noch.
Durch seiner ungemainen Klugheit Macht
Ward unser Sinn bethört, daß denen selbst
Von unsrer Partei wir nicht vertraun,
Die wohl verdienen, daß man ihnen traunt.
- Cānakya (lachend): That, was du jagtest, Rākshasa?
König: Er that's.
- Cānakya: Nun, dann ist mir, o Briṣhala, auch klar,
Daß er dich stürzt, wie Nanda ward gestürzt,
Und zu dem Herrn der Erde, wie du jetzt
Es bist, Malayaketu machen wird.
- König: Genug des Tadelns. Das, was jetzt geschah,
Das Schicksal that es. Was hast du doch wohl
Für Theil daran!
- Cānakya: Ha, wie du neidisch bist!
Ich war es doch, und keiner sonst als ich,
Der mit gekrümmtem Finger (den der Zorn
Erbeben ließ) die Flechte von dem Band
Befreite, ich, der das Gelübde that
Vor aller Welt, das schreckliche, das mich
So lange, bis des Feindes ganzer Stamm
Vernichtet war, verpflichte, ich war's,
Der nacheinander, wie mit Vieh geschieht,
Die Nandasöhne, diese stolzen Herrn
Von unermess'nen Schätzen, tödtete,
Und vor den Augen Rākshasas zumal!
Erloischen sind die Flammen heut noch nicht,
Die reich das Mark der Nandasöhne speißt,
Die Flamme, die den Himmelsgegenden,
Als wär's durch Rauch, der Sonne Glanz entziehn
Durch Geiercharen, die bei ihrem Flug
Nur schwach die langgestreckten Flügel regen,
Die Flammen, welche jegliches Geschöpf
Erfreun, das auf dem Leichenplatz verweilt.
- König: Von einem andern wurde dies gethan.
- Cānakya: Von wem?
- König: Vom Schicksal, das dem Nandastamm
Sich feindlich zeigte.
- Cānakya: Unverständlich ist,
Wer an die höchste Macht des Schicksals glaubt.

König: Ruhmredig ist doch der Verständ'ge nicht.

Cānakya (zornig): Du setzest gern wohl deinen Fuß auf mich,
Als ob ich Diener wär, Brihala!
Wohl band ich meine Flechte, doch schon eilt,
Sie wieder aufzulösen, meine Hand.
(Mit dem Fuß hart auf den Boden stoßend.)
Schon regt sich dieser Fuß, daß abermals
Ich ein Gelübde thue. Du entflammst,
Beywungen von der allgewalt'gen Zeit,
Das Feuer meines Zorn, das durch den Tod
Des Mandahanjes schon erlöschten war.

König (aufgeregt, für sich):

O weh, er zürnt doch wohl nicht gar im Ernst!
Sein rothes Auge, das getrübt erscheint,
Gebadet in dem reinen Thränenstrom,
Der aus den Augenlidern (weit entsperret
Sein Zorn sie) quillt — wie Feuer sieht es aus
Und wie der Rauch davon der Brauen Spiet;
Die Erde bebte heftig bei dem Stoß
Mit seinem Fuße und ertrug ihn kaum.
Gott Giva fiel gewiß dabei ihr ein,
Wenn er durch seinen Tanz das Schreckliche
Ausdrückt.

Cānakya (den erkünstelten Zorn unterdrückend):

Genug mit Frag' und Antwort nun!
Scheint Rākschhaja dir tüchtiger zu sein,
Wohlan, so übergib ihm diesen Dolch.

(Legt den Dolch ab und steht auf. Zu einem Abwesenden, als wäre er zugegen.)

O Rākschhaja, besiegen willst du mich
An Klugheit und zeigst so die deinige
In ihrer Größe? Hast du doch gedacht:
Besiegen werd' ich Maurya ganz bequem,
Der nicht mehr Liebe zu Cānakya hegt.
Doch diese volle Feindschaft, die von dir
Gestiftet ward, verdirbt dich, Falscher, noch! (Geht hinaus.)

König: Des Reichs Geschäfte führt von heute an
Der König in Person; nichts gilt bei ihm
Cānakya jezt — mittheilen sollst du dies,
Bairhinari, den Unterthanen.

Kämmerer (für sich): Wie?

Cānakya jagt er bloß und unterläßt
Das Wort ehrwürdig beizufügen? Ja,
Dann nahm er wirklich ihm das Amt. Indes,
Nicht rechn' ich dies als Schuld dem König zu.
Was auch ein Fürst Bekehrtes thut, es trifft
Die Schuld doch immer den Minister nur.
Wenn Elefanten man als tückisch schilt,
Geschicht es, weil die Treiber lässig sind.

König: Worüber jinnst du?

Kämmerer: Ueber gar nichts, Herr!
Dies aber sprech' ich aus: Glückauf! Denn jetzt
Wardst du in Wahrheit König.

König (für sich): Da ich so
Dem Urtheil meines Kämmerers erscheine,
So kann Ganakha wohl zufrieden sein,
Der das Gelingen seines Planes wünscht.
(Laut:) Mich plagt ein Kopfschmerz jetzt, Cönöttara,
Von diesem eitten Streit; drum führe mich
Nach meiner Ruhestätte.

Cönöttara: Folge, Herr!

König (aufstehend, für sich):
Ins Innere der Erde möchte sich
Mein Geist verstecken, und doch übertrat
Ich auf des Lehrers eig'ne Weisung nur
Die Ehrfurcht, welche ihm gebührt. Wie kommt's,
Daß einem Menschen, der im Ernste nicht
Den Lehrer ehrt, vor Scham das Herz nicht bricht?
(Alle gehen hinaus.)¹

Die Charaktere sind überhaupt treffend gezeichnet, die Verwicklung aus denselben heraus fein geschürzt und spannend durchgeführt, der Dialog lebendig und natürlich. „Der Verfasser“, bemerkt Wilson², „war kein Dichter aus dem Kreise Bhavabhūtiś oder Kālidāśas. Seine Phantasie erhebt sich nicht zu ihrer Höhe, und es ist kaum ein glänzender oder schöner Gedanke in dem Stück. Als einigen Ersatz für den Mangel der Phantasie hat er eine kräftige Auffassung der Charaktere und einen männlichen Zug des Gefühls. . . Die Sprache des Originals theilt den allgemeinen Charakter des Stückes; sie ist selten schön oder zart, aber stets kraftvoll und gelegentlich prunkvoll.“ Die eigentliche dramatische Führung ist jedenfalls äußerst geschickt, und Pischel steht nicht an, den dritten Act als „ein Meisterwerk dramatischer Kunst“ zu bezeichnen, das durch nichts in Indien überboten werde³.

2. Benijamhāra⁴ („Das Binden der Haarflechte“), verfaßt von Bhatta Nārāyana, im 10. Jahrhundert schon bekannt und beliebt, steht als Dichtung weit hinter den bisherigen zurück, ist aber dadurch bemerkenswerth, daß es aus der Haupterzählung des Mahābhārata geschöpft ist. Die Verwicklung ruht in jener Scene, wo Drāupadi von einem der Brüder des

¹ Uebersetzung von L. Fricke S. 72—76.

² Select Specim. II, 254.

³ Göttinger Gelehrte Anzeigen 1883 (Stück 39), S. 1227; vgl. L. v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 655.

⁴ Herausgeg. von Jibānanda Vidhyāśagara (Calcutta 1886), Julius Grill (Leipzig 1871); englisch übersetzt von Sourindro Mohun Tagore (Calcutta 1880).

Duryodhana an den Haaren in die Versammlung geschleift wird, und löst sich in dem endlichen Triumphe des Yudhishtira und der andern Pāndava. Die Charaktere der epischen Helden sind glücklich wiedergegeben, aber die Gefahr des epischen Stoffes ist nicht überwunden: bloße Erzählung tritt zu oft an die Stelle eigentlich dramatischer Handlung.

3. Candakāuṣika¹ („Käufers Zorn“), verfaßt von Kṣhemendra (oder Kṣhemiçvara) wahrscheinlich zu Anfang des 11. Jahrhunderts, lehnt sich an eine Sage des Mārtaṇḍeya Purāna², von der eine ältere Fassung schon im Mitareya-Brahmana vorkommt, die aber hier in wirklich poetischer Weise gemildert und verklärt erscheint. König Hariçcandra hat das Unglück, den furchtbaren Rishi Viçvāmītra in seinen Zauberkünsten zu stören, und wird deshalb von ihm verwünscht. Durch heroisches Dulden, das wirklich tragisch geschildert ist, verjöhnt er aber endlich den zürnenden Büsser, vor dessen wunderbaren Kasteiungen die Welt bebt und die Götter sich nicht mehr sicher fühlen. Handlung und Personen sind echt indisch.

4. Prabodhacandrodaya³ („Der Aufgang des Mondes der Erkenntniß“), verfaßt von Kṛiṣṇa-Miçra, gehört schon einer viel spätern Zeit, d. h. frühestens dem 12. Jahrhundert an und bezeichnet eine neue, ganz für sich stehende Art des Dramas. Man hat es mit Calderons „Autos“ verglichen, und hierzu ist dadurch ein Anhaltspunkt geboten, daß der Dichter die allerabstractesten Dinge als handelnde Wesen personificirt.

Da erscheinen als Ehepaare der Urgeist und die Täuschung, der Verstand und die Meinung, der Sinnenreiz und die Wollust, als Zwillingssfinder die Wissenschaft und das Urtheil, als König der Irthum und als dessen Hofstaat Heuchelei, Zorn, Zerstörungssucht, Geiz, Habgucht und die Courtisane Härese, als Gegenkönigin die Religion, eine Tochter der Wahrheit, und mit ihr ihre Tochter, die Ruhe; ferner die Genügsamkeit, die Geduld, das Mitleid, die Vedafkenntniß, dagegen hinwieder Buddhismus, Jainismus und nackter Materialismus u. s. w. — ein ganzes philosophisch-religiöses Wörterbuch als Theaterfiguren costümirte und aufgeputzt.

Schon die Zahl und Menge der allegorischen Personen geht weit über jene der Calderonschen „Autos“ hinaus, und sie besitzen nicht jenen poetischen Zauber, welchen denjenigen Calderons vielfach die biblische Typik gewährt.

¹ Herausgeg. von Jayamohana Garmān (Calcutta 1867); übersezt von E. Fricke (Leipzig 1882); besprochen von Piçhel (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1883 [Stück 39], S. 1217 ff.).

² VII. und VIII., übersezt von Fr. Rückert (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XIII, 103—133).

³ Herausgeg. von H. Brodhaus (Lipsiae 1845); deutsch von Th. Goldstücker (mit Vorrede von Karl Rosenfranz. Königsberg 1842) und von B. Hirzel (Zürich 1846).

Das Stück ist auch durchaus nicht als eigentlich künstlerisches Festspiel oder als Drama überhaupt gedacht, sondern als eine Art philosophisch-religiöser Tendenz- und Standrede in dramatischer Form. Es hat insofern mehr mit Lessings „Nathan“ gemein als mit Calderons „Autos“; die allegorisch-philosophische Behandlung ist indes wieder grundverschieden.

Die Verwicklung beruht auf dem großen Weltkampf zwischen dem König Irrthum und seinem ganzen Anhang von Wollust, Scheinheiligkeit, Egoismus, Geiz, Habucht, Zorn, Neberei und falscher Wissenschaft einerseits, und dem König Verstand, der Königin Religion und ihrem gesamten Gefolge von Weisheit, Tugend, guten Eigenschaften und Geistesrichtungen andererseits. Zu Anfang des Stückes herrscht König Irrthum ganz unumschränkt zu Benares, während die gute Partei, verbannt, verfolgt, zersplittert, elend da-niederliegt. Es ist indes eine Weissagung vorhanden, König Verstand werde sich eines Tages mit der lange von ihm getrennten Offenbarung vermählen und aus ihrer Ehe werde ein Sohn hervorgehen, „die richtige Erkenntniß“, der dem Reiche des Irrthums ein Ende bereiten werde. (I. Act.)

König Irrthum bietet deshalb alle seine Scharen auf, um jene Vermählung zu hintertreiben: Heuchelei, Materialismus, Stolz, Hochmuth, Zorn, Geiz, Habucht, Zerstörungsjucht. Sie sollen vor allem die Religion und ihre Tochter, die Ruhe, in ihre Gewalt bringen, welche als Botinnen an die Offenbarung geschickt sind, um deren Hand für König Verstand zu gewinnen. Es geht denn auch den beiden Botinnen erbärmlich schlecht. Die Religion fällt in die Hände der Neker und in das Haus der Candalas, während die falschen Religionen der Jaina (Digambara), der Buddhisten, der Rishapanaka (eine andere Jaina-Secte) und der Kapalika (der Verehrer der Durgâ) ihr wildes, wüstes Unwesen treiben. Selbst der Buddhist kommt bei dieser Schilderung sehr schlecht weg. (II. und III. Act.)

König Verstand rüstet nun zum Kriege. Das „gründliche Urtheil“ soll den Liebesgott Kâma besiegen, die Geduld den Zorn, die Genügsamkeit den Geiz u. s. w. Die Astrologen müssen das Horoskop stellen, und zu günstiger Stunde zieht der König aus zur Schlacht. (IV. Act.)

Die große Schlacht kommt nicht auf die Bühne, sie wird nur in langen Reden geschildert (V. Act). Das Hauptresultat meldet die Religion ihrer lieben Tochter, der Ruhe, folgendermaßen:

„Dann wurde der Kampf stürmisch — um dicht gereichte Leichen flossen Ströme reichlichen Blutes, welches die Krieger vergossen hatten, und in ihnen lagen Schirme und anderer Schmuck umher, welchen die berg hohen Elefanten, von Pfeilen durchbohrt, wüthend von sich geworfen. In diesem großen, fürchterlichen Kampfe, in welchem Feind gegen Feind tritt, wurde die Lehre des Lokâyata (d. h. der Materialismus) im Angesichte der von den Nekern für heilig gehaltenen Schriften zu Wasser gemacht; die andern Schriften der Neker aber, weil sie keine feste Wurzel mehr hatten, zerstreuten sich in dem Meere der wahrhaft heiligen Bücher; die der

Buddhisten zogen in die Länder, welche besonders Barbaren innehaben, nach Sindh, Kandahar, Behar, Telingana, dem Summentande, dem östlichen Bengat, der Koromandelküste und weiter; die der lecherischen Digambaras, Kapälitas und der übrigen leben im Verborgenen unter den Dummköpfen, die in Pancata, Malva und an der Westküste wohnen. Die Logiten der Atheisten wurden von der Mimāṃsā, welche der Nyāya und die andern Philosophien begleiteten, ihrer Kraft beraubt und folgen jetzt denselben heiligen Büchern. — Dann tödtete das richtige Urtheil den Kāma; die Geduld besiegte den Zorn, die Zerstörungslust und deren Genossen; die Gemüthsamkeit brachte den Geiz, die Habgucht, die Engherzigkeit, den Trug, die Bosheit, den Diebstahl und die Bestechlichkeit in ihre Gewalt; die Milde unterwarf die Schmähung; die Anerkennung fremder Verdienste zerstörte den Hochmuth; den Stolz besiegte die Einsicht in die Vorzüglichkeit anderer.“

Nach diesem vollständigen Siege läßt König Verstand in feierlichster Weise um die Hand der Offenbarung anhalten, die denn auch, nach den langen Leiden, die sie getrennt vom Verstande erlitten hat, nicht mehr säumt, seine Gemahlin zu werden. Zum Schluß (VI. Act) wird ihnen ein Sohn Prabodha, die „richtige Erkenntniß“, geboren, die auch der Urgeist freudig begrüßt und umarmt.

Der Zweck des Stückes ist offenbar, die Verbindung der Vedānta-Philosophie mit dem Viṣṇu-Gultus als „richtige Erkenntniß“ zu feiern, zu predigen und zu verbreiten. Es mag darum aus dem Kreise der hinduistischen Reformbewegung hervorgegangen sein, welche dem Wirken Kāma-miśra voranging.

5. Verfall des Dramas.

Die Hochblüthe, welche das indische Drama in den Schauspielen des Bhavabhūti erreicht, war nicht von langer Dauer. Viele Dichter bildeten sich zwar an der Gewandtheit seiner Technik, an den von ihm angewendeten dramatischen Motiven, an seinem Pathos, an seiner Kunst der Naturschilderung, an dem Reichthum seines Ausdruckes, an der Schönheit seiner Sprache; mehrere nahmen auch die Kāma-Sage zum Vorwurf und hatten den Erfolg, daß ihre Stücke von den Indern als klassische Meisterwerke betrachtet wurden. Allein der Geschmack des Publikums selbst sank, nachdem die Kunst zu jener Höhe gelangt war. Man wollte noch mehr und noch Schöneres. Dabei ward die Kunst zur Künstelei; Effecthascherei führte zu Unnatur, Uebertreibung, Bombast. Die Epigonen besaßen nicht die Schaffenskraft und das feine Kunstgefühl eines Kālidāsa oder Bhavabhūti. Daß sie sich selbst überschätzten, zeigt schon der Umstand, daß sie, nur mit der Beliebtheit des Stoffes rechnend, so oft neue Seitenstücke zu den Kāma-Schauspielen des Bhavabhūti zu leisten versuchten. Während dieser, ein echter Künstler, die weite Stoffmasse des Epos auf möglichst wenige, wirksame Scenen zusammenzudrängen suchte, meinten sie, vielleicht vom Publikum

gedrängt, ergänzen, vermehren und alles nachtragen zu müssen, was ihr Vorgänger wohlweislich hinweggelassen. Anstatt die gegebenen Motive lebendig zu durchdringen, trugen sie ganz fremdartige Erfindungen hinein und verarbeiteten sie nach bereits vorhandenen Schablonen. So wurden die Stücke immer länger und breiter, bedeuten mehr einen Niedergang als ein neues Aufleben der dramatischen Kunst.

1. *Anargha-Rāghava*¹, nach seinem Verfasser auch *Murāri-Nāṭaka*, d. h. „Murāris Schauspiel“ genannt, gehört der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an, ist also etwa anderthalb Jahrhunderte jünger als die Stücke des Bhavabhūti. Es behandelt in sieben Akten die ganze Geschichte Rāmas von seinen ersten jugendlichen Heldenthaten bis zu seinem Triumph über Rāvana und seiner Thronbesteigung. Die ersten Akte sind stark mit Naturbeschreibung durchtränkt: Nacht, Morgenroth, Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, Mondanfgang und abermals Sonnenaufgang. Die Handlung schleicht ziemlich langsam voran und hat keine eigentliche Verwicklung als jene, welche die Sage selbst bot. Rāmadeva, Viśvāmitra, König Daśaratha und die andern Sagengegestalten stehen im Vordergrund. Erst im dritten Akt läßt Rāvana durch einen Abgesandten um Sītā werben und sucht dann, nachdem Rāma den Bogen gebrochen und Sītā gewonnen, ihn durch List in den Wald zu bringen, um ihm Sītā zu entreißen. Gūrpanadhā, seine Schwester, nimmt zu diesem Zwecke die Gestalt der buckligen Jofe an. Im fünften Akt wird dann Sītā entführt, so daß für den Kampf um Lankā und Rāmas Rückkehr und Krönung nur zwei Akte übrig bleiben. Die ungünstige Natur des an sich meist epischen Stoffes tritt um so auffälliger hervor, je gesuchter und ungehickter der Dichter ihn dialogisch unterzubringen sucht. Anstatt uns Rāma und Sītā selbst in ihrem Waldleben vorzuführen, läßt er uns daselbe durch die Einsiedlerin Gramanā und den Bärenfürsten Jāmbavat beschreiben. Auch von der Entführung kommt nichts auf die Bühne: alles wird durch Nebenpersonen, und zwar ziemlich matt, prosaisch erzählt. Noch im selben Akt wird Guha aus den Händen des kopflosen Dämons Kabhanda befreit und der Affenfürst Vāli von Rāma getödtet, und Stimmen hinter der Bühne verkünden die Krönung des Affenfürsten Sugriva und seinen Bund mit Rāma — alles so undramatisch wie möglich.

Von dem Brückenbau und von der Belagerung Lankās erhält man natürlich ebenfalls nichts mehr als eine dialogisirte Schilderung, und den entscheidenden Kampf Rāmas mit Rāvana beschreiben zwei Luftgeister von ihren Wagen herab in weit-schweifigem Redeschwall. Den größten Theil des letzten Actes nimmt die Rückreise Rāmas durch die Lüfte ein, ähnlich wie in Bhavabhūtis *Mahāvira Carita*; aber während hier noch etwas Maß und Vernunft herrscht, sucht Murāri die Schilderung durch die ausschweifendste Phantastik noch zu überbieten. Er läßt die Reisenden auf dem Wagen *Pūshpata* (als Vorläufer Jules Vernes) gleich in die höchsten Luftregionen emporsteigen, zu dem sagenhaften Gebirge Sumeru und dann in die Regionen des Mondes selbst (*Candraloka*), wo der Dichter in mehreren hundert Versen seine mythologischen Kenntnisse auskramt. Dann steigt er zur Erde hernieder, woselbst er Ceylon (*Sinhala*) wohlweislich von Lankā unterscheidet. Darauf geht es durch die Halbinsel weiter an den Ganges und von da nach *Ayodhya*.

¹ *Anargha Rāghava* by *Murāri*, with the Commentary of *Rucipati* ed. by *Pandita Durgāprāsāda* and *K. Pandita Parāba*. Bombay 1887. Vgl. *H. H. Wilson*, *Select Specim.* II. 375—383. — *S. Lévi*, *Theatre Indien* p. 277—280.

2. *Bāla = Rāmāyana*¹. Das Drama umfaßt die ganze Geschichte Rāmas von seiner Brautwerbung um Sita bis zu seinem Triumphe über Ravana in zehn Acten, die zusammen doppelt so lang sind als die *Ākuntalā* oder ein anderes der klassischen Stücke. Schon der Prolog ist fast so lang wie ein kleineres Stück. Rāma ist von vornherein als erster Liebhaber aufgefaßt und Ravana als zweiter, so daß das ganze Stück auf ein Eiferjuchtsdrama hinausläuft. Schon bei der Gattenwahl Sitās im ersten Act erscheint Ravana in Begleitung seines Feldherrn Prahas̥ta, um mit Rāma und den andern Heiratscandidaten um Sitās Hand zu freien. Er verlangt, daß zu dem Entscheide Givas Bogen herbeigebracht werde; wie er denselben aber dann spannen soll, tritt er zurück, ohne den Versuch zu wagen, und spottet der andern, die in solcher Weise Sitās Hand gewinnen wollen. König Janaka fühlt sich dadurch sehr verlezt und will sich an Ravana rächen; er wird aber von einer geheimnißvollen Stimme zurückgehalten. Liebe und Eiferjucht lassen indes Ravana fortan keine Ruhe mehr. Er geräth in Streit mit Paraçurāma, der ihm seine Art nicht hergeben will, um Rāma zu bekämpfen. Er fällt dann der schon in vielen vorausgegangenen Stücken breitgetretenen Liebesmelancholie anheim. Um ihn aufzuheitern, lassen ihm seine Minister ein Theaterstück aufführen — wieder eine Bühne auf der Bühne. Das Stück ist aber schlecht gewählt: denn es führt Rāma vor, wie er, von Janaka freundlich aufgenommen, die andern Freier besiegt und Sitās Hand gewinnt. Ravana wird darüber so wüthend, daß das Stück unterbrochen werden muß. Darauf folgt Rāmas Hochzeit, dialogisch erzählt, und sein Kampf mit Paraçurāma. Dann ein neuer Theatercoup.

Um Ravana zu beruhigen, läßt sein Minister Māhyavat zwei Puppen anfertigen, welche völlig Sitā und ihrer Zofe gleichen. In dem Munde derselben werden kleine redende Papageien angebracht, die vollkommen ihre Stimme nachahmen können. Für einen Augenblick wird Ravana getäuscht, aber auch nur für einen Augenblick. Dann wird er nur um so melancholischer und ruft nun im Garten Bäche, Flüsse, Thiere, Vögel, Bäume, kurz die ganze Natur an, ihm Sitā wiederzugeben, wie der König Purūravās in Kālidājas *Vikramorvacī*. Erst die Klagen seiner Schwester Gūrpanadhā, der Rāma Thren und Nase abge schnitten, scheuchen ihn aus seinen Träumereien auf. Die noch übrigen fünf Acte bringen dann die Entführung Sitās, die Belagerung von Lanka und das übrige, ebenfalls mit den verwickeltesten Einfällen und Thaten überwuchert.

Das Drama wird im Prolog dem Dichter Rājasekhara zugeschrieben und dürfte etwa in dieselbe Zeit fallen wie *Murāri-Nāṭaka*.

3. *Ḥanūman-Nāṭaka* oder *Mahā-Nāṭaka*². Ihren Höhepunkt erreichte die theatraalische Mache in dem Schauspiel, das seines Umfanges wegen einfach „das große“ heißt: *Mahā-Nāṭaka*. Es führt aber auch noch einen andern, ebenfalls sehr bezeichnenden Namen. Die nie rastende Sagenbildung schrieb es dem

¹ *Bālarāmāyana*, a drama by Rājasekhara ed. by Pandit G. D. Sastri (Benares 1869); ed. by Jibānanda Vidyāsāgara (Calcutta 1884). Vgl. S. Lévi l. c. p. 272—277.

² *Mahānāṭaka*, a Drama in 9 Acts by Hanuman, compiled by Madhusūdana Miçra, edited by Jibānanda Vidyāsāgara (Calcutta 1878). Englische Uebersetzung von Maharaja Kalikrishna Bahadur (Calcutta 1840). Vgl. H. H. Wilson l. c. II. 263—373. — S. Lévi (l. c. p. 280) stellt ein eigenes Werk darüber in Aussicht, ebenso R. Pißchel, bereits Göttinger Gelehrte Anzeigen 1885, S. 760, Num. 1, und abermals ebd. 1891, S. 358. — Klein a. a. O. III, 367. 368.

Affenfürsten Hanumat zu. Auf uns wirkt schon der bloße Name mit unwiderstehlich tomiſcher Gewalt. Das war aber bei den Jüdern nicht der Fall. Hanumat war ihnen der treue Waſſengefährte des größten Helden und des höchſten der Götter, ſelbſt ein Götterſohn. Der Einfall, ihn noch gar zum Dichter zu machen, wurzelte darin, daß er im Uttara-Kānda als ein Ausbund von Bildung und Gelehrſamkeit beſchrieben war.

„Wiederum beſtrebte ſich der Fürſt der Affen grenzenlos, die Grammatik zu lernen, und zur Forſchung geneigt, ſchaute er auf zur Sonne und ging von dem Berge, wo die Sonne ſich erhebt, zu dem Berge, wo ſie untergeht, umfaſſend die mächtige Sammlung, d. h. die Aphoriſmen (sūtra), den Commentar (vritti), Vārttika (arthapada), Mahārtha und Sangraha (des Bhādi). Der Affe iſt vollkommen; keiner gleicht ihm in den Gāstras, in Gelehrſamkeit, in Beſtimmung des Sinnes der Schrift. In allen Wiſſenſchaften, in den Regeln der Strenghheit wetteifert er mit dem Lehrer der Götter.“¹

Der indiſche Commentator erklärt uns: mit dem „Umfaſſen der mächtigen Sammlung“ ſei gemeint, daß Hanumat die große Sammlung nach Wortlaut und Sinn völlig innegehabt habe. Unter den Sūtras verſteht er die acht Bücher des Pānini, unter Vritti die zeitgenöſſiſchen Gloſſen dazu, unter Arthapada die Vārttika, d. h. Sprüche, welche den Sinn der Sūtras wiedergeben; unter Sangraha das von Bhādi verfaßte Buch Sangraha. Hanumats Schriftkenntniß erklärt er dahin, daß er den Sinn der Veden genau nach der Pūrva- und Uttara-Mīmāṃsā verſtanden habe. Schließlich fügt er noch bei, daß Hanumat nach der Anſicht Kātafas der neunte der großen Grammatiker geweſen².

An dieſe Gelehrſamkeit hängte ſich nun die Sage und jabelte weiter, daß Hanumat das Mahā-Kātaka verfaßt und auf Felswände eingegraben habe. Da ſah es Bālmiki und fürchtete, der größere Liebreiz des Stiles möchte ſein eigenes Werk in den Schatten ſtellen. Er beklagte ſich bei Hanumat. Dieſer war ganz gerührt und ſo edelmüthig, daß er ihm erlaubte, die Fellen mitiamt der Dichtung ins Meer zu werfen. So blieb das Schauſpiel durch Jahrhunderte unbekannt im Meeresgrunde liegen. In der Zeit des Königs Bhoja wurden jedoch Theile deſelben aufgeſucht, und der König beauftragte den Dichter Dāmodara-Miśra, die Lücken auszufüllen und ſo das Werk zu ergänzen.

Wie Witton meint, hat dieſe drollige Fabel inſoweit einen wirklichen Hintergrund, als das Schauſpiel aus Fragmenten einer frühern Dichtung zuſammengeſtickt worden zu ſein ſcheint, wahrſcheinlich unter der Regierung des Königs Bhoja, d. h. im 10. oder 11. Jahrhundert. Ein Dichter Namens Dāmodara wird unter zahlreichen Schriftſtellern erwähnt, welche dieſer König begünſtigt haben ſoll. Das Stück ſelbſt weiſt auf einen ſolchen Urſprung hin. Denn es enthält manche ganz poetiſche Ideen und Stellen; die Sprache iſt im allgemeinen harmoniſch; aber die Ausführung iſt ſehr ungleich und verräth häufig bloß ungeſchickte Flickarbeit.

Es hat nicht weniger als vierzehn Acte, auf welche die Geſchichte Rāmas ungefähr folgendermaßen vertheilt iſt:

I. Rāmas Jugendleben, zum größten Theil vom Dichter erzählt; dialogiſirt iſt Rāmas Fahrt an den Hof von Mithilā, das Brechen des Bogens, die Gewinnung Sitās und der Kampf mit Paraśurāma.

¹ Uttara-Kānda, Sarga 36, Verſ 44 ff.

² *Muir*, Original Sanskrit Texts IV. 490. 491.

II. Rāmas Liebesleben, ganz im Gegensatz zum Epos grob erotisch ausgeführt, wenn auch in gewandter und blühender Sprache.

III. Rāmas Verbannung, sein Aufenthalt in Pancavati, die Jagd auf die vermeintliche Gazelle. Vorwiegend beschreibend.

IV. Fortsetzung der Jagd auf die Gazelle. Rāvas Werbung um Sitā. Die Entführung. Tod des Geiers Jatānu bei der Vertheidigung Sitās. Begegnung Sitās mit Hanūmat. Rāma findet die Hütte leer.

V. Suchen Rāmas nach Sitā. Kampf und Sieg über Bālin. Entsendung Hanūmats nach Lanka.

VI. Hanūmats Besuch bei Sitā. Seine Heldenthaten in Lanka und seine Rückkehr zu Rāma.

VII. Vorrücken von Rāmas Heer. Wortstreit zwischen Vibhishana und seinem Bruder Rāvana. Der Brückenbau und der Marsch vor Lanka.

VIII. Rāma schickt Angada nach Lanka, um die Herausgabe der Sitā zu fordern mit gütlicher Begleichung des Streitigen. Er drängt aber zum Krieg und erklärt ihn dann, nachdem die Bedingungen verworfen. Dieser Dialog ist gut durchgeführt.

IX. Kriegsrath in Lanka. Disput zwischen den Rāthen Virūpākṣha und Mahodara. Rāvana sucht Sitās Gunst zu gewinnen. Er bringt ihr erst ein Truggebilde von Rāmas und Lakṣhmanas Häuptern. Doch eine himmlische Stimme bewahrt sie vor der Täuschung.

X. Rāvana erscheint nun vor ihr in Rāmas Gestalt und bringt ihr seine eigenen zehn Häupter als Trophäen. Sitā wird diesmal beinahe getäuscht; doch im rechten Augenblick durchschaut sie das Trugbild und weist den Dämon ab. Eine Stimme von oben verkündet ihr, daß sie den wirklichen Rāma nicht eher sehen wird, bis Mandodari an Rāvanas Leiche trauert.

XI. Vorbereitungen zum Kampfe in abrupten Scenen. Eine Rākṣhājin versucht Rāma zu meucheln, wird aber von Angada verhindert. Begegnung der beiden Heere. Kumbhakarna erwacht und zieht zu Felde.

XII. Kumbhakarna fällt. Von Indrajits Pfeilen sinken Rāma und Lakṣhmana. Hanūmat stört Indrajits Opfer und ruft mittelst des Amrita Rāma und seinen Bruder ins Leben zurück. Lakṣhmana tödtet Rāvanas Sohn Meghanāda und wirft dessen Kopf Rāvana zu.

XIII. Lakṣhmana fällt abermals von einer Zauberwaffe. Um ihn zu heilen, bringt Hanūmat den Berg Druhina noch in der Nacht sechs Millionen Yojanas weit mit der nöthigen Heilpflanze herbei, wird unterwegs von Bharata schwer verwundet, aber von Vasiṣṭha geheilt und kommt so rechtzeitig, um Lakṣhmana zu retten. Fast nur Erzählung und Schilderung.

XIV. Rāvana schickte Gesandte, um Sitā gegen die Art des Paraçurāma auszutauschen (eine in der Sage völlig unbegründete Fiction). Er wird abgewiesen. Seine Gattin Mandodari feuert ihn zum Kampfe an. Er fordert Rāma heraus und fällt unter dessen Pfeilen. Todtenklage. Feuerprobe Sitās. Rückkehr nach Myodhyā. Hier fordert Angada Rāma zum Kampf heraus, um den Tod seines Vaters Bālin zu rächen; eine Stimme vom Himmel hält ihn jedoch davon zurück mit der Zusage, Bālin werde in einer neuen Existenz als Jäger wieder mit Rāma (als Kriṣhna) zusammentreffen und ihn dann selbst niederschließen. Trotz dieser Voraussetzung, wozu die Idee aus dem Mahābhārata herübergenommen, schließt das Stück mit Lobpreisungen Rāmas.

In dieser Art und Weise — das ist klar — hätte es der Dichter mit Hilfe des Uttara-Kānda leicht von vierzehn Acten auf zwanzig oder achtundzwanzig bringen

fönnen. Das Drama gleicht vollständig jenen zehntausend Stadien langen Gliederwärmern, von denen Aristoteles in seiner Poetik spricht. Wenn es nichtsdestoweniger Beifall und hohe Anerkennung fand, so ist das nicht zum mindesten dem Umstand beizumessen, daß das Volk nicht müde wurde, von Rāma zu hören und seine ganze Geschichte möglichst ausführlich auf der Bühne zu sehen.

4. *Prasanna-Rāghava*¹. Wieder ein Drama von sieben umfangreichen Acten. Der Verfasser heißt Jayadeva wie jener des berühmten lyrisch-erotischen Gedichtes *Gita-Govinda*, ist aber eine durchaus verschiedene Person. Dieser stammt aus Kenduvilva (Bengalen), der Dramatiker aus Kundina (Biharbha). Auch die Namen der Eltern lauten bei beiden völlig verschieden. Verse aus seinem Stücke werden im 14. Jahrhundert schon citirt, so daß er vor dieser Zeit gelebt und gedichtet haben muß; Näheres aber ist noch nicht bekannt.

Das Stück bringt wieder ungefähr das ganze Rāmāyana auf die Bühne, von Sitās Gattenwahl bis zu Rāmas Königskrönung in *Ayodhya*, stellenweise dramatischer als die beiden vorhergehenden, aber mit einer Masse von neuen Märchen-erfindungen, mit sentimentalen Scenen, unnöthiger Schilderung und Declamation überladen. Gleich in der ersten Scene belauscht *Dālbhāyana* das Gespräch zweier Bienen, welche sich erzählen, daß der *Asura* *Bāna* und *Rāvana* um Sitās Hand werben wollen. Also ein neuer Prätendent! Zuerst erscheint aber *Rāvana* und fängt Handel an mit den zwei Herolden, welche sich über die verschiedenen andern eingetroffenen Freier unterhalten — erst als ein grober Mensch aus dem Volke, dann als furchtbarer zehnköpfiger Dämon. Dann zeigt sich *Bāna*, der *Rāvana* herausfordert, den Bogen zu spannen versucht, aber es nicht vermag. Sie scheiden unter Drohungen, *Rāvana* mit der Absicht, Sitā zu rauben. Im zweiten Act wird dann die Werbung Rāmas um Sitā als Liebesroman in sentimentalster Weitschweifigkeit ausgeponnen, mit Frühlingsbeschreibung, Gartenscenen, Mangobäumen und Lianen, Senfzern, Ohnmachten und Sonnenuntergang. Im dritten Act wird der Bogen *Gīvas* gespannt, im vierten *Paracurāma* überwunden. Der fünfte Act spielt sich fast ganz zwischen Flußgöttinnen ab, *Jamunā*, *Gangā*, *Sarayū*, welche sich die Intrigue *Raikēyīs*, die Verbannung Rāmas und das Waldleben der Verbannten erzählen. Die Entführung Sitās, den Tod des Geiers *Jatāyu*, Rāmas Trauer und Forchen nach der geraubten Gattin aber erzählt die Flußgöttin *Godāvari* dem Meeresgott *Sāgara*. Da ihre Kenntniß nicht weiter reicht, wird eine neue Flußgöttin *Tungabhadra* aufgeboten, welche den Kampf zwischen *Bāli* und *Rāma* gesehen hat. Plötzlich erhebt sich eine furchtbare Masse über *Sāgara*. Er weiß nicht, was es ist: der *Himālaya* oder das *Bindhya*-Gebirge. Er tritt ab, um sich zu erkundigen, und mit ihm die sämtlichen Flußgöttinnen. Von den Hauptpersonen tritt in dem ganzen Acte keine auf.

Wie der Dichter hier Motive aus *Bhavabhūti*s Stücken herübergenommen, aber durch Willkür und Uebertreibung gründlich verdorben hat, so auch in den zwei letzten Acten. Rāmas Trauer um Sitā und Sitās Sehnen nach Rāma ist in den sentimentalsten Ausrufen und Senfzern breitgeschlagen; zwei Luftgeister lassen Rāma durch magische Künste die Geraubte schauen, und diese träumt von nichts als Rāma. Dann folgt eine lange Liebeswerbung *Rāvanas* um Sitā. Von ihr verschmäht, fordert er ein Schwert, um sie zu tödten; da sieht er statt des Schwertes plötzlich das Haupt seines Sohnes *Akṣha* in seiner Hand. Sitā will sich vor Herzeleid in einen Scheiterhaufen stürzen; wie sie aber eine Kohle ergreift, um sie anzuzünden, verwandelt sich

¹ *Prasannarāghava* by Jayadeva, ed. by *Jibānanda Vidyāsūgara* (Calcutta 1872) Vgl. *S. Lévi* l. c. p. 281—286.

die Kohle in einen Diamanten, und nun erscheint Hanumat als Bote und tröstet sie, während die feindlichen Armeen schon gegeneinander stehen. In den siebenten Act hat der Dichter alles zusammengerafft, was noch übrig blieb, d. h. den Brückenbau, die Umzinglung Lanka's, die Ueberwindung Rāvanas, Rāmas Fahrt auf dem Wagen Pushpaka und den Einzug in Nyodhyā. Um blutlos an den Kampfsceuen vorbeizukommen, läßt er den Feldherrn Prabhasta nicht etwa mit einem strategischen Plan vor Rāvana erscheinen, sondern mit einem Gemälde, auf welchem die Lager und Befestigungen beider Heere, die Brücke, die feindlichen Feldherren gemalt zu schauen sind. Stimmen hinter der Bühne verkünden dann das Eindringen des Feindes in die Stadt. Rāvana gibt Befehl, Kumbhakarna aufzuwecken, und stürzt endlich selbst hinaus ins Schlachtgewühl. Das übrige erzählen, wie gewohnt, die bequemen Luftgeister.

5. Jānaki-Parinaya¹. Der Dichter heißt Rāmabhadra-Dīkshita und gehörte wahrscheinlich erst dem 17. Jahrhundert an. Um so merkwürdiger ist es, daß auch er es für seine Pflicht hielt, wieder das ganze Rāmāyana in den gewohnten sieben Acten zu insceniren. Doch er hat kein Verständniß mehr für die einfache Größe und Schönheit der alten Sage; er springt damit so willkürlich um wie etwa ein moderner Ballettmeister oder Vaudeville-Schreiber mit den schönsten heroischen Sagenstoffen. Aus dem heroischen Schauspiel, wie es Bhavabhūti geschaffen, wird ein unendlich verwickeltes, sentimentales und künstliches Liebes- und Intriguenstück.

Rāvana schickt einen Boten an den König Janaka von Mithilā, um in aller Form um dessen Tochter Sitā zu werben. Doch Sitā hat ihr Herz bereits an Rāma verschenkt. Der andern Werber sind noch viele, und König Janaka will es mit keinem verderben. Er trifft deshalb eine Verabredung mit dem berühmten Einsiedler Viçvāmītra, zufolge welcher dieser die beiden Königsfamilien von Nyodhyā und von Mithilā in seine Einsiedelei einladen soll. So erhält vorläufig keiner der Freier einen Vorschub, keiner eine Zusage. Sārana, der Bote Rāvanas, hört alsbald von dieser Einladung und baut darauf einen Plan, Sitā zu entführen. Rāvana soll die Gestalt Rāmas annehmen und sich so in die Waldbehauung einschleichen. Das behagt ihm wenig, und es hat auch wenig Erfolg. In seinem falschen Intercognito um die Einsiedelei herumschleichend, bekommt er im ersten Acte nichts zu sehen und zu hören als das Lob Janakas, Viçvāmītras und Rāmas. Im zweiten hört er Sitā singen, die sich nach Rāma sehnt. Sie malt dessen Bild, wie sie es im Traume geschaut. Rāvana mit seinen ebenfalls verkleideten Begleitern bekommt dieses Bild zu sehen, und sie müssen gestehen, daß Sitā einen guten Geschmack hat. Rāvana aber ist vor Eifersucht wüthend und denkt an neue Listen. In der Gestalt eines Einsiedlers schleicht er sich endlich bei Sitā ein; aber erst nach allen möglichen neuen Intriguen, Verzauberungen, Hindernissen, Enttäuschungen gelangt es ihm endlich im fünften Act, sie zu rauben. Im sechsten Act ist sie seine Gefangene in Lanka, weist ihn aber von sich — und der Dämonenfürst wird nun zum winnmernden Troubadour, der für niemand mehr zu sprechen ist. Ein Schauspiel im Schauspiel holt von der eigentlichen Rāma-Sage nach, was bisher übergangen war, und eine Stimme hinter den Coullissen verkündigt, daß Hanumat den Ocean überschritten. Der Kampf um Lanka ist übergangen — ebenso die sonst unausbleibliche Heimfahrt im Wagen Pushpaka. Beim Anfang des siebenten Actes ist Lanka schon genommen. Der Dichter führt nun eine neue Verwicklung ein: Çurpanakhā, Rāvanas Schwester, geht nach Nyodhyā voraus, um den Brüdern Bharata und Çatrughna vorzulegen, daß Rāma besiegt worden sei. Das gelingt ihr beinahe. Die zwei Brüder, schon längst um Rāma

¹ *Jānakīparinaya nāṭaka*. Bombay 1866. Vgl. S. Lévi l. c. p. 286—292.

beforgt, glauben ihr alles und wollen sich schon in die Flammen eines Scheiterhaufens stürzen, als rechtzeitig noch Hanumat ankommt, um die Lügnerin zu entlarven und Rāmas Sieg zu melden. Vijaymitra und Vasishtha bereiten sich, den Rāma zum König zu weihen; aber Rāma selbst und Sitā erscheinen nicht mehr¹.

Den empfindlichsten Stoß erhielt die indische Dramatik durch die mohammedanische Eroberung. Der Islām verwarf das Theater an sich, noch weit mehr als eine Einrichtung, welche aus dem alten Nationalcult der Inder hervorgegangen und diesen Zusammenhang noch in vielen Stücken betundete. Die Schauspielerbanden, welche früher an den Fürstenhöfen ihr glänzendes Auskommen gefunden hatten, wurden zerprengt und lösten sich auf. Wohl fanden die alten Dramen noch Leser; wohl fanden sich immer noch Dichter, welche neue Dramen schrieben, und zwar durch die ganze Halbinsel hin; doch von der Bühne getrennt ward das Drama zum bloßen Lesedrama, verlor seine natürliche Frische und Lebenskraft, ward zum gelehrten, schulmäßigen Zeitvertreib.

Bereits früh indes entwickelte sich neben dem kunstmäßigen Sanskritdrama auch ein freieres Volksdrama in den verschiedenen Dialekten und Volkssprachen. Gelegenheit dazu boten die religiösen Festzüge, die in Städten und Dörfern gehalten wurden und Yātrās hießen. Danach wurden auch diese religiösen Festspiele Yātrās genannt². Sie scheinen in die Blüthezeit der Sanskrit-Literatur zurückzureichen; bestimmtere Angaben finden sich jedoch erst aus dem 15. Jahrhundert. Den bevorzugten Gegenstand derselben scheinen die idyllischen Liebschaften Krīṣṇas gebildet zu haben. Doch gibt es auf den Verzeichnissen dieser Volksstücke auch solche, die der Rāma-Sage angehören, wie „Sitās Verbannung“ (Sitāvanavāja), „Sitās Raub“ (Sitāharana), „Rāvanas Tod“ (Rāvanavadha)³.

Verwandt in manchen Fällen, vielleicht identisch mit den Yātrās scheinen die Chāvanātakas zu sein, eine freiere, volksmäßige Art von Stücken, von welchen sich mehrere erhalten haben, aber noch keine herausgegeben sind⁴. Auch hier spielt die Rāma-Sage wieder eine bevorzugte Rolle; aber es wird

¹ Außer den hier kurz besprochenen Rāma-Stücken werden noch mehrere andere erwähnt: eines von Mēntḥa, einem Zeitgenossen Kālidājas, ein anderes (mit dem Titel Svapnadaçānana) von dem König Bhīmata, ein drittes von dem König Yaçovarman, dem Gönner Bhavabhūti. Ein Abhinavarāghava von Maniḥa figurirt gegen Ende des 14. Jahrhunderts auf dem Theater von Nepal. Siehe S. Léri l. c. p. 268.

² *Nisikānta Chattopādhyāya*, The Yātrās or the Popular Drames of Bengal. Inaugural Dissertation. London 1882. Derj., Indische Essays (Zürich 1883) S. 1—56.

³ S. Léri l. c. 393 ss.

⁴ Ibid. p. 241 ss. Das Wort bedeutet an sich „Schattenspiele“; in welchem Sinne es aber hier zu nehmen, ist noch nicht genügend aufgethört.

in diesen Stücken, zum großen Vortheile derselben, nicht das ganze Rāmāyana auf die Bühne gebracht, sondern nur einzelne Episoden desselben. So behandelt eines derselben, „Dūtāngada“, wie der Titel sagt, die „Gesandtschaft des Angada“, welche im Rāmāyana der Kriegserklärung gegen Rāvana vorausgeht, und dann den Kampf um Lanka selbst, doch nur in vier Scenen. In der ersten wird Angada, Vālin's Sohn, ausgesandt, um die Herausgabe Sitās zu fordern; in der zweiten richtet er seinen Auftrag bei Rāvana aus, worauf der Krieg erklärt wird. In der dritten zieht Rāvana zum Kampfe aus, und in der vierten erzählen sich zwei Gandharven (Luftgeister) Rāvanas Fall und Rāmas Triumph¹.

Das Stück, oder besser gesagt, die kurze Skizze desselben enthält die Angabe, daß der Dichter Subhata es für die Yātrā, d. h. die Festprocession des Kumāra-Pāla-Deva, verfaßt habe. Die vier Scenen waren also muthmaßlich einem glänzenden Festzug eingegliedert und wurden mit großem Pomp als eigentliches Volksschauspiel auf öffentlichen Plätzen gegeben.

Ein ähnliches Spiel, das „Rāmābhūdāna“ des Vyāsaçirāmadeva, hat nur zwei Acte, deren erster vor Lanka, der zweite in Anodhyā vorgeht. An die Schlachtbeschreibung durch die Gandharven schließt sich hier zunächst der Siegesjubel des Affenheeres, dann Sitās Feuerprobe und die Heimfahrt auf dem Wagen Puṣhpaka. Im zweiten Theil kündigt erst Hanumat die Ankunft Rāmas an; Bharata geht diesem entgegen und übergibt ihm die Abzeichen der Königswürde; endlich wird Rāma durch Baṣiṣṭha gekrönt, und vom Himmel fällt der übliche Blumenregen².

So ist Rāma, der Held des alten Kunstepos, in der spätern epischen und dramatischen Kunstdichtung unzweifelhaft auch ein Hauptheld der weitverbreiteten Volksschauspiele geworden; allein die Gestalt Krīṣṇas lief ihm hier den Rang ab. Das Volk interessirte sich schließlich mehr für die äußere Schaustellung, die glänzenden Heerzüge, die Kämpfe mit Pferden und Elefanten, die eingemischten Zoten, Hauswürstereien und unanständigen Tänze als für die idealen Gedanken der alten Sage, und so sank das indische Volksschauspiel nach und nach ziemlich auf die niedrigste Stufe herab, zu der die Dramatik gelangen kann. In neuerer Zeit erst scheint sich das indische Volk drama wieder etwas gehoben zu haben; die klassischen Dramen Kālidāsa's und Bhavabhūti's jedoch werden höchstens als Schulübungen in gelehrten Kreisen aufgeführt.

¹ Wilson l. c. II, 390.

² Das Wiederzusammentreffen der vier Brüder bildet die Hauptscene in dem Volksschauspiel, das alljährlich beim Dasserah-Fest in den nordwestlichen Provinzen aufgeführt wird und „Bharat-Milāp“ genannt wird. Monier Williams, Indian Epic Poetry p. 88.

Siebentes Kapitel.

Fabel, Märchen und Roman im Sanskrit.

Unter den riesigen Stoffmassen, welche indischer Sammelgeist im Mahâbhârata aufgehäuft, befindet sich auch eine Anzahl sichtlich und treffend erzählter Thierfabeln. Man rechnet sie zu den ältesten Bestandtheilen der Dichtung und betrachtet sie demgemäß als die ältesten Fabeln Indiens. Ob sie aber in Indien selbst entstanden oder von Griechenland eingewandert oder ob die ältesten Fabeln der Griechen und Indier aus einem gemeinsamen Urschlag der noch ungetrennten Indogermanen abzuleiten seien, darüber ist hin und her disputirt worden, ohne daß die Sache sich völlig geklärt hätte¹.

Eine weit reichere Menge von Fabeln ist in einem andern Sammelwerke zusammengeströmt, das den Namen „Panchatantra“² („Die fünf Bücher“) trägt und theils im Sanskrit, theils in den Volkssprachen über ganz Indien verbreitet ist. Als Verfasser desselben nennt sich am Schlusse ein gewisser Vishnuçarma, über dessen Persönlichkeit und Lebenszeit nichts

¹ H. Weber, Vorlesungen (1. Aufl.) S. 196; 2. Aufl. S. 228. — Indische Studien III, 327. — A. Wagner, Essai sur les rapports qui existent entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce. Bruxelles 1852. — Th. Benfey, Einleitung zum Panchatantra I, p. XXI, XXII.

² Der Sanskrittext herausgeg. von J. G. L. Kosegarten, Panchatantram sive quinquupartitum de moribus. Pars I. Bonnae 1848; von Kielhorn and Bühler (Bombay Sanscr. Ser.). Bombay 1868 ff. 2nd ed. 1882; von Jirânanda Vidyâsâgara. Calcutta 1872; Tantra IV. (für den Schulgebrauch) von B. V. Bhava (Native Institution Series of Textbooks) „Chandrika“ Press. Poona. Uebersicht von H. H. Wilson, Analytical account of the Pancha Tantra (Transactions of the Royal Asiatic Soc. of Great Britain etc. I, 155 f.). — Uebersetzungen: griechische von Demetrios Galanos, *Ἀποπαρασσω, ἡ Παντατα Ταντρα* z. τ. λ. *Ἐν Ἀθήναις* 1851 (unvollendet); französische von Abbé J. A. Dubois, *Le Panchatantra ou les cinq ruses. Fables du Brahme Vishnou Sarma*. Paris 1826; neue Ausgabe das. 1872 (nur Auswahl, aber ziemlich reiche, mit Rücksicht auf den europäischen Geschmack), von Lancereau (Paris 1871); deutsche von Theodor Benfey, *Panchatantra. Fünf Bücher indische Fabeln, Märchen und Erzählungen*. 2 Bde. Leipzig 1859 (Bd. I enthält die für das Studium der vergleichenden Sagenkunde bahnbrechende Einleitung, der II. Bd. die Uebersetzung nach dem Text von Kosegarten); von Ludwig Friße, *Panchatantra. Ein altes indisches Lehrbuch der Lebensklugheit in Erzählungen und Sprüchen* (nach dem Text von Kielhorn und Bühler). Leipzig 1884; englisch von S. Winfred, *Pancha Tantra, translated from the Tamil*. Madras 1873; von M. C. Sadagopachariar, Pandit, *Panchatantra, an exact English translation of the Sanskrit portion prescribed for the Matriculation Examination of 1888*. Trichinopoly 1887. Vgl. Paul Regnaud, *Le Pancha Tantra ou le grand recueil des fables de l'Inde Ancienne* (Annales du Musée Guimet IV, 45—60). Paris 1882.

näher bekannt ist. Man hat es lange für das Werk gehalten, das der große Perserkönig Khosru Nushirvan durch den Arzt Barzoi ins Pehlewi übersetzen ließ. Allein neuere Untersuchungen haben ergeben, daß jener Pehlewi-Bearbeitung andere ähnliche Sammlungen als Vorlage gedient haben, das eigentliche Pancatantra aber damals schon längst bestand und wahrscheinlich schon im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. von Gunādhyā¹ seiner in Prakrit geschriebenen Geschichtenammlung Brihatkathā einverleibt wurde. Dabei bleibt doch immerhin bestehen, daß die indischen Fabeln, als deren Hauptrepräsentanten man das Pancatantra betrachten darf, zu einer Hauptquelle der gesamten Fabelliteratur geworden sind.

Das Werk stellt sich als „Fürstenspiegel“ dar, d. h. als Handbuch, um junge Prinzen zur Weltklugheit heranzubilden.

„Es wird nämlich erzählt,“ so fängt das Buch nach der üblichen Widmung an die Götter an, „in einer Provinz des Südens liegt eine Stadt Mahilaropya² mit Namen. Da war ein König, Amara-cakti (der unsterblich Kräftige) genannt, ein Paradiesbaum aller Wissenschaften, dessen Früchte von der Strahlenfülle der Kronjuwelen der vorzüglichsten Fürsten bedeckt waren und welcher Meister war in allen Künsten. Und dieser König hatte drei Söhne von der allergrößten Dummheit: Bahu-cakti (der sehr Kräftige), Ugra-cakti (der furchtbar Kräftige) und Ananta-cakti (der unendlich Kräftige) mit Namen. Da nun der König sah, daß diese keinen Sinn für Wissenschaften hatten, rief er seine Räte zusammen und sprach: ‚Es ist euch bekannt, daß diese meine Söhne keinen Sinn für Wissenschaft haben und ohne Urtheilskraft sind; drum macht mir mein Königreich, obgleich frei von Dornen, — so ich jene ansehe — keine Freude. Deswegen muß jedes irgend mögliche Mittel angewendet werden, ihren Verstand zu erwecken.‘

Darauf sagten einige: ‚Majestät! Schon die Grammatik allein erfordert ein Studium von zwölf Jahren. Wenn diese einigermaßen erkaunt ist, werden die Schriften über Recht, Erwerb, Genuß und Befreiung studirt, und dann findet Erweckung des Geistes statt.‘

Da sprach unter ihnen ein Minister, Namens Sumati: ‚Majestät! Des Lebens Dauer ist nicht ewig. Die Erlernung der grammatischen Regeln nimmt eine lange Zeit weg. Drum ist für die Erweckung ihres Geistes ein abgekürztes Verfahren zu erfinden. Nun gibt es, o König, einen Brähmanen, Namens Bishnuçarman, der be-

¹ „Gunādhyas Vrihatkathā goes back to the first or second century of our era. A comparison of its Version of the Panchatantra with those now current in India and with the so-called Semitic translations will show that the work translated for Khosru Noshirwan was not the Panchatantra, but a contemporary or later collection of moral tales“ (*G. Bühler*, Detailed Report of a Tour in search of Sanskrit Mss. made in Kashmir, Rajputana and Central India [Bombay 1877] p. 47). Vgl. *Max Müller*, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung S. 310. — *E. Friße*, Panchatantra. Einleitung S. VIII.

² *H. H. Wilson* (Works IV, 4) hält die Stadt für identisch mit St. Thome (Mañilapur) in Südindien, was sein Herausgeber, Dr. *Rost*, jedoch bezweifelt. In der kanarenschen Bearbeitung wohnt der König zu Pataliputra am Ganges.

rühmt ist als einer, der in vielen Wissenschaften Vollkommenheit erreicht hat. Diesem übergib sie! Er wird sie sicher in kurzer Zeit aufgeweckt machen.'

Der König aber, nachdem er dies gehört, ließ Vishnuçarma rufen und sprach: 'O Hochweiser! Erweise mir die Gewogenheit und bewirke, daß diese meine Söhne in der Wissenschaft des Nützlichen in kurzer Zeit alle andern übertreffen. Ich werde dich dafür mit hundert Präbenden belohnen.'

Darauf sagte Vishnuçarma zu dem König: 'Majestät! Höre mein wahrhaftiges Wort! Ich verkaufe Wissenschaft nicht: selbst nicht für hundert Präbenden. Wenn ich aber nicht bewirke, daß diese binnen sechs Monaten die Wissenschaft der Lebensweisheit erkannt haben, dann will ich meinen Namen nicht mehr führen. Wozu vieler Worte?! Höre hier meinen Schlußsatz! Ich sage es nicht aus Begierde nach Schätzen — mir, der ich achtzig Jahre alt bin und allen sinnlichen Dingen entsagt habe, sind Reichthümer von gar keinem Nutzen — nur um deinen Wunsch zu erfüllen, werde ich der Sarasvati Spiel spielen. Drum laß den heutigen Tag niederschreiben: Wenn ich nicht binnen sechs Monaten bewirke, daß deine Söhne in der Lebensweisheit alle andern übertreffen, dann möge Gott mir die Götterstraße nicht zeigen.'

Der König aber, nachdem er dies gehört, war höchst erfreut, übergab sie ihm mit Ehrfurcht und fühlte sich ganz beruhigt. Vishnuçarma übernahm sie, ging mit ihnen nach Hause, schrieb ihrethalben die nachfolgenden fünf Bücher — nämlich: 1. Verfeindung von Freunden; 2. Erwerbung von Freunden; 3. Krähen- und Eulenkrieg; 4. Verlust von schon Besessenem; 5. Handeln ohne sorgfältige Prüfung — und ließ des Königs Söhne sie lesen. Diese aber, nachdem sie sie durchstudirt hatten, wurden in sechs Monaten zur Befriedigung des Königs so, wie ihm vorhergesagt war. Seit dieser Zeit dient dieses 'Die fünf Bücher' genannte Lehrbuch der Lebensweisheit auf Erden zum Unterricht der Kinder. Mit einem Wort:

'Wer unaufhörlich dies Werk der Lebensweisheit liest oder hört,
Der leidet nie und nimmer selbst durch Çakra ein Mißgeschick.'¹

Echt indisch ist es, daß auf die Widmung und Einleitung noch zwei Einleitungen folgen, von denen die eine uns aus der höflichen Pädagogik ins bunte Weltleben, die andere dann hinüber ins Thierleben der Fabel führt, beide aber schon im ergößlichsten erzählenden Tone gehalten.

Es wird nämlich erzählt: In einer Provinz des Südens liegt eine Stadt Mahilaropya mit Namen. In dieser lebte ein Kaufmannssohn, Namens Bardhamanaka, der sich auf rechtlchem Weg seinen Lebensunterhalt erwarb. Als dieser einst nachts auf seinem Lager lag, entstand in ihm der Gedanke, daß man selbst bei großem Vermögen Mittel des Erwerbs erfinden und ausführen müsse. Vermögen aber wird den Menschen durch sechs Mittel zu theil: nämlich durch Betteln, Königsdienst, Ackerbau, Erwerb mittelst etwas Erlerntem, Wucher und Handel; aber keines von diesen allen kann sich mit dem Gelderwerb durch Handel messen. Und dieser Handel dient auf siebenfache Art zum Erwerb von Reichthum, nämlich durch betrügerisches Maß und Gewicht, durch Angabe falscher Preise, durch Annahme von Pfändern, durch Ankunst eines reichen Käufers, durch Maklergeschäft, durch Handel mit Aromen und durch Waretransport in fremdes Land.

¹ Uebersetzt von Th. Benfey a. a. O. I, 1—3; der von L. Friße übersetzte Text (S. 1—5) ist reicher mit Versen gespickt.

Nachdem er so in seinem Herzen überlegt hatte, nahm er Warenballen, welche für Mathurā (Muttra nördlich von Agra) bestimmt waren, verabschiedete sich von seinen Eltern und Freunden, bestieg einen Wagen und machte sich an einem glücklichen Tag auf den Weg. Er hatte zwei gute Stiere, die in seinem Hause geboren waren, Mandaka („der Erfreuer“) und Sanjivaka („der Gesellige“), welche sich als Zugthiere an einer trefflichen Deichsel befanden. Von diesen glitt der eine, nämlich Sanjivaka, am Ufer der Yamunā in einem Sumpf aus und brach das Bein, so daß er niedersank. Als ihn nun Bardhamānaka in diesem Zustand sah, versank er in die tiefste Betrübniß und unterbrach aus Mitleid drei Nächte lang seine Reise. Als sie ihn nun bekümmert sahen, sagten die Gefährten der Karawane zu ihm: „Ach, Kaufherr! Warum bringst du so um eines Stieres willen die ganze Karawane in diesem von Löwen und Tigern angefüllten und gefahrvollen Walde in Unsicherheit?“ Zudem er dies nun beherzigte, befahl er einigen Leuten, auf Sanjivaka zu achten, und zog weiter, um die übrige Karawane zu sichern. Die Wächter aber, welche wußten, wie gefährlich der Wald war, ließen Sanjivaka im Stich, gingen der Karawane nach und sagten am folgenden Tag fälschlicherweise zu dem Kaufmann: „O Herr! Sanjivaka ist gestorben, und wir haben ihn im Feuer bestattet.“ Der Kaufmann, nachdem er dies gehört, verrichtete aus Dankbarkeit voll Mitleid alle Todtengebräuche von der Freilassung des Stieres an bis zu Ende.

Die kleine Geschichte malt mit köstlich-naivem Humor das Treiben der damaligen Kaufmannschaft, das in manchen Zügen an jenes der Juden in späterer Zeit erinnert. Das ist aber nicht der Hauptzweck des Erzählers. Denn mit der falschen Botschaft über den Stier sind wir unvermerkt ins Land der Fabel versezt. Die Erzählung geht nämlich also weiter:

Dem Sanjivaka aber, da er am Leben geblieben war, wurde sein Körper von dem Wasser der Yamunā, dem Walde und den kühlsten Winden gestärkt; er erhob sich allmählich und ging zum Ufer der Yamunā. Hier genoß er die trefflichsten smaragdgleichen Gräser, erhielt dadurch in wenigen Tagen einen starken Buckel, wurde so kräftig wie Haras Stier und brachte nun Tag für Tag damit zu, daß er brüllend mit seinen Hörnern die Gipfel der Erdhügel durchwühlte. Da hörte einst ein Löwe, Namens Pingalaka („der Dunkelgelbe“), welcher, von Durst gequält, umgeben von sämtlichem Wild, zum Ufer der Yamunā herabstieg, um Wasser zu trinken, schon aus weiter Ferne das sehr tiefe Gebrüll des Sanjivaka. Dieser Ton sezte sein Herz in große Angst; doch verbarg er seine Furcht und blieb unter einem Feigenbaum stehen, wo er sein Gefolge in vier Kreise aufstellte; zugleich sagte er: „Die Aufstellung in vier Kreise ist die des Löwen! Des Löwen Gefolge ist furchtsam und feig.“

Diesem folgten nun immer zwei Schakale nach: Karataka und Damanaka¹ mit Namen, Söhne von Ministern, welche aber ihr Amt verloren hatten. Diese beriethen sich miteinander. Da sagte Damanaka: „Lieber Karataka! Unser Gebieter Pingalaka hier hat sich ja auf den Weg zum Ufer der Yamunā gemacht, um Wasser zu trinken; weswegen ist er nun, obgleich von Durst gequält, umgekehrt, hat eine Schlachtordnung eingenommen, und ist, von Muthlosigkeit überfallen, hier unter dem Feigenbaum stehen geblieben?“ Karataka antwortete: „Wozu sich um Dinge bekümmern, die uns nichts angehen?“ Damanaka sagte: „Brüder, sprich nicht so!“ Karataka

¹ Nach den beiden Schakalen Karataka und Damanaka hat das Fabelbuch in den semitischen Uebersetzungen den Titel „Kalilah wa Dimnah“ erhalten.

sagte: „Was beabsichtigst du denn nun zu thun?“ Jener antwortete: „Unser Gebieter hier, Pingalaka mit Namen, ist samt seinem Gefolge in Angst; ich werde also, sobald ich zu ihm gegangen bin, den Grund der Angst erforschen und ihn durch Frieden oder Krieg oder Abzug oder Abwarten oder Schutzbündniß oder Zweizügigkeit wegräumen.“ Karataka sagte: „Woher weißt du, daß dieser Herr von Angst erfüllt ist?“ Jener antwortete: „Was ist da zu fragen? Sagt man doch: Was ausgesprochen, das begreift ein Vieh sogar; wenn angespornt, ziehen Roß und Elefant; Unausgesprochenes selbst versteht der weise Mann; der andern Mienen zu erkennen, ist der Weisheit Frucht. So will ich ihm denn, nachdem ich ihn von Furcht erfüllt gesehen, seine Furcht benehmen, ihn dann durch die Macht meines Verstandes unterwerfen und so zu der mir gebührenden Ministerstelle gelangen.“

Karataka sagte: „Du kennst ja die Natur des Fürstendienstes nicht. Wie willst du ihn also dir unterwerfen können?“ Jener antwortete: „Wie sollte ich des Fürstendienstes unkundig sein? Habe ich doch, auf meines Großvaters Schoß spielend, dessen treffliche Gänge das Werk über Lebensweisheit declamiren gehört und mir die Quintessenz des Fürstendienstes ins Herz geschrieben. Höre nur das Folgende:

Drei Männer sind es, die gewinnen der Erde goldenen Blüthenkranz: der Kriegsheld, der weise Mann und wer den Fürstendienst versteht.

Dienst heißt, daß man des Fürsten Wohl will, besonders wohl zu reden weiß; durch diese Mittel gewinnt der Weise den König, nicht auf andere Art.

Ein Fürst, der gegen Noth seinem Gefolge keinen Schutz gewährt, den soll man meiden wie Arka, obgleich er Blüth' und Früchte trägt.

Des Königs Mutter und Gattin, den Kronprinzen, den ersten Rath, den Hausprieester und Thürhüter behandle wie den König selbst.

Wer bei Befehlen „Leb' hoch!“ ruft und wissend, was zu thun, was nicht, unbedenklich sie ansührt, der wird des Königs Liebling sein.

Wer von des Königs Gunst entstammende Schätze wendet auf Würdige, Kleider und Schmuck dem Leib auflegt, der wird des Königs Liebling sein.

Wer sich nicht mit des Harems Dienern, noch mit des eigenen Königs Gemahlinnen in Rath einläßt, der wird des Königs Liebling sein.

Wem Spiel gleichwie des Todes Bote und Wein wie stärkstes Gift erscheint, des Königs Frau'n wie Trugformen, der wird des Königs Liebling sein.

Wer in den Schlachten stets vor ihm schreitet, zu Hanse hinter ihm, im Harem an des Herrn Thüre steht, der wird des Königs Liebling sein.

Wer auf des Königs Wort keine widersprechende Antwort gibt, in seiner Näh' nicht laut lacht, der wird des Königs Liebling sein.

Man soll sich stets danach richten, wie die Natur von jemand ist; denn wenn der Weise nachgiebig, gewinnt er rasch die Oberhand.

Des Herrn Gedanken willfahren, das ist der Untergeb'nen Thun; selbst der Geister wird man Meister, willfahrt man ihren Wünschen stets.

Beschwichtigung, wenn der Herr im Zorn ist! Dem Liebe, der bei ihm beliebt! Haß, wer ihm feind! Preis seinen Gaben! So folgt er ohne Zauberspruch.

Dieser speichelleckerischen Hofflugheit völlig entsprechend, schmeichelt sich der Schakal Damanaka in die Gunst des Königs Pingalaka ein, entlockt ihm das Geständniß seiner Furcht und bringt dann den Stier Sanjivaka mittelst diplomatischer Künste an seinen Hof; da nun aber der Stier durch seine keine Bildung bald die vollste Freundschaft des Königs gewinnt und

jogar den stumpfsinnigen Herrscher an eine gesittete Lebensweise gewöhnt, spinnt der schlaue Damanaka neue Ränke, um dieses Freundschaftsverhältniß zwischen Löwe und Stier allmählich zu untergraben, und erreicht es wirklich zuletzt, daß Pingalata und Sanjivata gleichzeitig wider einander Verdacht fassen, ja miteinander in Kampf gerathen, der Löwe den Stier umbringt und den geriebenen Schafal nun zu seinem Minister macht.

Die Geschichte ist überaus humorvoll durchgeführt, nicht volksmäßig derb wie die altniederländische Märe von Keineke dem Boß, sondern mit feinhöflicher Ironie. Sie steht auch nicht vereinzelt für sich, sondern bildet nur den Rahmen, in welchem mit viel Kunst einundzwanzig andere Geschichtchen und Fabeln eingewoben werden, die wieder, mit einem ganzen Spruchbuch gespickt, eine Menge wirklich schöner und edler Klugheitsregeln zugleich mit den allergewöhnlichsten Spießbürger- und Lebemannsgrundsätzen zur Darstellung bringen und alles zu einem Katechismus höflichen Streberthums vereinigen. In dem Löwen Pingalata ist der indische Raja, in dem schlauen Schafal Damanaka der herrschjüchtige Brähmane deutlicher und lebensvoller gezeichnet als in irgend einem andern prosaischen oder poetischen Werk der indischen Literatur.

In der Rahmenerzählung des zweiten Buches, „Erwerbung von Freunden“, spielt ein kluger Mäuserich, Hiramata („Der Goldene“), die Hauptrolle, der in seinem Loche mit seinen hundert Oeffnungen wie in einer Festung ganz vergnügt und ohne Furcht vor etwas lebt, aus edler Freundschaft aber mit seinem pfißigen Sinn und seinen blanken, scharfen Zähnen erst einen Flug Tauben aus dem Neze befreit, dann die Krähe Laghupatanaka, die Schildkröte Mantharaka und die Gazelle Citranga aus den Schlingen eines Jägers rettet. Charakteristik, Erzählung und Dialog sind allerliebßt, von feiner Naturbeobachtung zeugend und mit heiterem, liebevollem Gemüth behandelt. Mehr komisch-pathetische Töne schlägt die Rahmengeschichte des dritten Buches an: „Der Krieg der Krähen und Eulen“, welche in dem Sage gipfelt: „Vertraue nie früher bekämpften Feinden, selbst wenn sie auch Freundschaft mit dir geschlossen! Sieh, wie in Brand steht der Eulen Höhle, von Gluth verzehrt, welche die Krähen schürten.“ Die elf Erzählungen des vierten Buches leitet der Spruch ein: „Wer aus Thorheit sich abschwätzen läßt durch Schmeichelei, was er besaß, der ist ein Narr und betrogen wie vom Affen das Krokodil.“ Der listige Affe Kattamukha („Rothmaul“) und das tölpelhafte Krokodil Vitaralamukha („Niesenmaul“) umrahmen in heiterer Arabeske die übrigen Stückchen. Die Rahmenerzählung des fünften Buches, „Handeln ohne sorgfältige Prüfung“, lehrt mit dem bankrotten Kaufmann Manibhadra, der durch den Goldzauber eines Jainamönches gerettet wird, in die Menschenwelt zurück; doch wechseln in den fünfzehn davon umsponnenen Erzählungen Märchen, Anekdoten und Fabeln.

Wenn man von ein paar derb unfaubern Hiftörchen abfieht, welche es mit Zucht und Sitte etwas heidnifch nehmen und welche fpäter von abendländifchen Novelliften noch fchlimmer ausgebeutet worden find, darf man im übrigen das Pancatantra den reizvollften Volksbüchern der Welt beizählen. Nicht wenig trägt dazu bei, daß Fabel, Märchen und Erzählung nicht nach fchulmeisterlicher Schablone gefchieden find, wie es Lessing und andere Theoretiker wollten, fondern in allen möglichen Variationen ineinander fließen¹. Die eingestreuten Sentenzen häufen fich mitunter zu fehr, aber fie find meift fo treffend, lebendig, witzig und anfehaulich, daß man ihrer nicht leicht müde wird. Sie drehen fich mit den Gefchichtchen immer zu neuen kaleidofkopifchen Figuren, und den bunten Bilderkäften belebt ein unerfchöpflicher, kerngefunder Volkshumor und Volkswitz.

Zur Probe mag der „Efel als Sanger“ dienen:

An einem gewissen Ort war ein Efel, Namens Uddhata. Diefes trug bei Tage Laften im Hauſe eines Walters, bei Nacht ſchwarmte er umher, wo er wollte. Als er nun einftmals in der Nacht in den Feldern umherſchweifte, ſchloß er irgendeinmal Freundschaft mit einem Schakal. Beide zerbrachen nun Umzäunungen, gingen in die Gurtenfelder und ſchmauften nach Herzensluſt ihre Früchte; am Morgen fehrteten ſie nach ihrem Ort zurück. Einftmals nun ſprach der Efel, vor Stolz übermüthig, als er ſich mitten in einem Felde befand, zu dem Schakal: „O Schweſterjohn, ſieh, die Nacht iſt ſo klar, darnun will ich einen Sang anſtimmen. Sag alſo an, in welcher Tonart ſoll ich ſingen?“ Diefes antwortete: „Lieber! Wozu ſolch unnützes Getarm? Wir treiben Spitzbubenhandwerk. Diebe und Verliebte müſſen ſich verſteckt halten! Es heißt auch:

Wer Huſten hat, ſoll nicht ſtehlen; wer verſchlafen, nicht Räuber ſein,
wer traut iſt, nicht zu viel eſſen, wenn ihnen was am Leben liegt.

Auch tönt dein Geſang genau wie der Ton einer Muſchel und iſt keineswegs angenehm. So wie ſie ihn auch nur aus der Ferne hören, werden die Feldhüter ſich aufmachen und dir Gefangenſchaft und Tod bereiten. Drum verzehr nur dieſe wie Gotterſpeiße ſchmeckenden Gurten und mach dir hier nichts mit Singen zu ſchaffen!“ Nachdem er dies gehört, ſagte der Efel: „Ach! Du kennſt den Zauber der Muſik nicht; weil du im Walde wohnſt, ſpricht du ſo. Man ſagt auch:

Bricht des Herbſtes Mundenſchimmer durch das Dunkel in Liebchens
Näh', ſelig dann, in weſſen Ohren dringet des Liedes Gottertraut!“

¹ Auch in der Verbindung zeigt ſich eine wirklich kunſtleriſche Meiſterſchaft. „Each fable is designed to illustrate and exemplify some reflection on worldly vicissitudes, or some precept for human conduct; and the illustration is frequently drawn from the intercourse of human beings, as from any imaginary adventure of animal existence; and this mixture is in some degree a peculiarity of the Hindu plan of fabling or story telling. Again, these stories are not aggregated promiscuously, and without method, but they are strung together upon some one connected thread, and arranged in the framework of some continuous narration out of which they successively spring: a sort of machinery to which there is no parallel in the fabling literature of Greece or Rome“ (*H. H. Wilson, Works IV, 84*).

Der Schakal sagte: „Lieber! Das ist wahr, aber du singst rau. Wozu also dies Geschrei, das unser Vorhaben stören würde?“ Der Esel sagte: „Pfui! pfui! du Unwissender! ich wüßte nicht, was Gesang ist? So höre denn dessen Einteilung:

Sieben Töne und drei Octaven, und einundzwanzig Intervall', und neunundzwanzig Tactarten, Quantitäten und Tempi drei.

Drei Arten gibt es von Paußen, sechs Sangesweisen, neun Stimmungen, sechsundzwanzig der Färbungen, weiter vierzig Zustände dann.

Dieses, hundertfünfundachtzig Zahlen umfassende Sangesystem begreift, gut ausgeführt und fehlerlos, sämtliche Theile des Gesangs.

Nichts gibt's, was in der Welt lieber selbst Göttern wäre als Gesang; durch den Zauber der Darmsaiten sing Kavana den Giva selbst.

Drum, o Schwesterjohn! warum nennst du mich einen Unkundigen und wehrest mir?“ Der Schakal sagte: „Lieber! Wenn du denn nichts anderes willst, so will ich mich an die Thür des Zaunes stellen und auf den Feldhüter achten; du aber singe, soviel du Lust hast!“ Als dies so geschehen war, da streckte der Esel seinen Hals aus und fing an zu brüllen. Als der Feldhüter nun das Gebrüll des Esels hörte, biß er vor Zorn die Zähne zusammen, hob einen Knüttel auf und eilte herbei. Als er den Esel erblickte, prügelte er ihn so lange mit seinem Knüttel durch, bis er auf die Erde fiel. Dann band ihm der Feldhüter einen durchlöchernten, hölzernen Mörser an den Hals, und legte sich schlafen. Der Esel aber stand sogleich auf, ohne, wie es die Natur der Esel mit sich bringt, von dem Schmerz noch etwas zu fühlen. Man sagt ja:

Der Hund, sowie das Maulthier und der Esel vor allen andern fühlen im nächsten Momente nach den Schlägen schon keinen Schmerz.

Darauf zertrümmerte er den Zaun und machte sich mitsamt dem Mörser auf die Flucht. Mittlerweile erblickte ihn der Schakal aus der Ferne und sagte lachend:

„Obgleich ich sagte: ‚Unfel, laß das Singen!‘ fuhrst du doch fort; nun ist als Lohn des Sings dieser ganz neue Schmuck dir umgehängt.“

Die echte Volksthümlichkeit in Stoff und Form machen es leicht erklärlich, weshalb kein profanes Buch des Orients eine solche Verbreitung gefunden und so anregend auf die verschiedensten Literaturen eingewirkt hat wie das Pancatantra. Im Sanskrit selbst liegt es in mehreren sehr verschiedenen Fassungen vor, aus denen es bis jetzt nicht gelungen ist, einen kritischen Urtext herzustellen. Die umfangreichere nördliche Recension spaltet sich wieder in eine längere und eine kürzere. Die noch kürzere südliche Recension existirt in zwei Sanskritbearbeitungen, von denen die eine mit einer frühen Präkritbearbeitung übereinstimmt, die andere dagegen mehr der Fassung des Werkes in den südindischen Volkssprachen entspricht. Denn es ging so gut wie ausnahmslos in alle indischen Volkssprachen über und wird heute noch vielfach an höhern wie niedern Schulen als Lesebuch verwendet¹.

¹ Gegen seine Verwendung als Schullectüre hatte indes der anglikanische Bischof und Sprachgelehrte Dr. Caldwell nicht ganz unbegründete Bedenken: „This is an exceedingly clever, amusing book, but one which tends, I fear, rather to lower than to raise the tone of morality prevalent in the country. I notice that a few objectionable expressions which are contained in the editions published

Durch die Buddhisten verbreiteten sich die Erzählungen nach Birma und Siam, sowie weiter nach Tibet, China und zu den Mongolen und durch diese nach Osteuropa.

Ganz oder theilweise wurden die Erzählungen des Pancatantra auch in andere im Sanskrit abgefaßte Sammelwerke hinübergenommen, welche denselben Zweck der Unterhaltung verfolgten, so in das Kathā-jarit-jāgara des Somadeva und in die Brihat-kathā-manjari des Kshemendra. Eine frühere Sammlung dieser Art war es, welche Khosru Nūschirvān (reg. 531—579) durch den Arzt Barzoi aus Indien holen und ins Pehlevi übersetzen ließ. Diese Uebersetzung ist verloren, aber nach ihr ist ziemlich sicher die syrische Uebersetzung angefertigt, welche der Periodenteufel Bōdh (Bud) gegen Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts verfaßte und welche (1876) von Bickell wieder entdeckt und herausgegeben wurde. Die Namen der beiden Schakale Karataka und Damanaka wurden darin in Kalilagh wa-Damnagh verändert, und danach erhielt die syrische Bearbeitung ihren Titel. Im 8. Jahrhundert übertrug dann der zum Islām übergetretene Perjer 'Abdullāh Ibn al-Mokaffā' (gest. 760) die Pehlevi-Uebersetzung auch ins Arabische, wobei zugleich der indische Philosoph Bidpai (Bidpay oder Bilpai) als Verfasser genannt wurde.

An diese arabische Uebersetzung lehnt sich eine neue syrische, die Wright dem 10. oder 11. Jahrhundert zuschreibt, eine griechische von Symeon Seth (11. Jahrh.), eine neuperjische von Naqr-ullāh (1118, auf Befehl des Sultans Bahrām Schāh), eine hebräische von Rabbi Joel (vor 1250). Johann von Capua überlegte die hebräische etwas formlos und mitunter schwer verständlich ins Lateinische als „Directorium humanae vitae alias parabolae antiquorum sapientum“ (gegen Ende des 13. Jahrhunderts), während die auf Befehl des Grafen Eberhard I. von Württemberg (1265—1325) angefertigte Uebersetzung des hebräischen Textes diesen trefflich wiedergibt. Sie erschien zum erstenmal gedruckt (wahrscheinlich 1480) unter dem Titel „Buch der Byspel der alten Weisen“, dann wieder 1483, 1484, 1485 zu Ulm, 1484 zu Augsberg und später sehr oft.

Die griechische Uebersetzung von Symeon Seth, einem jüdischen Arzt, änderte die bisherigen Schakalsnamen in „Stephanites und Schnelates“. Sie wurde von Giulio Ruti als „Del governo de' regni“ 1583 italienisch herausgegeben, von Seb. Gottfr. Starck 1697 mit lateinischer Uebersetzung begleitet, und erschien als „Stefanit und Schnilat“ auch in altslawischer Sprache.

independently by native printers, have been omitted in the edition published at the Public Instruction Press, but the book is so saturated throughout with a tricky morality that any effectual purgation or revision of it appears to me well nigh impossible“ (S. *Winfred*, Panchatantra [Madras 1873] p. vi).

Die lateinische Uebersetzung des Johannes von Capua führte zu einer spanischen, die (wahrscheinlich auch mit Benutzung der deutschen) als „*Ejemplario contra los engaños y peligros del mundo*“ 1493 zu Burgos erschien, diese zu zwei italienischen: „*Discorso degli animali*“ von Agnolo Firenzuola (Florenz 1548) und „*La Moral Filosofia, tratta dagli antichi scrittori*“ von Doui (Venedig 1552). Aus der ersten dieser italienischen Uebersetzungen stieß die französische des Gabriel Cottier (Lyon 1556), aus der zweiten die englische des North (London 1570).

Wahrscheinlich unmittelbar an die arabische Uebersetzung lehnt sich eine ältere spanische (um 1251) und die lateinische von Baldo (Alter Aesopus); dann eine zweite neu-persische von Hussein Wá'iz mit dem Titel „*Anwar-i-Zuhairi*“ (um 1470—1505) und eine dritte neu-persische unter dem Titel „*Ahar-Danish*“ (Prüfstein der Weisheit) von Abit'l Fazl, dem berühmten Minister des Kaisers Akbar (1556—1605). Aus dem Persischen erfolgte sodann die Uebersetzung ins Türkische und von diesem ins Französische (siehe Tabelle S. 212).

Der Sanskrittext aber sowohl als die südindischen Bearbeitungen und verschiedene Uebersetzungen, wie z. B. die arabische, wurden im Laufe dieses Jahrhunderts ins Deutsche, Englische, Französische, theilweise sogar mehrfach, übertragen. So haben sich die lustigen Schwänke des indischen Fünfbuches über ganz Asien und Europa und von da in die übrigen drei Welttheile verbreitet und sind von gelehrten und ungelehrten Erzählern zahlloser Völker neu erzählt, umgestaltet und zu neuen Dichtungen verwendet worden. Mit der Verbreitung der Bibel darf man indes diese an sich merkwürdige Verbreitung nicht vergleichen. Sie ist viel später, viel langsamer erfolgt und hat lange nicht dieselbe Universalität erreicht. Das Buch ist ein loses Schalksbuch, das die höhern Ziele des Menschen kaum streift, ihn mit Vorliebe in dem schildert, wo er mit dem Leben und Treiben der Thiere in komischen Zügen zusammentrifft. Auch die im Pancatantra enthaltene Spruchsammlung verhält sich zu denjenigen unserer heiligen Bücher wie der lustige Affe Kattamutha zu König Salomo.

Wie wir bereits gesehen, steht das Pancatantra durchaus nicht einzelt da. Im Fabeln hat es kein Volk der Erde den Indern zuvorgegan, und die vielen noch erhaltenen Märchenbücher sind wohl nur ein Theil der reichen Unterhaltungsliteratur, an denen sich das leichtlebige Volk vergnügte, während seine Philosophen dumpf über das Nirvána brüteten.

Eine überaus große Verbreitung erlangte, weit über Indien hinaus, das *Hitopadeça*¹, d. h. „Die nützliche Unterweisung“, theilweise aus dem

¹ Herausgeg. von Carey (Serampore 1804), Hamilton (London 1810), G. H. Bernsteiu (Einleitung und I. Buch. Breslau 1823), A. W. v. Schlegel (Bonn 1829); zahlreiche indische Ausgaben; deutsch von Dursch (Tübingen 1853), von J. Schönberg (Wien 1884); französisch von Lancerneau (Paris 1855) u.

Sanskrit-Pancatantra (oder ein ähnliches Erzählungswerk).

Petrus (im **Wibathaba** des **Simabba**. **Dravidisch**: **Tamil**. **Telugu**, **Kanara** **fehlevi**: von dem **Arzt** **Varan**, unter **1. Jahrh. n. Chr.**. — **Sanskrit** (in **Kathā-** **schosen** **Aufschrievan** (531-579). **śāsthrāgava**, **II. Jahrh.**, n. **Wibathabamānari**).

Arabisch von **Abdallah Ibn al-Mokaffā** (gest. **760**) als „**Fabeln des Bidpai**“ (**Pispa**).

Hebräisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Deutsches **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

Arabisch **Spanisch** **I. Lateinisch** **I.** **von Rabbi** (1251) **von Baldo** **Joel** (vor **Ed. Gagnon** (13. Jahrh.). „**Alter Aesop**“).

NB. **Unmittelbar** aus dem **Sanskrit** überlieferten **Gatano** (**Arabisch** **II.**), **Benley** (**Arabisch** **II.**), aus dem **Arabischen** de **Sacy** (**Arabisch** **IV.**).

Pancatantra geschöpft, doch mit vielen Weglassungen und Abänderungen. So ist z. B. die Rahmenerzählung des zweiten Buches hier in das erste versetzt, die des ersten hier in das zweite. Die Titel der vier Bücher lauten: 1. Mitra-lābha (Erwerbung von Freunden), 2. Subrid-bheda (Entzweigung von Freunden), 3. Vighraha (Krieg), 4. Sandhi (Frieden). Da der Erzählungen weniger sind, der Sprüche weit mehr, so wird nicht nur das Gleichgewicht ein wenig gestört, sondern mitunter auch der Faden der Erzählung allzusehr unterbrochen. Doch haben auch die Sprüche für sich nicht geringen Werth und Reiz, und in den großen und kleinen Veränderungen zeigt sich eine frische Beweglichkeit des Geistes, die vogelgleich von Zweig zu Zweig hüpfet.

Auch die „Zweiunddreißig Erzählungen des Thrones des Vikramāditya“¹ (*Simhājana-dvātrimṣati*), auch „Die Abenteuer des Vikrama“ (*Vikrama-carita*) genannt, sind ein überaus treues und fesselndes Denkmal des indischen Geistes. Sie knüpfen sich an die zweiunddreißig Darstellungen eines herrlichen Thrones, der als Geschenk von Indra herrührt, und verherrlichen ebenso viele Abenteuer und Thaten des großen Königs Vikramāditya, dessen Regierung als das goldene Zeitalter Indiens gedacht ist. Einige Jahrhunderte später will der König Bhoja sich auf diesen Thron setzen; doch jedesmal, wenn er dies versucht, wird er von einer der zweiunddreißig Figuren aufgehalten, die ebenso viele verzauberte Gottheiten sind und schließlich den Thron in Indras Himmel entführen.

In einem andern ähnlichen Buch, den „Fünfundzwanzig Erzählungen“² (*Vetāsa pancavimṣati*), ist derselbe König Vikramāditya insofern der Held, als die fünfundzwanzig Geschichtchen ihm vorgetragen werden und er dabei seine salomonische Weisheit zum besten geben kann; es sind mehrentheils ganz abenteuerliche Teufelsgeschichten von Dämonen, die in die Leichen der Verstorbenen fahren. Denselben König feiert auch das „Vikrama caritam“, einen König Śālīvāhana das „Vira caritam“, wieder einen andern König das „Purniśa parikṣā“ („Männerprüfung“). Einen ähnlichen Kranz von Erzählungen bildet die Sammlung „Śukṣaptati“, d. h. „Die siebenzig

¹ „Je crois qu'il serait impossible de trouver sous un petit volume une peinture plus fidèle et plus captivante de l'esprit indien. Les témérités les plus audacieuses de l'invention, les idées et les pratiques religieuses, la manière dont on conçoit l'exercice du pouvoir, la conduite de la vie, la loi morale, quelques unes des traditions essentielles et des croyances fondamentales de l'Inde, tout cela est réuni, condensé en quelques pages; et le langage du bon sens s'y trouve sans cesse mêlé aux plus grands écarts de l'imagination“ (Contes Indiens. *Les trente-deux récits du Trône* [Batriś Sinhasan] ou les merveilleux exploits de Vikramāditya. Traduits du Bengali par *Léon Feer* [Paris, Leroux 1883] p. xi).

² Herausgeg. von H. Uhle (Leipzig 1871). Proben daraus bei L. v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 544—545.

Erzählungen eines Papageis“¹; bereits zum Roman entwickelt sich dagegen die Erzählung in dem „Daça-kumāra-carita“, d. h. der „Geschichte der zehn Prinzen“ von Dandin.

Auch von diesen Erzählungen sind viele weit über Indien hinausgedrungen. Die zweieunddreißig Throngeschichten des Vitramāditya finden sich bei den Mongolen als „Geschichte des Urdjchi Bordschi Chan“, die fünf- undzwanzig Teufelsgeschichten „Betāla pancaviṅcati“ unter dem Titel „Betāla-zauber“ (Siddi-Mür). Von den „Siebzig Geschichten des Papageis“ (Gufasaptati) bearbeitete der Perser Nachschabi zweiundfünfzig in seinem „Papageienbuch“ (Tutināme), nach Pertsch um 1330, ein anderer Perser, Kadiri, nur fünfunddreißig in verkürzter Fassung in einem zweiten „Papageienbuch“ um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach Hadjchi Khalfa wurde diese zweite persische Fassung dann auf Befehl des Sultans Bajazet II. ins Türkische übersetzt. Einen Theil des Sanskrit-Originaltextes übertrug Demetrios Galanos als *Πιττάζου μυθολογίαν ποικερωτά* ins Griechische.

Die größte bis jetzt bekannte Sammlung indischer Märchen ist das „Kathā-sarit-sāgara“, d. h. das „Meer der Märchenströme“², von Somadeva im 11. Jahrhundert verfaßt. Es wird auch „Brihatkathā“, d. h. „Die große Erzählung“³ genannt, und scheint so ziemlich alles zu umfassen, was an früheren Märchen vorhanden war. Die ungeheure Masse ist in achtzehn Bücher gruppirt, diese wieder in drei Haupttheile. Im ersten Theil wird der Ursprung des Märchens von den Göttern selbst abgeleitet; den Rahmen des zweiten bildet die Geschichte des Königs Udayana von Vatja und seiner Gemahlin Vājavadattā (Buch 2—6), den des dritten die Geschichte ihres Sohnes Naravāhana-datta. An diesen Faden reihen sich bunt die übrigen Märchen, Novellen und Fabeln.

Wir finden hier viele Bekannte aus dem Mahābhārata, Rāmāyana und den Purānas wieder, so Kuru (II. 14), Sunda und Upajunda (III, 15), Kintī (III, 16), Urvaçī (III, 17), Abalyā (III, 17), die Geburt des Liebes-

¹ Vgl. Benfey, Pantjatantra I, 273 ff. — W. Pertsch, Ueber Nachschabis Papageienbuch (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXI, 505—551). — Die Gufasaptati (textus simplicior) aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Schmidt (Kiel 1894). Fast alle die siebenzig (eigentlich nur neunundsechzig) Geschichten laufen darauf hinaus, daß arglose Männer von nichtswürdigen Weibern betrogen werden. Die Ausführung ist dem Gegenstande entsprechend.

² Herausgeg. von H. Brockhaus, Kathā Sarit Sāgara. Die Märchen-sammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kashmir Buch 1—5. Sanskrit und Deutsch. Leipzig 1839; Buch 6—18. Daf. 1862—1866; die deutsche Uebersetzung allein: 2 Bde. Leipzig 1843; englisch von G. H. Tawney (2 vols. Calcutta 1880—1884).

³ Nicht zu verwechseln mit der früher erwähnten in Paicāci geschriebenen „Brihatkathā“ des Guṇādhyā, aus der Somadeva geschöpft hat.

gottes Karttikena (III, 20), die Geschichte der Pându=Söhne (IV, 21), die im Mahābhārata und im Pancatantra enthaltene Fabel vom Schneumon, der Gule, der Kacke und der Maus (VI, 33), die Geschichte von Kāma und Sitā (IX, 51), die Geschichte von Kala und Damayanti (IX, 55). Im zehnten Buch ist das Pancatantra eingeschaltet, im zwölften die fünf- undzwanzig Teufelsgeschichten „*Betāla pancaviṃṣati*“, im achtzehnten die Throngeschichten des Königs Vikramāditya.

Zwischen diese frisch erzählten Stücke älterer Sagenpoesie mischen sich indes in mannigfaltigem Reigen die verschiedensten andern Geschichten, echte Spitzbubenstücke wie „Giva und Mādhyava“ (V, 24), ascetische Mährstücke wie „Die sieben Prinzessinnen“ (VI, 28) und „Der Prinz, der sich das Auge ausriß“ (VI, 28), üppige Liebesgeschichten, wie die Geschichte der Apjaraś Surabhidattā (VI, 27), „Der König und des Barbiers Weib“ (VI, 31), „Arthalobha und sein schönes Weib“ (VII, 43) und eigentlich hochromantische und phantastische Märchen wie „Gringabhujā und die Tochter des Rākshasa“. Befindet man sich auch in einer Märchenwelt, so werfen doch manche Schilderungen, z. B. in „König Vikramāditya und die Hetäre“, sehr bedeutungsvolle Streiflichter auf die indische Cultur und stimmen keineswegs zu dem erhabenen Lichtgemälde, das manche Indologen in neuerer Zeit von dem alten Gangesvolke entworfen haben. Schon daß die Volksüberlieferung den beliebtesten Heldenkönig durch eine Cocotte über ein feindliches Heer und dessen König triumphiren läßt, zeigt, daß das Volk an eine grenzenlose Entfittlichung der Großen gewohnt war. Der ernste, hohe Geist, der die zwei großen Epen Indiens beherrscht, ist in diesem unabsehbaren Märchenmeer kaum mehr zu erkennen, wohl aber die feine Beobachtungsgabe, die uner schöpflische Phantasie, das glänzende Erzählertalent, das die Indier auszeichnet und das die andern Völker des Orients¹, besonders die Araber, mit ewigjungen Phantasieschöpfungen versorgt hat.

Lange bevor der höfische und volksmäßige Erzählungsstoff sich in den erwähnten Sammlungen ablagerte, tauchte in Indien schon die Form des Romans auf. Das älteste Erzeugniß dieser Art, „*Daśa-kumāra-carita*“² („Die Geschichte der zehn Prinzen“), wird in das 6. Jahrhundert n. Chr. ver-
setzt und demselben Dichter Dandin zugeschrieben, den einige als Verfasser der „*Mricchakatikā*“ betrachten, andere nur als einen Zeitgenossen desselben. Zu

¹ Ueber weitere Entwicklung der indischen Märchen und Erzählungen in Indien selbst vgl. *Miss Frère*, Folktales of Bengal. London 1883. — *Steele and Temple*, Wide-awake Stories; a Collection of Tales told by little children in the Punjab and Kashmir. Bombay-London 1884. — *Knowles*, Folktales of Kashmir. London (Trübner) 1888. — *Deccan days*. Hindoo fairy tales. London 1888. — *Natisha shāstri*, Folklore in Southern India.

² Herausgeg. von Wilson (London 1846) und Bühler (1873).

höherer Vollendung ist die Romanform in diesem Werk noch keineswegs gelangt; es nähert sich noch stark einer ziemlich einfachen, naiven Rahmen-erzählung, durch welche eine Reihe anderer Geschichten und Abenteuer einigermaßen zu einem Ganzen verflochten werden¹. Dieselbe findet sich im wesentlichen, nur mit Veränderung der Namen und einiger Einzelheiten, in der „Kathājaritjāgara“ wieder und ist vielleicht, wie diese, aus der schon früher in der Volkssprache vorhandenen „Brihatkathā“ geschöpft². Die übrigen Geschichten mögen von Dandin selbst stammen, viele Züge indes wieder anderswoher entlehnt sein.

Die Rahmen-erzählung knüpft sich daran, daß Kājahanṣa, König von Maghada, von dem König von Māvata bekrigt, Thron und Reich verlassen muß, um in den Vindhya-Wald zu fliehen. Hier wird ihm ein Prinz, Kājāvāhana, geboren, der dann gemeinsam mit neun andern Prinzen, zwei Königssöhnen von Vidēha und sieben Ministersöhnen, aufgezogen wird. Nachdem sie dann das sechzehnte Jahr vollendet, ziehen sie gemeinsam in die Welt. Kājāvāhana trennt sich aber heimlich von den andern, um einem schutzsuchenden Brāhmanen beizustehen. Auch die andern trennen sich jetzt, um ihn aufzusuchen. Erst nach unjünglichen Abenteuern finden sie sich wieder und erzählen sich, was ihnen begegnet und was sich dann als Stoff zu dem Roman zusammenfließt³.

„Die Erfindungsgabe des Verfassers ist übrigens trotz aller Kühnheit doch hier und da etwas einförmig: Annahme der Gestalt des getödteten Feindes durch den Mörder finden wir uns zweimal, bei Apahāravarman und Mantragupta, unterirdische Gänge dreimal, bei Apahāravarman, Arthapāla und Viçruta, ebenso Ergreifung durch die Scharwache und Liebe auf ein Bildniß oder einen Traum hin mehrmals als Mittel zur Lösung oder Schürzung des Knotens aufgetischt. Das Bild der Gesellschaft, welches sich vor unsern Blicken aufrollt, ist kein sehr schmeichelhaftes; besonders auffällig ist die Fertigkeit im gemeinen Diebstahl, welche mehrere der Helden zeigen (besonders Apahāravarman), und Betrügereien aller Art, die zur Erlangung eines Mädchens u. dgl. als vollständig in der Ordnung erscheinen. Neben der tiefsten Verfunkenheit des Volkes in Aberglauben aller Art erscheinen

¹ Das gilt auch von den andern Märchen und Romanen, „in welchen die reiche Phantasie der Inder ihren ganz besondern Reiz und Zauber auf das wunderbarste hat walten lassen; auch sie theilen mit den Fabeln jene eigenthümliche Rahmen-einflechtung und sind dadurch, wie durch zahlreiche Einzelheiten, als die ursprüngliche Quelle der meisten arabischen, persischen und abendländischen Märchen und Erzählungen hinlänglich markirt“ (M. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte [2. Aufl. Berlin 1876] S. 229. 230).

² Ueber Dandin und die Brihatkathā vgl. Max Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung S. 286. 310. 311.

³ Ausführliche Analyse bei M. Weber, Ueber das Daçakumāra-Caritam (Monatsberichte der kgl. Akademie der Wissensch. [Berlin, 17. Januar 1859] S. 18 bis 56). Indische Streifen I (Berlin 1868), 308—351.

die zehn Prinzen als vollständig frei davon, keinen Gott und keinen Teufel fürchtend. Daher kommt ihr Erfolg. . . . Im übrigen fehlt es den Helden und sonstigen Personen auch nicht an guten Eigenschaften, unter denen besonders unverbrüchliche Treue der Freunde und Liebenden gegeneinander, der Diener gegen ihre Herrschaft, insbesondere der Ammen und Zofen gegen ihre Pflegebefohlenen hervorstechend sind.“¹

Die Schilderung der nächtlichen Polizei, des Würfelspiels, des Ballspiels, des Hahnenkampfes, der Erziehung öffentlicher Tänzerinnen, der Anwendung einer förmlichen Claque und Bestechung der Kritik bei den Tanzvorstellungen und viele ähnliche Züge geben der Darstellung culturgeschichtliches Interesse. Verwicklung und Handlung aber sind mehr naiv, phantastisch, als aus tiefer psychologischer Auffassung geschöpft.

Etwa ein Jahrhundert später als die „Geschichte der zehn Prinzen“ wird der Roman „Vāṣavā dattā“ des Subandhu² angefertigt, d. h. auf das 7. Jahrhundert n. Chr. Jedenfalls auf spätern Ursprung weist schon die Uebersetzung der Sprache und überfüllte Breite der Darstellung hin. Die Fabel selbst gehört in das Reich der märchenhaften Liebesgeschichten, wie sie massenhaft im „Kathāsaritṣāgara“ gesammelt sind³.

Vāṣavā dattā, die Tochter des Königs Āringāvāṣeṭhara von Kusūmapura, erscheint dem Prinzen Kandarpatetu im Traume, worauf dieser, in tiefster Melancholie, mit seinem Freunde Makaranda auf die Suche geht. Während sie im Vindhya-Wald ruhen, führt ein Papageienweibchen (sārikā) ihn auf die richtige Fährte. Er findet die Prinzessin, die einen ähnlichen Traum gehabt, und entführt sie auf seinem Pferde Manojava („Schnell wie ein Gedanke“) noch richtig am Vorabende des Tages, da sie an einen andern vermählt werden soll. Im Vindhya-Walde aber, wo sie rasten, wird die Entführte auch ihm geraubt und von einem Einsiedler in ein Steinbild verwandelt, während zwei bewaffnete Karawanen sich um ihren Besitz streiten. Prinz Kandarpatetu irrt unterdessen im Wald umher und wird nur durch eine wunderbare Stimme davon abgehalten, sich zu ertränken. Nach langem Umherirren findet er das steinerne Bild seiner Geliebten im Walde. Wie er es umarmt, wird es lebendig und verwandelt sich in die so schmerzlich vermißte Vāṣavā dattā. Zuletzt gelangt er auch glücklich in seine Stadt zurück und genießt jegliche Freude.

¹ A. Weber, Indische Streifen I, 309. 310.

² Herausgeg. von E. F. Hall (Bibl. Indica. Calcutta 1855—1859). Vgl. Colebrooke, Miscell. Essays II, 134. 135. — Wilson, Hindu Theatre II (2nd ed.), 35, n. — A. Weber, Indische Streifen I, 369—386 (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VIII, 530—538).

³ Ueber Subandhu vgl. Max Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung S. 284. 285.

Von ähnlichem Charakter, d. h. ebenso sentimental, naiv abenteuerlich und märchenartig, aber noch mehr in die Zauberwelt der Apjaraś, Gandharven und Götter hineinspielend, ist der Roman „Kādambari“¹, welcher Bāna², dem Hofdichter des Königs Sri-Harīha, zugeschrieben wird. Bloß der erste Theil rührt jedoch von ihm her, das übrige von seinem Sohne. Die Titelheldin ist natürlich wieder eine Prinzessin, die Unjüngliches auszustehen hat, bis sie endlich ihren Geliebten findet und ihn durch ihre Liebe sogar aus dem Scheintode einer Verzauberung erlöst³. Die kindliche und oft kindische Lebendigkeit der jetzigen Fiktionen wird indes nicht nur von weichlicher und weiblicher Sentimentalität erdrückt, sondern auch von unausstehlicher Weitschweifigkeit und Uebertadung der Darstellung.

„Die Erzählung geht in einem schwulstigen Bombast vor sich, unter dem sie (oder wenigstens die Geduld des Lesers) oft zu ersticken droht: Die Manirtheit, die im Daśakumāra noch in ihren Anfängen ruht, ist hier zum Exceß getrieben; man findet das Verbum oft erst auf der zweiten, dritten, vierten, ja sogar einmal (S. 77 bis 82) erst auf der sechsten Seite, all der Zwischenraum ist mit Beiwörtern und Beiwörtern zu diesen Beiwörtern angefüllt, und das will etwas sagen, da der Druck äußerst compres und eng ist: dazu kommt, daß diese Beiwörter häufig aus zeilentaugen Compositis bestehen: kurz, diese Prosa ist ein wahrer indischer Wald, wo man vor lauter Schlinggewächsen nicht fortkommt, sich den Weg erst mit aller Anstrengung durchhauen muß und überdem noch häufig von heimtückischen wilden Thieren, in Gestalt von Wörtern, die man nicht versteht, in Schrecken gesetzt wird. . . Einzelne wirklich schöne Stellen, in denen die Kraft der Leidenschaft das gewöhnliche sandige oder luxuriöse Pathos unterbricht, und einzelne liebliche Schilderungen können den allgemeinen Eindruck der Darstellung nicht unstimmen oder schwächen.“⁴

¹ Herausgeg. Calcutta 1850. — Vgl. A. Weber, Analyse der Kādambari. Indische Streifen I. 352—368 (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VII, 582—589). Neue Ausgabe von P. Peterson (Bombay 1883). — Die Geschichte wurde auch dramatisirt: *Mammatha Nāth Chatterjē*, The well known story of Kādambari in the form of a drama. In Bengali. Jessore 1895.

² „Bāna flourished in the first half of the seventh century“ (*Bhandarkar*, Introduction to Malati-Mādhava p. ix). — Seine Autobiographie hat Bāna im *Harīha-Carita* niedergelegt. „Fully one half of the *Harīha-Carita*, as we have it, is autobiographical“ (*Peterson*, Kādambari, Introduction p. 44). Vgl. *Max Müller*, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung S. 282 ff.

³ Mit veränderten Namen findet sich die Geschichte auch in dem „*Kathājarit-jāgara*“ 59, 22—178.

⁴ A. Weber, Indische Streifen I, 353.

Achtes Kapitel.

Buddhistische Prosa und Poesie in Sanskrit und Páli.

Der Bráhmanismus, wie er sich aus der vedischen Zeit herausgebildet, war nicht zu einer geschlossenen Einheit gelangt. Es gab verschiedene Schulen für den Cultus wie für Recht und Philosophie. Neben einer stolzen philosophischen Speculation, die oft an den Pantheismus deutscher Philosophen erinnert, ließ der niedrigste Zauber Glaube, der es mit Beschwörungen und Amuletten den Mongolen und Kalmücken zuvorthat. Aus dem unabsehbaren Götterpantheon traten Vishnu und Siva als beherrschende Hauptgöttheiten hervor, mit dem dunklern Brahmá im Hintergrunde, und theilten die Millionen ihrer Betenner in zwei Heerlager, die oft nahezu zwei völlig getrennte Volksreligionen zu werden schienen, aber sich durch neue mythologisirende Compromisse wieder nothdürftig zusammenfanden. Immer bunter ward der Localcultus einzelner Götter und einzelner Herabkünste des Vishnu, vermisch mit ausgeprägtem Thiercultus, besonders der Schlangen und Affen. Von Geistern und Dämonen wimmelten alle Regionen der Welt. Selbst die höchsten Götter konnten sich der Mátshasa kaum erwehren. Um das Chaos noch toller zu machen, erstand aus dem beschaulichen Waldleben der Rishi und Bráhmanen jene seltsame Organisation des ascetischen Lebens, das sich bis in seine Einzelheiten als eine wunderliche Caricatur der christlichen Mönchs- und Bettelorden darstellt. Auch sie zerfielen wieder in verschiedene Zweige, aus denen indes die Jaina und Buddhisten als große Hauptfamilien hervortragen¹.

¹ *E. Burnouf*, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien. Paris 1844. 1876; *Le Lotus de la bonne loi*. Paris 1852. — *J. Barthélemy Saint-Hilaire*, Le Bouddha et sa religion. Paris 1860. — *Spence Hardy*, A Manual of Buddhism. London 1853. 1880; Eastern Monachism. London 1860; The legends and theories of the Buddhists. London 1866. — *C. F. Röppen*, Die Religion des Buddha. 2 Bde. Berlin 1859. — *L. Feer*, Études bouddhiques. Paris 1866 s. — *E. Sénart*, Essai sur la légende du Bouddha (Journal Asiat. 1873. 1875). — *W. Wajiljew*, Der Buddhismus I (deutsche Uebersetzung. St. Petersburg [Leipzig] 1860). — *T. W. Rhys Davids*, Buddhism. London 1878. — *H. Oldenberg*, Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde. Berlin 1881. — *Barth*, The religions of India (transl. by *J. Wood*) London 1882. — *H. Kern*, Geschiedenis van het Buddhisme in Indie. 2 vols. 1882—1884, deutsch von *H. Jacobi*. Leipzig 1882—1884. — *Monier Williams*, Buddhism in its connection with Bráhmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity. London 1889. — *Edm. Hardy*, Der Buddhismus nach den ältern Páli-Verken. Münster 1890. — *J. Silbernagl*, Der Buddhismus. München 1891. — *H. Kern*, Manual of Indian Buddhism (Grundriß der indo-arijschen Philologie Bd. 3, Heft 8. Straßburg 1896).

Nach der buddhistischen Ueberlieferung, welche das Leben ihres Stifters mit einer maßlosen Fülle von Uebertreibungen, Anekdoten und Sagen umkleidet hat, hieß Buddha (d. h. „der Erleuchtete“) eigentlich Siddhārtha, ein Sohn des Königs Guddhodana und der Mahāmāyā zu Kapilavastu, an dem südlichen Abhang des Himālaya. Sie gehörten zum Geschlechte der Gotya, deren Abkunft auf das alte Königsgeschlecht der Ikshvākuiden zurückgeführt wurde. Doch seine Geburt ward nicht als eine gewöhnliche aufgefaßt: es war die Gottheit selbst, die in ihm zur Erde niederstieg. Wunder über Wunder gingen deshalb seinem Erscheinen voraus, begleiteten seine Empfängniß und seine Geburt. Die dreitausend Weltregionen wurden erschüttert, sechs Phänomene und achtzehn große Zeichen kündigten ihn an. In Gestalt eines weißen Elefanten stieg er hernieder und nahm Platz im Mutter Schoß; achtzig kleinere Zeichen meldeten seine Geburt, und zwanzigtausend Mädchen wurden in derselben Nacht mit ihm geboren, um ihm zu dienen. Sein Blick umspannte alle Welt. Nicht weniger als zweihunddreißig Zeichen bezeugten an seinem Leibe seine Göttlichkeit und erhabene Sendung:

1. Eine Warze am Schädel, 2. schwarzes Lockenhaar nach rechts, 3. breite glatte Stirn, 4. Silberwolle an den Augenbrauen, 5. Wimpern einer jungen Kuh, 6. dunkelbraunes Auge, 7. vierzig gleiche Zähne, 8. alle ohne Zwischenraum, 9. völlig weiß, 10. Ton der Stimme gleich derjenigen Brahmās, 11. trefflicher Geschmack, 12. lange, feine Zunge, 13. Löwenkinnbacken, 14. runde Arme, 15. sieben Protuberanzen, 16. breiter Raum zwischen den Schultern, 17. feine goldgelbe Haut, 18. Arme, die bei aufrechtem Stehen bis an die Kniee reichten, 19. löwenartiger Vorderleib, 20. Wuchs wie der eines Nyagrodhabaums, 21. Härchen, die eins ums andere wachsen, 22. und zwar alle nach rechts, 23. virilia occulta, 24. völlig runde Schenkel, 25. Beine wie die des Minya, des Königs der Gazellen, 26. lange Finger, 27. starke Ferse, 28. vorstehende Knöchel, 29. zarte Hände und Füße, 30. Häutchen zwischen Finger und Zehen bis zum ersten Glied, 31. unter den Fußsohlen zwei glänzende Räder, 32. schön zusammen passende Füße¹.

Mit zehntausend Kindern zusammen lernte er lesen und schreiben, aber für ihn war jeder Buchstabe eine Offenbarung: das ā bedeutete ātmaparita, d. h. nützlich für sich und die andern, das i indriyavāipulya, d. h. die große Entwicklung der Sinne, das i itibahulam, d. h. Uebermaß des Glanzes, und so alle Buchstaben der Reihe nach.

Groß geworden trifft er dann seine Gattenwahl und lebt in allem Pomp und in aller Wollust eines indischen Fürsten; aber mit neunundzwanzig Jahren wird er sich plötzlich eines höhern Zieles bewußt. Er verläßt seinen Harem, der in den buddhistischen Legenden mit verhänglicher Leppigkeit ge-

¹ *Le Lalita Vistara*. Développement des jeux, traduit par Ph. Ed. Foucaux. Paris. Leroux, 1884 (Annales du Musée Guimet vol. VI, p. 95 sq.). — Die zweihunddreißig Zeichen des großen Mannes finden sich aber auch bei den südlichen Buddhisten. — H. Alabaster, *The Wheel of the Law* (London 1871) p. 311—314.

schildert wird, Familie, Thron und Reich und lebt fürder als Bettler. Versuchungen aller Art, besonders durch die Apsaras, die himmlischen Nymphen, prüfen seinen Entschluß, den er aber festhält. Er tritt nun als Lehrer und Prophet auf. Seine Lehre heißt „das Rad des Gesetzes“, das durch ihn, den Tathāgata, gedreht wird. Sie bricht mit den Reden, mit den zahllosen Gebräuchen und dem Opferceremoniell des Brāhmanismus, mit Indras Paradies und Brahmās Himmel und mit der ganzen Phantasiwelt der bisherigen Mythologie, vor allem aber auch mit dem Kastenwesen und mit der brāhmanischen Autorität. Aller öffentliche und private Cultus fällt als überflüssige Wertheiligkeit weg. Alle Theologie beschränkt sich auf die „vier heiligen Wahrheiten“: vom Leiden, von der Ursache des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem Weg, der dazu führt. Alle Moral vereinfacht sich auf die fünf Gebote: du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht Unkeuschheit treiben, du sollst nicht lügen, du sollst keine berauschenden Getränke trinken!

Die es in der Ueberwindung weiter bringen wollen, müssen eine Menge anderer Gebote auf sich nehmen, der Welt entsagen, arm und ehelos in einer Art von Klöstern (*vihāra*) beisammenleben und sich das Lebens Nothdurft täglich erbetteln.

Das ist ungefähr das Bild Buddhas und seiner Lehre, wie es sich im „*Valita Vistara*“, einer sechshundert bis tausend Jahre nach seinem Tode in Sanskrit abgefaßten legendarischen Biographie darstellt, wie es sich in den alten Bildnissen des berühmten Lehrers verkörpert und wie es mehr oder weniger die Literatur der nördlichen Buddhisten beherrscht. In den viel ältern Berichten der südlichen Buddhisten waltet etwas weniger Phantastik und Ueber-schwänglichkeit¹. Doch bleiben die wesentlichen Züge dieselben: ein Fürstenson aus Nordindien, der, in Leppigkeit aufgewachsen, von Eitel an der Welt erfaßt wird, Weib, Kind, Haus und Hof im Stiche läßt, um als Bettler herumzuziehen, Gottesdienst und Lehre der Brāhmanen verwirft und die höchste Weisheit darein setzt, durch vollkommene Gleichgiltigkeit seine Be-

¹ Eine eigentlich historische, authentische Geschichte Buddhas gibt es nicht. Das *Valita Vistara* hat durchaus legendarischen Charakter, ebenso das darauf fußende *Buddha-carita* des Nevagosha und mehrere danach gearbeitete chinesische Schriften (aufgezählt von *Beal*, *Sacred Books of the East* XIX [Oxford 1883] p. xvi). Sie sind aber ein um so deutlicherer Ausdruck des Buddhismus, wie er sich als Religion wirklich entwickelt hat. Mehr geschichtlichen Kern bieten die auf Pāli-Quellen zurückgehenden Lebensbeschreibungen, wie die singhalesische *Pñjāvāliya*; die tibetaniische des Ratnadharmarāja (anszugsweise von Schiefner übersetzt); das nach dem Kandschur und Tandschur von Rockhill zusammengestellte *Buddha-Leben*; das Bhadrakalpāvadāna und vorab die in Birma erhaltene, von dem verdienstvollen Missionsbischof P. Bigandet herausgegebene Lebensbeschreibung: *The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*. 2 vols. 1858. 1866. 1880.

gierden und in ihnen das Leiden, aus dem sich nach seiner pessimistischen Auffassung das ganze Menschenleben zusammensetzt, zu überwinden. Er soll etwa 540 v. Chr. geboren und 480 gestorben sein¹; doch völlige Sicherheit waltet weder über diese Daten noch über andere Einzelheiten seines Lebens. Um so weniger ist an der Existenz seiner Lehre zu zweifeln, welche sich mit großer Majestät über Nordindien verbreitete, etwa 245 v. Chr. nach Ceylon drang und sich dort über zwei Jahrtausende bis herab in die Gegenwart mit mertwürdiger Zähigkeit behauptete, während sie im übrigen Indien den Brähmanismus nicht zu verdrängen vermochte, obwohl zeitweilig mächtige Herrscher ihm huldigten und für seine Verbreitung wirkten, wie Candragupta, der Gründer der Maurya-Dynastie (315—291 v. Chr.), Açoka (259—222), der den Buddhismus zur Staatsreligion erhob, Kanischa (etwa 1 bis 50 n. Chr.) und Gilāditha (oder Harsha-Vardana), von welchem der chinesische Reisende Hiuen-Tschang (629—645) berichtet².

Was die Macht des Buddhismus in Indien frühzeitig brach, waren nicht Angriffe von außen, sondern innerer Zwiespalt. Schon in der Sarva-darçana-saṅgraha werden vier Hauptsecten erwähnt, die ersten zwei mehr realistisch, die andern zwei mehr idealistisch, im Anschluß an den Unterschied der Vedānta- und Yoga-Philosophie. Zu König Kanischas Zeit (also im Anfang der christlichen Zeitrechnung) zählte man bereits zweiunddreißig buddhistische Secten; der chinesische Reisende Fa-Hien (um 399 n. Chr.) traf ihrer sechsundneunzig, die sich mehr oder weniger gegenseitig ausschlossen und verfeßerten³. Eine tiefe Kluft schied besonders die südlichen Buddhisten, welche der Lehre des sogen. Hinayāna folgten, von den nördlichen Buddhisten, welche auf Grundlage des Mahāyāna die Lehre Buddhas philosophisch und polytheistisch entwickelten, während die Buddhisten Tibets wenigstens theoretisch

¹ Nach einer Mittheilung der Times (Weekly edit. 1. January 1897) wäre seine Geburtsstätte kürzlich aufgefunden worden „at Manza Paderiya, near the tahsil of Bhagwanpur in the zillah of Butaul“. Hier fand sich neben mehreren in Trümmern liegenden Stupas ein Açoka-Monolith, um welchen General Rhadga Shamsher, Gouverneur von Palpa, nachgraben ließ. Etwa drei Fuß unter der bisherigen Trümmerfläche zeigte sich eine Inschrift des buddhistischen Königs Açoka (Piyadasi), welche besagte, daß er zwanzig Jahre nach seiner Krönung (etwa 239 v. Chr.) in den Garten von Lumbini gekommen sei, hier seine Andacht gehalten, mehrere Stupas und eine Säule an dem Orte errichtet habe, wo der Herr Buddha geboren worden sei, zum Andenken an dieses glückliche Ereigniß für künftige Geschlechter. Die Inschrift übersezt von Bühler (Anzeiger der phil.-histor. Klasse der k. k. Akademie zu Wien [7. Januar 1897] Nr. 1). Vgl. G. L p p e r t, Buddhas Geburtsort (Globus LXXI [1897], 224. 225).

² Monier Williams, Buddhism in its connexion with Brähmanism p. 167 f.

³ Ueber diese inneren Streitigkeiten vgl. H. Kern (Jacobi), Geschichte des Buddhismus II. 466 ff. 489 ff.

in dem sogen. Trivána eine mittlere Richtung einschlugen. Der vermeintliche Spiritualismus, den Buddha im Gegensatz zu den Bráhmanen so sehr betont hatte, führte nach und nach zu dem geraden Gegenteil, zu noch größerem Mechanismus, Formeltram und Neußerlichkeit. In Sikkim und Tibet aber verband sich der Buddhismus nach und nach mit dem Tantrismus, d. h. mit einem weit ausgespinnenen System abergläubischer Zauberkunst¹, mit der Gatti-Verehrung (einem Astarte-Cultus obseónster Art) und mit der haarsträubendsten Unsitlichkeit. In Nord- und Mittelindien mischte er sich in abenteuerlichster Weise mit den hinduistischen Secten, besonders mit dem unzüchtigen Giva-Cult, bei den Mongolen mit abergläubischem Geistercult (Schamanismus)², so daß die großen statistischen Zahlen, unter denen mitunter der Buddhismus figurirt, nichts bedeuten als eine bunte Musterkarte des mannigfaltigsten Wahnglaubens, Aberglaubens und des schmutzigsten und verworfensten Götzendienstes, nicht aber jene pessimistische Leidens- und Entsagungstheorie, den deutsche Buddhisten in ihren Katechismen zum besten geben.

Auf die Entwicklung der indischen Literatur hat der Buddhismus im allgemeinen eher schädlich als günstig eingewirkt. Es ist eine durchaus irrige Auffassung, wenn man meint, das tiefe Naturgefühl, die gemüthliche Theilnahme für das Leben der Thierwelt, die trümmertliche Liebe zum einsamen Walde, die sanfte Ergebung in eigenes Leid, das tiefe Mitleid mit fremdem Kummer, die schmerzliche Ueberzeugung von der Nichtigkeit alles Irdischen, die ascetische Weltflucht, um etwas Besseres zu suchen, das Erstreben dieses Glückes in innerlicher Beschaulichkeit, kurz alle diese Züge, die uns das indische Geistesleben näher zu bringen geeignet sind, wären erst von der Lehre Buddhas angeregt oder ausgebildet worden. All das findet sich bereits, und zwar lauterer, harmonischer und schöner, in den zwei großen indischen Epen, dem Mahábhárata und dem Ramáyana. Der Buddhismus hat all diese Züge einseitig entwickelt, übertrieben und mißgestaltet. Manche Fabeleien, wie jene über die haarsträubenden Bußleistungen der alten Rishi, hat er zwar hinweggeräumt, allein durch den nicht weniger absurden Cult der vielen Bodhisattvas wieder andern Unsinn an deren Stelle gesetzt. Die Verwerfung des Kastenwesens nivellirte zugleich die in Sage und Ueberlieferung vorhandene Gliederung der Stände und drängte in den zahllosen Bettlern und Bettelklöstern ein Element in den Vordergrund, das an poetischem Zauber mit den Fürstenhöfen, den Opferfesten, den Kämpfen, Kriegen und Katastrophen der zwei Epen sich nicht messen kann.

¹ Ebd. II. 525 ff.

² *Monier Williams*, Buddhism in its connexion with Bráhmanism p. 217 f. 261 f.

Wohl niemand dürfte sich deshalb versucht fühlen, das Mahābhārata oder Māmānana etwa in ernste Parallele mit dem Buddha-carita¹, der in Sanskritversen abgefaßten Lebensgeschichte Buddha's, zu rücken.

Für die Literaturgeschichte ist diese Dichtung allerdings, wie wir schon gesehen², nicht ohne Interesse. Sie wird einem Aṣvagoṣha zugeschrieben, und obwohl mehrere Sanskritschristfeller diesen Namen trugen, ist es doch äußerst wahrscheinlich, daß der Verfasser identisch mit jenem Aṣvagoṣha ist, der als Zeitgenosse und geistlicher Rathgeber des Königs Kanishka im ersten Jahrhundert n. Chr. erwähnt wird. Der chinesische Pilger Hiuen Tshang, der im Jahre 645 aus Indien zurückkehrte, rechnet ihn mit Deva, Nāgārjuna und Kumāraśhāda zu den „vier Sonnen, welche die Welt erleuchten“³. Der Chinese H-t'ung, welcher Indien 673 bereiste, bezeichnet Aṣvagoṣha als einen alten Schriftsteller, welcher eine Poetik (das Māmfāra-śāstra) und das Buddha-carita verfaßt habe. Ihm werden auch die Hymnen auf Buddha und die drei heiligen Wesen Amitabha, Avalokiteśvara und Mahāsthāma zugeschrieben, welche beim Abendgottesdienst in den Lamajereien gesungen werden⁴. Im 5. Jahrhundert ward das Gedicht durch Dharmarakṣha ins Chinesische übersetzt⁵, im 8. Jahrhundert ins Tibetanische. Von den achtundzwanzig Kapiteln des Sanskrittextes sind jedoch nur die dreizehn ersten ältern Ursprungs, die übrigen von einem Nepalesen (um 1830) hinzugebicbtet, um, wie derselbe meinte, die verlorenen zu ersetzen⁶.

Was die literarischen Verdienste Aṣvagoṣha's aber betrifft, so wagen selbst Gönner des Buddhismus ihm keine höhere Rolle beizumessen, als etwa die eines indischen Ennius, d. h. eines etwas altväterlichen, holperigen und unbeholfenen Poeten, der noch nicht zu vollkommener Formvollendung durchgedrungen, aber in Ausdruck, Darstellung und Schilderung doch mitunter eine gewisse ursprüngliche Kraft und Schönheit entwickelt. Auf die sanskritische Kunstpoesie ist er nicht ohne Einfluß geblieben. Manche seiner technischen Künste, seiner Motive und selbst ganze Episoden finden sich bei spätern Kunstdichtern wieder⁷. Doch ist der Vergleich mit Ennius schon dadurch irreführend, daß er keineswegs den Anfang der Entwicklung bezeichnet, sondern daß ihm weit bedeutendere Leistungen, wie das Mahābhārata und Māmānana, vorausgehen. Die wichtigsten Motive und Episoden hat

¹ Buddhist Mahāyāna Texts. Part. I. The Buddhacarita of Aṣvagoṣha translated from Sanskrit by *E. B. Cowell* (Sacred Books of the East XLIX. Oxford 1894). — The Buddhacarita (Sanskrit Text edit. by *E. B. Cowell*. Ibid. 1893).

² Siehe oben S. 32, 122.

³ *Stan. Julien*, Histoire de la vie d'Hiouen-Tsang etc. II (Paris 1851), 214.

⁴ *Mr. Fujishama* (Journ. Asiatique 1888, p. 425).

⁵ *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King*, a life of Buddha by Aṣvagoṣha Bodhisattva translated from Sanskrit into Chinese by *Dharmarakṣha*, A. D. 420 and from Chinese into English by *Samuel Beal* (Sacred Books of the East XIX. Oxford 1883).

⁶ *E. B. Cowell*, Buddhacarita. Introd. p. x.

⁷ Ibid. p. xi. xii.

die spätere Kunstdichtung nicht aus ihm, sondern aus jenen ältern und bedeutamern Quellen geschöpft; ja was er selbst an glänzenden Schilderungs- und Ausstattungsmitteln besitzt, gehört nicht der buddhistischen, sondern der ältern brähmanischen Welt an¹.

Als Vortheil mag man es vielleicht betrachten, daß Buddha sich von der vedischen Ueberlieferung losriß und, anstatt in der alten heiligen Sprache des Sanskrit, sich im Volksdialekt an das Volk wandte. Die Folge war, daß seine Lehre nach seinem Tode nicht zunächst in Sanskrit niedergeschrieben wurde, sondern in Pali, einem indischen Dialekt, dessen Heimat noch nicht sicher ermittelt ist, der aber wahrscheinlich aus dem westlichen Indien stammt und mit den ältesten Verkündern des Buddhismus nach Ceylon gelangt ist. Das Vocabular dieser Sprache ist im wesentlichen das des Sanskrit, aber mit abgeschwächten Lauten. Dharmā wird Dhamma, muktas wird mutte, vidyut wird vijju, agni wird aggi u. s. w.² Auf Ceylon wurde dann der Canon der heiligen Schriften der Buddhisten festgestellt, das Pali zur heiligen Sprache, der buddhistische Pali-Canon zum Mittelpunkt einer ziemlich umfangreichen, vorzugsweise religiös erbaulichen Literatur. Die literarische Bedeutung des Pali erreichte indes nie jene des Sanskrit. In der volkstümlich-demokratischen Richtung des Buddhismus lag der Keim neuer Zerplitterung. Auf Ceylon selbst wurden die Commentare zu den heiligen Büchern nicht in Pali geschrieben, das hier gelehrte Mönchs-sprache blieb, sondern in singhalesischer Sprache. So ging es in Birma und Siam. In Nordindien entstand eine buddhistische Literatur in Sanskritsprache, die dann ins Tibetische und Chinesische übersetzt wurde, so daß die buddhistische Gesamtliteratur eine bunte Musterkarte asiatischer Sprachen darstellt und sich in verschiedene Literaturen vertheilt. Wir verweilen hier zunächst nur bei den in Sanskrit und Pali geschriebenen Werken.

In zahlreichen Museen sind heute indische Buddha-Statuen zu sehen. Wegen die vielköpfigen, vielarmigen Trakzengestalten der indischen Mythologie hebt sich der wenigstens menschliche Typus gewiß sehr angenehm ab. Wer denselben jedoch mit den typischen Gestalten der christlichen Kunst ver-

¹ „There is a similar resemblance between the description in the fifth book of the Rāmāyana where the monkey Hanumat enters Rāvana's palace by night and sees his wives aslept in the seraglio and the description in the fifth book of the present poem“ (*E. B. Cowell* l. c. p. xi). Es ist doch schwer anzunehmen, daß Valmiki's Schilderung aus Nevaghosha stammen soll.

² „Eine weiche, gefällige Sprache, die sich vom Sanskrit durch dieselben Abschleifungen der Consonantengruppen, dieselbe Neigung zum vocalischen Auslaut unterscheidet, welche dem Italienischen im Gegensatz zum Lateinischen seinen Charakter gibt“ (*Oldenberg*, *Buddha* S. 180). — Vgl. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* XII, 514, 515; XIX, 658.

gleich, dem dürfte auf immer die Lust vergehen, bei dem nichtsagenden, langweiligen Brüter irgendwelche Erlösung oder auch nur poetische Anregung zu finden. Das ist im ganzen auch der Eindruck seiner Lehre, wie sie sich in den Schriften der indischen Buddhisten spiegelt. Sie zerschneidet alle lebendigen Fäden des Zusammenhanges mit der bisherigen Ueberlieferung, aus der die Poesie ihre Stoffe, Anschauungen und Bilder geschöpft. Der Werth der Poesie selbst mußte in den Augen desjenigen sehr verblasen, der nur in quietistischer Beschaulichkeit das höchste Ziel des Lebens sah. War sie doch als Spiegelbild des irdischen Lebens noch eitler, noch trügerischer als das Leben selbst, das dem Buddhisten nur als Schein und Trug, Schmerz und Noth galt. Als Ersatz für die zerstörte Götterwelt bot die neue Lehre nur abstracte Begriffe, Tugendlehren und das seltsame Wahngewebte der Seelenwanderung, durch welches in erdrückender Monotonie die gesamte Welt- und Menschengeschichte, Natur und Kunst auf den einen, ins Leere starrenden Buddha bezogen wurde. Wie an die Stelle des religiösen Hymnus eine einförmige, ewig in „Nichts“-Gefühlen“ schwebende Didaktik trat, so an Stelle des Opfers eine ewig spiritisirende und moralisirende, sich immer wiederholende Predigt. „Die Perioden dieser Reden in ihrem bewegungslosen, starren Einerlei, auf das kein Licht und kein Schatten fällt, sind ein getreues Abbild der Welt, wie sie dem Auge jener Mönchsgemeinde sich darstellte, der grauen Welt des Entstehens und Vergehens, die wie ein Uhrwerk in immer gleichem Gang sich abrollt und hinter der die unbewegten Gründe des Nirvāna ruhen.“¹

Die canonischen Schriften der südlichen Buddhisten führen den Namen „Tripitaka“ (Sanskrit: tripitaka), d. h. „Dreiforb“². Von den „drei Körben“ enthält der erste, das Vinayapitaka, die Ordensvorschriften der buddhistischen Gemeinden, die zwei andern, das Suttapitaka und das Abhidhammapitaka, die Lehren des Buddhismus, und zwar der erstere mehr die älteste Ueberlieferung, der zweite die philosophische Erklärung derselben. Es würde zu weit führen, die „drei Körbe“ hier eingehend zu untersuchen, über deren Inhalt die Buddhisten in Ceylon unter sich und dann mit den nördlichen Buddhisten in vielfachen Streit geriethen und die noch heute nicht alle kritisch und wissenschaftlich durchgearbeitet sind³.

Nach dem Kullavagga (einem der Tractate, welche die Organisation der buddhistischen Gemeinden ordnet) gehören zu der Suttapitaka fünf ver-

¹ H. Oldenberg, Buddha (Berlin 1881) S. 184.

² „Mr. Turnour states that the Pali version of the three Pitakas consists of about 4500 leaves, which would constitute seven or eight volumes of the ordinary size“ (Spence Hardy, Eastern Monachism [London 1860] p. 167).

³ Eine gute Uebersicht bei Edm. Hardy, Der Buddhismus nach den ältern Pāli-Verken (Münster i. W. 1890) S. 150, 151 nebst Angaben über die Publicationen der einzelnen Theile.

schiedene Sammlungen, von denen aber — zufolge dem Commentator Buddha-ghosha — die fünfte wieder fünfzehn Unterabtheilungen in sich begreift und die theilweise aus dem strict ascetischen und religiösen Gebiete mehr in das eigentlich literarische hinübergreifen. Es sind folgende:

1. Kuddhaka-Pāṭha, Kleinere Stücke in Poesie und Prosa,
2. Dhammapada, eine Blüthenlese ethischer Sprüche,
3. Udāna, lyrische Ergüsse des Buddha,
4. Itivuttaka, Aussprüche des Meisters,
5. Sutta-Nipāta, Lehrgedichte,
6. Vimāna-vatthu, Geschichten von himmlischen Wohnungen,
7. Peta-vatthu, Spuk- und Teufelsgeschichten,
8. Therā-gāthā, Lieder von Mönchen,
9. Therī-gāthā, Lieder von Nonnen,
10. Jātaka, Geburtsgeschichten, Fabeln und Erzählungen,
11. Mīddea, ein Commentar Cariputrās zum Sutta-Nipāta,
12. Paṭisaṃbhida, über die Gaben der Heiligen,
13. Apadāna, Legenden,
14. Buddha-vansa, Genealogie der vierundzwanzig Buddhas,
15. Cariya-pitaka, kurzer Bericht über die verdienstlichen Werke des Buddha in seiner Bodhi-jattva-Laufbahn¹.

Was in dieser Fluth von religiöser Didaktik noch am ehesten etwa ansprechen könnte, sind die Gleichnißreden, Dialoge und Unterweisungen, in welchen Buddha, anknüpfend an die gewöhnlichsten Lebensvorkommnisse, seine Lehre vorträgt, indem er Betrübte tröstet, Unwissende aufklärt, Stolze in Verlegenheit bringt, leichtsinnige Weltfinder zu enttäuschen sucht, allüberall seine vier Hauptsätze anbringt. Man hat diese Reden und Parabeln sogar mit jenen Christi verglichen, und moderne Buddhisten sind so weit gekommen, sie schmachhafter zu finden. Ganz abgesehen von dem Charakter der beiden Persönlichkeiten und ihrer gesamten Lehre, muß sich indes jeder Unbefangene sehr rasch von der trostlosen Hohlheit des buddhistischen Pessimismus und seinen ewig gleichlautenden Wiederholungen abgestoßen finden. Einen positiven Trost bietet Buddha nicht, etwas Positives weiß er nicht; weder über Gott, noch Welt, noch Mensch bringt er irgend einen befriedigenden Aufschluß². Seine Parabeln sind durchaus nicht schlicht, einfach, anspruchslos, sondern immer gesucht, barock, seltsam, mit unnöthigem Wortschwall ausgeführt, aufdringlich, voll stolzen Selbstgefühls. Sie laufen immer auf denselben

¹ Kern (Jacob), Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien II (Leipzig 1884), 426. 427.

² „Der Buddhismus will nicht bloß ohne Īvara (Herr), er will ‚ohne Brahmā‘, ‚ohne Ātman‘ sein, und eben dadurch wird das System ‚atheistisch‘. In seinem wissenschaftlichen Charakter wird es ‚unverständlich‘ und das ganze psychologische kosmogonische System sinkt zu einer wilden Phantasie herunter.“ (Z o j. Da h l m a n n S. J., Nirvāna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus [Berlin 1896] S. 190. 191).

inhaltstosen Schluß hinaus — das stumpfsinnige Nirvāna¹. Die Sprüche, in denen die Reden zu kürzerem Ausdruck kommen, sind meist ältern brähmanischen Sprüchen nachgebildet, ebenso das Metrum, der Glosa, Bilder und Vergleiche, Redewendungen und Ausdruck. Selbst „Das Rad des Gesetzes“ (Dharmacakra), das als der charakteristische Ausdruck des Buddhismus galt, ist aus dem Brähmanismus herübergenommen². Doch die bunte Mannigfaltigkeit der frühern Sprache und Spruchweisheit verliert alle Bedeutung, da sie als nichtig und eitel einem einzigen Gedanken weichen muß, hinter welchem schließlich nichts steckt. Man muß dies wohl im Auge behalten, wenn man sich nicht von manchen dieser Sprüche, wie sie sich besonders im Dhammapada vereinigt finden, berücken lassen will. Denn nur allzuleicht kann der christliche Leser ihnen einen christlichen Sinn unterchieben und sich dabei über die innere Gehaltlosigkeit des Buddhismus hinwegtäuschen, wenn er nicht die spezifisch technischen Ausdrücke des Originals nach den von den buddhistischen Erklärern gegebenen Definitionen richtig versteht.

Sehr schön und nachdrucksvoll, ja oft sehr poetisch kommt in diesen Sprüchen die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen zum Ausdruck:

Wie mögt ihr scherzen, wie mögt ihr der Lust pfelegen? Immerdar brennen die Flammen. Finsterniß umgibt euch; wollt ihr das Licht nicht suchen?

Blumen sammelt der Mensch; nach Lust steht sein Sinn. Wie über ein Dorf Wasserfluthen bei Nacht, so kommt der Tod über ihn und raßt ihn hin.

Blumen sammelt der Mensch; nach Lust steht sein Sinn. Den unerjättlich Begehrenden zwingt der Vernichter in seine Gewalt.

Nicht im Lustreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Vergesstüfte dringst, findest du auf Erden die Stätte, wo dich des Todes Macht nicht ergreifen wird.

Aus Freude wird Leid geboren; aus Freude wird Furcht geboren. Wer von Freude erlöst ist, für den gibt es kein Leid, woher käme ihm Furcht?

Aus Liebe wird Leid geboren; aus Liebe wird Furcht geboren; wer vom Lieben erlöst ist, für den gibt es kein Leid, woher käme ihm Furcht?

Wer auf die Welt hinabblickt, als sähe er eine Schaumblase, als sähe er ein Luftbild, den erblickt nicht der Herrlicher Tod³.

Mit freudigem Schwung schildern dann andere Sprüche das Glück derjenigen, welche sich von allem Irdischen freigemacht und in die leidenschaftslose Ruhe der „Vollendeten“ eingegangen sind:

¹ „Die alte Streitfrage, ob Nirvāna oder richtiger Parinirvāna Vernichtung des Individuums oder ewige Seligkeit bedeute, ist für denjenigen, der buddhistisch zu denken weiß, zu Gunsten der Vernichtung entschieden“ (Edm. Hardy, Der Buddhismus S. 57 ff.)

² G. Bühler, Epigraphia Indica II, 321. 322.

³ Dhammapada V. 146. 47. 48. 128. 212. 213. 170; übersezt von Oldenberg, Buddha S. 223. 224.

und Liebe losgeschälten Menschen beglücken, Kraft zur Erfüllung aller sittlichen Pflichten gewähren, dem von Begierde und Leidenschaft gequälten Herzen den höchsten Frieden und die Seligkeit hienieden verschaffen soll, so stehen wir vor dem räthselvollen, dunkeln Thore des Nirvāna, d. h. ohne Gott, ohne einen Erlöser, ohne Gnade, ohne Aussicht auf einen Himmel, auf die rein rationalistische Betrachtung angewiesen, daß man nichts begehren, nichts lieben, nichts erstreben soll, um Furcht und Leiden zu entgehen. Daß nichts Sichtbares und Endliches die unsterbliche Menschenseele dauernd glücklich machen kann, das lehrt auch das Christenthum: das liegt in der Natur der Dinge. Daß aber die Menschenseele auch ohne Gott und geistige Güter glücklich werden soll, das ist die wohlfeile, öde und trostlose Versicherung Buddhas. Das ist der eigentliche Angelpunkt, um den sich das „Rad des Gesetzes“ und die ganze didaktische Poesie der Buddhisten dreht. Das versichert uns der Räuber Angulimāla, den Buddha's bloßes Wort befehrt, die um ihre Tochter klagende Abbiri, die ohne vernünftigen Trostgrund zu trauern aufhört, die bekehrte Courtisane Ambapāsi, die in achtzehn Strophen einer Theri-Gāthā ihre frühere Schönheit und ihre jetzige Häßlichkeit beschreibt, mit der Schlußmoral:

So war mein Organismus einst,
Der nichtige, die Quelle vieler Leiden,
Der Reize ist er nun entblöht,
Das Alter hat sich offenbart.
Des Wahrheitsfinders Wort
Ist unverändert¹.

Wie der Himālaya die übrigen Berge der Welt, so überragen die „canonischen“ Bücher der nördlichen Buddhisten (zum Theil in den neun Dharmas der Nepalesen, zum Theil in chinesischen und tibetanischen Uebersetzungen erhalten) noch thurmhoch die Schriftenmasse des süd buddhistischen Dreikorb's. Der Gegensatz von mahā (groß, vornehm) und hina (niedrig, gering) mag auch in diesem Sinne auf das Lehrsystem des Mahāyāna und des Hinayāna angewendet werden. Die neun Hauptbücher der Mahāyāna-Lehre sind folgende:

1. Prajñā-Pāramitā², „die vollendete Weisheit“ (in mehreren Recensionen vorhanden, von welchen die längste hunderttausend, die kürzeste siebenhundert Doppelverse

¹ Theri-Gāthā B. 866—891. — Theri-Gāthā B. 51—53; 252—270; übersetzt von K. Eug. Neumann, Buddhistische Anthologie (Leiden, Brill, 1892), S. 214. 215. 217. 220—223.

² Eingehendes darüber bei *Burnouf*, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien p. 438—484, längere Probe daraus p. 465—483. — Auf p. 521 vergleicht Burnouf die im Prajñā enthaltene Lehre mit einigen Hauptlehren des Brāhmanismus und

zählt), eine zugleich philosophische und mythische, idealistische und materialistische Verarbeitung des Buddha-Glaubens. Der Haupt-Buddha selbst, wie alle übrigen Tathāgatas, Bodhisattvas samt allen ihren Unterlehrern und Schülern gehen hier aus der gemeinsamen Mutter Prajñā hervor, der ewigen Urmutter, welche zugleich als ewige Weisheit und als ewige Mutter Natur, als Inbegriff aller geistigen und materiellen Kräfte, als Göttin Natur und Abstraction aller Weltersehnungen gedacht ist.

2. Saddharma Pundarika¹, „der Lotus des wahren Dharma“ (das Buch, das in den chinesischen Tempeln immer auf dem Altar vor den Götzenbildern liegt), schildert in einer Reihe von Wundererscheinungen und Phantasmagorien abwechselnd mit Gesprächen den Buddha Gāthā-Muni als das wunderbarste, vielseitigste, unbegreifliche Wesen, als einen Gott, der jeden mit Staunen und Anbetung erfüllen muß.

3. Lalita-Vistara ist die schon erwähnte überchwängliche Buddha-Legende.

4. Saddharma-Lankavatāra, „die Länbarung des wahren Rechtes auf Ceylon“, dient hauptsächlich dazu, die Unrealität alles Bestehenden zu beweisen.

5. Suvarna-Prabhāsa, „der Goldglanz“, enthält Legenden zur Empfehlung der Bodhisattva-Zugenden, des Buddha und des Mahāyāna.

6. Ganda-Vyūha, „der Bau, der als eine Wasserblase zu betrachtenden Welt“, eine hochidealistische Abhandlung, welche alles Sein auf bloßes inneres Erkennen zurückführt, das voll und ganz nur dem Tathāgata möglich ist.

schließt: Après cela, que cette doctrine ait produit le Pyrrhonisme de la Prajñā et le Nihilisme des autres écoles comme celle de Nāgārjuna, il n'y a rien là qui doive surprendre.

¹ Herausgeg. von E. Burnouf, Le Lotus de la bonne Loi. Paris 1852, und H. Kern, Saddharma-Pundarika or the Lotus of the True Law. Oxford 1884 (Sacred Books of the East XXI). Kern zählt hier die neun Dharmas in anderer Reihenfolge auf: 1. Ashtasahasrikā Prajñāpara-mitā: 2. Ganda-vyūha; 3. Daṣabhūmiṣvara: 4. Samādhi-rāja: 5. Lankāvatāra: 6. Saddharma-pundarika; 7. Tathāgata-guhyaka: 8. Lalitavistara: 9. Suvarna-prabhāsa. Diese neun Werke, welche bei den heutigen Buddhisten göttliche Verehrung genießen, umfassen nach B. S. Hodgson (Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet p. 13. 49) „in dem ersten einen Abriß der buddhistischen Philosophie, in dem siebenten eine Abhandlung über die Geheimlehre, in den sieben übrigen eine vollständige Erklärung jedes Punktes der gewöhnlichen Lehre und Disciplin, vorgetragen in der leichten und wirksamen Weise von Beispielen und Anekdoten, mit gelegentlicher Einstreuung von dogmatischer Unterweisung. Mit Ausnahme des ersten sind diese Werke deshalb erzählender Art, aber gelegentlich stark mit speculativem Stoff durchwoben.“ In Stil und Charakter herrscht aber doch, wie Kern (l. c. Introd. p. ix) bemerkt, einige Verschiedenheit: „The Lalitavistara e. g. has the movement of a real epic, the Saddharma-pundarika has not. The latter bears the character of dramatic performance, an undeveloped mysteryplay, in which the chief interlocutor, not the only one is Cakyamuni, the Lord. It consists of a series of dialogues, brightened by the magic effects of a would-be supernatural scenery. The phantasmagorical parts of the whole are as clearly intended to impress us with the idea of the might and glory of the Buddha as his speeches are to set forth his all-surpassing wisdom.“ Das „Mysterienpiel“ ist aber wirklich sehr „unentwickelt“, die Dialoge äußerst langweilig und die „Weisheit“ — schrecklich dumm. Ueber die chinesischen Uebersetzungen des Werkes, dessen älteste „Ca-fā-hwa-cin“ aus der Zeit von 265—416 n. Chr. stammt, vgl. ibid. p. xxiv f.

7. *Tathagataguna Jñāna*, „die Kenntniß von den Eigenschaften des Tathāgata“, ein sehr dunkles Stück Geheimlehre, in welcher Buddha als das personificirte Denken dargestellt wird.

8. *Samādhi-rāja*, über fromme Beschauung, durch die man den Geist in höhere Sphären entrückt.

9. *Daśabhūmicvara*, „der Herr der zehn Stufen“, handelt von den zehn Bodhi-jaitva-Stufen oder Welten.

An diese neun Hauptschriften reißt sich noch eine ganze Schar anderer, die *Sūtras* oder *Sūtrāntas* genannt werden:

10. *Nirvāna-Ġāstra*, über die Verdienste, wobei die Existenz einer Buddha-Natur zugleich behauptet und geläugnet wird.

11. *Vimata-kīrti*, über die vollständige Nichtigkeit aller besetzten Wesen.

12. *Saṅdhi-Nirmocana*, eine Art „Kritik der reinen Vernunft“.

13. *Karanda-Pyūha*, „die Einrichtung des Bienentorbes“, das ist des Weltalls, eine Kosmologie, die alles von einem Adi-Buddha, einem Ur-Buddha, entwickelt.

14. *Angulimāli-Sūtra*, Beteuerungs-geschichte des Raubmörders Angulimāla, der sich als Verkörperung eines andern Buddha herausstellt.

15. *Karunā-Pundarika*, „der Lotus der Barmherzigkeit“, Geschichten über die tausend Buddhas und Anleitung, selbst ein Buddha zu werden.

16. *Ratna-kūṭa*, „der Juwelenhaufen“, Sammlung von neunundvierzig mystischen und philosophischen Abhandlungen.

17. *Avatamiśa*, „die Krone“, über die Allgegenwart und Wunderkraft des Gaṅhamuni, die sich in den herrlichsten Bildern der Natur offenbart.

18. *Sarvabuddha-viśvayāvātāra*, Einleitung in die Kenntniß des Gebietes aller Buddhas.

19. *Manjuṣri-Vikrīḍita*, „das Spiel“, d. h. die wunderbaren Scheingestalten des Manjuṣri, ein sehr anstößiger Bericht über die Beteuerung eines unzüchtigen Weibes durch Manjuṣri.

20. *Mahā-Bheri*, „die große Trommel, idealistische Abhandlung über das in dem Tathāgata verkörperte Bewußtsein und dessen Seligkeit, die nur durch die Berührung mit der Welt verdunkelt wird.

21. *Mahā-Samaya*, zwei Werke über die durch Samādhi erlangte Kraft, Wunder zu verrichten¹.

Den meisten dieser Bücher ist als Unterabtheilung eine Anzahl von *Dhāraṇīs* beigelegt, d. h. von abergläubischen Zauberformeln, die als Talismane dienen. Dieselben bestehen aus Vocativen weiblicher Worte, in welchen weibliche Gottheiten, darunter Svāhā, die Gemahlin Agnis, und die furchtbare Göttin Durgā, die Frau Givas, zu erkennen sind. Es sind also Zaubersprüche, welche den Menschen gegen die in jenen Göttinnen personificirten Elementarkräfte der Natur beschirmen sollen und welche so praktisch die theoretische Erkenntniß des Prajñā-Pāramitā vervollständigen.

Auf dem Untergrunde jener steptisch-materialistischen Naturphilosophie erhebt sich dann weiter das vielgestaltige Lehrgebäude des „*T a n t r a*“, d. h. ein methodisches System des wildesten und ausschweifendsten Zauberaberglaubens,

¹ Nach S. Kern, Geschichte des Buddhismus II. 505—514.

der je ausgehehrt worden ist und der neben den Sūtras (der eigentlichen Buddha-Lehre), der Vinaya (klösterlichen Disciplin) und dem Abhidharma (der Metaphysik) den vierten Haupttheil der nordbuddhistischen Weisheit bildet¹.

So gibt z. B. das Mahākāla-Tantra die Mittel an, verborgene Schätze zu entdecken, zur Königswürde zu gelangen, die Frau, die man wünscht, zur Gattin zu erhalten u. s. w., ferner das genaue Recept einer Salbe, mit der man sich die Augen einreiben muß, um sich unsichtbar zu machen, wobei Krokodilsgalle noch das anständigste Ingrediens ist². Die Formeln, welche sich auf den schmutzig-obscönen Giva-Cult und ähnliche Verirrungen beziehen, nehmen überhaupt doppelt so viel Raum ein, als die in engerem Sinne buddhistischen³.

Es wäre unrichtig, den Tantrismus zu den ursprünglichen Elementen des Buddhismus zu zählen; aber auch die neuesten Forschungen ergeben, daß der Buddhismus in seiner Entwicklung, weit entfernt, die ihm anhängenden Völker zu einer menschenwürdigen Sittlichkeit zu erheben, sie ebenso wie der Hinduismus in ein Labyrinth des traurigsten Aberglaubens gestürzt hat.

„Die buddhistischen Tantras bezwecken, ihre Adepten zu lehren, wie sie an das Ziel ihrer Wünsche gelangen können, sei dasselbe materieller Natur, wie das Elixir langen Lebens, Unverwundbarkeit, die Kunst, sich unsichtbar zu machen, Geldmacherei, oder mehr geistiger Natur, wie die Gewalt, einen Buddha oder Bodhisattva herbeizubeschwören, um einen Zweifel zu lösen, oder die Gewalt, in diesem Leben die Vereinigung mit irgend einer Gottheit zu bewirken.“⁴

„Bei der Verwandtschaft zwischen dem Givaismus und dem Mahāyāna und bei der bedeutenden Stellung, welche die Dhāranis (Zauberformeln) schon in den canonischen Werken der Mahāyānisten einnehmen, ist es nicht zu verwundern, daß in dem Buddhismus während der letzten sieben Jahrhunderte seines Bestehens in Indien der Tantrismus den Ton angab.“⁵

„Der Buddhismus hat, von welcher Seite man ihn immer betrachten mag, die Natur, die Pflichten, die Würde der menschlichen Person verkannt. Er behauptete, sie zu befreien, er hat sie nur zerstört; er wollte sie aufklären, er hat sie nur in die tiefste Finsterniß gestürzt.“⁶

¹ *Burnouf*, Introduction p. 522—554.

² *Burnouf* l. c. p. 539.

³ *Ibid.* p. 546.

⁴ *H. Kern*, Manual of Indian Buddhism (Strassburg 1896) p. 133.

⁵ *S. Kern*, Geschichte des Buddhismus II, 528. — Vgl. *Burnouf*, Introduction p. 545. 546.

⁶ *Barthélemy Saint-Hilaire*, Le Bouddha et sa religion p. 178.

Neuntes Kapitel.

Buddhistische Erzählliteratur. Jātakas und Avadānas.

Epos und Epopöe konnten unter dem Einfluß einer solchen Lehre nicht weiter gedeihen, noch weniger sich kunstvoll entfalten. Die Betheiligung an Spiel und Schauspiel war nicht nur den Bhikshus, sondern auch den in der Welt lebenden Buddhisten untersagt; damit fiel auch von selbst die dramatische Poesie weg¹. So wäre vielleicht nach und nach mit aller ältern Literatur und Poesie aufgeräumt worden, wenn nicht die Predigt, die an Stelle derselben trat, den „Meister“ und seine Jünger genöthigt hätte, seine einförmige und langweilige Lehre dem ans Fabuliren gewöhnten Volksgeist anzupassen und dieselbe durch volksthümlichen Ausputz aller Art zugänglicher zu machen. Dies geschah durch das Predigerempfehl, zu welchem sich alle Spruchweisheit, alle Gleichnisse, Parabeln, Thierfabeln, Märchen, Sagen und Mythen, selbst die großen Epen verwenden ließen, bald kürzer, bald länger, doch wie alles, was der Buddhismus hervorbrachte, nach bestimmter Schablone. So blieb der poetische Schatz der alten Volksüberlieferungen einigermaßen erhalten, löste sich nach und nach von der eigentlichen Predigt ab und bildete eine Art neuer Volksliteratur in Prosa mit eingemischten Versen, die sich hauptsächlich unter zwei Namen sehr reichhaltig entwickelte, den Avadānas oder Apadānas (d. h. „Großthaten“), den Jātakas (d. h. „Geburtsgeschichten“). Groß ist der Unterschied zwischen den beiden nicht; die äußere Schablone ist genau dieselbe².

¹ *Léon Feer*, Professions interdites par le Bouddhisme (Actes du VIII^e Congr. Intern. des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm II [Leide 1892], 66. 67). — *Subhādra Bījhu*, Buddhistischer Katechismus (Braunschweig 1888) S. 83.

² *Stanislas Julien*, Les Avadānas, contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour. 3 vols. Paris 1859. — *V. Fausböll*, Fife Jatakas. Containing a fairy tale, a comical story and three fables in the original Pālitext accompanied with a translation and notes. Copenhagen, Leips., London 1861. — *V. Fausböll*, The Dasaratha Jataka, being the Buddhist story of king Rama (Pāli mit englischer Uebersetzung). Copenhagen 1871. — Buddhist Birth Stories or Jātaka Tales. The oldest collection of Folk-Lore extant, being the Jātakatthavannanā. 1. vol. Pāli-texts ed. by *V. Fausböll*, translated by *T. W. Rhys Davids*. London, Trübner, 1880. — Avadāna-Ātaka. Cent légendes (bouddhiques) trad. du Sanscrit par *Léon Feer*. Paris, Leroux, 1891. — *Spence Hardy*, A Manual of Buddhism (2^d ed. London 1880) p. 81—127 (Uebersetzung von neun Jātakas). — *Jātaka Mālā*, ed. by *H. Kern*. Boston 1891. — *Arya Sura*, The Jātakamālā, or Garland of Birth Stories. Translated from the Sanscrit by *J. S. Speyer*. London 1895.

Wo immer auch diese Nistörchen hergeholt sein mögen, sie werden ausnahmslos auf den „Meister“ oder den „Erhabenen“ Gautama Buddha bezogen und ohne jedwede andere Quellenangabe unmittelbar von ihm hergeleitet und mit seinem „Er hat's gesagt“ versehen. Alle fangen also mit ihm an. Er befindet sich in dem Vihāra (buddhistisches Kloster) so und so, oder er kommt in eine Stadt oder in ein Dorf so und so, und da begegnen ihm Leute, die ihn um Rath fragen oder denen er auch ungefragt Unterricht geben will, sei es über die vier Grundwahrheiten oder über eine besondere Vorschrift oder Tugend. Diese Lehre aber trägt er nicht gleich vor, sondern er erzählt eine Geschichte, in der sie sich einigermaßen verkörpert oder aus der sie sich, sei es nun frei oder gezwungen, aus ihrem Kern oder aus ihren Nebenumständen, kurzweiliger oder langweiliger, ableiten läßt. Anfangs weiß man noch nicht recht, wo es hinaus soll. So ist man gespannt. Alles, im Himmel und auf Erden, weiß der Buddha aber auf sein Lehrstück zurechtzurichten, und ist das Interesse einmal rege, dann rückt er — gewöhnlich in einem Vers-Motto — damit heraus. Wann und wo aber auch immer die Geschichte spielen mag, immer weiß der Buddha alles ganz haarklein und genau. Denn — das ist der regelmäßige Schluß — vermöge der Seelenwanderung ist er nicht nur Augen- und Ohrenzeuge gewesen, sondern hat in einer seiner frühern Existenzen eine Hauptrolle dabei gespielt und weiß ganz genau, als was für Menschen oder Thiere die damals Mithandelnden jetzt existiren. Denn Buddha's Allgegenwart erstreckt sich nicht bloß auf speciell buddhistische Legenden und Anekdoten, sondern auf die alten Götter- und Heldenjagen der Vorzeit, auf alle Märchen- und Thierfabeln, die je in Umlauf gewesen.

Als erbauliche Geschichten heißen diese Exempel Avadāna (nach Böhlingk-Noth bedeutet der Name zunächst eine reine, tugendhafte Handlung, ἀποστολία, dann eine Legende, ein Tugendbeispiel); als Offenbarungen eines und desselben Buddha aber werden sie Jātaka, d. h. „Geburten“ oder „Geburtsgeschichten“ genannt, indem jede eine Wiedergeburt Buddha's darstellt¹.

Die Jātaka-Sammlung, welche eine eigene Abtheilung des Pāli-Canon bildet, umfaßt nicht weniger als fünfhundertundfünfzig solcher Geburts-geschichten². Schon diese Zahl ist hinreichend, die Absurdität des Buddhismus religionsgeschichtlich nachzuweisen. Denn die Buddhisten fassen diese fünfhundertundfünfzig Geburten nicht als bloße poetische Häutungen oder Metamorphosen, sondern alles Ernstes als Wiedergeburten auf. Das Volk glaubte ebenso ernstlich daran, als die mehr speculativ Gebildeten an die zahllosen

¹ Léon Feer, Avadāna-Jātaka p. xi.

² Nach Spence Hardy (Eastern Monachism p. 170) auf neunhundert Blättern.

Kategorien der buddhistischen Metaphysik und Askese. Sie schließen sich an die Carivā-Pitaka, worin gezeigt werden sollte, wie, wann und in welchen Geburten Gautama sich die zehn großen Vollkommenheiten (Edelmuth, Güte, Ergebung, Weisheit, Sturkmuth, Geduld, Wahrhaftigkeit, Entschlossenheit, Menschenfreundlichkeit und Gleichmuth) erworben haben sollte, und an das Buddha-Vaṅṅa, das die eigentliche Quelle für vierundzwanzig der Jātaka's bildet. Zwar verwarf die Generalversammlung von Vesālī (etwa hundert Jahre nach Buddha's Tod) einen Theil der canonischen Schriften und darunter manche Jātaka's, aber die andern genossen nur desto höhere Verehrung. Es finden sich Sculpturen derselben an den buddhistischen Heiligthümern von Sanchi, Amaravati und Bharhut. An der Stupa von Bharhut z. B. ist die Fabel von der Ratze und vom Hahn dargestellt mit der Unterschrift „Vidāla-Jātaka“ (Ratzen-Jātaka) und „Kukkuta-Jātaka“ (Hahnen-Jātaka)¹. In einer Voraussagung über den künftigen Verfall des Buddhismus heißt es, zuerst werde das Verständniß des schwereren Abhidhamma abhanden kommen, dann dasjenige anderer Bücher; später würden die meisten auch das Vinaya-Pitaka nicht mehr studiren, sondern infolge ihrer Trägheit und Scheu vor dem Abstracten nur noch die Jātaka's, endlich werde auch das Vesāntara-(Vesāntara-)Jātaka und die zehn Hauptjātaka's verloren gehen².

Nach Spence Hardy's unvollständiger, aber sehr charakteristischer Zusammenstellung³ tritt Buddha in den Jātaka's dreiundachtzigmal als Asket auf, achtundfünfzigmal als König, dreiundvierzigmal als Gottheit eines Baumes, sechsundzwanzigmal als religiöser Lehrer, je vierundzwanzigmal als Höfling, als brähmanischer Purohita oder Hauspriester und als Fürst, dreiundzwanzigmal als Edelmann, zweiundzwanzigmal als Gelehrter, zwanzigmal als der Gott Gakra (Zudra), achtzehnmal als Affe, dreizehnmal als Kaufmann, zwölfmal als reicher Herr, je zehnmal als Reh und als Löwe, achtmal als Schwan (Hansa), je sechsmaal als Schnepfe und als Elefant, je fünfmal als wildes Huhn, als Sklave und als goldener Adler, je viermal als Pferd, als Stier, als Mahābrähma und als Pfau, je dreimal als Töpfer, als Paria und als Eidechse, je zweimal als Fisch, als Elefantentreiber, als Ratte, als Schakal, als Krähe, als Specht, als Dieb und als Schwein, je einmal als Hund, als Doctor gegen Schlangenbiß, als Spieler, als Maurer, als Schmied, als Teufeltänzer, als Schüler, als Silber Schmied, als Zimmermann, als Wasservogel, als Frosch, als Haje, als Hahn, als Hühnerweibe, als Waldvogel und als Kindurā.

¹ A. Cunningham, The Stūpa of Bharhut p. XLVII. — Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I, p. LVIII f.

² Spence Hardy l. c. p. 423.

³ Spence Hardy, Manual of Buddhism (London 1880) p. 102.

Der ästhetische Werth der Jātakas ist nicht sehr groß. Die Hauptgeschichte (Attā-vatthu, d. h. Erzählung aus der Vergangenheit) ist zwar meist ganz artig und spannend erzählt. Die Stoffe selbst bieten die reichste Mannigfaltigkeit. Aber die Einleitungsgeschichten (Paccupanna-vatthu), welche die andere zum Schluß wieder einrahmen, sind sämtlich über einen Leisten geschlagen und der Moralvers oft sehr platt, oft weithergeholt. Durch die langweilige Didaktik werden die schönsten Fabeln, Märchen und Erzählungen gründlich verdorben. Literaturgeschichtlich indes sind sie nach beiden Seiten hin sehr interessant, indem sie die ungeheureren Fülle indischer Erzählungsstoffe wieder nach einer neuen Seite hin zeigen und noch vielfach erweitern, andererseits aber auch den Verfall der Poesie und des Geschmacks überhaupt beleuchten, den der Buddhismus nach sich zog.

Am sprechendsten tritt das in dem Dasaratha-Jātaka¹ zu Tage, in welchem das Rāmāvana, das schönste Kunstepos Indiens, zu einem trockenen, barocken Moral-Exempelchen zusammenschrumpft, um einem Sohn, der mit vollem Recht um seinen verstorbenen Vater trauert, die vielgefeierte buddhistische Schmerzlosigkeit einzutrichtern. Genau denselben Zweck verfolgt das Sujāta-Jātaka.

Es geschah, daß Gautama Buddha, während er in dem Vihāra, genannt Jetavana, nahe bei der Stadt Savat, wohnte, das folgende Jātaka erzählte, wegen eines Mönches, der seinen Vater verloren hatte. Wie war es? Als Buddha vernommen hatte, daß ein Mönch, der seinen Vater verloren, infolgedessen in großer Betrübniß war, und da er wußte, wie er ihm den Weg zum Troste zeigen könnte, nahm er ein großes Gefolge von Jüngern mit sich und begab sich zu der Wohnung des Mönches. Nachdem er sich dem Anstande gemäß gekleidet, fragte er: „Warum bist du so traurig, Mönch?“ Worauf der verwaisete Sohn erwiderte: „Ich bin so traurig wegen dem Tode meines Vaters.“

Als Buddha dies hörte, sagte er: „Es nützt nichts, um die Todten zu weinen; es gibt ein Wort des Rathes für jene, welche um das Vergangene und Entschwundene weinen.“ Wie ist das? Folgendes ist der Bericht:

In einem frühern Zeitalter, als Brahmadatta König von Benares war, wurde der Bodhisat (d. h. Buddha) in einer wohlhabenden Familie geboren und Sujāta genannt. Der Großvater Sujātas erkrankte und starb, worüber sein Vater außerordentlich traurig war; ja so groß war seine Trauer, daß er die Gebeine von der Grabstätte wegholte und sie in einem mit Erde bedeckten Platz in seinem eigenen Hause unterbrachte, wohin er dann dreimal im Tage ging, um zu weinen. Der Schmerz drückte ihn fast danieder; er aß nicht, er trank nicht. Bodhisat dachte, es wäre nützlich, einen Versuch zu machen, um seines Vaters Kummer zu lindern; und deshalb ging er an den Platz, wo ein todter Büffel war; er that Gras und Wasser in dessen Maul und rief: „O Büffel! iß und trink!“ Das Volk sah diese

¹ *The Dasaratha Jātaka*, being the Buddhist Story of King Rāma. The original Pāli Text with a Translation and Notes by V. Fausböll. Copenhagen (London) 1871. — M. Baumgartner, Das Rāmāvana u. s. w. (Freiburg i. Br.) S. 85—89.

Thorheit und sagte: „Was ist das, Sujata? Kann ein todter Büffel Gras fressen und Wasser trinken?“ Das Volk schloß, daß er den Verstand verloren, und berichtete es seinem Vater; dieser vergaß nun seinen Vater aus Liebe für seinen Sohn, ging zu dem Platz, wo er sich befand, und fragte nach der Ursache seines Benehmens. Sujata antwortete: „Hier sind die Füße und der Schwanz, und alle innere Theile des Büffels noch vollständig; wenn es nun närrisch von mir ist, dem todten, aber noch nicht verweisten Büffel Gras und Wasser zu geben, warum weinst du denn, Vater, um meinen Großvater, da man von ihm gar nichts mehr sehen kann?“ Da sagte der Vater: „Wahrhaftig, mein Sohn, was du sagst, ist wie ein Kübel Wasser auf ein Feuer; es hat meinen Kummer ausgelöscht.“ Und indem er dies sagte, dankte er Sujata vielmals.

Dieses Sujata-Jātaka ist zu Ende. Ich, Buddha, bin derjenige, der damals als Jüngling Sujata geboren war¹.

Im Apamata-Jātaka wird Buddha zu einem Kaufmann, der mit fünfhundert Wagen durch die Wüste ziehen will und dank seiner Bescheidenheit und Klugheit glücklich durchkommt, während ein anderer Kaufmann der ihn zu übertölpeln glaubte, mit all seiner vermeintlich gecheitern Politik in der Wüste elendiglich zu Grunde geht.

Im Mumifa-Jātaka wird Buddha ein Stier, der seinen Bruder darüber tröstet, daß ihr Meister einen Eber besser füttert als sie; denn bald hält des Meisters Tochterlein Hochzeit, und der Eber wird geschlachtet.

Im Mataja-Jātaka tritt Buddha als Dorfhaußirer auf, doch nicht als eigentlich Handelnder, sondern nur als Zeuge dafür, wie ein dummer Schuster Sohn seinem Vater eine Mücke vom kalten Kopf verschrecken will, ihm dabei aber mit der Art den Kopf spaltet.

Im Guna-Jātaka erscheint Buddha als ein Löwe, dessen Felshöhle nahe an einem sumpfigen See liegt, der, nach einem Reh springend, in den Sumpf fällt und von einem Schafal gerettet wird.

Im Dinduka-Jātaka wird Buddha zum König eines Heeres von achtzigtausend Affen, welche nächtlicherweile einen Baum in einem Dorf am Himalaya zu plündern versuchen, dabei jedoch von den Dorfbewohnern überrajcht werden. Da zündet Buddha, der Affenkönig, am Ende des Dorfes das Häuschen eines alten Weibes an und rettet so seine geschwänzten Unterthanen vor weiterer Verfolgung.

Im Madrija-Jātaka gehört Buddha wieder der Menschenwelt an. Als Madrija, Kronprinz von Benares (Kāśi), tritt er sein Reich an den jüngern Bruder Brahmadata ab und wird dessen Minister. Von andern verdächtigt, flieht er zu dem König Sāmāya und erregt hier als Bogenschütze das höchste Erstaunen; wie aber Brahmadata von sieben andern Königen bedroht wird, rettet er ihm durch einen wunderbaren Pfeilschuß Thron und Reich und zieht sich dann in den Wald zurück².

¹ *Spence Hardy*, A Manual of Buddhism (London 1880) p. 109. 110.

² *Ibid.* p. 110—118.

Das Javajātuma-Jātata erzählt die Fabel von dem Löwen, dem ein Knochen im Schlund stecken geblieben ist und dem der Wundervogel Kukthafotthata am Himālaya selbigen herauszieht. Der Vogel erhofft nun reichen Lohn, muß aber froh sein, daß der gerettete Löwe ihn nicht auffrißt.

Das Kacchapa-Jātata enthält die Fabel von einer Schildkröte, welche zwei Schwäne an einem Stöcke durch die Lüste zu entführen versprochen, unter der Bedingung natürlich, daß sie das Maul nicht öffnete. Doch als die Leute unten verwundert zu ihr heraufguckten, konnte sie das Stillschweigen nicht mehr halten, sondern ruft hinab: „Wenn meine Gefährten mich mitnehmen, was geht euch das an?“ Sagt's und fällt aus den Lüsten herab mitten in den Hof des geschwägigen Königs Brahmadata zu Vārānaśi (Benares), dem Buddha dann als sein Minister die Moral in zwei sehr poetischen Strophen vorlegt.

Das Sihacamma-Jātata ist nichts anderes als die Fabel vom Esel in der Löwenhaut. Sie ist aber hier so gedreht, daß ein Dorfhausfrier seinen Esel in eine Löwenhaut steckt, damit er ungestört in fremden Reis- und Haferfeldern weiden könne. Wie aber einmal eine ganze Stadt gegen den vermeintlichen Löwen losrückt und mit Muscheltrompeten und Pauken Alarm schlägt, da wird dem Esel bang, und er schreit:

N'etam sibassa naditam
na vyagghassa na dipino.
pāruto sila cammena
jammo nadati gadrabho ti.

Es ist kein Leu, der brüllt hier,
Kein Tiger und kein Pantherthier.
In eine Löwenhaut gehüllt,
Nur ein geptagter Esel brüllt.

Keine Fabel, sondern nur einen Kalenderwitz stellt das Somadatta-Jātata vor. Ein armer Brāhmane, dem von seinen zwei Ochsen der eine gestorben, trichtert seinem etwas dummen Sohne eine Strophe ein und schickt ihn dann an den Hof des Königs, um einen andern Ochsen zu erbitten. Die Strophe lautet ungefähr:

Ich hatte zwei Ochsen, o Herr der Welt!
Mit ihnen hab' ich mein Feld bestellt.
Der Tod entriß den einen mir,
O Khattiya, gib einen andern mir!

Anstatt aber zu sagen: „dutiyaṃ dehi khattiya ti“, d. h. „gib einen andern mir“, sagt der dumme und schene Junge: „dutiyaṃ ganha khattiya ti“, d. h. „nimm auch den andern mir“. Der König lächelt darüber und meint: „In eurem Hause müssen viele Ochsen sein.“ Der kluge Buddha aber wandelt das zum schönsten Compliment, indem er sagt: „Dann müssen sie durch dich geschenkt worden sein“, worauf der König dem verlegenen Stotterer zehn Ochsen statt einen schenkt¹.

¹ *Fife Jutakas*, containing a fairy tale, a comical story and three fables.

Das Taddivāhana-Jātaka endlich ist ein ganz anmuthiges Märchen, das ungefähr einem in Grimms Kindermärchen „Der Kranz, das Hüttlein und Hornlein“ oder dem holländischen „Van Servetjen, Stok, Viool en Mantelken“ entspricht¹.

Diese Beispiele deuten genugsam an, daß in den Jātakas vielfach derselbe gesunde Volkshumor sich zeigt wie im Pancatantra, aber verdorben durch die eintonige buddhistische Schablone, die aufdringliche Didaktik, den schließlich doch häufig hervortretenden pessimistischen Grundzug und die abgeschmackten Wiedergeburten, durch die Buddha in der Volksschauung ein noch vertracteres Idol ward als alle Götter der vedischen und epischen Periode.

Dieselbe Masse von Fabeln, Märchen, Anekdoten und Erzählungen, welche die südlichen Buddhisten auf Ceylon in Pālisprache dem „Dreiforb“ ihrer jogen. canonischen Schriften einverleibten, finden sich in Sanskrit unter dem Namen Avadāna² bei den nördlichen Buddhisten am Ganges und Himālana wieder, ebenso in kleinern und größern Sammlungen vereint mit dem Zweck religiöser Belehrung und Erbauung im Sinne des Buddhismus. Die Jātakas bilden insofern eine eigene Klasse derselben, als in denselben specielle Wiedergeburten Buddhas hervorgehoben werden, in weiterem Sinn decken sich die zwei Begriffe, da in der Haupterzählung immer Buddha hereinspielt. Nur er übersehant vollständig die Entwicklung der Wesen durch die fünf Daseinsstufen: Gottheit, Menschheit, Thierheit, Verdammtheit, Zustand der Preta oder der vom Leibe geschiedenen Seelen, wie sie in den

¹ Deutch bei Wollheim-Joniewa, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients I, 375—378.

² Je définis l'Avadāna: une instruction destinée à rendre palpable le lien qui rattache les événements de la vie présente aux actes accomplis dans des existences antérieures, le présent étant considéré comme le produit du passé. Ainsi tout Avadāna se compose essentiellement de deux récits: le récit d'un événement actuel. — le récit d'un événement passé qui l'a déterminé. Ce second récit, qui exige une connaissance complète des choses d'autrefois, ne peut pas être fait par le premier venu. Il n'y a que ce Bouddha omniscient qui puisse évoquer de tels souvenirs: et comme ce Bouddha est essentiellement un docteur, l'explication qu'il donne est nécessairement suivie d'une leçon, d'un précepte, d'une instruction appropriée, qui répond à la morale de nos fables. Un Avadāna se compose donc de ces quatre parties: 1. un préambule qui exalte plus ou moins le Bouddha en faisant connaître le lieu de sa résidence; 2. un récit du temps présent, fait par un narrateur quelconque; 3. un récit du temps passé, expliquant le récit du temps présent et fait par le Bouddha; 4. une conclusion, qui est le précepte donné par le Bouddha à l'occasion des faits dont il vient d'être témoin, et des souvenirs qu'il vient de rappeler* (*Léon Feer*, Avadāna-Cataka. Cent légendes [bouddhiques] traduites du Sanscrit [Paris, Leroux, 1891] p. XI).

Avadānas zur Darstellung kommen soll. Aus dem nördlichen Indien sind die Avadānas dann nach Tibet, in die Mongolei und nach China gelangt und in verschiedenen Sammlungen der betreffenden Sprachen erhalten¹.

Fabeln aus dem Mahābhārata und Paucatantra finden sich hier wieder neben andern Stücken, welche zwar ebenso die lose Hülle buddhistischer Bearbeitung tragen, aber wohl ebensowenig buddhistischer Erfindung sind. Die folgenden Titel mögen wenigstens eine Andeutung von der Fülle und dem Charakter dieser Sammlungen geben.

Die Gute und der Papagei (4). — Die Krähen und die Guten (5). — Vom Papagei, der König geworden (7). — Der König und die Pferde, die gewohnt waren, den Mühlstein zu drehen (10). — Die vier Brāhmanenbrüder und das Schicksal (12). — Der Arbeiter und der Papagei (13). — Die zwei Gänse (Schwäne) und die Schildkröte (14). — Der Weise und der Thor (18). — Der Mensch und die giftigen Schlangen (20). — Der kluge Schakal (23). — Das eitle Versprechen und der eitle Klang (25). — Der Löwe, der Tiger und der Schakal (26). — Der König und der Elefant (27). — Der Einsiedler und der Dämon (30). — Die Magd und der Widder (38). — Der Kopf und der Schwanz der Schlange (40). — Die Vögel und der Vogelsteller (41). — Der Mensch und der Fruchtbaum (45). — Die Affen und der Berg von Schaum (54). — Der Reiche als Opfer seines göttlichen Gesichtes (58). — Der durch Rachsucht verblendete Mensch (59). — Vom Manne, der die Silberkassette verloren (69). — Der Streit der zwei Dämonen (74). — Die Frau und der Fuchs (75). — Das Rebhuhn, der Elefant und der Affe (77). — Der Löwe und der Geier (78). — Der Mann und die Perle (81). — Der Fiel in der Löwenhaut (91). — Der Ehemann zwischen zwei Frauen (94). — Der Hausherr und der ungeheuerliche Schmeichler (96). — Die Wachtel und der Falke (99). — Der Vogel mit zwei Köpfen (105). — Das Feuer und das trockene Holz (109). — Der Mann im Schlaraffenlande (112). — Der Ehemann, der sich den Bart ausrufen läßt (118).

¹ Sanskrit-Sammlungen: 1. Avadāna Kalpalatā, eigentliche Jātakas, hundert- undacht Texte, verfaßt von Kshemendra (wurden 1891 in Sanskrit-Text mit tibetaniſcher Uebersetzung für die Bibliotheca Indica gedruckt); 2. Divya avadāna, acht- unddreißig Erzählungen, in Sanskrit von M. Neil (Cambridge 1886) publicirt; 3. Avadāna sāva (dreizehn Texte, darunter zehn Jātakas); 4. Mahā-vastu; 5. Bhadra kalpa (dialogisch, eine oft selbständige Bearbeitung des Mahā-vagga).

Tibetaniſche Sammlungen: 1. Dzang-lun (Dzangs-blun. Damamuko). „der Weise und der Narr“, überſetzt von J. J. Schmidt (einundfünzig Erzählungen in zwölf Kapiteln), sehr beliebt bei den Mongolen, welche die Sammlung Üliger-ün-talai (Ocean der Vergleiche) nennen; 2. Karma-Ātaka (hundertdreißig Geschichten in zehn Kapiteln); 3. Saddharma-smṛiti oder mit vollem Titel Saddharmasmṛityu-paśānam, d. h. Hilfe zur Erinnerung des guten Gesetzes (jährt 1592 Folio-Seiten).

Chinesische Sammlungen zählt Stanislas Jutien elf auf: 1. Fan-mo-yü-kin, Beispiele von Brāhmanen und Tenseln; 2. Tsien-yü, Vergleiche mit Pfeilen; 3. Kiün-nien-pi, Vergleiche mit Tschjen; 4. Pi-yü, Vergleiche; 5. J-yü, Vergleiche aus der Heilkunde; 6. Tsa-pi-yü, vermischte Beispiele; 7. Khien-tsa-yü-pi, vermischte alte Beispiele; 8. Pe-yü, hundert Beispiele; 9. Tschu-kin-siuen-tsi-pi-yü, Beispiele nach den Zutraß verfaßt; 10. O-yü-wang-pi, Beispiele Aśokas; 11. Fa-kiü-piü, Beispiele aus den buddhistischen Büchern.

— Der neue Donnergott (121). — Der alte Tiger und der Affe (122). — Die Ratte und die Katze (123). — Die Katze mit der Gebetschnur und die Mäuse (125). — Der Phönix und die Fledermaus (126)¹.

Ueberaus merkwürdig und poetisch schön ist die Parabel „Die Gefahren und Nöthen des Lebens“ (32). Sie erzählt, wie ein von einem wütthenden Elefanten verfolgter Mann in der Wüste am Rande eines trockenen Brunnens einen Baum erblickte und sich an den Wurzeln desselben herunterließ, um sein Leben zu retten. Zwei Ratten aber, eine schwarze und eine weiße, benagten die Wurzeln; vier giftige Schlangen ringelten sich von den vier Seiten des Baumes herab, um den Mann zu stechen, und auf dem Boden des Brunnens befand sich ein giftgeschwollener Drache. Auf dem Baume saß ein Bienenschwarm, aus dessen Waben dem Manne mitunter einige Tropfen Honig in den Mund flossen, aber das übrige fiel vorbei, da der Baum schwankte, und die Bienen stachen ihn. Plötzlich aber verzehrte ein Feuer auch den Baum. Die Moral lautet: „Der Baum und die Wüste bedeuten die lange Nacht der Unwissenheit; der Mann bedeutet die Aeser; der Elefant versinnbildet die Wandelbarkeit der Dinge; der Brunnen bedeutet das Ufer des Lebens und des Todes; die Wurzeln des Baumes bedeuten das Menschenleben; die schwarze und die weiße Ratte bedeuten Nacht und Tag; die von den beiden Thieren zerfressenen Wurzeln bedeuten unsere Selbstvergeßlichkeit und Gedantenlosigkeit; die vier Giftschlangen bedeuten die vier Elemente; der Honig bedeutet die fünf Gelüste (nach Liebe, Musik, Wohlgerüchen, Wohlgeschmack und Berührung); die Bienen bedeuten die bösen Gedanten; das Feuer bedeutet Alter und Krankheit; der giftige Drache bedeutet den Tod. Man sieht daraus, daß Leben und Tod, Alter und Krankheit überaus furchtbar sind. Man muß sich stets mit diesem Gedanken durchdringen und sich nicht von den fünf Gelüsten angreifen und beherrschen lassen.“

So großen Einfluß auch der Buddhismus auf das indische Geistesleben ausübte, so ist es ihm doch nicht geglückt, den Brähmanismus aus seinem ättern Besiße vollständig oder gar bleibend zu verdrängen. Man darf sich seine äußere Stellung überhaupt nicht so gewaltig und glorreich vorstellen, wie er in den vielfach übertriebenen, märchenhaften und sich widersprechenden Berichten der buddhistischen Chroniken zu Tage tritt. Selbst der gefeiertste ihrer Gönner aus der Maura-Dynastie, König Asoka, der etwa 259—222 v. Chr. regierte, rühmt sich noch in der Inschrift von Delhi (siebenundzwanzig Jahre nach seiner Thronbesteigung und somit nur zehn vor seinem Tode), daß er allen Religionen und Secten seine Huld und seine Wohlthaten an-

¹ Die Nummern nach Stanislas Julien, *Les Avadānas*. Vgl. Th. Venfey, *Pantichatantra* II, 527—552. — F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*. Alte und neue Aufsätze (Weilbronn 1879) S. 109—121.

gedeihen lasse, und tritt erst in späteren Inschriften (von Bairat, Mūpnāth, Sahasrām u. a.) als eigentlicher buddhistischer Eiferer auf. Schon während seiner alten Tage wurde die Bevorzugung des Buddhismus durch seine Minister stark zurückgedrängt; sein Enkel Daśaratha machte Stiftungen für andere Secten, und König Puṣyamitra, der um das Jahr 180 die Sauga-Dynastie begründete, wird von den Buddhisten geradezu als Verfolger dargestellt¹. Für die „Befehrung“ des griechischen Königs Menander, der um das Jahr 100 im westlichen Indien regierte, gibt es nur ein Zeugniß, die „Fragen des Königs Milinda“ (Sanskrit: Milindra), eine buddhistische Schrift, die erst aus späterer Zeit stammt². Der indojenthische König Kanishka, der zwischen 70 und 100 u. Chr. im nördlichen Indien regierte, bekannte sich anfänglich nicht zum Buddhismus, sondern mußte ebenfalls erst dazu „befehrt“ werden; seine „Befehrung“ aber scheint nicht verhindert zu haben, daß der Jainismus die Oberhand behielt. Indische Nachrichten aus den nächsten Jahrhunderten sowie jene der chinesischen Reisenden aus dem 5. und 7. (Fa-hian und Hiuen-Tsang) beweisen wohl, daß der Buddhismus während dieser Zeit in Kabul, Kaschmir, in ansehnlichen Theilen des nordwestlichen Indiens sowie zu Mathurā in Blüthe stand, aber nichts weniger als ausschließlich herrschte³.

Wie gemüthlich Brāhmanismus, Jainismus und Buddhismus unter dem Scepter des Königs Harīha (zubenannt Gilāditya) beisammen wohnten, wurde früher, nach dem Berichte des Hiuen-Tsang erwähnt⁴. Von dieser Zeit an wurde der Givaismus selbst in Kaschmir vorherrschend, während der Buddhismus im ganzen nördlichen Indien an Ansehen und Einfluß verlor.

Man kann also wohl sagen, daß Brāhmanismus und Buddhismus über ein Jahrtausend nebeneinander weiterlebten, ziemlich friedlich, ohne großen Kampf und Verfolgung, nach dem geistreichen Ausdruck des Mohammedaners Alberūni⁵ „wie zwei feindliche Brüder, die einander herzlich haßten und doch einander näher standen als sonst jemand“, bis die meisten Buddhistengemeinden durch inneren Hader und Zwiespalt aufgelöst, die übrigen durch die Mohammedaner aus Nordindien verdrängt wurden. In Maghada erfolgte ihre gewaltjame Unterdrückung um das Jahr 1200, in Kaschmir um 1340, in Bengalen und Orissa erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts⁶.

¹ *H. Kern*, Manual of Indian Buddhism p. 114 ff.

² Interessante Proben daraus bei Oldenberg, Buddha S. 260—269.

³ *H. Kern*, Manual p. 121 ff.

⁴ Vgl. oben S. 170.

⁵ *Sachau*, Alberuni's India I, 21.

⁶ *H. Kern*, Manual p. 133. 134.

Zehntes Kapitel.

Wissenschaftliche Prosaliteratur.

So hat denn der Brahmanismus in seinen ältern Erscheinungen wie in seinen weitern Ausgestaltungen den Buddhismus in Indien selbst nicht nur um Jahrhunderte überlebt, sondern auch während des fast zweitausendjährigen Zusammenlebens auf indischem Boden eine unvergleichlich bedeutendere geistige Lebenskraft und Fruchtbarkeit entwickelt. Wie der vierfache Veda mit seinen Brahmanas und Aranyakas, seinen Süttras und Upanishaden, wie der Riesenbaum des Mahabharata, der schlankere, aber nicht weniger triebfähige Stamm des Ramayana und der mythologische Urwald der Puranas, so ist auch der üppig erotische Flor der indischen Amlitpoeie mit ihren Epen, ihrer Lyrik und Spruchdichtung, der zierliche Park der indischen Bühnenkunst und der Zaubergarten der indischen Märchendichtung auf dem von tropischer Triebkraft strotzenden Boden des Brahmanismus erwachsen. Ein Gleiches gilt auch von der wissenschaftlichen Prosaliteratur, über welche wir, zur Vervollständigung des entworfenen Bildes, noch einige Worte hinzufügen müssen, wenn auch eine eingehendere Charakteristik derselben nicht in den Rahmen unserer Darstellung gehört.

Den schwächsten Punkt bildet hier die Geschichte. Es ist, als ob bei dem hochbegabten Volke die Lust am Philosophiren und am Fabuliren jeden Sinn für wirkliche Geschichte völlig verchlungen hätte. In der unabsehbaren Masse der Sanskritliteratur findet sich auch nicht ein einziges Werk, das sich mit den bedeutendern Geschichtswerken der Araber und Perser, geschweige denn mit jenen der Griechen und Römer vergleichen ließe. Die Raja-tarangini¹, eine in Perien abgefaßte Chronik der Könige von Kashmir, die aus dem 12. Jahrhundert stammt, enthält mehr Dichtung als Geschichte. Erst in neuerer Zeit haben sich in Banas „Leben des Königs Harsha“ (Harshacarita)² aus dem 7. Jahrhundert und in Bilhanas „Leben des Königs Vitramaditya“ (Vitramanadevacarita)³ aus dem 12. Jahrhundert Schriften gefunden, welche, wenn auch nicht von dichtender Ausschmückung frei, doch haltbare Nachrichten boten. Fast die einzige Hoffnung, in die ältere Geschichte Indiens einiges Licht zu bringen, ruht auf dem Studium der alten Inschriften, das

¹ *Radjatarangini*, Histoire des Rois du Kaschmir, traduite et commentée par M. A. Troyer. 3 vols. Paris 1840. — Englisch von Jogeish Chunder Dutt (Calcutta 1879).

² Herausgeg. von Rajinath Pandurang Parab (Bombay 1892). — R. R. Kale, Exhaustive notes on Bana's Harshacharita. Bombay 1892.

³ Herausgeg. von G. Bühler (Bombay 1875).

in größerem Maßstab erst in den letzten Jahrzehnten in Angriff genommen ist. Im übrigen ist Indien noch das gelobte Land für die kühnsten Hypothesen und für endlose Controversen über deren Werth.

Schon aus diesem Grunde ist noch nicht festgestellt, was die Inder vor der Berührung mit den Griechen und den Arabern an naturwissenschaftlichen und medicinischen Kenntnissen besaßen¹. Die indischen Astronomen, deren berühmtester Varāhamihira mit Kālidāsa zusammen am Hofe des Königs Vikramāditya zu Ujjaini (im 6. Jahrhundert n. Chr.) lebte, bezeichnen die Yavana (Griechen) als ihre Lehrmeister, und ihre astronomischen Lehrbücher (Siddhānta) weisen deutlich auf griechische Quellen hin. Mathematik und Meßkunst verkörperten sich im Anschluß an den Opferdienst, d. h. das Ausmessen der Opferplätze, in den jogen. Schurregeln (Gulvasūtras). Die Leistungen der spätern Mathematiker in der Geometrie werden nicht hoch angeschlagen; dagegen wird die Gewandtheit der Inder im Zifferrechnen gerühmt. Da die älteste Buchstabenschrift der Inder von einem semitischen Vorbilde abgeleitet wird², so dürfte auch die Ableitung unserer Ziffern von den indischen auf jene ältere Quelle zurückzuführen sein.

Die umfangreiche Rechtsliteratur³ umfaßt sowohl alte Rechtsbücher (Dharmasūtras), die noch in die vedische Zeit zurückreichen, als spätere, metrisch abgefaßte Gesetzbücher (Dharma-śāstras), unter denen das jogen. Gesetzbuch des Manu (Mānava-dharma-śāstra) als das älteste und angesehenste hervorragt. Einen bedeutenden Einfluß erlangte auch das Gesetzbuch des Yajñavalkya. Beide riefen einen Schwarm von Commentatoren und ganze Rechtsschulen hervor. Für die indische Culturgeschichte sind sie von hohem Interesse, für die allgemeine Rechtswissenschaft dagegen haben sie nur eine sehr untergeordnete Bedeutung.

Der indischen Philosophie haben wir bereits früher gedacht. Sie hat mit einem riesigen Aufwand von Talent und Fleiß den großen Irrthum des Pantheismus in verschiedenen Systemen bis zum complicirtesten Idealpantheismus und bis zum völligen Materialismus, Scepticismus und Nihilismus ausgearbeitet, aber sich nie zu jener Schärfe und Klarheit durchgerungen, die uns in den großen Philosophen der Griechen entgegentritt.

¹ Moriz Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik (Leipzig 1880) S. 505—562. Vgl. L. v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 717 ff.

² G. Bühler, On the Origin of the Indian Brāhma Alphabet (Indian Studies V. Sitzungsberichte der k. k. Akademie in Wien. Bd. 132. Wien 1895). — G. Bühler, Indische Paläographie von ca. 350 v. Chr. bis ca. 1300 n. Chr. (Grundriß der indo-arischen Philologie I. Bd., II. Heft) Straßburg 1897.

³ J. Jolly, Recht und Sitte (G. Bühler, Grundriß der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde Bd. II. Nr. 8). — L. v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 734 ff.

Trotz aller dialektischen Künste kleben ihnen immer die dunkeln Vorstellungen des Veda an, in welchem die Reste der Uroffenbarung längst von echt heidnischen und götzendienerischen Vorstellungen überkrustet waren, und eine noch düntlere Musik, welche vergeblich den Himmel auf Erden suchte und, vom Erdendasein unbefriedigt, sich in die unhaltbarsten Hirngespinnste verlor.

Das Gebiet, auf welchem die Indier die höchste Bewunderung des modernen Europa gefunden haben, ist jenes der Grammatik und der Sprachwissenschaft überhaupt.

„Indien hat uns in seiner Sprache nicht nur gleichsam ein Naturproduct geliefert, das nun der überlegene Europäer erst richtig präparirt und gut verwerthet hat, sondern die altindischen Grammatiker sind in der Kunst der Grammatik die Lehrmeister der stolzen europäischen Gelehrten geworden. Denn sie waren die ersten, die eine Sprache wirklich analysirt, d. h. in ihre Elemente zerlegt haben, und zwar mit einer statistischen Vollständigkeit, die weit über die Kunst der griechischen und römischen Grammatiker hinausgeht. Sie haben nicht nur die Wortarten unterschieden und Declinationen und Conjugationen aufgestellt, sondern sie haben ihre ganze Sprache in Wurzeln und formative Silben zerlegt und diese Wurzeln und Suffixe mit einer bewundernswerthen Vollständigkeit in Verzeichnissen zusammengestellt. Ihre Grammatik besteht darin, die Sprache aus diesen Elementen wieder aufzubauen, wobei sie nicht veräumen, auch die seltenern Wörter und Formen, die sich den Hauptregeln nicht fügen, mit anzumerken. Die ganze spätere Sanskrit-Literatur beruht auf der gelehrten Sanskrit-Grammatik. Aber der große indische Grammatiker Panini, von dem man leider nicht mit Bestimmtheit sagen kann, ob er drei oder sechs Jahrhunderte v. Chr. gelebt hat, ist nicht nur über zwei Jahrtausende lang der Lehrmeister seiner Landsleute gewesen, sondern wir dürfen ihn auch für uns als den Vater der analytischen Sprachwissenschaft bezeichnen. Nicht das Sanskrit schlechtthin, sondern das von den alten indischen Grammatikern auf das feinste und vollständigste analysirte Sanskrit hat den Anstoß zur modernen Sprachwissenschaft gegeben.“¹

Wie andere Zweige des Wissens, hat sich auch die Grammatik aus dem Studium der Veden herausentwickelt. Zum leichtern Verständniß der heiligen Bücher wurden zunächst die nach den Sanskritregeln ineinander verschlungenen Wörter in ihre Bestandtheile aufgelöst und so ein sogen. Worttert (Padapâtha) hergestellt. Ein solcher zum Rigveda wird dem Gâkalna, der zum Sâmaveda dem Gârgna zugeschrieben. Daran reihten sich dann Glossen (Nighantavaś), die in fünf Büchern gesammelt wurden. Zu diesen schrieb Yâska einen vor-

¹ Ernst Windisch, Ueber die Bedeutung des indischen Alterthums (Rectoratsrede. Leipzig 1895) S. 4. 5.

wiegend ethnologischen Commentar, *Mirukta*, d. i. „Erklärung“, genannt, der bereits mehrere Grammatiker erwähnt, die Wörter in Wurzeln und Suffixe zerlegt und sich schon ungefähr derselben grammatischen Terminologie bedient wie Panini. Dieser vervollständigte die bisherige Analyse und brachte sie in 3996 Regeln, die er aber mit Anwendung einer Art von algebraischen Kürzungsformeln auf den denkbar engsten Raum zusammendrängte, für den Uueingeweihten ein wahres Räthselbuch¹. Das führte natürlich wieder neue Commentare herbei, unter welchen die *Vārttikas* (Erklärungen) des *Kātyāyana* und das *Mahābhāṣya* des *Patanjali*² die größte Berühmtheit erlangt haben.

Dieselbe Lust des Anatomisirens und Analysirens machte sich auch auf dem Gebiete der Rhetorik und Poetik geltend. Auch hier begnügte sich der Indier nicht mit jener maßvollen Systematik, welche die Rhetorik und Poetik des Aristoteles auszeichnet; er theilt und tüftelt bis in die mikroskopischen Bestandtheile hinein. Diesen Geist athmet die Dramaturgie (*Nāṭyaśāstra*) des *Bharata*³, die Poetik (*Rāvyaḍarça*)⁴ des *Dandin* (aus dem 8. Jahrhundert), die Poetik des *Vāmana*⁵ u. s. w.

So sehr diese Neigung der Philologie zu gute kommen mochte, so schädlich wirkte sie im ganzen auf die Poesie. Sie führte nothwendig zum gelehrten Alexandrinismus und zur Schablone. Im Wettstreit der Dichter triumphirte nicht mehr der Schwung des Gedankens, der Zauber der Phantasie, die Gluth des Gefühls, sondern die leidige, lederne Künstlichkeit. Wie bei andern Völkern hat sich deshalb die Poesie auch bei den Indern schließlich

¹ C. Böhlingf, *Paninis acht Bücher grammatischer Regeln*. 2 Bde. Bonn 1839. 1840. — *Panini*, *Ashtādyaṣi-sūtra-pātha*. herausgeg. und übersezt von C. Böhlingf (Leipzig 1887). — Englische Uebersetzung von *Srija Chandra Bāju*. 1.—3. Buch (Allahabad 1891—1894).

² Herausgeg. von F. Kielhorn (3 vols. Bombay 1878—1885); vgl. von demselben *Katyayana and Patanjali, their relation to each other and to Panini*. Bombay 1876.

³ Herausgeg. von Pandit *Sivadatta* u. (Bombay 1894).

⁴ Mit deutscher Uebersetzung herausgeg. von C. Böhlingf (Leipzig 1890). Derselbe bemerkt (Vorwort S. vi): „Der *Rāvyaḍarça* (Spiegel des Kunstgedichtes) besteht aus drei Abschnitten. Der erste behandelt die Stilarten, der zweite die *Alamkāra* oder Zierden, der dritte enthält künstliche Verse verschiedenster Art und Räthsel und bespricht zum Schluß die Fehler eines Kunstgedichtes. Die beiden ersten Abschnitte sind ganz interessant in ihrem theoretischen Theil, und auch die Beispiele sprechen uns mehr oder weniger an; dagegen wird der letzte Abschnitt wohl wenigen zusagen, da die Spielereien darin unserem Geschmack widerstreben, und die Aufzählung der Fehler, vor denen der Autor die Kunstdichter warnt, uns als Trivialität erscheint.“ Nach allgemeiner Annahme lebte *Dandin* im 6. oder 7. Jahrhundert n. Chr. Nach seinem eigenen Geständniß (1, 2) ist das Werk aus frühern Lehrbüchern zusammenggezogen, doch ist keines derselben namhaft gemacht.

⁵ Herausgeg. v. C. Cappelier (Zena 1875).

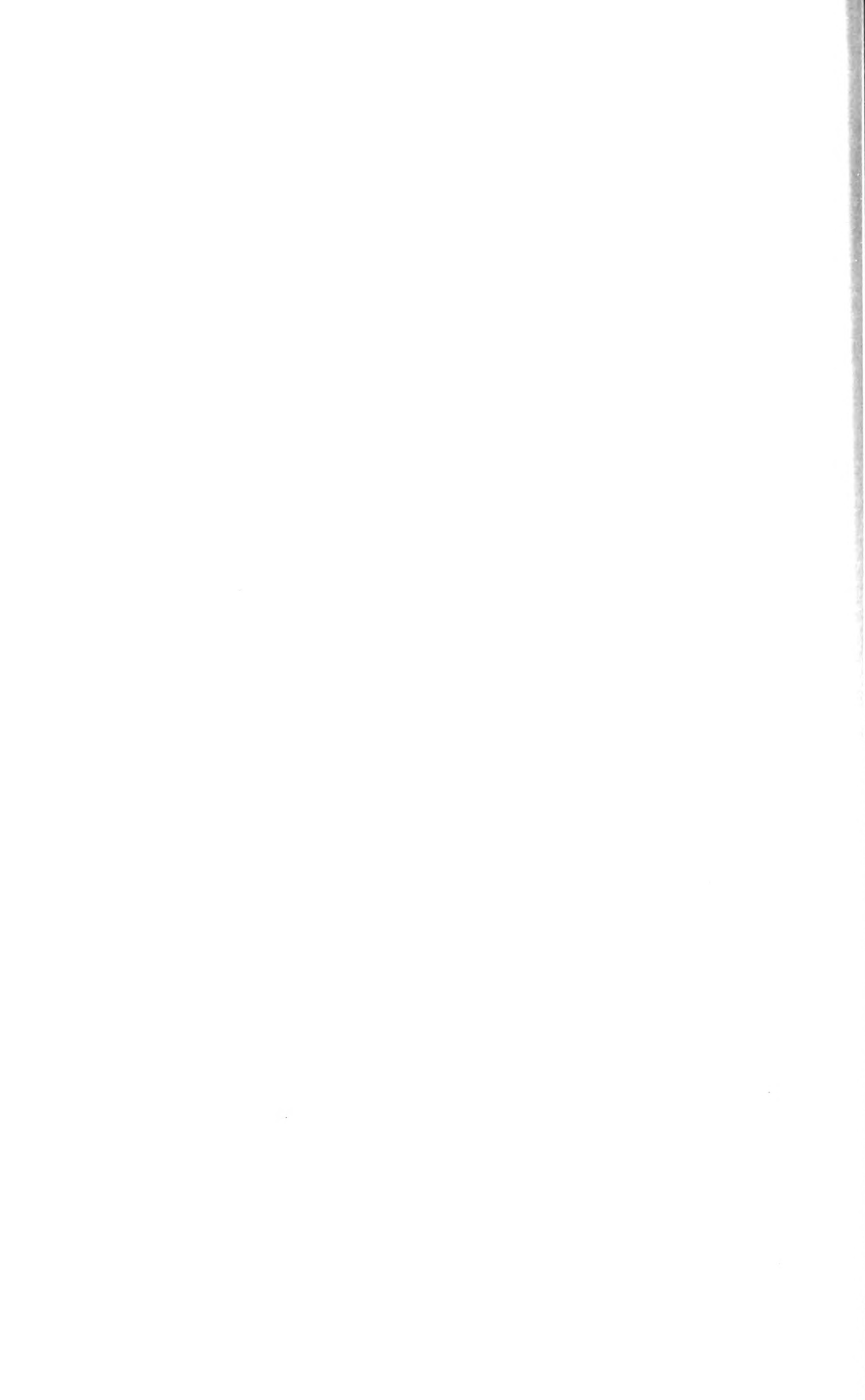
aus den pedantischen Gelehrtenkreisen zum Volke geflüchtet. Hier bewährten die alten Epen ihre unvergängliche Jugendkraft, und die Begeisterung, welche sie bis herab auf die Jetztzeit hervorriefen, bewahrheitet einigermaßen die stolze Voraussagung Válmítis:

Solange die Berge ragend stehn,
Die Flüsse zum Meere wallen,
Soll weithin das Rámayana
Von Land zu Land erschallen.

Dennoch mahnen schon die grotesken, abstoßenden Götzenfragen der indischen Tempelarchitektur mit ihren vielen Köpfen und Armen ernstlich daran, daß wir hier denn doch keinen wirklichen Triumph des Menschengeistes vor uns haben. Wie schon in den alten Epen ein eigentliches Gözenthum den edlern, idealen Gehalt widerwärtig umkränzt, so ward derselbe in den niedern Volkstheilen völlig von heidnischem Aberglauben überwuchert. Schlangencult und Affencult, die sittenlose Krishna-Verehrung und der unzüchtige Giva-Dienst verkünden da den uralten Bund der Alleinslehre mit der Vielgötterei. Gott Ganeça mit dem Elefantenrüssel als Gott der Weisheit ist der monumentale Ausdruck der indischen Geistescultur geblieben, und der brennende Schwanz des Affenkönigs Hanumat zieht sich in abenteuerlicher Länge durch die Jahrhunderte der indischen Literatur.

Zweites Buch.

Die Literaturen der nordindischen indogermanischen
Volksprachen.



Erstes Kapitel.

Die indischen Prākritis und Volkssprachen.

Trotz dem Buddhismus und der Begünstigung, welche derselbe den Volkssprachen zu theil werden ließ, ist das Sanskrit (sanskritā bhāṣhā) für den größten Theil Indiens die Sprache der Religion, der Wissenschaft und der Kunstdichtung geblieben. Die Sanskrit-Literatur überragt deshalb an Umfang und Bedeutung bei weitem alles, was auf dem Gebiete der Literatur in den übrigen Sprachen geleistet worden ist. Dennoch darf die Literaturgeschichte auch an diesen nicht gleichgiltig vorübergehen. Sie ergänzen in sehr wichtigen Punkten das Bild des Geisteslebens, das sich uns in der Sanskrit-Literatur darstellt, und mögen, einmal vollständiger erforcht, noch manches Räthsel lösen helfen, das noch über dieser waltet. Sie unbeachtet lassen zu wollen, wäre fast ebensoviel, als wenn man bis in die Neuzeit hinein von sämtlichen romanischen Sprachen und Literaturen absehen wollte, um alle höhere Geistesbildung der romanischen Völker ausschließlich im Lateinischen, der Sprache der Kirche, der Scholastik und des Humanismus, zu suchen¹. Ganz klappert der Vergleich zwar nicht; denn durch den Einfluß der Brāhmanen ist das Sanskrit weit mehr herrschende Literatursprache geblieben als das mittelalterliche oder humanistische Latein, und die Volkssprachen Indiens haben keine Dichter hervorgebracht, die einem Dante, Calderon oder Corneille glichen.

¹ Der Einschränkung bedarf deshalb, was Fr. K a g e l (Völkerkunde III [Leipzig 1888], 413. 414) über das Verhältniß des Sanskrit zu den Volkssprachen sagt: „Mit dem Zurücktreten des Sanskrit in die Reihen der toten Sprachen ist natürlich auch die alte gute Literatur immer mehr dem Volke entrückt und zur Domäne der ‚künstlich‘ gebildeten kleinen Minderheit geworden. Eine Anzahl von Tochter Sprachen des alten Indischen, in Bengalen das Bengali, weiter westlich das Urija, im Osten Assamesisch, in den Nordwestprovinzen Hindi und das mit persischen und arabischen Elementen versetzte Urdu oder Hindustani, weiterhin Pandjchabi, Sindhi, Gudscharati, Marathi haben sich abgezweigt und sind eigene Schriftsprachen geworden, ohne aber in der Literatur irgend etwas zu entwickeln, was den in Sanskrit verfaßten Werken an Werth ähnlich wäre. Auch die Dravidasprachen, wie das Kanarensische, Tamil, Telugu, Malapalam, Toda, Gonda, nehmen an dieser Art von Literatur theil. Alle diese Sprachen haben in der Schrift Entlehnungen vom Sanskrit bewerkstelligt.“

So viel steht indes fest: Das Sanskrit ist seit mehr als zwei Jahrtausenden eine todte Sprache, die nicht im Volke, sondern nur in Büchern ihr Dasein fristet. Es ist sogar die Frage aufgeworfen worden, ob es überhaupt je gesprochen worden ist. Die bedeutendsten Forscher sind darüber nicht zu einem einheitlichen Urtheil gelangt. Muir, Benfen und Lassen bejahen die Frage; Weber und Aufrecht halten dafür, daß das Sanskrit stets eine gelehrte Schulsprache gewesen.

Ganz sicher ist, daß die heutigen Volkssprachen Indiens sich nicht direct aus dem Sanskrit entwickelt haben, sondern aus ältern Volkssprachen (Präkritis)¹, welche schon den ältesten Schriftwerken der Sanskrit-Literatur zur Seite gingen und welche wohl, soweit sie selbst arischen Ursprungs wie das Sanskrit, von einer ältern arischen Grundsprache abzuleiten sind. Vier solcher Präkrits sind uns schon im Sanskrit-Drama begegnet: Gauraseni, Mahārāṣṭri, Awanti und Paiçāci, als ein fünftes das Pāli, das von vielen als Volkssprache des Landes Magadha, von andern als die von Ujjahini, noch von andern als eine südindische Volkssprache betrachtet wird.

Vararuci², der früheste Präkrit-Grammatiker, zählt (im 1. Jahrhundert n. Chr.) vier Hauptsprachen auf: Mahārāṣṭri, Gauraseni, Maghadi und Paiçāci. Aus dem Mahārāṣṭri scheint das heutige Marāṭhi hervorgegangen zu sein, aus dem Gauraseni das Braj der jetzigen nordwestlichen Provinzen, aus dem Maghadi das heutige Bihāri; das Paiçāci aber scheint mit den verschiedenen dravidischen Volkssprachen in Beziehung zu stehen, die sich in kleinen, verstreuten Parcellen in Nord- und Mittelindien finden, den Süden Indiens aber vorwiegend beherrschen.

Für das Studium dieser Präkrits liegt zwar schon ein umfangreiches, aber noch sehr fragmentarisches Material vor, dessen Erörterung außer unserer Aufgabe liegt. Wie überall, so ist auch in Indien die Zahl der Sprachen überhaupt eine viel größere als jene der eigentlichen Literatursprachen³. Um sich indes ein Bild von dem bunten Sprachengewirr zu machen, aus dem die Sanskrit-Literatur beherrschend emporragt, genügt es, die Namen dieser

¹ Der Name Präkrit bedeutet nach Wilson die „gemeine“ (low, common, vulgar) Sprache im Gegensatz zur samskritā als der „feinen, gebildeten“ Sprache.

² *Vararuci's Prakṛita prakāṣa* herausgeg. von Cowell (Oxford 1854, 1868). — Vgl. Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VIII. 850—855. — Hemacandra's Präkritgrammatik herausgeg. von Fischei. 2. Bde. Halle 1877—1880. — Vgl. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭri*. Leipzig 1886.

³ *Robert N. Cust, A Sketch of the Modern Languages of the East Indies*. London 1878; *Linguistic and Oriental Essays*. Ibid. 1880; *Las religiones y los idiomas de la India* (Version Española de *D. F. G. Ayuso*). Madrid 1883. — *B. H. Hodgson, Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects II* (London 1880), 97 f. — *Beames, A comparative Grammar of the modern Aryan Languages*. London 1879.

Sprachen in einigen Gruppen aufzuführen und dann diejenigen hervorzuheben, die man einigermaßen als selbständige Literatursprachen bezeichnen kann.

An der nordwestlichen Grenze begegnen uns zunächst Pas̄tō (d. h. Afghaniſch, das in Britiſch Indien von mehr als einer Million Einwohner geſprochen wird) und Baluči (von etwa 200 000 Einwohnern geſprochen)¹. Daran reißen ſich Kaſchmiri, Panjābi, Brahūi, Sindhi.

Den Norden Indiens beherrscht das Hindi (nach Guſt mit etwa acht- undfünfißig verſchiedenen Dialekten, das Nepāli und das Bengāli. An letzteres grenzt öſtlich die Sprache von Aſſam, ſüdlich die Uria-Sprache.

Südlich an das Sindhi ſtößt das Gujarāti und an dieſes das Ma-rāthi, das bis tief in den Süden Indiens hinabreicht. Zwischen Gujarāti und Hindi liegt das Gebiet des Mār-wāri, das als Dialekt des letztern gelten kann, obwohl es noch wenig erforſcht iſt.

Ganz im Süden endlich iſt der ariſche Sprachſtamm noch durch das Singha-leſiſche vertreten, das lange für eine nicht-ariſche Sprache gegolten hat und auf Ceylon ſelbſt mit den dravidischen Sprachen zuſammenſtößt.

Im ganzen umfaßt das Gebiet der indo-ariſchen Sprachen in Britiſch Indien 195 500 000 Seelen, das der dravidischen nahezu 53 000 000.

Die dravidischen Sprachen ſind nicht wie die indo-ariſchen Sprachen Sterionſprachen, ſondern agglutinirende, ſtehen alſo auf einer tiefern Stufe. Nach Caldwell weiſen ſie viele Analogien mit dem Ugriſchen und Finniſchen wie mit Ueberreſten des Skythiſchen auf und wären danach der turaniſchen Sprachenfamilie zuzutheilen, was aber von den beſten Kennern der ural-altaiſchen Sprachen entſchieden geläugnet wird. Jedenfalls ſind die Dravida-Völker vor den Ariern von Norden her in Indien eingewandert und haben erſt von dieſen eine höhere Cultur erhalten.

Die wichtigſten dravidischen Sprachen: Tamil, Telugu, Kanareſiſch und Malanātam theilen ſich ſo ziemlich in Südindien; kleinere Zweige, wie das Gond, Khond, Oraon und Raſchmahāli haben ſich in Centralindien erhalten (Gond mit 1 380 000 Seelen, Oraon mit 368 000, Khond mit 320 000).

Mit Beiſeitelaſſung derjenigen Sprachen, über deren Schriftthum bis jetzt nur wenig bekannt iſt oder die gar kein ſolches beſitzen, heben wir nur diejenigen hervor, die wirklich auf einen Platz in der Literaturgeſchichte Anſpruch machen können, und fügen zugleich die Zahl der Seelen bei, die das Sprachgebiet einer jeden nach den neueſten ſtatistiſchen Erhebungen umfaßt², ſowie die hentigen Präſidentſchaften, in denen ſie hauptſächlich verbreitet ſind.

¹ Pańtō und Baluči gehören zu den iraniſchen Sprachen. Vgl. I, 594. 595.

² *Statistical Abstract relating to British India from 1882—1883 to 1891 and 1892.* — 27th Number (presented in both Houses of Parliament by command of Her Majesty). printed for Her Majesty's Stationary Office by Eyre and Spottiswood (London 1893) p. 35—37.

1. Hindi	85 675 373	N.-W.-Provinzen von Ladh, Bengalen, Centralprovinzen, Panjāb, Ajmere, Berar, Affam u. f. w.
2. Hindustāni (Urdu, Masalmani)	3 669 390	Syderabad, Bombay, Madras, Mysore, Centralprovinzen, Baroda u. f. w.
3. Bengāli	41 343 762	Bengalen, Affam, Birma, N.-W.-Provinzen und Ladh.
4. Sindhi	2 592 341	Sindh, Bombay, Panjāb, Cuetta.
5. Gujarāti	19 619 789	Bombay, Baroda, Sindh, Syderabad u. f. w.
6. Marāthi	18 892 875	Bombay, Syderabad, Berar, Centralprovinzen, Mysore, Baroda u. f. w.
7. Uriva	9 010 957	Bengalen, Madras, Centralprovinzen, Affam.
8. Tamil	15 229 759	Madras, Mysore, Birma, Syderabad, Coorgh, Bombay u. f. w.
9. Telugu	19 885 137	Madras, Syderabad, Mysore, Centralprovinzen, Birma, Berar u. f. w.
10. Kanarešīch	9 751 885	Mysore, Bombay, Madras, Syderabad, Coorgh.
11. Malayālam	5 428 250	Madras, Coorgh, Bombay, Mysore, Syderabad.
12. Singhalešīch	—	Centon.

Centon hat seine eigene Kolonialverwaltung und ist deshalb in dieser Statistik nicht aufgeführt; dagegen verzeichnet dieselbe noch das Panjābi (mit 17 724 610 Seelen). Es ist uns jedoch nicht geglückt, über die in dieser Sprache verfaßten Schriftwerke eingehendere Angaben aufzuspüren. Reichlichere Vorarbeiten für eine literaturgeschichtliche Charakteristik der indischen Volksliteraturen sind überhaupt nur von einigen wenigen derselben vorhanden.

Zweites Kapitel.

Die Hindi- und Hindustāni-Literatur.

Das Sprachgebiet des Hindi umfaßt außer Rājputāna das nördliche Indien vom Himālana bis an das Vindhya-Gebirge und von den Grenzen des Pandschāb bis zu jenen von Bengalen. Es ist eine nahezu unvermischte indische Sprache, die sich ohne Zuthaten aus dem Sanskrit entwickelt hat und deshalb noch über jene Grenzen hinaus bei der eigentlichen Hindu-Bevölkerung Nordindiens verständlich ist¹. Anders ist es mit dem Hindustāni,

¹ George A. Grierson (The Modern Vernacular Literature of Hindostan. Calcutta 1889) rechnet zum Hindustāni im engeren Sinn drei Sprachen: Mārwāri,

(das von einigen auch Hindi im weitern Sinn genannt wird), dessen älterer indischer Kern sich stark mit persischen und deshalb auch mit arabischen Bestandtheilen gemischt hat und gewöhnlich auch mit persisch-arabischen Lettern geschrieben wird, während das Hindi mit Devanāgarī-Schrift (ganz wie Sanskrit) geschrieben und gedruckt wird¹. Es wird auch Urdu (= Zabān) d. h. „Lagersprache“ genannt, weil es sich als Heeresprache aus dem Lager der Großmogule von Delhi über Nordindien verbreitete, dann auch weiter nach Birma, Mauritius, Sansibar, Maskat und in den Hafenstädten des persischen Meerbusens. Eine südliche Abzweigung davon (in Madras u. s. w.) wird Dathni (die südliche) genannt. Braj-Bāshā ist ein Dialekt des Hindi aus der Gegend von Braj bei Mathurā, häufig in der Prit, besonders in Liedern auf Krishna angewandt.

Hindustāni ist die Hauptverkehrsprache der Mohammedaner in Indien, Hindi dagegen diejenige der weit zahlreichern indischen Bevölkerung². Die

Hindi und Bihāri, mit Ausschluß des Urdu. — Garcin de Tassin dagegen zieht auch das Urdu in den Rahmen seiner Specialliteraturgeschichte hinein (*Histoire de la littérature Hindouie et Hindoustanie*. Paris. 1^e éd. 2 vols. 1847. — 2^e éd. 3 vols. 1870—1871).

¹ Die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der beiden Sprachen mögen einige Verse aus dem Neuen Testament (der Parabel vom verlorenen Sohne, Luc. 15, 11 ff.) veranschaulichen. Der Hindi-Text ist nach der Uebersetzung von W. Bowler (Calcutta 1826), der Urdu-Text nach derjenigen von S. Martyn (London 1890).

Hindi.

Urdu.

11. Kisi manukhya ke do putra the:

11. Ek shakhs ke do bete the:

12. Un men-se chhutke ne pitā se kahā, ki he pitā. sampattimen-se jo merā bhāg howe, dijiye: tab usne unhen upajivan bānt-diyā.

12. Un-men-se chhutke ne bāp se kahā, ki ai bāp, māl se jō merā hissa ho. mujhe dijiye: tab us ne ba-kadari ma'āsh unhen bānt-diyā.

13. Aur bahut din na bitne pāye, chhutkā putra sab kuchh ekathā karke, pardesh ko chal niklā, aur wahān kukarma men apnī samasta sampatti nashta ki.

13. Aur bahut roz nah guzre the, ki chhutke betene sab kuchh jam' karke, ek mulk ba'id ka safar kiya, wahān bad-ma'āshi men apnā māl barbād kar-diyā.

Bgl. *Duncan Forbes*, *Hindustāni Manual* (London 1863) p. 65.

² Die Hindu-Bevölkerung von Panjāb wandte sich 1882 an die englische Kolonialregierung mit der Bitte, doch das Hindi gegen das Urdu zu begünstigen. Zwar sei völlige Spracheinheit nicht zu erreichen; aber „if a single vernacular were possible, then it could only be the Hindi Bāshā written in Devanāgarī characters, because that language and its characters are understood by all sections of the people of Hindustan. The Hindi Bāshā is understood by the Panjābis, Bengālis, Marāthas, Gujarāthīs, Sindhīs, Mārwarīs, and, in short, by all the inhabitants of northern India: but Urdu is not“ (*F. Pincott*, *The Hindi Manual* [London 1882] p. 366).

Hindustani-Literatur, vorwiegend von persisch-arabischem Einfluß beherrscht, hat erst seit den Zeiten des Mogul-Reiches einen größeren Aufschwung genommen und ist dabei mehr oder weniger ein Ausläufer der persisch-arabischen Literatur geblieben; die Hindi-Literatur dagegen hat schon sechs bis sieben Jahrhunderte hinter sich und hat manches Eigenartige aufzuweisen, wenn auch die Geistesbildung im allgemeinen von der ältern Sanskrit-Literatur abhängig blieb und später stark von persischen Einflüssen bestimmt ward¹.

Wie im Sanskrit, werden neun Rājas oder Stitarten unterschieden: 1. Der erotische (Eringar Rās), 2. der komische (Hāsya Rās), 3. der elegische (Karunā), 4. der heroische (Vir), 5. der tragische (Rāndr), 6. der furchterregende (Bhayanak), 7. der satirische (Bibhatā), 8. der ruhige (Shānti), 9. der sensationelle (Abbhut). Die Neigung des indischen Geistes zum Theoretisiren und Schablonisiren verläugnet sich auch hier nicht.

Die ältesten Denkmäler der Hindi-Literatur sind die Reimchroniken von Rājputāna², und unter diesen poetischen Chronisten ist hinwieder der früheste Chand Bardāi, der in einem gewaltigen Gedicht die Schicksale des Prithvi Rāj Chāuhān von Dilli besang³. Die Chronik führt den Titel „Prithvi Rāj Rān'jā“ und umfaßt eine Universalgeschichte der Periode, in welcher der Dichter lebte, in etwa 100 000 Stanzas, die in 69 Bücher getheilt sind. Der Dichter und der von ihm besungene Fürst fielen gemeinsam in einer Schlacht wider die Mohammedaner im Jahre 1193. Ein anderer solcher Barde, Jāg'nānak, lebte am Hofe des Paramardī von Mahōbā, des großen Rivalen des Prithvi Rāj.

Der durch ganz Indien hochgefeierte Volksheld Hammir von Rau'thambhār, der etwa um 1300 lebte, fand seinen Sānger an Sarang Dhar, um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Auf diesen folgte Meh'ri (um 1580). Im Laufe des 17. Jahrhunderts entstanden an den Höfen von Mewār und Mārwar zwei blühende Dichterschulen. Lal schrieb (um 1650) eine werthvolle Geschichte von Bundalkhānd. Zeigt sich auch bei diesen Reimchronisten etwas mehr historischer Sinn als bei den Indern der ältern Zeit, so haben sie die Lust am Fabuliren doch ebenfalls nicht überwunden, sondern ihre Helden mit allerlei sagenhaftem Beiwerk ausstaffirt. Den fast sechshundertjährigen Kampf, den die Hindus gegen den Mohammedanismus führten, schildern sie in recht ansehnlicher Weise und bilden gewissermaßen ein Gegenstück zu den Balladendichtern Spaniens, welche einen ähnlichen Kampf mit dem Islām zur Darstellung bringen; doch müßte eine Parallele,

¹ Bereits Garcin de Tassin kannte über siebenzig verschiedene Schriftsteller, Grierson zählt ihrer neunhundertundzwanzig auf.

² James Tod, Annals and Antiquities of Rajasthan I (2 vols. London 1829—1832. 2nd ed. Madras 1878 and Calcutta 1879), 254 (Calc. ed. I, 273).

³ Tod hat etwa dreißigtausend Stanzas übersezt.

in religiöser wie künstlerischer Hinsicht, sehr zu Ungunsten der Jnder ausfallen. Trotz des tapfersten Widerstandes erlagen die Jnder endlich dem Ansturm der kriegerischen Uebermacht der Mohammedaner, und wenn es diesen auch nicht gelang, die ältern Religionen auszurotten, so entstanden doch zwischen diesen und dem Islam die sonderbarsten Compromisse.

Diese Zwittercultur spiegelt sich in dem Dichter Mälif Muhammed (um 1540), der zwar nicht als großer Gelehrter, aber als heiliger Fakir galt. Er studirte unter mohammedanischen sowohl als Hindu-Lehrern. Seine philosophische Epopöe „Padmāvat“ ist in der feinsten Volkssprache seiner Zeit geschrieben. Sie ruht auf historischer Grundlage, die aber ziemlich frei behandelt ist¹.

Der König Katan Sön von Chitaur hört durch einen Papagei von der hohen Schönheit der Padmāvat, der Tochter des Königs von Singhal Dip (Ceylon). Er reist als Bettler nach Ceylon und erlangt sie glücklich zur Gemahlin. Nun wird aber eines schönen Tages der Astrolog Māghō vom Hofe zu Chitaur entlassen, begibt sich nach Dilli zum König Mā=ud=din Mäljā und erzählt ihm von der großen Schönheit der Königin. Dieser belagert Chitaur, um sie zu gewinnen. Es gelingt ihm nicht, aber er bemächtigt sich dafür des Königs Katan. Unterdessen wird die Königin von Deb Pāl, dem Rājā von Kambhalner, hart bedrängt, weist ihn aber in unbefiegllicher Standhaftigkeit von sich. Zwei Helden, Gōrā und Bādāl, befreien den Katan, wobei der erstere im Kampfe fällt. Katan greift nun Kambhalner an und tödtet den Deb Pāl, er wird aber selbst schwer verwundet und erreicht Chitaur nur, um daselbst zu sterben. Seine zwei Frauen Padmini und Naymālī stürzen sich in die Flammen seines Scheiterhaufens. Während ihre Asche noch warm, rückt die Vorhut von Mā=ud=din's Truppen vor die Thore. Bādāl vertheidigt die Stadt noch wacker, allein schließlich wird sie erobert und fällt dem Islam anheim. Der romantische Mitterroman erhält aber zum Schluß eine allegorische Deutung: in der Belagerung der jungfräulichen Stadt Chitaur, in der weiblichen Umgebung Padmāvats, in dem schrecklichen Opfer alles Schönen und Großen in der eroberten Stadt, um es nicht in die Hände der Eroberer fallen zu lassen, soll man ein Bild des Lebens erschauen und der Kämpfe, welche die Seele um ihre höchsten geistigen Güter zu bestehen hat. Der tief religiöse Zug, der sich hierin ausdrückt, erlangte entschieden das Uebergewicht in der weitem Entwicklung der Hindi-Literatur.

Ehe diese Literatur jedoch noch zu einer größern Entfaltung gelangen konnte, schien es, als ob sie ganz oder doch größtentheils zum Untergang

¹ Dieselbe gibt *Tol* I. c. I (Calc. ed.), 281. Vgl. *Grierson* I. c. p. 16. 17. Mälif änderte den Namen des Haupthelden Whinū in Katan und entlehnte Züge aus der Padmāvati des Udayana und aus Katnāvati.

verurtheilt sein sollte. Nachdem vorübergehend schon Timur nach der Einnahme von Delhi (1398) sich zum Kaiser von Hindustan hatte ausrufen lassen, begründete einer seiner Nachkommen, Baber II., 1516 das gewaltige Reich der sogen. Großmoguls, das sich über das nördliche Indien bis weit in den Süden hinein erstreckte und an äußerem Glanz alle bisherigen asiatischen Reiche in den Schatten stellte. Türken und Tataren beherrschten nun die Gatte, wo alter Ueberlieferung zufolge Vishnu als Rama gelebt und die Kuru- und Pandusöhne ihre Schlachten geschlagen. Moscheen und Paläste von feenhafter Pracht in Agra, Delhi, Rathipur verdrängten oder überstrahlten die stolzesten Bauten indischer Fürsten. Unter dem genialen, wissensdurstigen Akbar (1556—1605) ward Agra zum Hauptsitz einer späten Nachblüthe der persischen Literatur. Seine Nachfolger Jehangir (1605—1628) und Aurang-Zeb (1658—1707) eiferten mit fanatischer Wuth für die Herrschaft des Islams. Was den Hindus ihre Sprachen wie ihre Religionen rettete, war einerseits die treue Zähigkeit, mit welchen sie an beiden hingen und die den klugen Kaiser Akbar schon aus politischen Gründen abhielt, gewaltjam dagegen anzugehen, andererseits der Weitblick dieses großartig angelegten Herrschers, der den religiösen Anschauungen, der Gelehrsamkeit und Poesie der Inder fast dasselbe Interesse entgegenbrachte wie den Lehren des Korans, der schwärmischen Mystik der Sufis und den Ghazals und Kassiden seiner persischen Hofdichter¹. Auf seinen Befehl und unter Leitung seiner angeesehensten Hofgelehrten, des Abi-'l Fazl, des Faizi und des Bada'uni wurden das Mahabharata und das Ramayana, die Baghavat-Gita, die Yoga-Basistha und andere Werke ins Persische übersetzt, und selbst zu dem Prakrit-Gedicht „Ravanavaha“ ließ er 1596 durch den gelehrten Kamadaja einen Commentar schreiben.

So entging die indische Cultur und Literatur nicht bloß dem Lose, vor der fremden Uebermacht erdrückt oder hinweggefegt zu werden, wie das bei so vielen andern Völkern im Kampf mit dem Islam der Fall gewesen, sondern indisches Denken und Dichten ward sogar mehr als je bei den westlichen Nachbarn bekannt. Zu tieferem Einfluß führte indes diese Berührung nicht. Selbst ein Akbar vermochte den starren Fanatismus nicht zu brechen, der im tiefsten Wesen des Islams lag; das einzige, was er erreichte, war

¹ Jenes erhabene Vorbild von erleuchteter Ueberzeugung und sittlich begründeter Duldsamkeit, zu dem er vielfach in neuern Darstellungen gemacht worden ist, war Akbar übrigens nicht. Nach dem Bericht der Missionäre, die seinen Hof besuchten, hatte er über hundert Weiber, nach persischen Berichten hatte sein Harem sogar fünftausend weibliche Junsassen. Er war ein richtiger orientalischer Sultan, wenn er auch gelegentlich seine von Gold und Edelsteinen schimmernden Prachtgewänder mit dem weißen Wolltuche eines Sufi vertauschte. Vgl. F. A. v. Roer, Kaiser Akbar II (Leiden 1880), 334.

eine zeitweilige Duldung und praktische Verständigung zwischen den feindlichen Religionen. Unter seinen Nachfolgern löste sich das künstliche Verhältnis bald wieder¹. Aurang-Zeb mordete unbedenklich (1659) seinen unglücklichen Bruder Dārā Schikūh hin, der im Sinne seines Vaters sich für die indische Literatur interessierte und die Uebersetzung der Purānas und Upanishads begünstigte.

Waren schon früher in laugem Kampfe manche persische Elemente in die Sprache der Hindus eingedrungen, so nahm die Mischung während der fünfzigjährigen Regierung Akbars bei stäter Berührung der verschiedenen Sprachen an seinem Hofe noch mehr überhand. So bildete sich neben dem Hindi das Hindustani oder Urdu aus. Da das Persische aber die Hofsprache war, so lernten die indischen Dichter in stättem Verkehr mit persischen Schöngeistern, Korāngelehrten, mystischen Sufis auch Formen und Stoffe der persischen Literatur kennen und begannen unwillkürlich dieselben in ihrer Sprache nachzuahmen und mit den Persern gleichsam auf ihrem Gebiete zu wetteifern. Aus diesem poetischen Wettbewerb ist eine überaus umfangreiche lyrische Literatur hervorgegangen, die, in Geist und Formen mehr der mohammedanischen Poesie nachgedichtet, fast nur in der Sprache indisch ist. Alle diese Dichter von Kassiden und Ghazelen hier aufzuzählen, würde zu weit führen². Was nur die Perser von Nachtigallen und Rosen, Himmelssternen und Augensternen, Liebeszähren und Mondscheinvierteln geseufzt hatten, auch der jüdische Schenk mit seinem nie ausgefüllenen Becher, all das ging nun auch in das Hindustani über, und die Inder haben ihre persischen Vorbilder vielfach besser und freier nachgeahmt als die gleichzeitigen Türken. Stoff zu schwunghaften Kassiden boten die glücklichen Feldzüge der Großmoguls und ihre fabelhafte Pracht nicht weniger als die Zeit des Sultans Mahmūd von Ghazni. Auch in Zussuf und Zalithā, diesen Lieblingsstoff der gesamten mohammedanischen Welt, fanden sich die Hindus mit Leichtigkeit hinein, und Garcin de Tassy traf nicht weniger als sechs verschiedene Bearbeitungen desselben.

Wie sich in „Tausend und eine Nacht“ indische und persische Phantastik mit arabisch-türkischer Realistik in glücklicher Mischung zusammengefunden hatte, so war das jetzt wieder in manchen Erzählungen dieser indischen Schriftsteller der Fall. Eine der schönsten ist das Mathnawi (d. h. die

¹ Ueber seine neue Religion Din=i-ilāhi („die göttliche Religion“) sagt A. Müller (Der Islam II, 418) mit Recht: „So ging Akbars Bestreben, nachdem er mit den positiven Religionen fertig geworden war, dahin, eine nicht positive Religion, d. h. eine Religion, die keine Religion war, in seinem Reiche zur Herrschaft zu bringen.“

² Reiche biographische Einzelheiten und schöne Proben gibt Garcin de Tassy in seinem erwähnten Werke.

romantische Erzählung in Versen): „Die Abenteuer des Kāmrup“¹, verfaßt von dem Mohammedaner Tahcīn-ud-dīn im Jahre 1756; wahrscheinlich ist sie indes nur eine Bearbeitung eines ältern Sanskrit oder Hindi-Werkes, das dem Sagentreife der Sītipās, d. h. Sindbad des Seefahrers, angehört.

Die schimmernde Pracht und der feenhafte Luxus, den die Kaiser von Hindustān in Agra, Delhi und Dschipur entfalteten, erinnert in vielen Zügen an die Glanzzeit des Kalifats zu Bagdad. Die Bauten dieser Herrscher übertreffen alles, was die islamitischen Völker auf dem Gebiete der Architektur geleistet haben². Charakteristisch ist es indes, daß die schönste Perle derselben, wie schon der Name „Tāj-i-Mahall“ besagt, der „Krone des Harem“ gewidmet war, die hervorragendsten der übrigen Mausoleen der gewaltigen Autokraten darstellen, in deren zauberischen Hallen und wunderbaren Gärten sie zu ihren Lebzeiten ihre Gelage hielten, in deren prunkreichen Grabkapellen ihr Ruhm der Nachwelt verkündigt werden sollte.

In den gold- und marmorstrahlenden Moscheen, deren einzige Zier Koranprüche und Arabesken bildeten, wurde dann jenem Allāh gehuldigt, in dessen Namen die meist bluttriefenden Herrscher die höchste Macht auf Erden beanspruchten, um in üppiger Wollust schon hienieden die Wonnen des mohammedanischen Paradieses zu genießen. Bei aller constructiven Berechnung, malerischen Wirkung und technischen Vollkommenheit weist diese Kunst doch keine höhern Ideen auf, und so ist es auch mit der Literatur, welche gewissermaßen den Tert dazu liefert. Auch da herrscht Pracht, Leppigkeit, Glanz, wollüstige Stimmung. Die Phantasie führt bewundernswerthe Kunststücke auf, aber die Religion tritt uns nur in einem mitleidslosen Fatalismus und Fanatismus entgegen, der Ehre und Glück des Individuums mit Füßen tritt oder in einer mythischen Trunkenheit, welche im Taumel irdischer Lust das Göttliche zu verkosten wähnt.

Dieser Nachklang persischer Poesie in indischem Gewande setzte sich auch nach dem Zusammenbruch des Mogul-Reiches über ein Jahrhundert bis in den Anfang der gegenwärtigen Zeit fort. Schāh Mohammed Bālulāh Bāli, der „mit seinen wohlklingenden Versen die Nachtigall besiegt zu haben“ glaubte und wohl als „Vater der hindustānischen Poesie“ bezeichnet wird, lebte noch in der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Ueber manche Dichter sind keine biographischen Angaben vorhanden. Dem 18. Jahrhundert gehören an: Schāh Rūf-ud-dīn Nīchā, Mir Gulāmi Hāssān, Scheich Bāhūr-ud-dīn (auch Schāh Hātim genannt); Saīd Mohammed Mir Gōs, Mirzā Mohammed

¹ *Les Aventures de Kamrup* par Tahcīn-Uddīn, traduits de l'Hindoustani par M. Garcin de Tassy (Paris 1834).

² Vgl. z. B. H. Hardy Cole, *Illustrations of Buildings near Muttra and Agra showing the mixed Hindu-Mahomedan style*. London, India Office, 1873 (Archaeological Survey of India).

Rafi Qandā (als Satiriker von den Engländern als der „Juvenal Hindustans“ bezeichnet), Mir Kamr-ud-din Minnet, Affaf-ud-Daulah Mahnāh-Mhān. Im 19. Jahrhundert leitet über Saïd Mohammed Haidar Bachsch Haidari, der u. a. das Papageienbuch und den persischen Roman „Hātīm Ta'i“ in Hindustani bearbeitete. Mir Mohammed Tāqi aus Agra schrieb eine poetische Erzählung: Schū'alā-i-'išq („Die Flammen der Liebe“); er dichtete auch in persischer Sprache.

In der Hindustani-Literatur figurirt auch eine beträchtliche Anzahl von Dichterinnen, meist indes aus neuerer Zeit, so Amat al Hātima Begām, Kām Zi, Tschampa, Jān, die Königin Tschanda von Haidarābād und die Courtisane Farh Bachsch nebst mehreren Standesgenössinnen.

Als eine klassische Leistung neuerer Erzählungsliteratur gilt der kleine Roman „Bāgh o Bahār“ (Der Frühlingsgarten)¹ oder die Abenteuer der vier Derwische und des Königs Azād Bakht aus „Tausend und eine Nacht“, verfaßt von Mir Amman von Delhi. Azād aus Lucknow schrieb einen größern Roman „Dijana e Azād“. Ein anderer Azād aus Lahore verfaßte eine Literaturgeschichte unter dem Titel „Wasser des Lebens“ (Ab-i Hayāt). Schir Ali Afjōs lieferte eine Beschreibung Indiens. Saïd Agha Hassan Amānat aus Lucknow endlich wagte sich zuerst auch auf das Feld der Dramatik mit seinem Singspiel „Judra-Sabhā“, das durch ganz Indien große Volksthümlichkeit erlangte.

In der neuern Entwicklung der Hindustani-Literatur wurden die persisch-arabischen Elemente theilweise dadurch zurückgedrängt, daß die Schriftsteller wieder auf ältere indische Stoffe zurückgriffen. Von dem kühnen Plan des Kaisers Akbar, Mohammedanismus und Hinduismus mit Elementen anderer Religionen zu einer neuen Weltreligion und Weltcultur zu verschmelzen, hat sich nichts verwirklicht als ein bunter Mischmasch in Sprache, Religion und Literatur, in dem es schwer ist, auch nur die Hauptrichtungen herauszuerkennen und zu sondern. Eine solche bildet wenigstens die Hindi-Literatur, welche in Sprache und Gehalt ein einheitlicheres, echt indisches Gepräge besitzt, aber in religiöser Hinsicht uns wieder neue Räthsel bietet.

¹ *Bāgh o Bahār*. consisting of the Adventures of the four Darwesh and of the King Azād Bakht by *Mir Amman* of Delhi. Ed. *Duncan Forbes*, London 1859.

Drittes Kapitel.

Die hinduistischen Reformer und Cussi Däs.

Nicht weniger bunt als die sprachlichen Verhältnisse Indiens hatten sich inzwischen im Laufe der Zeit die religiösen gestaltet. Innerhalb des Brähmanismus wie innerhalb des Buddhismus entstanden die verschiedensten Schulen, Richtungen, Orden, Kekerien. Daneben lebten die Jainas weiter, ebenfalls verschiedenartig zerplittert. Nachdem vereinzelt griechische, persische, jüdische und christliche Einflüsse nach Indien gedrungen, brach der Islām in die Halbinsel ein, nicht mit der ursprünglichen Einheit, sondern ebenfalls schon in allerlei Schattirungen getheilt. Es gelang ihm nicht, den alten Volksglauben auszurotten wie in andern Ländern, aber seine Ideen brachten neue religiöse Mischungen und Bewegungen hervor. Manche Zweige der Volksreligion, besonders der Giva-Dienst, waren damals zu den greulichsten Auszweifungen entartet. Auch der Vishnu-Dienst war davon angesteckt. Vom Ende des 13. Jahrhunderts an macht sich indes eine gewaltige reformatorische Bewegung geltend, welche dahin zielte, dem Mohammedanismus gegenüber die alten Volksüberlieferungen, besonders die Verehrung Vishnus, festzuhalten, zugleich aber dieselben sittlich zu heben und zu läutern. In diesem Sinne wirkte Rāmānuja in Südindien, Rāmānand in Hindustān. Kabir verbreitete diesen geläuterten Vishnu-Cult (von 1380—1420) in Bengalen; Chaitanya (geb. 1485) verpflanzte ihn nach Orissa¹.

Gemeinjam war diesen schwärmerischen Propheten das Bestreben, alle Kasten der Hindus in derselben Religion zu vereinigen, daher die vorhandenen philosophischen und religiösen Gegensätze auszugleichen, mehr Werth auf eine Art mystischer Vereinigung mit der Gottheit als auf einzelne Lehren und Gebräuche zu legen, Wahrheitsliebe, Wohlthätigkeit, Gehorsam und innere Beschaulichkeit mehr zu betonen als rituelle Uebungen, die Anbetung Vishnus selbst rationalistisch zu deuten, sie praktisch aber vorherrschend zur Gefühlsache zu machen. In einzelnen Lehren und Auffassungen stimmen sie nicht völlig überein.

Rāmānuja übte die allgemeine Brüderlichkeit, ohne sie ausdrücklich zu verkünden, indem er Leute aller Kasten und Stände zu bekehren suchte². Rāmānand, dessen Hauptsitz Benares war, erhob sich offen gegen die Brähmanen und wählte sich zwölf Schüler aus den niedrigsten Klassen aus —

¹ W. W. Hunter, *The Imperial Gazetteer of India* VI (London 1886), 217 ff.

² Ueber dessen Lehre s. R. G. Bhandarkar, *The Rāmānujīya and the Bhāgavat and Pāntcharātra System* (Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses. Asiatische Section [Wien 1888] S. 101—110).

Weit verhaugnißvoller entwickelte sich allerdings ein anderer Zweig des Vishnu=Cultus, der bei ähnlicher Verschwommenheit das Liebesverhältniß Vishnus als Krishna zu der Hirtin Rādhā (ähnlich wie in dem berühmten Gedichte Gita Govinda) zum Hauptgegenstande der Andacht machte. Mit viel poetischer Kunst ward dieser verhängliche Stoff von der Dichterin Mirā Bai aus Mārwār (um 1420) und dem Dichter Vidyaapati Thākur (um 1400) besungen. Nach einer Voltzüberlieferung war Mirā Bai so von Krishna bezaubert, daß ein Bild desselben lebendig wurde, ihr „Willkommen, Mirā!“ zurief und daß sie vor Freude in den Armen des Gottes starb. Mochte eine solche Schwärmerei bei den Höhergebildeten sich noch vielleicht in äußern Schranken des Anstandes halten, beim gewöhnlichen Volk artete sie in dieselben grauenhaften Excesse aus, welche den Giva=Cultus entehrten.

Am üppigsten entfaltete sich der Krishna=Cult und die Krishna=Poësie gegen Ende des 16. Jahrhunderts und im Laufe des folgenden in Braj, wo der Sage zufolge die Heimat der Gopis (Muhmädchen) und der Schauplatz ihrer Liebesabenteuer mit Krishna war. Der weiche Dialekt erhielt für diese Art von Poësie eine Art klassischer Berühmtheit. Hauptvertreter derselben waren Ballabhācharj und dessen Sohn Bittthal Rāth und von ihren acht Schülern besonders Krishna Dās und Sur Dās, letzterer von den Hindus als einer ihrer größten Dichter gefeiert. Am Hofe des Kaisers Akbar vertrat diese Richtung Tān Sēn.

Alle diese neuen Träumereien indischer Phantasie sammelten sich in dem jogen. Bhakt-Mālā (Kranz der Gläubigen), einer Art Legendenbuch, das von Rābhā Ji (Rābhā Dās) im Anfang des 17. Jahrhunderts verfaßt worden sein soll und in kurzen Biographien alle hauptsächlichsten Heiligen der Vishnuiten von 700 n. Chr. an umfaßt. Es ist eines der Lieblingebücher der gesamten Hindu=Welt¹.

Einen ihrer Hauptheiligen und zugleich ihren Dichter fand die neue Vishnu=Religion an Tulsi Dās, über welchen uns Rābhā=Ji im Bhakt=Mālā folgendermaßen berichtet:

„Zur Erlösung der Menschen in diesem verderbten Kali=Yug ist Bālmiti als Tulsi wiedergeboren worden. Die Verse des Rāmāvana, im Treta=

fect mother, have developed naturally into a doctrine of eclecticism in its best form — a doctrine which, while teaching the infinite vileness of mankind before the Infinitely Good, yet sees good in everything that he has created and *condemns no religion* and no system of philosophy as utterly bad that inculcates: Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy strength and with all thy mind, and thy neighbour as thyself“ (Introcl. p. xvii).

¹ *Garcin de Tassy*, Histoire de la Littérature Hindoui et Hindoustani I Paris 1839, 302, 378, 379; II, 1—73.

Yug verfaßt, sind tausend Millionen an Zahl; aber ein einzelner Buchstabe hat erlösende Kraft und würde sogar die Entsündigung eines Menschen bewirken, der einen Brāhmanen getödtet hätte. Nun ist er, zum Segen der Gläubigen, abermals geboren worden und hat die Heldenthaten des Gottes verkündet. Berauscht von Leidenschaft für Rāmas Nüße, verharrt er Tag und Nacht in der Erfüllung seines Gelübdes und hat gleichsam ein Boot bereitet, um leicht den grenzenlosen Ocean des Seins zu durchschiffen. Zur Erlösung der Menschen in diesem verderbten Kali-Yug ist Vālmiki als Tulsī wiedergeboren worden.“¹

Diese vielen Worte besagen nicht viel mehr, als daß Tulsī Dās ein Rāmāyana verfaßt hat und daß sein Werk bei den Anhängern Nabirs das Ansehen eines heiligen Buches erlangte. Aus dem Gedichte selbst erfahren wir, daß dasselbe im Sambat-Jahre 1631 (1575 n. Chr.) begonnen wurde². Daß es heute noch des höchsten Ansehens genießt, versichert uns Griffith, der Uebersetzer des Sanskrit-Rāmāyana, ein vorzüglicher Kenner indischer Verhältnisse: „Das Rāmāyana des Tulsī Dās ist bei dem Volke der Nordwestprovinzen beliebter und angesehenener als die Bibel bei den entsprechenden Klassen in England.“³

Soweit sich aus andern Angaben feststellen läßt, wurde Tulsī Dās in Hastināpura (nach andern in Hājipur bei Citrakūt geboren, stammte aus der Brāhmanenfamilie der Sarbarnā, verweilte kürzere Zeit, besuchsweise, in Sōrōn, Citrakūt, Allahabad und Brindā-Ban, verbrachte aber den größern Theil seines Lebens in Benares und starb im Jahre Sambat 1680 (1624 n. Chr.). Die Ergänzungen, welche der Commentator Prīvā Dās (Sambat 1769, d. h. 1713 n. Chr.) dem kurzen Lebensabriß Tulsīs im Bhakt-Mālā hinzufügte, geben keine sichern Daten, zeichnen aber die abergläubische Volksverehrung, deren der Dichter genoß⁴.

Tulsī hegte danach eine äußerst zärtliche Liebe zu seiner Gattin, ward aber von dieser selbst dazu angeregt, sie zu verlassen und sein Leben fürder unter strengem Gelübde ausschließlich dem Dienste Rāmas zu weihen. Er ging darauf nach Benares, lebte ganz der Beschauung und verlangte sehr,

¹ The Rāmāyana of *Tulsī Dās*, translated from the Original Hindi by *F. S. Grouse*. 3 vols. I (Cawnpore 1891), Introd. p. v ff. *Garcin de Tassy* l. c. II, 27—30.

² *Grouse* l. c. I, 28.

³ *Griffith*, The Rāmāyana of Vālmiki I. Introd. p. xxviii.

⁴ *Grouse* l. c. I. Introd. p. v—x (Hindi-Text mit Uebersetzung). *G. A. Grierson*, The mediaeval vernacular Literature of Hindūstān with special reference to Tulsī Dās (Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses. Arijche Section [Wien 1888] S. 179 ff.). Mit dem Facsimile einer von Tulsī Dās selbst geschriebenen scheidungsgerichtlichen Urkunde vom Jahre Sambat 1669 (1613 n. Chr.).

in einer Vision Kāma selbst zu schauen. Das wurde ihm denn auch unter Vermittlung des göttlichen Affen Hanumat zu theil.

Ein gewisser Geist, welcher den Rest des Wassers in Sicherheit gebracht, den er zum Waschen gebraucht hatte, war ihm dankbar und sprach ihm von Hanumat. „Der Vortrag des Kāmāhāna hat einen besondern Zauber für seine Ohren; er wird in einem schlechten Anzug verkleidet sein; aber er kommt immer zuerst und geht zuletzt.“ So erkannte er ihn, als er ging, wurde vollständig mit ihm vertraut, und als er einmal wußte, daß es wahrhaft der Gott war, da raunte er im Wald zu ihm und umarmte seine Füße und rief mit einem lauten Freudenschrei: „Du sollst mir nicht entgehen!“ Als Hanumat seine innige Andacht sah, nahm er die Gestalt an, in welcher er berüht ist, und sagte: „Verlange von mir, was du willst. — „Ich sehne mich immer, mit diesen meinen Augen die unvergleichliche Schönheit des Königs Kāma zu schauen.“ Er bezeichnete ihm einen Platz zur Zusammenkunft. Von diesem Tage an begre er große Sehnsucht, bis die Zeit kam, in dem Gedanken: „Wann werde ich seine Schönheit schauen?“ Raghunāth kam und mit ihm Satshmana, beide zu Pferde, in grünem Gewande (wie Jäger). Wie sollte er sie bemerken? Hernach kam Hanumat und sagte: „Hast du deinen theuren Herrn gesehen?“ — „Ich habe nicht einmal einen Blick auf sie geworfen: dreh dich um und sprich noch einmal mit ihnen.“

Von da ab nahm sich Kāma in der wunderbarsten Weise seines Dieners an. Als Brāhmanen diesen tadelten, weil er einen reinigen Brāhmanenmörder bei sich beherbergt, rechtfertigte er ihn durch das auffällige Zeichen, daß der „Stier Givaś“ aus den Händen des bekehrten Mörders fraß. Als Diebe nächtlicherweile seine Wohnung umlauerten, hielt Kāma selbst in furchterregender Gestalt davor Wache und scheuchte sie durch seinen bloßen Anblick fort. Unter Ausrufung Kāmas erweckte Tulsi Dās einen Brāhmanen vom Tode. So drang sein Ruf bis an den Kaiserhof des Schāh Jehān.

Der Kaiser von Delhi sandte einen Beamten, um ihn zu holen, mit der Erklärung: „Es ist der, mußt du wissen, der den Brāhmanen wieder ins Leben zurückgebracht.“ — „Er begehrt sehr, dich zu sehen,“ sagten sie; „so komm — und alles ist gut.“ Sie sprachen so höflich, daß er einwilligte und kam. Sie gelangten vor den König: der empfing ihn mit Ehren, gab ihm einen hohen Sitz und sprach huldvoll: „Laß mich ein Wunder sehen; es verlautet durch die ganze Welt, daß du Meister bist über alle Dinge.“ — Er sagte: „Das ist falsch; wisse, daß Kāma alles in allem ist.“ — „Wie kann man Kāma sehen?“ sprach er (der Kaiser) und ließ ihn ins Gefängniß werfen. Da betete er bei sich: „O gnädiger Hanumat, erbarme dich meiner.“ In demselben Augenblicke erfüllten Tausende und Tausende von gewaltigen Affen den Platz, zerkrakten die Leiber, zerrissen die Kleider, und groß war der Schrecken. Sie rissen die Festung nieder, verwundeten die Männer, zerstörten alles. Wo konnte einer Sicherheit finden? Es war, als ob das Ende der Welt gekommen wäre. Da wurden seine (des Kaisers) Augen geöffnet durch den Geschmack eines Meeres von Unheilsfällen, und er rief: „Nun wette ich alle meine Schätze, nur er (Tulsi) kann mich befreien!“ — Er ging (zu ihm) und umklammerte seine Füße: „Wenn du mir Leben geben kannst, so lebe ich; ich bitte dich, sprich zu ihnen.“ — „Es ist besser, du betrachtest das Wunder ein wenig.“ — Der König war von Scham überwältigt. Dann machte er (Tulsi) allem ein Ende und sagte: „Verlasse schnell diesen Platz; denn es

ist Rāmas Anfechtung.“ Auf dieses Wort verließ er den Platz und ging und baute eine neue Festung; und bis auf diesen Tag wird jeder, der den Platz betritt, krank und stirbt.

Das Rāmānana des Tulsi Dās, oder wie er selbst die Dichtung nennt, „Rām-carit-mānas“ baut sich im wesentlichen auf der ältern Dichtung Bālmukis auf, und zwar nach der bengalischen Fassung derselben, und umfaßt deren sieben Theile einschließlich des Uttara-mānda. Die Sprache ist jedoch nicht Sanskrit, sondern Hindi, welches sich zum Sanskrit ungefähr verhält wie das Italienische zum Lateinischen. Von den verschiedenen Dialecten des Hindi oder Hindi aber entspricht sie am meisten dem des östlichen Bengalen (Purbhi Bhāthā). Die Eintheilung in sieben Mānda ist mit den ursprünglichen Titeln beibehalten; in der Ausführung aber hat sich der Dichter die größte Freiheit gestattet, das erste und letzte Buch stark erweitert, die übrigen aber sehr gekürzt, manche Episoden weggelassen, einzelne wenige Theile des Epos umgeändert, meistens aber, bei treuem Anschluß an das Thatsächliche, die Form der Erzählung selbständig gestattet. Das Unterscheidendste jedoch besteht darin, daß Tulsi Dās sich nicht gleich den Dichtern der Vorzeit als Sänger alter Mären fühlt, sondern als religiösen Propheten, der, bezaubert von der göttlichen Schönheit Rāmas, die ganze Welt zu dessen Andacht begeistern möchte¹. Darum beginnt und schließt er sein Gedicht mit überchwänglichem dithyrambischen Gebete, die ganze Erzählung ist in diese mystische Stimmung getaucht, und bei jeder Gelegenheit unterbricht der Dichter ihren Faden, um in hohem lyrischen Schwung seiner Andacht Luft zu machen. Schon wegen dieser Mischung der Dichtungsarten erreicht sein Werk nicht die ruhige Würde und Schönheit des alten Epos. Doch ist es nicht nur religionsgeschichtlich sehr bedeutungsvoll, sondern auch als dichterisches Erzeugniß reich an Vorzügen, einheitlich gedacht und mit großer poetischer Begabung durchgeführt².

Am stärksten macht sich der lyrische Subjectivismus schon gleich im Anfang geltend, wo des Anrufens kein Ende ist. Angerufen werden Ġaradā und Ganeca, die Erfinder der Buchstaben und des Stiles; dann Bhavāni und Ġanfara (d. h. Umā und Ġiva), die Verkörperungen des Glaubens und der Hoffnung; endlich Sitā und Rāma. Dann gibt der Dichter seine Absicht kund:

¹ Kālidāsa took Rām as a peg on which to hang his graceful verses, but Tulsi Dās wore wreathes of imperishable fragrance, and humbly laid them at the feet of the God whom he adored (*Grierson* l. c. p. 187).

² Ueber seinen Stil sagt *Grierson*: He was a master of all varieties from the simplest flowing narration to the most complex emblematic verses (l. c. p. 185).

Was in Vedea und Purānas, heil'gen Büchern, ich gefunden,
Im Rāmāhāna und andern, hab' ich, Zulsi, hier verbunden,
Zu genügen meinem Drange, Raghus hehren Sohn zu preisen
In gewählter, neuer Sprache und in tadellofen Weisen.

Abermals wendet er sich dann an Viṣṇu und Śiva, findet aber seine Aufgabe nur um so schwieriger:

Brahmā, Viṣṇu, Mahādeva, Göttern wollt' es nicht gelingen,
Nicht den weisesten der Dichter, Heil'ge würdig zu besingen.
Wenn ich's wage, muß ich fürchten nicht, mein Ziel ganz zu verfehlen
Und wie ein Gemüthekrämer Gold zu toben und Anweten?

Trotz aller himmlischen Begeisterung und allen himmlischen Schutzes
tann er sich deshalb der Furcht vor den Kritikern nicht ent schlagen und
sucht ihnen ein- für allemal zuvorzutommen.

Jene möcht' ich gern verfühnen, die grundlos den Frommen quälen,
Seinen Schaden zum Gewinn sich, sich sein Leid zum Labial zählen,
Die wie Finsterniß vor Hari's lichten Vollmondschein sich drängen
Und gleich tausendarm'gen Riesen folternd sich an andre hängen,
Tausendäugig sie an andern auch den kleinsten Fehl erpähen,
Und wie Fliegen auf der Sahne sie das Gute schändend schmähē.
Zimmer rastlos wie das Fener, unerättlich wie die Hölle;
Wie Kubera reich an Schätzen, sind sie es an Sündenvölle.
Wolten für der Freundschaft Sonne, sind vom Schlaf sie nicht zu wecken,
Kumbhatarna gleich, für Odles; gibt es Unheil, ja, dann strecken
Leib und Leben sie zum Opfer: wenn die Saaten nur verderben,
Wollen gern wie Hageltörner an der Sonne Gluth sie sterben.
Giftig wie die große Schlange, lästern sie mit tausend Zungen,
Lauichen sie mit tausend Ehren, ob den Nächsten was mißlungen,
Und wie Indra prassend, zechend sturten Trunts Potat sie schwingen:
Gleich dem Donner ihre Stimmen brüllend Mart und Wein durchdringen.

Krähen bleiben indes Krähen, und Sünder bleiben Sünder. Das
Gute aber in der Welt wie das Böse ist ein unerschöpfliches Meer, und
nach den Vedea, Purānas und den Geschichten der Vorzeit rührt das eine
wie das andere von dem Schöpfer her. Der Gerechte aber zieht gleich
einem Schwane aus allem die Milch des Guten und weist das werthlose
Wasser von sich.

Es folgen nun weitläufige Betrachtungen über die vielfache Scheidung
aller Wesen, über den Einfluß der äußern Umstände auf ihren wahren
Werth, über die Erhabenheit Rāma-Viṣṇus, der die ganze Welt durch-
dringt. Zu Rāma betend, sucht sich der Dichter für seine große, schwierige
Aufgabe Muth zu machen, wendet sich in frohem Selbstgefühl gegen die
lästernden Thoren, fühlt dann aber wieder seine eigene Niedrigkeit und sein
Unvermögen, das Höchste würdig zu preisen. Was ihn tröstet, das ist nur
Rāma, dessen Herrlichkeit keine Bücher, teine Lobspriiche erschöpfen können.

„Es ist der eine Gott, leidenslos, formlos, unerschaffen, die allgemeine Weltseele, der höchste Geist, der Alldurchdringende, dessen Schatten die Welt ist; er ist Mensch geworden und thut vieles nur aus Liebe zu seinem gläubigen Volke: gnadenvoll und mitleidig gegen die Niedrigen; erbarmend hält er seinen Zorn von denjenigen zurück, die er als die Seinen kennt und liebt; der Wiederhersteller des Vergangenen, der Allgütige, der Allmächtige, der Herr und König aus Maghus Stamm.“

Nach einem glühenden Gebet zu Kâma beginnt dann eine neue überschwängliche Reihe von Anrufungen: an den Dichter Vâlmiki, an Brahmâ, an alle Götter und Brâhmanen, Philosophen und Weisen, an die Flüsse Sarasvati und Ganges, an Sîva und Pârvati, an die Stadt Mhodhâ und an den Fluß Sarayu, an den König Daçaratha und seine Frauen, an den König Janaka von Videha, an Kâmas Brüder Satshmana, Bharata und Gatrugna, und endlich an Hanumat und die unvermeidlichen Affen.

„Hanumat auch dann verehr' ich, den von Kâma selbst Gepriesenen,
 Bayus Sohn, von tiefer Einsicht, der wie ein verzehrend Feuer
 Waltet in dem Wald der Laster, und in dessen Herzen Kâma,
 Ungethan mit Pfeil und Bogen, seinen Wohnsitz aufgeschlagen,
 Auch den Affenherrn Sugriva, Jâmbavat, den Vârentönig,
 Und die Affen all verehr' ich, mich zu ihren Füßen werfend:
 Ob verächtlich auch ihr Anseh'n, haben Kâma sie gefunden.
 Alle Kâma-Diener ehr' ich: Vögel, Thiere, Götter, Menschen,
 Selbst Dâmonen, wenn sie selbstlos nur dem Dienst des Herrn sich widmen.

Abermals in höchster lyrischer Ueberschwänglichkeit erhebt sich der Dichter zu Kâma, besingt die Süßigkeit seines bloßen Namens, feiert seine Großthaten und erhebt ihn über alle andern Götter, über alles im Himmel und auf Erden. Aus einem Ocean von Worten, Bildern und Vergleichen taucht dann endlich das Datum und der Titel des Gedichtes empor.

Die Geschichte, welche er erzählen will, hat kein Geringeres verfaßt als Gott Sîva selbst; der offenbarte sie zuerst seiner Gemahlin Umî oder Pârvati. Dann ward sie wieder erklärt dem Kâma-Bhusundi; von diesem gelangte sie an den weisen Jânavalkya und ward weiter dem Bharadvâja mitgetheilt. Tulsî Dâs hörte sie als Knabe von seinem Lehrer in Sûtarthet (heute Sôrôn), verstand sie aber nicht. Erst nach und nach ward er darüber erleuchtet und fand in ihr die höchste Weisheit und den süßesten Trost seines Lebens. Und so begann er sie dann niederzuschreiben, „sein Haupt unter die Lotosfüße seines Meisters beugend, im Jahre Sambat 1631, Dienstag, den 9. des süßen Monats Chait, in der Stadt Mvadh (Mhodhâ), an dem Tage, an welchem den Schriften gemäß Kâma geboren wurde, an welchem die Geister aller heiligen Stätten sich daselbst versammeln, um mit den Dâmonen, Schlangen, Vögeln, Menschen, Nishis und Göttern

Raghunāth ihre Huldigung darzubringen, während die Erleuchteten das große Geburtsfest feiern und Kāmas hohen Ruhm preisen“.

Der Titel des Gedichtes „Kāma-carit-mānas“ ist vom Dichter absichtlich doppeldeutig gewählt und erklärt. Er bedeutet „Die Seele der Thaten Kāmas“ und „Der See der Thaten Kāmas“. Die letztere Bedeutung führt er in allegorisirendem Jopffstil weiter aus. Das Gedicht ist ein heiliger See oder Badeteich, in welchem die Seele ein läuterndes Bad erhält.

„Dieser reine und heilige See hat vier schöne Ghats (Badeplätze), nämlich die vier entzückenden Zwiegespräche, von göttlicher Weisheit verfaßt. Die sieben Bücher sind die sieben Treppen, auf denen das Auge der Seele mit Wohlgefallen ruht; die unbeschreibliche, makellose Größe Raghunāth's bildet seinen klaren, tiefen Spiegel; der Ruhm Kāmas und Sitas sind seine Wasser; die Gleichnisse seine lieblichen kleinen Wellen; die Strophen seine schönen Lotusgruppen; die Feinheit des Ausdrucks gleich lieblicher Perlmutter; die Chands, die Sorathās und die andern Zwischenstrophen verschiedenfarbige Lotusblumen; der unvergleichliche Gehalt, die Stimmung und die Sprache sind die Staubfäden, die Blattgewebe und der Wohlduft des Lotus; die erhabene Handlung ist ein Bienenschwarm; die weisen Betrachtungen sind Schwäne; der Rhythmus, die Wortverschlingungen und andere poetische Künste sind verschiedene anmuthige Fischarten; die Vorschriften über die vier Ziele des Lebens, die weisen Sprüche, die gedankenvollen Urtheile, die neun Stilarten der Ausführung, die beigebrachten Beispiele des Gebets, der Beschauung, der Buße und Entäußerung sind die zahlreichen schönen Lebewesen im See; die Lobesergüsse auf die Gläubigen, die Erlauchten und den erhabenen Namen (Kāmas) sind wie Herden von Wasservögeln; die fromme Zuhörerschaft ist gleich den rundum stehenden Mangohainen und ihr Glaube gleich der Jahreszeit des Frühlings; die Darlegung aller Nebenungen der Frömmigkeit, Zärtlichkeit und Seelengröße ist gleich dem Dach der Bäume und Schlingpflanzen; Selbstverläugnung und heilige Gelübde sind ihre Blüten und Weisheit ihre Frucht; die Liebe zu Hari's Füßen ist wie der Klang der Beden, und alle übrigen Geschichten und Episoden wie die Papageien, Kokilas und die vielen Arten der Vögel.“

Nach so langen Irtischen und didaktischen Einleitungen kommt Tulsi Das noch nicht zu seinem Hauptstoff, der Kāma-Sage, sondern schiebt derselben noch eine Reihe anderer Sagen voraus, vorab die beliebtesten, welche sich auf Īva beziehen. Es hat fast den Anschein, als wollte er hierdurch nicht etwa noch weiteren poetischen Stoff an sich ziehen, sondern vielmehr in feiner, gewinnender Weise dem einseitigen Cultus Īva's entgegentreten, der von den ältesten Zeiten an den Stempel der schmachlichsten Wollust und und Grausamkeit an sich trug und einen großen Theil der Hindubevölkerung in schrecklichster Weise entwürdigte. Tulsi greift diese schenßlichen Verirrungen nur selten direct an, ebenso den Materialismus; die andern philosophischen Systeme sowie den Brāhmanismus überhaupt sucht er mehr in seinem Sinne umzudeuten als zu bestreiten. Fromm und friedlich predigt er seine mystische Kāma-Schwärmerei und hofft davon die volle Erlösung der Menschheit. Er läßt auch Īva und seine Gemahlin Umā getten — trotz des vielen Menschen-

blutes, das ihnen geflossen — und sogar als die höchsten Götter nächst Vishnu, aber nur, um aus ihnen Freunde, Verehrer und Diener Vishnus zu gestalten und so den Giva-Gult zur bloßen Unterlage des Vishnu-Gultus zu machen. So läßt er alle die anstößigen Züge beiseite, welche im ältesten Mythos der Gestalt Givas anhaften, und ersetzt sie durch andere, welche Giva als untergeordnete Figur in die Kāma-Sage eingliedern.

Durch diese Verschmelzung wird der Gang der Dichtung nicht unbedeutend gestört und verwirrt. Lange bevor die Herabkunft Kāmas eingehend beschrieben wird, erzählt Giva schon, wie er Kāma als jungen Einsiedler im Walde besucht. Der Besuch und dessen beseligende Wirkungen machen auch seine Gattin Umā — jetzt noch Sati genannt — neugierig, Kāma zu sehen. Sie nimmt Sitās Gestalt an und erhält eine wunderbare Vision. Aber Giva, der sonst so wilde Sturmgott, hält sich jetzt für unwürdig, länger mit ihr zusammenzuleben. Sie thut 87000 Jahre Buße — dann erst kommt Giva aus seinem Schlummer wieder zu sich und wird zu einem großen Opfer im Hause ihres Vaters Dakṣha geladen. Obwohl nicht mitgeladen und von Giva gewarnt, geht Umā in echter Weiberlaune und Neugier doch mit dahin, wird aber schlecht aufgenommen, flucht den Göttern und wird dafür vom Feuer verzehrt. Wegen ihrer unverbrüchlichen Liebe zu Giva wird sie indes wiedergeboren als Pārvati, die Tochter des Bergkönigs Himavat, und wird Giva zum Gemahl bestimmt. Doch alle erdenklichen Schwierigkeiten treten dazwischen. Pārvatis Liebe wird auf alle möglichen Proben gestellt. Die Mutter Mēnā will sie nicht weggeben; die Rishis rathen ihr ab; Giva selbst tödtet den Liebesgott Kāma, nachdem derselbe seine Pfeile auf ihn abgeschossen. Sie bleibt indes treu und muthig. Brahmā selbst tritt wiederholt zu ihren Gunsten ein — und da bei dem Brautzug selbst der Anblick Givas alles in Schrecken jagt, gibt der Lehrer der Götter die nöthigen Anweisungen, und in Anwesenheit aller Götter vollzieht sich das Hochzeitsfest. Die Neuvermählten ziehen dann auf den Berg Kailāsa, wo als erster Sprosse der Kriegsgott Kārttikena geboren wird. Diese Episode, mit ihren meisten Einzelheiten aus andern Dichtungen herübergenommen, ist von Tulsi nicht nur sehr schön ausgeführt, sondern auch frei von all jener üppigen Erotik, zu welcher der Stoff selbst einlud und an welcher so viele andere indische Dichter frankten. Die Macht des Liebesgottes Kāma, sein Tod durch Giva, Givas Brautzug und Hochzeitsfest sind relativ anständig und sehr poetisch geschildert.

Eine Stelle in Givas Brautzug erinnert lebhaft an das „Wilde Heer“ der deutschen Sage:

Bald wanstig, bald schwächig, bald lumpig, bald prächtig,
Die Kleidung wunderbar verbräunt.
Todtenschädel ihre Becher, Blut statt Weins als Sorgenbrecher,

Der Kopf bald breit, bald lang, bald rund,
 Entlehnt von Hiel, Eber, Hund;
 Ein Heer — die Jung' sein Anblick lähmt,
 Geipenster, Heren, Koboldscharen, die aus der Höll' emporgefahren — —
 So raht das Heer in Sing und Sang
 In wüstem Tanz den Weg entfang.
 Werrenten ihren Leib so toll
 Und mit Geschrei so schreckenvoll:
 Nie hat ein Ohr den Lärm gehört,
 Nie ähnliches den Sinn verstört. — — —
 Schädel sieht man, Schlangen, Nische, wirres Haar, die Leiber nackt,
 Zwerge, Kobolde, Geipenster, Heren machen sich da breit.
 Glücklich der, den von dem Anblick alsobald der Tod befreit.
 So von Haus zu Hause schwelgen sie von Umās Hochzeitsmahl¹.

Mit Kāma ist die Giva-Sage aber dadurch verbunden, daß Giva selbst hoch oben auf seinem Berge Maialāja seiner Gattin die ganze Geschichte Kāmas erzählt, und zwar mit jener glühenden Begeisterung, mit der Tulsī Dās für Kāma erfüllt ist. Eine Reihe hochlyrischer Lobesergüsse wird ihm in den Mund gelegt. Dann erst beginnt die Erzählung, aber nicht diejenige von der Herabkunft Kāmas, sondern von drei Sagen, durch die jene erst begründet werden soll.

Die erste geht auf einen Fluch Nārada's zurück, des Lehrers der Götter, und auf ein Motiv, das in den indischen Sagen unzähligemal wiederkehrt, nämlich die Verführung und Ueberwindung der Einsiedler durch Frauenichönheit; doch behandelt es Tulsī Dās mit bewunderungswerthem Zartgefühl. Indra fürchtet, daß Nārada durch seine Bußstrenge ihn seiner Herrschaft berauben könnte. Er zaubert deshalb einen heranichenden Frühling hervor und sendet ihm Kambha und die verlockendsten Nymphen seines Hofes. Nārada widersteht der Verführung zur Wollust, aber nicht jener zur Eitelkeit. Er geht zu Viṣṇu und rühmt sich seines Sieges, ja, da Viṣṇu ihn mild zu belehren sucht, verhartt er in seiner stolzen Selbstgefälligkeit. Da läßt Viṣṇu den Geist der Täuschung über ihn kommen. Dem ehrwürdigen Büsser wird eine prächtige Königstadt vorgezaubert, und er wird an den Hof gerufen, um sein Urtheil über die Königstochter Vicva-Mohani, eine wunderbare Schönheit, abzugeben. Da wird Nārada, der alte, so sterbensverliebt, daß er Viṣṇu um die Gabe der Schönheit bittet, um der Prinzessin zu gefallen. Diese Bitte erhört aber Kāma nicht. Nārada glaubt sich erhört, macht sich höchst lächerlich und stucht nun Viṣṇu: derselbe soll zur Strafe für seinen so wohlgemeinten Streich als Mensch geboren werden, Affen zu Gefährten erhalten und des von ihm geliebten Weibes granjam beraubt werden. Das ist der erste Grund der „Menschwerdung“ — höchst beachtenswerth für jene, die sich darin gefallen, die Herabkünste Viṣṇus mit dem erhabensten Geheimniß des Christenthums zu vergleichen. Die Erzählung ist übrigens trefflich durchgeführt ohne jenes unerträgliche Moralisiren der buddhistischen Jātaka's.

¹ A. Ludwig, Ueber das Rāmāyana und die Beziehungen desselben zum Mahabharata (Zweiter Jahresbericht des wissenschaftlichen Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag [Prag 1894] S. 4).

Die zweite Begründung der Herabkunft ist weniger poetisch. König Manu (der Stammvater der Menschen) und seine Frau Gatarûpâ ziehen sich, nachdem sie bereits Kindesfinder besitzen, und nachdem durch ihren Sohn Kapila, den Urheber der Sânthya-Philosophie, auch für die Wissenschaft gesorgt ist, in den Wald zurück und thun Buße. Dabei altern sie nicht, werden einer Vision Vishnus gewürdigt, und da ihnen dieser die Wahl einer besondern Günst anträgt, begehren sie die Gnade, einen Sohn zu erhalten, der ihm vollkommen gleiche. Da beschließt er, selbst ihr Sohn zu werden, und läßt sie als König Daçaratha und Königin Kausalyâ wieder geboren werden.

Hat dieses Anknüpfen der Herabkunft an das erste Menschenpaar noch etwas Feierliches und Bedeutendes, so schlägt die dritte Begründung dagegen vom Epiischen stark ins Märchenhafte; Satyaketu, der König im Lande Kefaya, hat zwei Söhne: Pratâpabhânu und Arimardan. Der ältere wird König und regiert mit seinem Minister Dharmaruci. Auf einer Jagd wird Pratâpabhânu eines Tages von einem Eber, in dem ein verkappter Dämon steckt, in den dichtesten Wald gelockt und verliert den Weg. Er findet Zuflucht bei einem Einsiedler, der aber ein entthronter Fürst und sein geschworener Feind ist. Der läßt ihn heimtückisch ein Gelübde ablegen und noch abends in seinen Palast zurückbringen, sorgt aber dafür, daß bei einem Mahl, zu dem der König alle Brâhmanen eingeladen, in einem der Gerichte Brâhmanenfleisch aufgetischt wird. Eine wunderbare Stimme enthüllt den Frevel, und obwohl der König, selbst hintergangen, völlig unschuldig ist, fluchen ihm die Brâhmanen und können, auch wo sie nach gegebener Aufklärung wollten, den Fluch nicht mehr zurücknehmen. König Pratâpabhânu wird nun in den zehnköpfigen Dämon Râvana verwandelt, sein Bruder in den ungestalteten Kumbhakarna und der Minister Dharmaruci in den guten Vibhishana. Alle drei thun gewaltige Buße und dürfen sich dafür eine Gnade erbitten. Râvana erbittet sich die Günst, von keiner Hand zu sterben außer von der eines Menschen oder Affen; Kumbhakarna sah so fürchtbar dieß aus, daß Brahmâ selbst fürchtete, er möchte die ganze Welt auffressen; er sandte ihn deshalb zu Sarasvati, die ihm den Kopf verdrehte, so daß er hat, jeweilen sechs Monate schlafen zu dürfen. Vibhishana endlich bat um vollkommene Liebe des Gottes. Râvana erhielt zur Frau Mandodari, eine Tochter des Dämons Maya, und zum Wohnsitz die Stadt Lankâ, mitten im Meer. Eine Anzahl Dämonen dienten ihm und seinem Sohne Meghanâda.

In einer interpolirten Stelle werden verschiedene Unthaten Râvanas beschrieben. Er spöttelt über die Götter, wird von einer Frau in die Hölle geworfen, entkommt aber und plündert die Hauptstadt der Schlangengötter oder Nagas. Dann fällt er über das Reich des Affenkönigs Bâli (Bâlin) her, bekämpft das Meer und wirbt um die Apjaras Urvaci, die sich schon dadurch so beleidigt fühlt, daß sie den Tod sucht.

Dann fährt der Text fort. Alles ist bedroht, auf Erden und im Himmel, besonders durch Râvanas Sohn Indrajit. Unter diesen unerträglichen Zuständen versammeln sich die Götter und wenden sich an Vishnu um Hilfe. Er erhört ihr Flehen, und Brahmâ schickt die Götter selbst in Affengestalt auf die Erde, um Vishnu im großen Kampf wider Râvana beizustehen.

Von da ab folgt die Dichtung bis zum Schluß des sechsten Theils ziemlich genau der ältern Vâlmikîs, und das Anziehende und Schöne, was sie bietet, ist der Hauptsache nach aus ihr herübergenommen. Die schwärmerischen Ausbrüche hrîscher Begeisterung, in die Tulsî Dâs von Zeit zu Zeit ver-

fällt, stören nicht wenig, bis man sich einmal etwas an seine Art gewöhnt hat. Manche schöne Stellen fallen aus oder sind so stark gefürzt, daß sich die gegebenen Motive nicht mehr genügend entfalten können. Dagegen fallen auch viele lästige Wiederholungen und Längen weg. Das Waldbuch, das Buch *Kishtindhā* und die Kämpfe vor *Lankā* sind in wohlthuender Weise zusammengeschnitten; doch ging damit auch viel von der altväterlichen Einfachheit und Gemüthlichkeit verloren, wie die Kraft der alten Artusdichtungen in *Jennions*s *Königsidyllen*. Bei den Indern ist besonders das zweite Buch in hoher Gunst. Der Tod *Daçarathas* und einige Abschieds-scenen gelten als herrliche Muster eines edeln und wahren Pathos und locken nicht selten noch heute Thränen hervor. Ueberhaupt trifft die Dichtung vollständig den indischen Volksgeschmack. Das liegt aber alles nicht so sehr an der Fassung, die *Tulsi Dās* ihr gegeben, als an ihren ältern Bestandtheilen, die er durch seine Bearbeitung neu belebt hat¹.

Den siebenten Theil, *Uttara-Kānda*, hat *Tulsi Dās* völlig abgeändert. Weder die Vorgegeschichte *Māvanas*, noch die zweite Verstoßung *Sitās*, noch die übrigen Schicksale *Māmas* bis zu seiner Ausfahrt paßten zu seinem Zweck. All das ließ er deshalb weg und verwandelte den traurig elegischen Schluß in eine glänzende Apothese. In reichster Ausführung wird erst der Einzug *Māmas* in *Ayodhyā* geschildert mit allen Freuden des Wiedersehens langer Trennung. *Māma* besteigt den Thron seiner Väter, aber nicht als irdischer König bloß, sondern als höchste Offenbarung der Gottheit; *Brahmā* und die ganze Götterwelt steigt auf die Erde hernieder, um ihm zu huldigen und ihn anzubeten. Damit beginnt ein goldenes Zeitalter für die ganze Welt. Er ist Befeliger, Lehrer und Tröster. Zu seinem Lehrstuhl drängen sich nicht bloß die frühern Genossen seiner Kämpfe hinzu, sondern auch die höchsten Weisen der Vorzeit und die Götter selbst. In langen Reden entwickelt er da seine seligmachenden Lehren, nur unterbrochen von den Gebeten und Lobsprüchen seiner Verehrer. Er braucht nicht in den Himmel zu fahren: er ist selbst der Himmel.

Da *Tulsi Dās* seine eigenen Anschauungen in dieser Apothese noch nicht genügend auseinandergesetzt zu haben glaubte, fügte er daran noch einen weitem Dialog, in welchem *Māka Bhujundi*, der zum Brāhmanen erhobene und dann in eine Krähe (*Māka*) verwandelte *Gūdra Bhujundi*, dem König der Vögel, *Garur* (*Garuda*), die ganze Philosophie, Theologie und Mystik des *Vishnuismus* noch weitläufiger erklärt, mit prophetischem Ausblick auf das Eiserne Zeitalter, d. h. auf die Zeit, in welcher der Dichter lebte.

¹ Das Buch *Sundara Kānda* übersezt von *Garcin de Tassy* I. c. II. 215—272.

Als Hauptgegner seiner Lehre bekämpft Tulsî die Sinnentlust. Vor allen Brâhmanen und vor allem Volk läßt er Râma selbst darüber sagen:

„Alle Schriften ertâren, daß es ein großes Glück und zugleich eine große zu überwindende Schwierigkeit ist, mit dem Leibe eines Menschen geboren zu werden; denn dieser ist ein Vorrathshaus guter Gelegenheit und ein Thor der Befreiung: und diejenigen, welche einen solchen erhalten haben und doch nicht in den Himmel gelangen, die werden Qual in der nächsten Welt ernten und verzweifelnd ihr Haupt schlagen und mit Unrecht die Schuld davon der Zeit, dem Schicksal und Gott zuschreiben. Doch Sinnentlust ist nicht das richtige Ziel für den menschlichen Leib; sie gewährt Befriedigung für nur sehr kurze Zeit und endet in Elend. Der Besitzer eines Menschenleibes, der sich der Sinnentlust ergibt, gleicht dem Thoren, der lieber Gift will als Götterpein. Niemand kann ihn loben: er wirft den Stein der Weisen weg, um ein Pfefferkorn aufzulesen. Solch ein Geschöpf treibt ewig irr umher zwischen den vier Arten der Geburt und den vierundachtzig Stufen der Lebensweisen, beständig sich ändernd nach der Laune Mâyâs¹ und uneingeschränkt von Zeit, Schicksal, Natur und Erscheinungen. Zu dieser oder jener Zeit gibt Gott ihm aus reiner Gnade und ohne Grund für diese Günst einen Menschenleib, ein Floß, auf dem er den Ocean des Seins durchfahren mag, mit meiner Gnade als Fahrwind, um seinen Lauf zu bestügeln; mit frommen Lehrern am Steuer kann er sich leicht alle Ausrüstung eines tüchtigen Schiffes verschaffen, was sonst über seine Kräfte hinausreichte. Wenn er so nicht über den Ocean gelangt, ist er ein elender, undantbarer Mensch, nur auf seinen eigenen Untergang bedacht.“²

Von großer Kraft ist die Schilderung des Eisernen Zeitalters:

„Die Lasterhaftigkeit des Zeitalters hatte die Religion erstiet; die heiligen Bücher wurden vernachlässigt, und falsche Lehrer hatten endlose Ketzereien verbreitet, die sie aus ihrer eigenen Phantasie geschöpft. Das Volk war überwältigt von Täuschung, und der Geiz hatte alle Thaten der Frömmigkeit gelähmt.

Keine Rücksicht ward mehr auf die vier Kasten genommen; jeder war darauf aus, die Schriften anzugreifen. Brâhmanen verkauften den Veda; Könige verzehrten ihr Volk; niemand achtete der Gebote der Offenbarung. Als der rechte Weg galt der, welcher der Mehrheit beliebte; als der größte Gelehrte der, welcher am lautesten sprach. Jeder Schwindler und Heuchler wurde als ein Heiliger hingenommen. Als ein Weiser galt, wer seinen Nachbarn plünderte; jeder Prahler galt als ein Feingebildeter, jeder Lügner als ein Genie, und man sprach von seinen Talenten in diesen bösen Tagen. Ein Verworfener, der die Lehren der Offenbarung läugnerte, galt als ein erleuchteter Philosoph, und wer immer mit ungeschnittenen Haaren und Nägeln herumließ, wurde in diesem entarteten Zeitalter als ein Heiliger gefeiert. . . .

Allüberall war der Mann dem Weibe unterworfen und spielte den Spaßmacher wie ein tanzender Affe. Gûdras unterrichteten die Zweimalgeborenen in der Theologie und hingen sich den Brâhmanstief um, um Geld zu machen. Jeder war der Sinnentlust, dem Geize und der Gewaltthat ergeben und verspottete die Götter, die Brâhmanen, die Schriften und die Heiligen. Die Frauen entliefen ihren Männern, wie schön und edel diese sein mochten, und beteten den elendesten Fremdling an. Verheiratete Frauen gingen ohne jeden Schmuck umher, und Wittwen bedeckten sich mit

¹ Die personifizierte Phantasie, die Mutter aller Täuschungen.

² VII. Dohâ 43—45. *Growse* l. c. III, 188. 189.

Juwelen. Lehrer und Schüler waren nicht besser als Taube und Blinde; der eine wollte nicht hochen, der andere hatte nicht lesen gelernt. . . .

Leute, die nur dem Weibe ihres Nächsten nachstellen, auf nichts sich verstehen als Betrug, Leute voll Unwissenheit, Gewaltthätigkeit und Selbstsucht — das sind die Leute, die man Theologen und Philosophen nennt. . . .

Niemand gehorcht mehr, keine Schwester, keine Tochter. Es gibt keine Zufriedenheit mehr, keine Achtung, keine Ruhe. Jede Kaste ist auf den Rang eines heuteftichtigen Bettlers herabgesetzt. Die Welt ist voll Neid, Tadel und Geiz; Sanftmuth gilt für eine veraltete Ware. Jeder ist gequält mit Kummer und Verlust; alle Standespflichten sind aufgegeben. Die Menschen sind so geizig, daß sie nichts mehr wissen von Selbstveräußerung, Barmherzigkeit und Güte. Trägheit und Unzucht nehmen allenthalben überhand, Männer und Weiber mästen nur ihren Leib, und dicht geäet sprossen die Verfeunder.“

Dennoch verzweifelt Tulsî Dâs nicht in diesem bösen, entarteten Zeitalter :

„Das Eisene Zeitalter ist ein Pfuhl der Unreinheit und Bosheit; aber es hat einen ungeheuern Vortheil: Rettung daraus ist leicht. Im Goldenen, Silbernen, Kupfernen Zeitalter waren feierlicher Gottesdienst, Opfer und mystische Betrachtung die dazu bestimmten Mittel; im Eisernen Zeitalter werden diejenigen, die gerettet werden, es bloß durch Hari's Namen.

Im Goldenen Zeitalter wurde man geistlich und weiße und kreuzte den Ocean des Seins durch Betrachtung über Hari. Im Silbernen Zeitalter brachten die Menschen viele Opfer dar, weiheten ihre Handlungen dem Herrn und vollendeten so ihren Lauf. Im Kupfernen Zeitalter hatten die Menschen keine Hilfe als die Verehrung von Râmas Füßen. Im Eisernen Zeitalter ergründen die Menschen die Tiefen des Seins einfach, indem sie Râmas Lob singen. Im Eisernen Zeitalter ist weder geistige Entzückung noch Opfer noch Erkennniß von irgendwelchem Nutzen; des Menschen einzige Hoffnung ist darin, Râma zu lobpreisen. Wer immer jedes Vertrauen auf irgend andere Dinge aufgibt und fromm zu Râma betet und sein Lob singt, der wird sicher jeder weitem Gritenz in der Welt entgehen. Die Macht seines Namens ist die besondere Offenbarung des Eisernen Zeitalters. Es ist sein einziger heiligender Einfluß, durch den die Seele geläutert und die Sünde zerstört wird.“

In abermaligen Lobpreisungen Râmas klingt dann auch die Dichtung aus.

Schon die schwärmerisch-unflare Richtung des Dichters, die mythologischen Fabeleien, mit welchen er seine religiösen Anschauungen verschmolzen hat, und die phantastischen Sagen, mit welchen ihn die Andacht seiner Verehrer umwoben, bieten Gründe genug, seinen Râma-Cultus nicht zu überschätzen, und schließen jede Möglichkeit aus, denselben auch nur vorübergehend als ein etwaiges Surrogat christlicher Bildung zu betrachten. Wir können deshalb Grierson¹ nicht beipslichten, wenn er Tulsî's Religion „eine einfache

¹ G. A. Grierson, *The Modern Vernacular Literature of Hindûstân* (Calcutta 1889) p. 43; und *The Mediaeval Vernacular Literature of Hindûstân with special reference to Tulsî Dâs* (Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses. Asiatische Section [Wien 1888] S. 180).

und erhabene — einen vollkommenen Glauben an den Namen Gottes“ nennt. Sie ist ein wunderliches Gemisch von mohammedanischen und altindischen Vorstellungen, mehr nicht. Zu reinem Monotheismus erhebt sie sich nur dann und wann scheinbar, um alsbald wieder in pantheistische und polytheistische Ideen zu zerfließen. In der Gesamtentwicklung des Hinduismus jedoch bildet Tulsī Dās wirklich einen freundlichen Lichtpunkt durch seine ernste, strenge Sittlichkeit mitten in einem Zeitalter der häßlichsten Entartung in Leben und Dichtung. Rāmas Großmuth, Bharatas Pflichtgefühl, Lakshmanas Bruderliebe, Sitās eheliche Treue galten ihm nicht nur als poetische, sondern als sittliche Ideale, deren Verwirklichung er anstrebte. Von dem Schmutz der herrschenden Erotik wandte er sich beherzt ab und konnte mit Recht von seinem Rāmāyana sagen:

„Hier gibt es keine lusternen und verführerischen Geschichten, die sich wie Schnecken, Frösche und schmutziger Schamm auf dem reinen Wasser der Rāma-Sage lagern: die geile Krähe und der gierige Kranich werden deshalb, wenn sie kommen, sich sehr enttäuscht finden.“

Außer dem „Rām-carit-mānas“ sind von Tulsī Dās noch sechzehn andere Werke vorhanden, darunter: Gitābali, die Geschichte Rāmas in sangbaren Liedern; Kabittābali, eine ähnliche, vorwiegend religiös-didaktische Sammlung; Vinaya Patrikā, 279 Hymnen an Rāma, und Hanumān Bāhuk, eine Sammlung von Liedern an Hanūmat¹.

An seine Dichtungen reihen sich in Hindi-Sprache noch dreizehn verschiedene poetische Bearbeitungen der Rāma-Sage², mehrere Prosabearbeitungen einzelner Episoden und eine Menge Prosabearbeitungen des Ganzen. Als die beste der letztern in Bezug auf Sprache und Stil bezeichnet Grierson die Rām Kathā des Pandit Ghōtu Rām Tivārī.

Den glänzenden Leistungen des Sir Dās und des Tulsī Dās gingen schon die ersten Anfänge poetischen Theoretisirens zur Seite. Die meisten andern Dichter waren Schulpoeten, die, in Sanskrit-Philologie aufgewachsen, die Poesie regelrecht nach den alten Schablonen betrieben. Der Boileau unter ihnen ist Kēsab Dās (um das Jahr 1580). Eine romantische Geschichte verbindet seinen Namen mit jenem der Dichterin Parbin Rāi, für welche er sein großes Werk „Kabi-priyā“ verfaßt haben soll. Die von ihm aufgestellte

¹ G. A. Grierson, The Modern Vernacular Literature of Hindūstān p. 46.

² 1. Von Ghintamani Tripāthī; 2. von Mān Dās; 3. von Baghawant Ray; 4. von Sambhu Nāth . . . Rām Vilās; 5. von Gulāb Singh (vedāntisch); 6. von Gajraj Upādhyā; 7. von Sahaj Rām (antehnehmend an Kālidājas „Raghuvamśa“ und an das „Hanūman Nāṭaka“); 8. von Santar Tripāthī; 9. von Jswari Parjād Tripāthī (Uebersetzung des Vālmikischen Rāmāyana); 10. von Chandr Jhā (in Maithilī-Dialekt); 11. von Janaki Parjād; 12. von Samar Singh; 13. von Puran Chand Jāth — Ibid. p. 57.

Theorie der Poetik wurde dann etwa siebenzig Jahre später (Mitte des 17. Jahrhunderts) von Chintamani Tripāthi und dessen Brüdern weiter ausgebildet. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts gab Kālidās Tribēdi die „*Hajārā*“ heraus, die erste große Anthologie aus den Werken des Goldenen Zeitalters.

Das 17. Jahrhundert führte auch wieder neue religiöse Bewegungen herbei, die ziemlich fruchtbar für die Literatur wurden. Um das Jahr 1600 gründete Dādū die Dādū Panthi-Secte, um 1650 Prān Nāth diejenige der Prān-Nāthis, um 1698 stiftete Gōbind Singh die kriegerische Religion der Siths und compilirte den „*Nādi-Granth*“, das heilige Buch dieser Secte.

Die Gedichte des Nazir von Agra gelangten zu großer Volksthümlichkeit, sind aber äußerst küstern und schmutzig¹. Bedeutender ist der amuthige Bihārī-Dichter Lāl Chāubē, dessen Hauptwerk „*Sat Sai*“ siebenhundert Dohās (Strophen) umfaßt. König Jai Singh schenkte ihm für jeden Vers eine goldene Agraffe. Nach dem Urtheil der Hindu-Kritik hat kein anderer Dichter dieses Werk an Feinheit, poetischem Duft und natürlichem Ausdruck erreicht.

Der Niedergang und Fall des Mogulreiches, sowie das Sinken der Macht der Marāthas führte auch ein Erlahmen der literarischen Thätigkeit nach sich. Innere politische Zwistigkeiten erschöpften die Kraft des Landes. Es gab wenig Dichter, und diese hatten meist nur Blutvergießen und Verrath zu besingen. Man begnügte sich, die Dichtungen früherer Zeit in verschiedenen Blumenlesen zu sammeln und schulgemäß zu commentiren.

Ein neuer Aufschwung begann erst, nachdem sich die Engländer der Herrschaft bemächtigt und die Druckkunst in Nordindien eingeführt hatten. Englische Gelehrte, wie Dr. Gilchrist in Fort William, sammelten nicht bloß die frühern Literaturschätze und vermittelten dieselben dem Studium der Europäer, sie regten auch die Eingebornen zu eifrigerer Pflege ihrer Sprache und Literatur, sowie zu neuer Production an. Unter Gilchrists Anregung und Gönnerschaft entfaltete namentlich Vallu Ji Lāl eine ansehnliche literarische Thätigkeit².

Er übersetzte n. a. das „*Prem-Sāgar*“ („*Meer der Liebe*“), eine in Braj-Bhāthā geschriebene epische Dichtung in Hindi-Prosa mit eingestreuten Versen³. Der Held derselben ist Krishna (Hari), dessen beliebteste Sagen hauptsächlich aus dem Bhāgavata-Purāna (c. X), dem Harivanṣa und dem Vishnu-Purāna zu einem wirklich poetischen Kranze vereint sind; so die Geschichte vom Buttern des Milchmeeres (Māmāyana I, 47), Krishnas Hirtenabenteuer, die Gründung

¹ „His works, although couched in popular language, are so filthily indecent as to be unreadable by any person of European training and taste“ (*Grierson* l. c. p. 79).

² *Grierson* l. c. p. 132. 133.

³ Der Druck wurde 1804 unter Leitung des Dr. Gilchrist begonnen, 1810 unter Obforge von Abraham Lockett vollendet.

der Stadt Dvarakâ, Krîshnas Einzug und Königsopfer, der Kampf der Kuru und Pându, die Hochzeiten Davatîs, Vatramîs, Arjunas und Kûtîminîs. Eigentlich Neues bietet das Werk nicht, aber die alten Götterfabeln erscheinen darin gewissermaßen verjüngt, kürzer und deshalb faßlicher, aus dem künstlichen Sanskritgefüge in ein leichter fließendes Idiom übertragen¹.

Neben prächtigen Natur Schilderungen, z. B. der Jahreszeiten, des Regens, der Morgenröthe, des Gangesflusses², finden sich darin sehr anschauliche und ebenso charakteristische Beschreibungen aus dem indischen Volksleben, wie Krîshnas Harem, die Wahlhe (svayambar), eine indische Armee, das Fieber, der Talisman, Geburtszeremonien, Namengebung, Kindererziehung, der Strich als Kastenabzeichen, die Tracht der Vaiṣṇavas, das heilige Bad, das Begräbniß³.

Lallu, oder mit vollem Namen Gri Lallu Ji Lal Kabi, war auch an der Herausgabe anderer Werke betheilig, durch welche die ältern Sanskrit-Dichtungen in der Form von leichtern Unterhaltungsschriften neu in Umlauf gesetzt wurden. Die „Zweiunddreißig Geschichten vom Thron“ des Vikramâditya wurden von Mirzâ Kâsim Ali Zavân in Urdu-Sprache übersetzt unter dem Titel „Singhâsan Battici“. Die „Fünfundzwanzig Teufelsgeschichten“ (Betâlapancavinçati) waren bereits in Braj-Bhâthâ vorhanden und wurden von Lallu selbst als „Baitâl-Paciçi“ ins Hindustâni übertragen. Gökul Nâth führte die Geschichte der Çafuntalâ weitläufiger und mit manchen kleinen Abänderungen in Hindi-Prosa aus. Ebenfalls auf eine alte Erzählung (Mâdhavânala und Kâma Kandalâ) geht der kleine Roman „Mâdhônâl“ oder „Mâdhavânâl“ zurück, den Lallu selbst neu bearbeitete.

Der Inhalt ist kurz folgender: In Pûphâvatîmagari (alter Name für Bilhâri in den Centralprovinzen) herrschte im Sambatjahre 919 (862 n. Chr.) der Râjâ Gobind Nâo. Er hatte einen Diener Namens Mâdhavânâl, der nicht nur sehr schön war, sondern auch trefflich sang und tanzte und in allen Künsten bewandert war, weshalb alle Weiber sich in ihn verliebten. Die Ehemänner beklagten sich deshalb bei dem Râjâ, und der verhängnißvolle Tänzer ward aus Hof und Reich verbannt. Er ging nun nach Kamvati zu dem Râjâ Kâm Sên, der Gesang und Musik liebte und ihm mit Freuden eine Anstellung bei Hofe gab. Allein nur allzubald vergaßte sich Mâdhavânâl in die ebenfalls durch ihre Schönheit bezaubernde Gemahlin des Râjâ Kâm Kandalâ und wurde, da dies bald zu Tage trat, abermals

¹ „Le Prem-Sâgar offre à peu près les mêmes narrations, tantôt plus développées, tantôt plus succinctes, mais toujours rajeunies par cette poésie de la langue romane de l'Inde, plus concise dans son expression, et plus simple dans sa texture que l'ancienne poésie sanscrite, si riche de formes grammaticales, de synonymes et d'épithètes“ (Garcin de Tassy l. c. II, 76—191).

² Garcin de Tassy l. c. 159—164.

³ Ibid. II, 166—183.

vertrieben. Nun begab er sich nach Ujain und bettelte den dortigen König Vikramāditya an, welcher gleich jede seiner Bitten zu erhören versprach. Und er hielt sein Wort. Als der kunstreiche Sanger von ihm begehrte, die Königin Kām Kandalā zur Frau zu bekommen, machte er kurzen Proceß, zog zu Felde, belagerte und eroberte die Stadt Kamvati, bemächtigte sich der schönen Königin Kām Kandalā und gab sie seinem jungen Hofopernsanger zur Frau. Mit seiner Erlaubniß zog das romantische Paar nach Pūphāvati und baute sich dort einen herrlichen Palaß, den man heute noch sehen kann.

Die gelehrten Hindus begnügten sich indes nicht damit, die alten Volks- Überlieferungen bloß in leichter Unterhaltungslecture neu aufleben zu lassen. Wotul Nāth unternahm die Aufgabe, auch die Riesendichtung des Mahābhārata ins Hindi zu übertragen und so den weitesten Volkskreisen zugänglich zu machen. Fast gleichzeitig riesen andere Schriftsteller eine neue Dramatik in Hindi-Sprache ins Leben, welche sich zunächst an die klassische Sanskrit-Bühne anschloß. Einige Nātakas waren schon früher vorhanden, so eine „Sakuntalā“ von Nivaj (um 1650) und eine Uebersetzung der „Prabodha-Chandrodāna“ (von Braj Bāji Dās, um 1770); doch wurden sie nur vorgelesen, nicht eigentlich gespielt¹. Das erste regelrechte Hindi-Drama verfaßte Giridhās Dās im Jahre 1857. Es heißt „Rahus Nātak“ und behandelt die Vertreibung Indras von seinem Thron in Rahuscha und seine Wiedereinsetzung. Ein zweites, verfaßt von dem Rājā Lachman Singh, ist eine neue Bearbeitung der „Sakuntalā“².

Im Jahre 1888 konnte Grierson bereits eine Liste von vierundfunzig Hindi-Dramen zusammenstellen, darunter neunzehn von dem Dichter Hariçchandr. Viele davon sind allerdings Bearbeitungen älterer Stoffe. So wurde z. B. Mudrā Rāchhas von Hariçchandr neu bearbeitet, Mricchakatikā von drei verschiedenen Poeten: von Gadā Dhar Bhatt, von Dāmōdar Gāstri und von Thākur Davāl Singh. Die erste Aufführung eines modernen Hindi-Stückes (des „Jānaki Mangal“ von Sital Prajād Tiwārī) fand im Sambat-Jahre 1925, d. h. anno Domini 1868, statt.

Daß auch der Geist der alten Märchenpoesie im Volke nicht ausgestorben ist, bezeugen allerliebste Kindermärchen, welche sich Engländer von ihren indischen Dienstboten erzählen ließen und danach aufzeichneten. In denselben

¹ Nur in Behār ist eine dramatische Uebersieferung vorhanden, die etwa fünf Jahrhunderte zurückreicht. Die Dramatiker waren meist Maithili-Brahmanen. Die Personen sprachen Sanskrit und Prakrit; nur die Lieder wurden in Maithili-Dialekt vorgetragen.

² The Sakuntalā in Hindi. The Text of Kunvar Lachhman Singh ed. by Frederik Pincott. Calcutta 1876. Proben in Pincott, A Hindi Manual (London 1882) p. 256—272.

sind die Stoffe und Motive der alten Heerengeschichten oft deutlich erkennbar, aber vielfach abgeändert durch neue Elemente, welche die Völkermischung im Laufe der verschiedenen Eroberungen nach Indien gebracht, und deren sich der indische Geist dann wieder in seiner Weise bemächtigt hat¹. Der Raum erlaubt es leider nicht, ausführlichere Proben mitzutheilen.

Viertes Kapitel.

Die Bengäliliteratur.

Das Sprachgebiet des Bengäli schließt sich ostwärts an das des Hindi an und reicht von Orissa hinüber bis Assam und von Rājmahal im Norden bis zum Meerbusen von Bengalen, über das gesamte untere Stromland des Ganges und Brahmaputra. Es ist ungefähr die jüngste der indischen Volkssprachen, mag aber nach Hunters Schätzung von etwa fünfzig Millionen gesprochen werden². Denn Bengalen ist nicht nur die ausgedehnteste, sondern auch die dichtbevölkertste Provinz des Britisch-Indischen Kaiserreiches. Im Jahre 1881 zählte sie über neunundsechzig Millionen Seelen, einundzwanzig Millionen mehr als damals das neue Deutsche Reich (dreihundertsechzig Seelen auf eine engl. Quadratmeile).

Die bengalische Literatur³ steht unter dem Zeichen des Lyrikers Jayadeva von Birbhūm, den man wohl den letzten der großen Sanskrit-Klassiker nennen kann. Das Brautlied Kriṣṇas, das dieser formgewandte Sänger (wahrscheinlich im Anfang des 12. Jahrhunderts)⁴ in der alten Kunst- und

¹ Indian Fairy Tales collected and translated by *Maire Stokes*. Calcutta 1879. Die meisten der dreißig Erzählungen stammen von zwei indischen Nyas, von denen die ältere, Muniya, in Patna geboren, schon mit sieben Jahren nach Calcutta kam, die jüngere, Duntni, in Calcutta aufgewachsen, die Geschichten von ihrem Mann wußte, der seine Jugend in Benares verlebte. Herr H. C. Tawney, Bibliothekar des India Office, der Herausgeber der Kathājaritāgāra, der mir dieses nur in hundert Exemplaren gedruckte Buch mittheilte, hatte Duntni selbst zeitweilig im Dienste seiner Familie und verbürgte mir die Echtheit dieser Hindustani-Märchen.

² *Arcey Dae*, The Literature of Bengal. Calcutta 1877 (nach dem ausführlicheren Bengäliliteratur-Verk des Pandit Rāmgati Nyaratna). — *W. W. Hunter*, The Imperial Gazetteer of India VI (London 1886), 346—355.

³ *W. W. Hunter* l. c. p. 346. — Brockhaus (Bengalische Literatur [Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XIX. 642—647]) schätzte 1865 das Sprachgebiet des Bengäli auf neununddreißig Millionen.

⁴ *Bühler*, Report p. 64. — *Pichet*, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1883, Stück 39, S. 1222.

Literatursprache Indiens angestimmt, ging schon im Laufe des 14. in die Volkssprache von Bengalen über und ist wie der Ausgangspunkt, so auch bis heute der Lieblingsstoff der bengalischen Literatur geblieben. Der erste, der denselben in die Volkssprache übertrug, war Vidvapati, ein Brâhmane von Tirhût, der nach einer erhaltenen Schenkungsurkunde vor 1400 gelebt haben muß. Seine Sprache entspricht allerdings mehr dem Bihâri als dem heutigen Bengali. Der völlige Uebergang ließ indes nicht lange auf sich warten. Denn ungefähr um dieselbe Zeit wandte sich Chandi Dâs, ein Brâhmane von Birbhûm, von seiner fast ausschließlichen Verehrung der Göttin Chandi, der Gemahlin Çivaś, ab und ward ein eifriger Verehrer Kriřhnaś, den er fortan in echt volkstümlichen Gedichten verherrlichte.

Schon der „Gitagovinda“ des Jayadeva ist nichts weniger als feuch gedacht; die Ausführung aber strökt von glühender Sinnlichkeit. In den Bearbeitungen des Vidvapati und des Chandi schwand noch mehr der leichte mythologische Schleier, der allenfalls eine allegorische Deutung ermöglichte. Kriřhna=Viřhnu, der Gott, sank zu einem bloßen Hirten herab, die Dichtung auf das Niveau niedrigster Erotik. Hatten die Brâhmanen früher das schlechte Beispiel, das Kriřhna mit seinen ehebrecherischen Abenteuern gab, dadurch unschädlich zu machen gesucht, daß sie erklärten, den Göttern sei mehr erlaubt als den Menschen¹, so fiel das jetzt weg. Aus trauriger Unmachtung des sittlichen Bewußtseins hervorgegangen, konnten solche Dichtungen nur dazu dienen, dasselbe noch tiefer sinken zu lassen.

Unter dem viřhnuitischen Reformier Caitanya² (1486—1527), der in Bengalen und Orissa wirkte, zeigte sich wieder eine Wendung zum Bessern. Der volkstümliche Kriřhna=Dienst, der sich besonders in den Yâtrâs, d. h. religiösen Festzügen und Festspielen, bethätigte, war indes zu tief gewurzelt, als daß er sich hätte befeitigen lassen. Doch wies Caitanya immerhin auf eine edlere, idealere Auffassung des Viřhnu=Cultus hin³. Den von ihm gegebenen Anregungen mag es zu danken sein, daß im Laufe des 16. Jahrhunderts Kirtibâs Çhâ, ein Brâhmane aus Nadiyâ, seine Aufmerksamkeit der alten epischen Poesie zuwandte und das Râmâyana ins Bengali über-

¹ *J. Muir*, Original Sanskrit Texts IV (2nd ed. London, Trübner, 1872), 48.

² Nach J. Beames geb. 1407, gest. 1486.

³ „A great improvement on the morbid gloom of Çiva worship, the colourless negativeness of Buddhism and the childish intricacy of ceremonies, which formed the religion of the mass of ordinary Hindus; still we cannot find much to admire in it. There seems to be something almost contradictory in representing the highest and purest motions of the mind by images drawn from the lowest and most animal passions. „Ut matrona meretrici dispar erit atque discolor.“ *John Beames*, Chaitanya and the Vaishnava poets of Bengal. Studies of Bengal poetry of the 15. and 16. centuries p. 3 (The Indian Antiquary II [Bombay 1873], 1 f. 37 f. 157 f.)

setzte. Die kräftige, wohlklingende Uebersetzung drang ins Volk und wird noch heute durch die Rhattaks (Rhapsoden) bei tausend festlichen Gelegenheiten declamirt.

Fast um dieselbe Zeit lebte indes auch die alte Giva-Verehrung von neuem auf und fand ebenfalls einen hervorragenden Dichter an Makunda Räm Gatravarti, einem Brähmanen aus Bardwän. Mit den lebendigsten Farben hat er die blutsaugerische Tyrannei der Mohammedaner beschrieben, welche damals Bengalen bedrückten und ihn selbst von Haus und Hof vertrieben. Es ist ein interessantes Gegenstück zu der feenhaften Pracht, mit welcher die damaligen Herrscher von Hindustän sich umgaben. Das Gold dazu ward Millionen von Menschen mit der Taumischraube abgepreßt. Völlig unfruchtbares Land wurde als Ackerland besteuert, dreiviertel Morgen als ein voller Morgen angerechnet, auf sieben Rupien unter verschiedensten Vorwänden noch eine mehr erpreßt, so daß die meisten Bauern ihr Land im Stich ließen und ihr Vieh um Spottpreise verkauften. So kam auch die Familie des Makunda Räm an den Bettelstab, und er war genöthigt, als Lehrer bei einem reichen Manne sein Brod zu verdienen. In dieser bescheidenen Stellung schrieb er neben kleinern Dichtungen zwei größere Werke, die ihm den Ehrentitel „Rabi Rānkan“ (Perle der Sänger) verdienten. Beide zeigen, wie zähe die indische Vorstellungsweise nach Jahrtausenden sich noch in den alten Gleisen bewegte.

Ein Sohn des Indra, der mit seinem Vater wohnreich im Paradiese lebt, wird zur Abwechslung wieder einmal auf Erden geboren und zwar als ein Jägerzmann, Namens Kālfetu. Auch seine himmlische Gemahlin will bei diesem Abenteuer mit dabei sein, steigt ebenfalls zur Erde nieder und theilt als armes Jägerzweib fortan treulich sein hartes und entbehrungsreiches Dasein. Die beiden Herabkünfte aber hat dieses Mal Chandi, die Gemahlin des Gottes Giva, eingefädelt, in der Absicht, daß zu ihrer Ehre auf Erden eine Stadt gebaut würde. Deshalb sorgt sie denn auch dafür, daß der arme Jäger und seine Frau nach langen mühevollen Jahren einen vergrabenen Schatz entdecken, natürlich, damit sie eine Stadt bauen und ihr widmen können. Das geschieht denn auch. Aber auf den Rath eines falschen Freundes läßt sich Kālfetu mit dem König von Kalinga in Südindien ganz unvorsichtig in einen Krieg ein, wird geschlagen, gefangen und ins Gefängniß geworfen. Doch die Göttin Chandi läßt ihren treuen Verehrer nicht im Stich. Sie befreit ihn zur richtigen Stunde und nimmt ihn über Jahr und Tag wieder in den Himmel auf, wo der arme Jäger wieder mit seiner Gattin als Sohn des Indra thront und alle Herrlichkeiten genießt.

Das ist die eine Dichtung des Makunda Räm. Der Held der andern heißt Srimanta Sadāgar. Er ist der Sohn eines reichen Gewürzhändlers,

Namens Dhanapati, und einer himmlischen Nymphe, Ahulloná, die wegen eines kleinen Vergehens auf die Erde geschickt wird, um Buße zu thun. Wegen ihrer außerordentlichen Schönheit hat sie der Kaufmann zur zweiten Frau genommen. Bevor aber die Ehe vollzogen, wird er von seinem König nach Ostbengalen geschickt, um dort einen Käfig für dessen Lieblingsvogel einzukaufen. In der Zwischenzeit stachelt eine böse Zose die erste Frau des Kaufmannes zu grimmiger Eifersucht auf, und Ahulloná wird aufs Land geschickt, um dort die Ziegen zu hüten. Auch hier ist es wieder die Göttin Chandi, die Hilfe bringt, indem sie den Sinn der ersten Frau umstimmt. Ahulloná darf wieder ins Haus zurück und wird nun Mutter des Srimanta Sadágar. Abermals muß dann der Gewürzhändler auf Reisen, dieses Mal nach Ceylon. Dort wird er aber ins Gefängniß geworfen, und sein Sohn, der ihn befreien will, wird ebenfalls festgenommen und zum Tode verurtheilt. Erst als er zur Hinrichtung geführt werden soll, legt sich die Göttin Chandi ins Mittel, befreit Vater und Sohn, und die schöne Ahulloná erhält die Schmuckfachen zurück, die sie unvorsichtigerweise hatte ins Meer fallen lassen.

Die heimtückische Zose und andere Motive sind offenbar aus dem Rámáhana herübergenommen. An die Schönheit und Bedeutsamkeit der alten Epen reichen aber die zwei neuen Dichtungen nicht heran. Als Vortheil mag es deshalb betrachtet werden, daß im folgenden Jahrhundert Káfi Rám Das die große Aufgabe auf sich nahm, das Mahábhárata zu übersetzen. Auch diese Uebersetzung, wie jene des Rámáhana, gelangte zu allgemeiner Beliebtheit und wird noch heute in den Tempeln gelesen, von Rhapsoden vorgetragen und bei Festlichkeiten halbdramatisch agirt. Den kräftigen Volksgeist, der das gewaltige Epos geschaffen, besaß indes der Dichter selbst nicht mehr. Die großen Heldenkämpfe erscheinen in sehr abgeschwächter Form, dagegen hat er die zarteren und weichern Episoden sehr glücklich wiedergegeben.

Die Hauptdichter des 18. Jahrhunderts waren Rám Prásád Sên, geb. 1720 aus niederer Kaste (Vaidya), und Bharat Chandra Kái, der Sohn eines kleinen Rájá. Der erstere, ein eifriger Sivait, verherrlichte die unsaubere Göttin Chandi unter ihren verschiedensten Namen: Káli, Gakti u. i. w., nicht ohne Klagen über ihre Grausamkeit. Sein bedeutendstes Gedicht auf sie heißt „Káli Kirtan“; er hat aber auch Krishna in seinem „Krishna Kirtan“ besungen und das „Bidhá Sundar“, ein leidenschaftliches Liebesgedicht, unter dem Titel „Kabiranján“ neu bearbeitet. Dieses letztere Werk wurde indes bald durch eine gewandtere Bearbeitung des Chandra Kái verdrängt, der dazu noch zwei Fortsetzungen schrieb: „Amadá Mangal“ und „Máníinha“, alle drei zum Preis der widerlichen Göttin Káli, die wie die Artarte der Alten Wollust und Grausamkeit in abstoßendster, unheimlichster Weise verkörpert. Man muß schon beide Augen schließen, um in dieser Poesie den eigentlich götzendienerischen Kern zu mißkennen. Chandra

Râi starb 1760, drei Jahre nachdem sich Lord Clive Bengalens bemächtigt hatte. Die furchtbare Bedrückung und Ausjaugung des Landes durch Lord Clive war nicht sehr geeignet, die Hindu-Bevölkerung, die schon unter dem mohammedanischen Joch schwer gelitten hatte, für die Aufnahme christlicher Civilisation günstig zu stimmen. Die Bekanntschaft mit der Druckpresse und mit andern mehr materiellen Errungenschaften europäischer Cultur rief deshalb wohl eine neue literarische Thätigkeit in Bengalen wach, ja eine regere und lebendigere als je, aber nicht im Sinne einer Annäherung an das Christenthum, sondern in völlig heidnischem Sinne. Die Jagd, welche europäische Gelehrte schon vom Ende des 18. Jahrhunderts an auf die Werke der alten Sanskrit-Literatur machten, und die ungeheure Verehrung, welche sie im Laufe des 19. für die Religion des Veda und die altindische Philosophie an den Tag legten, die Zerpfitterung und Verschiedenheit, in welcher das Christenthum nach Nordindien drang, und die übeln Beispiele der Europäer: das alles trug nicht wenig dazu bei, die gebildeten und begabtern Hindus in ihrem altheidnischen Nationalstolz zu befestigen. So ist die Bengäl-Literatur im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem Umfang angewachsen, wie sie ihn nie zuvor bejessen. Man rechnet, daß jetzt in Unter-Bengalen allein jährlich etwa 1300 Werke in der Volkssprache gedruckt werden, so daß eine Bibliographie über die letzten Jahrzehnte schon für sich einen stattlichen Band ausmachen würde¹. Mit hohem Selbstgefühl sehen die Jnder schon jetzt auf diese Leistungen zurück.

Als Begründer ihrer neuern Prosa feiern sie den Râjâ Râm Mohan Râi (Rammohun Roy, 1774—1833), der es versuchte, in seinem „Brahma-Samaj“ eine neue theistische Religion auf Grundlage der Veden zu stiften, welche er über die Bibel und den Korân erhob. Ebenfalls als Muster von Bengäl-Prosa gelten die Artikel, in welchen Atthai Kumâr Datta (geb. 1820) die theistischen Anschauungen des „Brahma-Samaj“ in der Zeitschrift „*Tatwabodhini Patrikâ*“ vertheidigte und welche später in Buchform erschienen. Jëvar Chandra Vidyasâgar entfaltete eine reiche literarische Thätigkeit, um einerseits die philosophische Sanskrit-Literatur neu aufleben zu lassen, andererseits das verhängnißvolle Wittwenrecht und die damit zusammenhängenden socialen Mißstände aus den alten Rechtsbüchern selbst zu bekämpfen². Als Dichter der neuen Aera that sich zuerst Jëvar Chandra Gupta (geb. 1809) hervor, der indes bald durch Madhu Sudan Datta (1828—1875) in den

¹ *Romesh Chunder Dutt*, The Literature of Bengal. A biographical and critical history from the earliest times with a review of intellectual progress under British rule. Calcutta 1895.

² Die Deutsche Morgenländ. Gesellschaft ernannte ihn 1865 zum Mitglied, wofür er ihr seine sämtlichen Werke, sechzehn an der Zahl, in zweiundzwanzig Bänden, verkehrte (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* XIX, 642 ff.).

Schatten gestellt wurde. Sein Epos „Meghnád Badh Kāvya“ behandelt den Tod des Meghnád oder Indrajit, der als Sohn des Rakshasa Kavana mit seiner Tarutappe eine Hauptrolle im Rāmāyana spielt. Nach Ansicht der Indier hat er mit diesem Gedicht nahezu den guten Vālmiki, ja auch Homer, Dante und Shakespeare erreicht. Die Reihe der Bühnendichter eröffnete Dina Bandhu Mitra (1829—1873) mit dem Stücke „Nil Darpan“, d. h. „Spiegel des Indigo“, worin das Treiben der frühern Indigopflanzer hart mitgenommen wurde; der englische Uebersetzer wurde dafür gerichtlich belangt und mit Geld- und Gefängnißstrafe belegt¹. Bankim Chandra Chattarji (geb. 1838) versuchte es mit dem Roman „Dargeśh Nandini“ auch die novelistische Literatur in Bengalen einzuführen, und zwar mit günstigem Erfolg. Schon zahlreiche andere sind ihm gefolgt, und so sind denn der modernen Vielschreiberei auch in Bengalen alle Schleusen aufgezogen.

Der Roman „Kopal Kundala“ des Dichters Bankim Chandra Chattopādhyāya enthält merkwürdige Züge aus dem Jugendleben der Kaiserin Mihirunnissa, die (um das Jahr 1585 geb.) als Kind eines verarmten Ehepaars aus Khorassān an den Kaiserhof Akbars kam, erst die Gattin des vornehmen Schir Nighān, dann (1611) diejenige des Kaisers Jehāngir ward und als „Nūr-mahāl“ („Leuchte des Harems“) nicht nur großen Einfluß auf ihren Gemahl, sondern auch auf die Geschicke des Mogulreiches erlangte. Aller Glanz, der ihr romanhaftes Leben umstrahlt, vermag übrigens die sittliche Erniedrigung nicht zu verdecken, zu welcher der Islām auch ein so seltenes, geniales Weib verdammt².

Fünftes Kapitel.

Die Sindhī-Literatur.

Als Grenzgebiet Indiens hat das Stromland des Indus seit den Tagen Alexander's d. Gr. viel von fremden Eroberern zu leiden gehabt und oft seinen Herrn gewechselt. Schon die Indo-Sklythen rissen es von dem brāhmanischen Indien los; vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis gegen Ende des 9. war es in den Händen der Araber; nach kurzer Herrschaft einheimischer Fürsten fiel es an Mahmūd von Ghazna, später an benachbarte

¹ Der Sanskrit-Roman „Kādambari“ wurde als Drama bearbeitet: The well known story of Kādambari in the form of a drama. In Bengali. Ed. by *Manmatha Nāth Chatterji* (Jessore 1895).

² Kurt Klemm, Mihirunnissa, die Sonne der Frauen (Allgemeine Zeitung [München 1897], Beilage 128).

indische Fürsten, dann an Akbar d. Gr. und dessen Nachfolger, unter Nadir Schah an Persien und endlich an die Engländer. Die Bevölkerung ist im Laufe der Zeit größtentheils mohammedanisch geworden, doch hat sie sich wenig mit fremden Bestandtheilen gemischt. Für die Mohammedaner wurde natürlich die Sprache des Koräns jene der Religion und religiösen Bildung, die indes hier nie einen höhern Grad erreichte. Daneben wird an den Grenzen Pushtu (Pashto) und Belochi (Baluchi) gesprochen, im obern Sindh Jatafi¹, ein dem Multani und Panjabi verwandter indischer Dialekt, in literarisch gebildeten Kreisen wohl auch Persisch, doch oft ziemlich schlecht; am meisten aber ist noch das Sindh verbreitet, eine sehr formenreiche, echt indische Volkssprache, welche, dem Sanskrit verwandt, von einem der ältern indischen Präkritis abstammt und sich wieder in mehrere Zweige theilt: 1. das Siräfi (in Ober-Sindh, gemischt mit Belochi und Jatafi); 2. das Kachi (auf der Halbinsel Gutch oder Katsch, verwandt mit Gujerati); 3. Tharäli oder Desalneri (gemischt mit Marwari); 4. das Taffaramji-boli (im Westen, gemischt mit Brahui und Belochi) und endlich 5. das eigentliche Sindh, das am untern Stromlauf des Indus die Hauptsprache bildet².

Das Sindh ist von jeher die verachtete Sprache Indiens gewesen, wahrscheinlich weil sich die Völkerschaften am Indus schon in alter Zeit dem Brähmanismus nicht unterwarfen, in Fremdherrschaft geriethen und schließlich den Islam annahmen. Die alten Präkrit-Grammatiker kümmerten sich nicht darum, und die Dramatiker ließen nur die allergeinsten Rollen allenfalls Apabhrañca sprechen. Aehnlicher Verachtung fielen die Jäts anheim, d. h. die ländliche Bevölkerung von Sindh, welche sich seit undor-dentlichen Zeiten von Landbau und von Kamelzucht ernährt. „Jät“ heißt im Panjāb soviel als ein „Bauerntölpel“³. Dennoch ist kein Zweifel, daß diese Bevölkerung arischen Ursprunges ist.

„Was das Sindh selbst anbelangt, so ist es eine reine sanskritische Sprache, freier von fremden Elementen als irgend eine andere neuere Sprache Indiens. Die alten Präkrit-Grammatiker mögen ihren Grund gehabt haben, das Apabhrañca als den niedrigsten Präkrit-Dialekt zu bezeichnen; allein wenn wir zur Vergleichung der heutigen indischen Sprachen übergehen (die dravidischen ausgenommen), so gebührt dem Sindh gerade die umgekehrte

¹ Ueber das Jatafi vgl. *Burton*, A Grammar of the Jataki Belochki Dialect (Journ. of the Royal Asiat. Soc. III [Bombay, Branch, 1849], 84 ff.).

² *Richard F. Burton*, Sindh and the Races that inhabit the valley of the Indus (London 1851) p. 60 ff. (p. 56—133 enthalten eine kurze Uebersicht der Sindh-Literatur). — Sindh revisited. 2 vols. London 1877.

³ Die Einwohner des nördlichen Sindh sehen hinwieder stolz auf jene des Indus-Deltas herab, und es geht das Sprichwort: „Der gelehrte Mann von Lär ist ein Ochse in Ober-Sindh“ (Lära jō parhyō sirē jō dhagō).

Stellung seinen Schwester Sprachen gegenüber. Es schließt sich an das alte Prākrit viel enger an als das Marāthi, Hindi oder Bengālī und hat einen Formenreichthum bewahrt, um die es die andern wohl beneiden dürfen.

„Während die neuern Volkssprachen Indiens schon im Zustand vollkommener Zerfetzung sich befinden und kaum in ihnen noch ein rother Faden der alten ehrwürdigen Muttersprache sich durchzieht, hat im Gegentheil das Sindhi bedeutende Trümmer gerettet und sich einen grammatischen Bau geschaffen, der an Einheit der Ausführung und innerer Stärke der losen Construction der andern Dialekte weit voransteht.“¹

Charakteristisch für die literarischen Verhältnisse in Sindh dürfte es indes sein, daß, als die englische Regierung um die Mitte dieses Jahrhunderts für Schulbücher sorgen wollte, es nicht einmal eine feste, allgemeine Schrift gab, sondern eine solche erst officiell vorgegeschrieben werden mußte. Die Mollabs lernten eben Arabisch, Leute, die sich für Poesie interessirten, allenfalls Persisch; Sindhi dagegen blieb in literarischer Hinsicht ein Aschenbrödel. Selbst die wenigen vorhandenen Chroniken von Sindh sind in persischer Sprache abgefaßt².

Dennoch besitzt und besaß Sindh eine ziemlich umfangreiche Literatur, die früher noch ansehnlicher gewesen zu sein scheint: allerdings keine gelehrte, sondern eine echte Volksliteratur, die sich durch fahrende Sānger seit undenklichen Zeiten über das ganze Land verbreitet und bis in die Gegenwart erhalten hat. Es gibt kaum einen Ort, der nicht seine eigenen Localsagen, Volkserzählungen, Abenteuer, Balladen und Liebesgeschichten in Versen besäße, in fast reinem indischen Idiom, ohne Beimischung arabisch-persischer Gelehrsamkeit³.

¹ E. Trumpp, Das Sindhi im Vergleich zum Prākrit und den andern neuern Dialekten sanskritischen Ursprungs (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, XV. 690—752; XVI. 127—214). — Vgl. Ernest Trumpp, Grammar of the Sindhi Language compared with the Sanskrit-Prakrit and the cognate Indian vernaculars. London (Leipzig) 1872.

² Das hat wohl Hunter (Imperial Gazetteer of India VI [London 1886], 342) zu der Bemerkung veranlaßt: „The Sindi language abounds in words of non-Arian origin: it contains very few Tatsamas i. e. Sanskrit words in their original shape: and it is almost destitute of an original literature.“ Zu weit ging dann wohl auch Burton, wenn er behauptete, „daß kein Land in Indien bei seiner Eroberung durch die Engländer eine größere Original-Literatur aufweisen konnte als Sindh“.

³ Die einen schrieben das Sindhi mit arabischen Buchstaben (Arabic Sindhi), die andern, vorzüglich die Kaufleute, bedienten sich der sogen. Banyā-Charaktere, d. h. eines wissenschaftlich fast unbrauchbaren, völlig verderbten Sanstrit-Alphabets. Die Regierung schrieb 1852 eine arabisirte Schrift vor, die aber nicht zum besten ausfiel. F. J. Goldsmid, The Sindi Legendary Poem of Sāsū and Pūrhū. On the preservation of National Literature in the East (Journ. of the Royal Asiat. Soc.

Von den poetischen Arten und Formen sind manche aus dem Arabischen und Persischen herübergenommen, so 1. Madah, d. h. Lobgesänge auf Alläh, den Propheten, die sogenannten „Heiligen“ des Islams und andere religiöse Gegenstände; 2. Munajat, mehr volkstümliche Lieder aus dem Alltagsleben; 3. Maršyah, Klagelieder, besonders auf die schiitischen „Martyrer“ Hasan und Husain; 4. Rowar und Laanat, satirische Gedichte, in welchen gewöhnlich ziemlich derb den Männern Weis und Feigheit, den Weibern Häßlichkeit und Sittentlosigkeit vorgeworfen wird. Als einheimische Formen dagegen bezeichnet Burton: 1. Jath-ünamo, Schlachtgesänge, welche an die altarabischen erinnern; 2. Kafi oder Bai, Liebesgedichte von acht bis 12 Zeilen, meist auf bestimmte Weisen (in Jatafi heißen sie Tappa oder Khiväl); 3. Baita, Coupletz von meist drei Versen, von denen der dritte in seiner Cäsur mit den zwei ersten reimt, der Schluß aber reimlos ist. Sie werden zur Gitarre gesungen. Mit anderer Zur (Melodie) und mit Tamburinbegleitung heißen sie Dobro; 4. Zamwaro (Botschaft), Liebesbotschaften mit eigener Melodie und Pfeifenbegleitung¹.

Die Zahl der fahrenden Sänger ist sehr groß. Wenn sie nicht selbst Dichter sind, so sind sie wenigstens Reimer und wissen eine Menge jener ältern Volkslieder auswendig². Bei Geburtstagsfeierlichkeiten, Beschneidungsfeiern, Hochzeiten, großen Gastmählern oder Familienschmäusen, Tanzbelustigungen, kurz bei allen privaten wie öffentlichen Festen und Unterhaltungen gilt ihre Gegenwart für unentbehrlich. Sie ziehen auch auf den Jahrmärkten (melös) herum und tragen da ihre Stücke vor, immer von dichten Volkscharen umdrängt. Der Vortrag ist mehr Recitativ als eigentlicher Gesang; die Begleitung bildet bald eine siebensaitige Gitarre (sárnagi), bald eine mit Saiten bespannte Wassermelone (tumbö), bald eine Handtrommel (damar), mit Bezug auf welche diese Wankelsänger wohl auch Trommler (länghö) genannt werden.

Am beliebtesten unter den Erzeugnissen dieser Volkspoesie waren und sind eine Anzahl von Liebesgeschichten³, wie „Sassui und Punhu“, „Ränd

New Series I [1865], 29—41). — Trumpp (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XV, 698, Anm.) bemerkt dazu: „So wird in Indien oft verfahren von Leuten, die buchstäblich kein ABC gelernt haben.“

¹ Burton l. c. p. 77 ff.

² Ein einziger solcher Barde mußte so viele, daß er Dr. Trumpp einen ganzen Band in die Feder dicitiren konnte. Der verdienstvolle Gelehrte sammelte während seines Aufenthaltes in Sindh zwölf Bände solcher Volksdichtungen, die meines Wissens noch nicht veröffentlicht wurden.

³ Als die berühmtesten führt Burton (l. c. p. 56 ff.) auf: 1. Sassui and Punhu; 2. The tale of Rano and Mumal (eine Liebesgeschichte aus Rajputana); 3. The loves of Hir and Ranjho; 4. The story of Marui and the Sumra prince; 5. The battles and death of Mall Mahmud; 6. The conquests of Dulha Darya Khan;

und Mumala“, „Umar und Marni“, „Söhini und der Büffelhirte“ (Meharu) u. a. Sie sind noch heute in ganz Sindh in Umlauf. Der Kameltreiber singt Strophen daraus auf seinem einsamen Ritt durch die Wüste und der vielgeplagte Bauer hinter seinem Pfluge her.

Stücke wie Hajan und Hujain, Laili und Mejmim verrathen sich von selbst als mohammedanische Erbstücke der arabisch-persischen Literatur. Die weitans größere Zahl der Sindh-Balladenstoffe weist auf indischen Ursprung hin, und zwar auf eine Zeit, in welcher die einheimische Landbevölkerung, die Jats und ihre Grundherren, die Jams, noch selbständige Leute waren und unter sich oder mit den Nachbarn blutige Kämpfe führten. So heißt es in dem alten Gedicht „Sö-rathi“:

Unter dem Palaste des Edeln sind Ströme Blutes geflossen;
Vor Sö-rathi kamen die Jams und die gewaltigen Jats,
Rufend: o weh! o weh! schlagen sie die Hände zusammen,
Heute ist unser Freund von den Barden erschlagen worden.

Anderer dieser Lieder besingen die Kämpfe zwischen den ungläubigen (Kafir) Königen und den mohammedanischen Helden, welche zuletzt das Land unterjochten. Leider sind diese Lieder nicht in ihrer Ursprünglichkeit erhalten. Wir können nur vermuthen, daß der indische Volksgeist hier, frei von den Fesseln des Brähmanismus, jenen kräftigern Charakter bewahrt hat, wie er in den Sagen des Mahabhärata zu Tage tritt. Die noch erhaltenen Volksüberlieferungen sind durch eine Periode hindurchgegangen, in welcher bereits der Isläm herrschte, und wurden meist von Dichtern bearbeitet, welche in ihren religiösen Anschauungen dem persischen Sufismus huldigten.

Der berühmteste dieser Dichter, der einzige, dessen Werke gesammelt und herausgegeben sind, Prophet und Dichter in einer Person, ist Schäh Abd-ul-Latif, geboren um das Jahr 1688 und gestorben 1751. Sein später mit vielen Anekdoten aufgeputztes Leben ist ungefähr das eines persischen Derwischs und Sufi, aber insofern nicht ganz uninteressant, als es uns den Sufismus in sonderbarster Mischung mit älterer indischer Ritterpoesie und Romantik zur Anschauung bringt¹.

7. The loves of Sohni and the Mehar (Büffelhirte); 8. The wars of Dodo and Chanesar; 9. The prophecies of Samvi or Haft tan; 10. The story of Lilan Chanesar; 11. The legend of the Nang or dragon; 12. The tale of the Ghatu or fishermen; 13. The battles of Abdullah the Brahui; 14. The feuds of Subah Chandiya; 15. The quarrels of Jam Hala and Jam Kehar.

¹ The Life, Religion and Poetry of Shäh Latif, the greatest poet of Sind, by *Lilaram Watanmal Lalwani*, Sub-Judge of Hala. Korachi, Phoenix Press. 1890. — Vgl. E. Trumpp, Eine Sindh-Sprachprobe. Sö-rathi, ein Sindh-Gedicht aus dem großen Dwan des Sayyid Abd-ul-Latif (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft XVII. 245—315).

Schâh Latif (Sayyid Abd-ul-Latif i Tarik) erblickte das Licht der Welt in Halâ Haveli, einem jetzt zerstörten Dorf in der Nähe von Bhita. Sein Urgroßvater galt als einer der größten mohammedanischen „Heiligen“ weit und breit in ganz Sindh. Auch Schâh Latif zeigte schon als Knabe Anlage zum Mysticismus. Er wollte nicht über den Buchstaben Alif hinaus lernen, weil mit diesem ersten Buchstaben des arabischen Alphabets auch der Name „Allah“ begann. Den gewöhnlichen Schultourjus vollendete er, der Ueberlieferung zufolge, nicht, erwarb sich aber doch eine tüchtige Kenntniß des Arabischen und Persischen. Schon in früher Jugend litt er an Verzücungen. Einmal wäre er, ganz ins Unsichtbare verloren, an einem Sandhügel beinahe vom Flugjand überschüttet worden, wenn ihn nicht noch ein Ziegenhirt entdeckt und gerettet hätte. Ein anderes Mal verkroch er sich in einen hohlen Tamarindenbaum und wollte nicht mehr zu den Seinigen zurück. Ein Zimmermann verrieth ihn, obwohl er ihm feierlich Stillschweigen gelobt hatte. Latif fluchte ihm. Der Zimmermann wurde vom Ausjaß befallen und nur dadurch wieder befreit, daß Latif ihm seine Wunden leckte. Trotz dieser wunderbaren Züge jedoch verliebte er sich nach Art anderer Muselmänner. Als er in Kotri die schöne Sayyada Begum heiraten wollte, wurde ihm deren Hand von ihrem Vater Mirza Mughal Beg verjagt. Auch als Räuber in dessen Haus eingebrochen waren und Latif sich ritterlich zu deren Verfolgung anbot, wurde er abgewiesen. Er fluchte nun dem Mughal Beg und allen seinen Leuten. Und der Fluch erfüllte sich. Mughal Beg ward mit all den Seinen getödtet, nur die Tochter nicht, die Latif nun heimführte, und deren Knabe aus erster Ehe. Sie bat ihn, diesen einzigen Sprossen ihres Geschlechtes zu segnen; allein es war vergeblich. Der frühere Fluch wirkte fort. Das Kind starb rasch dahin, und Latif jagte nur: „Golo ist todt, und die Angst ist jetzt vorüber.“

Schâh Latif lebte nun in Kotri als regelrechter Fakir mit andern Fakirs zusammen. Das „Miâr i Sâlihân i Tarikat“, ein persisches biographisches Werk, sagt von ihm: „Er war berühmt für Kinazat (Selbstpeinigung u. s. w.), wurde ein Maizub i Ashif (ein höherer Grad in der Stufenleiter des Süßismus) und erlangte endlich den Rang eines Mascheith (Meisters). Obwohl er nie studirte, war er doch Meister im ganzen Kreis der Künste und Wissenschaften. Seine Murids (Schüler) waren sehr zahlreich und viele ihm also zugethan, daß sie bei seinem Tode vor Kummer starben. Er verließ dieses Leben im Jahre der Hidjra 1161 und hatte zum Nachfolger Sayyid Zemâl Schâh. Sein Grab ist zu Whit, und es ist eine sehr heilige Stätte.“¹

Sein Grab ward ein Wallfahrtsort. Eine Menge Anekdoten verherrlichen sein Andenken, in welchen sich aber häufig nach echt mohammedanischer

¹ Burton l. c. p. 83.

Weise zu den hohen beschauflichen und erbaulichen Dingen kräftig realistischher Schmuß gefällt.

Als er einmal, in einem hohlen Baum versteckt, an seiner Gebetschnur drehte, ließen sich unten am Baum zwei Weiber nieder. Als die eine die andere fragte, wie oft sie schon bei ihrem Liebhaber gewesen, erwiderte diese: „Ach, warum sollten wir mit unsern Freunden Rechnung führen!“ Da ließ Schâh Latîf seine Gebetschnur fallen und gebrauchte sie fürder nicht mehr.

Als er ein anderes Mal in Jesatmir einen seiner Anhänger besuchte, entstand große Verlegenheit, da dieser kein Geld hatte, um ihn zu bewirten. Mit Schâh Latîfs Bewilligung gab sich indes das Weib des Murid einem sittenlosen Menschen preis, der ihr schon lange den Hof machte. So verdiente sie sich so viel Geld, daß sie den Propheten reichlich bewirten konnte. Dieser dankte ihr beim Abschied mit einigen Versen, die also angingen:

Ruhm sei den Weibern in Jesatmir,
Die S . . . werden in Allâhs Namen.

Das sind nicht eben schöne Züge; aber für eine richtige Würdigung des Sufismus und der süßlichen Poesie sind sie nicht ohne Werth. Es ist nicht mehr Mystik, was wir vor uns haben, sondern die tiefste sittliche Entartung¹.

Das Hauptwerk des gefeierten Sindhi-Dichters führt den Titel „Schâha-jô-Risâlô“ (d. h. „Das Buch des Schâh“)². Es füllte in Trumpps Hand-

¹ „So hat sich aus dem abstracten deistischen Systeme des Islâms und seinem starren Gottesbegriff der pantheistische Sufismus hervorgearbeitet, der Gott zu sich in die Natur herabzog, ihn in den abstracten Begriff des absoluten Seins verwandelte und sich selbst mit ihm identificirte als Theil des absoluten Seins. Das Ende von alledem ist, wie immer und überall, ein krasser Materialismus, der sich auch in Indien aufs glänzendste zu bewähren anfängt, wo Hindu und Mohammedaner mit den religions- und gewissenlosen europäischen Speculanten in der Anbetung des goldenen Kalbes wetteifern, und die allmächtige Kupie allein noch einen Zauber auf das menschliche Herz ausüben kann. Tout comme chez nous“ (E. Trumpp, Einige Bemerkungen über den Sufismus [Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XVI. 241—245]).

² Trumpps Ausgabe (Sindhi Literature. The Divân of Abd-ul-Latif. known by the name of Shâha jô Risâlô. 739 pages. Printed by F. A. Brockhaus. Leipzig 1866) gibt nur sechsundzwanzig Suren, nämlich: 1. Kaliân. — 2. Jaman Kaliân. — 3. Khambât. — 4. Surâg. — 5. Sâmâudi. (Diese ersten fünf Suren sind syrische Ergüsse süßlichen Inhalts.) — 6. Sûlmi (die romantische Geschichte von der schönen Sûhni und dem Mehâr oder Büffelhirten). — 7. Sârang (enthält eine schöne Schilderung der Regenzeit und ihrer Segnungen für das überaus trockene und dürre Sindhi). — 8. Kedâro (stüzt auf der mohammedanischen Sage von Hasan und Husain, den Enteln des Propheten und den Hauptheiligen der Schiiten). — 9. Abri. — 10. Maizûri. — 11. Dési. — 12. Kohyâri. — 13. Hâseni. (Suren 9—13 behandeln den Volksroman von Saïmi und Punhû und gelten als eine der besten Leistungen

schrift, der ersten, die bis 1863 nach Europa gekommen, 1217 Seiten, hat also einen echt orientalischen Umfang. Es ist in fünfunddreißig Suren (Suru) oder Käg getheilt; das letztere Wort bedeutet „Sangesweise“. Bei jedem Theil ist denn auch angegeben, nach welcher „Melodie“ er vorgetragen werden soll. In diesem Doppelnamen der Eintheilung spricht sich auch der Doppelcharakter des Buches aus. In einer Hinsicht ist es gewissermaßen ein jüdischer Koran, in welchem ein enthusiastischer Schwärmer seine mohamedanisch=pantheistische „Gottesfreundschaft“ zum besten gibt, in anderer ein indisches Sagenbuch, in welchem ein Volksdichter die beliebtesten ältern Balladenstoffe seines Volkes behandelt, aber leider so, daß er auch hier unaufhörlich seine jüdische Weisheit und Begeisterung in Kraftsprüchen und lyrischen Annuthungen einfließen läßt, ganz wie Tulsi Dās seinen Rāma-Cultus in der Hindi-Bearbeitung des Rāmāyana.

des Dichters.) — 14. Sōrath (romantische Geschichte der Sōrathi und des Rāi Diācu). — 15. Barvo (jüdische Lyrik). — 16. Māmal Rāno (romantische Erzählung von Māmal und Rāno). — 17. Khāhorī (Schilderung des Wandert Lebens der Fatire, die diesen Namen tragen). — 18. Rāmakali (Schilderung der verschiedenen Arten der indischen Fakirs und ihres Treibens, der Yogis, Rāngās, Mahājis, Berāgis [oder Verāgis], Kāparās, Babūs, Khāhoris, Abdjis, Samis, Labūtis, Hüsenis, Sabiris). — 19. Rip (verschiedene Liebesklagen). — 20. Līlā Chanēsar (romantische Volkserzählung von Līlā, Chanēsar und Kaurū). — 21. Bilāwal (verschiedene Gedichte zum Lobe des Propheten und berühmter Sindhil-Männer, wie des durch seine Freigebigkeit ausgezeichneten Zemindar [Steuerbeamten] Jafro, des Sultāns Allā-ud-din, der mit großer Heeresmacht von Delhi nach Sindh kam, und der Samahāuptlinge Rāhū, Abro und Samo. Am Schluß beschreibt der Dichter sehr humoristisch seinen Lieblings-Fakir Warā). — 22. Dābar (vermischte Gedichte. Der Dichter besingt hier u. a. seinen Zeitgenossen, den berühmten Helden Lākho Phulāni und seine Stute Līkhi; er beschreibt auch die Sanghars oder Büffelzüchter und andere Stämme, dann die Bergvögel Kūnj, mit Flüchen und Verwünschungen gegen die Jäger). — 23. Kāpaiti (d. h. „die Spinnerin“. Schilderung einer Spinnerin mit jüdisch=allegorischer Deutung). — 24. Pirbhāti (Lobgedicht auf den Sappar Sakhi, den Beherrscher der Las Bēlo, in alten Zeiten berühmt wegen seiner Freigebigkeit und seines gerechten Waltens. — 25. Ghātā (jüdische Ergüsse. Allegorie vom Taucher. Geschichte des Fischers Lbhāyō). — 26. Asā (jüdische Ergüsse).

Die Bombay-Ausgabe fügt noch mehrere Suren hinzu, von denen aber nicht alle echt sind: 1. Berāg (meist aus Hindi-Dichtern, wie Gūru Rānif, Kabir, Dādū, Saman u. a., auch persische Strophen von Jelāl-ud-din Rūmī). — 2. Hir Rānjho (Volkserzählung, nicht von Schāh Latif). — 3. Sih Kedāro (echt. Lob des Löwen und Adlers, und Tadel des Geiers; allegorisch). — 4. Marūi (echt; nach einer sehr poetischen Volksfage). — 5. Daul marūi (unecht). — 6. Dhanāsri (unecht, aber von Schülern Schāh Latifs). — 7. Pūrab (echt. Die Krähe und ihr Krächzen, allegorisch gedeutet). — 8. Kāmūd (echt. Geschichte von Jām Tamāchi und der schönen Fischerin Mūri). — 9. Kārāyal (echt. Preis des Vogels Hanj, der immer im tiefsten Wasser bleibt, Sinnbild des Wahrheits-Forschers). — 10. Basant (zweifelhaft). — 11. Si-Hārfi (zweifelhaft).

Die jüdischen, d. h. religiös-lyrischen Partien sind oft so dunkel, daß die Jüder selbst sie nicht zu erklären wissen und den wißbegierigen Fremden mit dem darin enthaltenen Spruche abspießen:

Das sind nicht schöne Verse bloß, nein, Liebesangebinde,
Daß euer Herz, von Lieb' entrafft, den Allgeliebten finde!

Gleich im ersten Gesang (Kaliän, was eine ganz besonders süße Singweise bedeuten soll) folgt nach einigen Lobeserhebungen des Propheten Mohammed der Rath, um der „Weltseele“ willen alle leiblichen Glieder zu vernichten, sie mit scharfen Instrumenten zu schneiden, sie an den Galgen zu hängen, alle weltlichen Aerzte und ihre weltlichen Heilmittel zu verschmähen, wohl nicht in selbstmörderischem Sinn, aber in so dunkler Ueberschwänglichkeit, daß es schwer zu sagen ist, was der Dichter eigentlich will.

Auch im nächsten Gesang (Zaman Kaliän) wird der Geliebte, d. h. der Mensch, wieder als Kranker bezeichnet, der Liebhaber aber, „das Allwesen“, als der einzige kundige Arzt, der helfen kann, aber kein Homöopath, sondern ein schneidiger Chirurg mit der ganzen Werkstatte eines Grob schmiedes versehen, Hammer, Ambos, Blasbalg und weißglühenden Kohlen. Zur Abwechslung aber ist er auch (wie bei den Perjern) ein Kerzenlicht, das den sterblichen Schmetterling wunderbar anzieht, bis derselbe sich daran verbrennt. Wohl auch aus Persien stammt die Anekdote von zwei Malern, die wetteifernd demselben König dienten. Um in dem Wettstreit zu entscheiden, läßt der König jeden eine Wand in einer Halle malen, so jedoch, daß sie bis zur Vollendung durch einen Vorhang getrennt sind. Wie der Vorhang fällt, stellt sich heraus, daß der eine, ein Chinese (Sini), seine Wand mit den vorzüglichsten Bildern geschmückt, der andere aber, ein Grieche (Rümi), die seine bloß außs feinste polirt hat. Die jüdische Moral ist: „Polire deine Wand und zieh den Vorhang weg“, d. h. „polire dein Herz, dann wird das Allwesen darin widerstrahlen!“ Als ein Beispiel wahrster Liebe erklärt der Dichter den Engel Azäzil, der später Satan genannt ward: denn er habe Gott nur deshalb nicht gehorcht, weil er außer ihm nichts anderes, d. h. auch nicht den Menschen, habe lieben wollen, also im Grunde Gott über alles geliebt habe.

Die dritte und vierte Sure werden von Lilaräm Watanmal ganz besonders hoch gepriesen. Der Dichter versichert da, daß sein Geliebter an Schönheit Sonne und Mond überstrahle. Er beschreibt einen Ritt im Mondlicht und fordert sein Kamel auf, ihn recht rasch ans Ziel zu bringen. Denn ohne den Geliebten vermögen tausend Sonnen und vierundachtzig Monde sein Dunkel nicht aufzuhellen. Er vergleicht sich auch selbst mit einem Kamel, das in Krankheit seine Lieblingspeiße, die Pflanze Lani, verschmäht, das man aber zum Fressen und Laufen anhalten muß — dann mit einem Kaufmann, bei dem der wichtigste Handel auf dem Spiele steht — dann mit einem Seefahrer, der mitten unter tausend Gefahren seinem Ziele zusegelt. Die Bilder sind meist sehr gewandt und wortreich ausgeführt, die Bedeutung dunkel und verworren.

Bei weitem volkstümlicher sind die von Schäh Latif bearbeiteten Volkserzählungen, besonders diejenige von Sassi und Punhü¹, welche sich nicht nur in Sindhi-Sprache vorfindet, sondern auch in Belochi, Jatafi und Perhisch und auf den weiten Länderstrichen allgemein bekannt ist, die sich

¹ F. J. Goldsmid, Säswi and Punhü: a poem in the original Sindi with a metrical translation in English. London 1863.

zwischen Mekran und Afghanistan, Jesalmir und Ostperien ausbreiten. Sie ist auch ins Panjābi und andere indische Sprachen übersezt, bei den Sikhs in der sogen. Gurumukhi-Schrift. Sassi heißt hier Kul Mui, d. h. „Die im Wandern Gestorbene“, im Gegensatz zu Sohui, einer andern romantischen Sagenheldin, die im Indus ertrank und deshalb Bud Mui, d. h. „Die durch Ertrinken Gestorbene“, genannt wird.

Die Geschichte spielt in jener Zeit, in welcher der Islam sich schon über einen Theil von Sindh ausgebreitet hatte. Da lebte ein Brāhmane zu Bhambuna, und der hatte eine Tochter, von welcher vorausgesagt wurde, sie würde mohammedanisch werden und großes Unglück über die Familie bringen. Der Vater wollte sie deshalb umbringen, aber die Mutter hielt ihn davon ab, und so begnügte er sich, das Kind in einem Kästchen auf den Indus zu setzen und von den Wellen fortreiben zu lassen. Es gelangte glücklich ans Ufer und wurde von Mahmūd, einem Wäscher zu Bambhōra, aufgefunden, der selbst kein Kind hatte und nun das Kleine an Kindes Statt annahm. Als es aber groß geworden, da ward seine außerordentliche Schönheit gar verhängnißvoll.

Der kleine Koman fängt sehr artig damit an, daß ein Kaufmann aus Mekran, Babiho, mit seinen reichbeladenen Kamelen an dem Hause vorbeizieht, wo Sassi mit ihren Gespielinnen müßig plaudert. Die neugierigen Mädchen wollen seine Ware sehen. Er will nicht auslegen, sondern sucht durch hohe Preise abzuschrecken. Die Mädchen dringen um so neugieriger in ihn. Er beklagt sich, daß sie ihn so eigensinnig tyrannisiren wollen. Da aber Sassi bare Bezahlung verspricht, gibt er nach und zeigt seine Schätze, Sandelholz und andere köstliche Parfümerien. Sassi findet den kleinen Kaufmann nicht weniger schön und anziehend als seine Waren. Doch dieser lenkt das Lob alsbald auf Punhū, den Sohn seines Herrn, des Jām oder Fürsten von Mekran, von dessen Schönheit er selbst nicht den vierzigsten Theil besize. Sassi wünscht nun natürlich dieses Wunder von Schönheit zu sehen und verspricht Babiho, Zoll und Steuer für die ganze Karawane zu zahlen, wenn er ihr nur Punhū nach Bhambōra bringe. Das verspricht denn Babiho nach einigen Einwendungen und zieht mit Allahs Segen von dannen.

Was er nun Punhū nach seiner Rückkehr von der schönen Sassi erzählt, das macht diesen gleich völlig närrisch vor Liebe. Nichts schmeckt ihm mehr. Er will gleich davonlaufen. Babiho mahnt ihn indes zu kluger Mäßigung; er will die Reise schon einfädeln. Ari, der Vater, will allerdings Punhū nicht mitziehen lassen, da die nächste Karawane nach Bhambōra abgehen soll. Allein kein Kameltreiber will gehen, wenn Punhū nicht mitziehe. Da gibt der Vater schließlich nach, und auch die Mutter erteilt ihre Einwilligung zu der Reise.

Unterwegs fällt Punhü in die Reize der Sehjan, einer Kanhari, d. h. einer professionellen Tänzerin und Courtisane, die ihn gesehen und die sich in Mannestracht zu ihm stiehlt, da er eben mit seinen Genossen Schach spielt. Sie bestrickt ihn so, daß er drei Tage in der Stadt bleibt. Saffui wird unterdessen ungeduldig und geht zu dem Schreiber Akhund Lal, der aus hoffnungsloser Liebe zu ihr erblindet ist. Er wird plötzlich sehend und schreibt ihr einen rührenden Mahnbrief an den zögernden Punhü. Ein Courier trägt den Brief in die Stadt Loe, wo die Karawane noch immer verweilt. Aber Sehjan will ihren Gast um keinen Preis weiterziehen lassen. Es bleibt nichts übrig, als ihr einen gehörigen Opiumtrant zu verabreichen. Babiho wird bei ihr zurückgelassen. Wie sie erwacht und sich getäuscht sieht, will sie ihn umbringen, doch er lügt sich unbedenklich mit der Trauerbotschaft durch, daß Punhüs Mutter gestorben sei, worauf Sehjan ihn in Thränen entläßt.

Mit ungewohntem Glanz zieht die Karawane in Bhambora ein. Alle Welt bewundert die herrlichen Kameldecken. Das Lager wird in Saffuis Garten aufgeschlagen. Doch diese ist über die lange Zögerung sehr ernüchtert und straft ihren Ungetreuen mit herbem Schmollen.

Wie sie ihn endlich vorkläßt, da verlangt sie von ihm als Heiratsbedingung, daß er einige Zeit ihrem Vater, dem Wäsher, als Waschknecht diene. Punhü geht die Bedingung ein, die ziemlich komische Züge herbeiführt. Die Prüfung endigt damit, daß Punhü sich mit Babiho, seinem Heiratsvermittler, überwirft und Saffui heiratet.

Das Glück dauert aber nicht lange. Saffui nimmt ihrem unzuverlässigen Gemahl das Versprechen ab, nie die Stadt zu verlassen. Punhü aber hat das kaum versprochen, da bricht er schon sein Gelöbniß und spinnt ein unfauberes Verhältniß mit Bhagula, dem Weib eines Sonars oder Goldschmiedes, an. Das völlig verworfene Weib begnügt sich aber nicht, ihn seiner rechtmäßigen Gattin zu entfremden, sondern klagte diese öffentlich des Treubruches an ihrem Gatten an. Saffui, ihrer Unschuld bewußt, läßt die schändliche Verleumdung nicht auf sich sitzen. Sie fordert ihre Gegnerin in Gegenwart des ganzen Volkes zur Feuerprobe heraus. Muthig springt sie in die riesig aufstodernden Flammen, und da Bhagula zögert, ihrem Beispiel zu folgen, packt sie sie bei den Ohren und reißt sie mit sich in das Feuer hinein. Die Ehebrecherin wird sofort von den Flammen verzehrt bis auf ihre Ohren, welche die triumphirende Saffui noch in ihrer Hand hält.

Unterdessen aber hat der in Unfrieden entlassene Babiho dem Vater Punhüs über dessen ganzes Leben und Treiben genauen Bericht erstattet. Der greise Jam ist darüber höchlich entrüstet und schießt seine andern sechs Söhne, handfeste Degen, aus, den Entarteten gutwillig oder widerwillig nach Hause zu bringen. Sie setzen ihrem Bruder und seiner Frau einen

tüchtigen Schlaftrunk vor, holen ihn dann um Mitternacht, binden ihn auf ein Kamel und bringen ihn so dem Vater zurück.

Da Saffui von ihrem tiefen Schlummer erwacht und sich verlassen sieht, bricht sie in herzerzitternde Klagen aus. Trotz aller Mahnungen und Warnungen ihrer Freundinnen beschließt sie, Punhü zu folgen und ihn, koste es, was es wolle, wieder aufzufinden. Einsam wandert sie hinaus, der Wüste zu. Den Hügeln klagt sie ihr Leid, die Schluchten fragt sie nach ihrem Geliebten. Kein Sonnenstrahl und kein Gluthwind vermögen sie aufzuhalten. Wunden Fußes eilt sie über den Sand dahin, über spitze Steine, ungebahnte Wege, voran — immer voran, mit unererschöpflichem Muth, im heldenhaften Drang ihrer unbefleglichen Liebe. Wie sie endlich fast erschöpft zusammenbricht, tritt die häßlichste aller Gefahren an sie heran. Ein Ziegenhirt, den sie nach dem Wege fragt, wird von ihrem Jammer nicht gerührt, sondern durch den Zauber ihrer Gestalt nur zu niedrigen Gelüsten aufggestachelt. Gegen den häßlichen Jammer scheint keine Rettung mehr. Da ruft sie zum Himmel auf, er möge sie lieber von der Erde verschlingen als dem Schensal zur Beute werden lassen. Und der Himmel hört ihr Flehen. Die Erde öffnet sich, und sie versinkt in dem plötzlich klaffenden Abgrund. Ganz bestürzt gafft der Ziegenhirt die leere Stätte an und schleppt dann Steine herbei, um ein Lorb und Manah für die entschwundene Schöne zu errichten, d. h. eine Art Grabdenkmal und einen Platz, um davor zu sitzen.

Inzwischen ist Punhü glücklich seinen Brüdern entkommen und eilt mit einem treuen Sklaven, Lallu, nach Bhambora zurück. Doch zu spät. Unterwegs sieht er das Grabmal und setzt sich davor nieder. Da hört er aus dem Innern die Stimme seiner Braut:

Komm, Punhü, komm! Nicht eng ist unser Haus!
Des Gartens Flor haucht süßen Wohlduft aus,
Es ladet Blüthenzier und Frucht dich zum Genuß,
Die Schattenlaube grünt am kühlen Fluß.
Im Lichte des Propheten strahlt das Land,
Wo Tod und Moder ewig sind verbannt.

Da übergibt Punhü die Zügel des Kamels dem treuen Sklaven Lallu und sendet ihn als Boten seiner letzten Grüße an Vater und Brüder. Dann ruft er zum Himmel, er möge ihn wieder mit Saffui zusammenführen. Und abermals öffnet sich die Erde und verschlingt Punhü. Der Sklave Lallu aber reitet nun heim und meldet dem alten Jam, was sich alles begeben:

Die Trennung ist vorüber, die Liebenden sind vereint,
Die Rose im Paradiese, wo ewig die Sonne scheint.

Der kleine Roman ist durchweg überaus anmuthig, volksthümlich durchgeführt, der erste Theil mit viel Humor gewürzt, der letzte sehr pathetisch

und romantisch. Leider sind aber viele Stellen sehr lüsternd und liederlich, und wenn auch die Gestalt Saffuis durchaus rein und edel gehalten ist, so wird in Punhu ein echt mohammedanischer Don Juan schließlich canonisirt, alle Moral eigentlich mit Füßen getreten. Denn wie die bereits von Goethe verherrlichten Liebespaare sind auch Saffui und Punhu zum Gegenstand förmlich religiöser Verehrung geworden. Es wird zu ihrem angeblichen Grabe gewallfahrtet, und abergläubische Mohammedaner behaupten sogar, daß ihnen Saffui daselbst lebhaftig erschienen sei.

Wie „Saffui und Punhu“, so sind auch die übrigen Erzählungen des *Shâhâ jô Kisâlo* reich an poetischen Zügen und oft sehr ansprechend ausgeführt. Doch ist es nicht möglich, sie auch nur auszugsweise hier alle wiederzugeben. Wir müssen uns begnügen, noch eine kurz zu skizziren, welche uns auch die Schattenseiten dieser Poesie noch deutlicher vor Augen führt.

Durchaus eigenartig ist die Geschichte der *Sôrathi* (15. Sure). Sie spielt auf der Bergfestung *Girnâr* in *Gujarât*. Da herrscht ein *Râjâ*, Namens *Diâcu*. Seine Schwester, lange kinderlos, geht zu einem *Fakir* und erfleht von ihm einen Sohn. Er antwortet ihr: „Du sollst einen Sohn erhalten, aber er wird dem *Râi Diâcu* den Kopf abschneiden.“ Umsonst nimmt die bestürzte Frau ihre Bitte zurück; der verhängnißvolle Knabe wird geboren. Umsonst setzt sie den Neugeborenen in einem Kistchen auf dem Flusse aus, damit die *Krokodile* ihn freissen möchten. Ein *Barde* fischt das Kistchen auf und zieht mit seiner Frau das Bübchen auf, das von selbst ebenfalls ein *Barde* wird. Ohne Anleitung bespannt der kleine *Bijalu* eine *Wassermelone* mit Saiten und lockt mit seinem Saitenspiel *Antilopen*, *Hirsche* und *Vögel* herbei, die er dann brät, so daß die realistischen *Pflegeeltern* meinen: „Der Fluß hat uns einen recht nutzbringenden Sohn gegeben!“ Wie aber *Bijalu* groß geworden, wird er mit einer *Barde*tochter verheiratet. All das geschieht in dem Gebiete eines andern Fürsten, des *Râjâ Anêrâi*.

Der Fürst *Anêrâi* hat bereits sieben Töchter. Wie ihm eine achte geboren wird und das *Horoskop* dahin lautet, ihretwegen werde viel *Stahlgelir* stattfinden, macht man auch mit ihr kurzen Proceß. Sie wird ebenfalls in einem Kistchen auf dem Flusse ausgelegt. Doch auch sie wird gerettet. Ein armer *Töpfer*, *Katnô* mit Namen, im Gebiete des *Râi Diâcu*, zieht sie auf, und sie wächst zur schönsten *Jungfrau* heran. Um sie, die herrliche *Sôrathi*, entspinnt sich nun der Kampf. Als der *Pflegevater* sie verheiraten will, verlangt Fürst *Anêrâi* sie alsbald für sich und läßt einen *Hochzeitszug* ausrüsten, um sie abzuholen. Wie das aber dem *Râi Diâcu* berichtet wird, begehrt auch er die Schöne, läßt sie kurzweg abfangen und auf sein festes Schloß *Girnâr* bringen.

Nun kommt es zum Krieg. *Râi Anêrâi* belagert die Festung *Girnâr*. Doch das Schloß lag so hoch, daß die Kugeln der *Kanonen* und *Mörser*

kaum den halben Berg erreichten. Anérâi hebt die Belagerung auf und sucht durch List zu erreichen, was mit Gewalt nicht zu erkämpfen war. Er schickt eine Schüssel mit Gold-Mohurs¹ in das Dorf, wo der Barde Bijalu wohnte, und läßt ausrufen: wer dem Râi Diâcu den Kopf abschneide, der solle das Gold haben. Bijalu ist nicht zu Hause; aber seine Frau, vom Schimmer des Goldes geblendet, nimmt in seinem Namen die Schüssel an und zugleich die furchtbare Verpflichtung, die daran geknüpft ist. Bijalu ist entsetzt, wie er bei seiner Rückkehr die Sache vernimmt. Allein es ist kein Ausweg mehr. Anérâi würde das Dorf mit Feuer und Schwert vernichten, wenn das Versprechen nicht gehalten würde. So nimmt der Barde denn Stab und Leier und begibt sich auf die Felsenfeste des Râi Diâcu.

Da geschieht das Wunderjamste. Bijalu bezaubert den Fürsten mit seinem Gesang dermaßen, daß dieser ihm, Nacht für Nacht, die reichsten Geschenke anbietet; aber vergeblich.

In der fünften Nacht schüttete er Gold und Silber auf den Weg;
Betten, Matragen, Pälkis, Millionen von Geld.
„O Geber, ich nehme kein Geschenk, geh; fahre die Elefanten um.
Den Kopf, den ich, o Edler! genannt habe, den gib, daß du angenehm werdest.“

Und Râi Diâcu, immer mehr von des Bettlers Gesang dahingerissen, kommt endlich zu dem Entschluß:

Wenn ich zwanzig von Scheiteln auf mir hätte,
Würde ich wiederholt hundert Male den Hals abschneiden.
Und auch dann ist der Klang der Saiten noch mehr werth als ich.

Und Râi Diâcu schneidet sich den Hals ab, und Bijalu bringt den Kopf als Trophäe der „Macht des Gesanges“ zu Râi Anérâi.

Anérâi ist indes kein so phantastischer Musikliebhaber. Wohl überlegend, daß der verwegene Kopfabschneider auch ihm gefährlich werden könnte, weist er ihn kalt von seinem Hofe weg. So zieht Bijalu wieder in das Gebiet des Râi Diâcu. Wie er aber in Girnâr ankommt, besteigen die Frauen des geköpften Fürsten, Sôrathi und Khâti, eben dessen Scheiterhaufen. Der Anblick überwältigt den Barden. Auch er stürzt sich in die Flammen. Und um nicht von ihrem Manne getrennt zu werden, folgt seine Gemahlin diesem Beispiel und jähnt so einigermaßen das Unheil, das sie durch ihre Habsucht angerichtet. Im Feuer genas sie eines Söhnchens, das die Umstehenden retteten und das man dann Manirîô, d. h. „Feuer“, nannte.

Eine Hindi-Bearbeitung dieser Sage schließt folgendermaßen:

Ein Bravo dem Râi Diâcu, der seinen Kopf hergegeben hat!
Ein zweites Bravo seiner Mutter, die ihn nicht erniedrigt hat!
Ein drittes Bravo für Sôrathi, ruhmvoll ist die Tugend der Keuschen!

¹ Eine Münze der Delhi-Kaiser, an Feingehalt etwa 32—33 Mark.

Ein viertes Bravo für Bijalu, der sein Wort eingelöst hat!
 Ein fünftes Bravo für die Sängersfrau, die für ihren Mann das Leben geopfert hat!
 Auch dem Anerai, der aus der Art geschlagen hat!
 Alle fünf sind in die Flammen gefallen mit Heldenmuth.
 Alle sind glücklich geworden; sie haben eine ruhmreiche That gethan.
 Wer den Namen Kams nimmt, wird selig.

Schah Latif deutet den Gesang sowie die Blutthat Bijalus und Diacus im Sinne seiner jüdischen Noth als eine erhabene Hingebung an das geheimnißvolle Ueendliche, wodurch die Erzählung aber vielfach dunkel, matt und schleppend wird.

„Die Umrisse, die uns die Sage darreicht, sind melancholisch genug und zeigen uns den Hinduismus in seiner gänzlichen Zerfetzung und tiefsten sittlichen Erniedrigung; er ist nur ein Bild von Verbrechen und gänzlicher moralischer Abstumpfung.“¹

Sechstes Kapitel.

Die Gujarâti-Literatur.

Gujarât (Gudjharat oder Guzerat) bezeichnet ein Gebiet an der nordwestlichen Küste Hinterindiens, das etwa doppelt so groß wie Bayern ist und ungefähr 7¹/₂ Millionen Einwohner zählt. Bei weitem der größere Theil steht noch unter einheimischen Fürsten, unter welchen der Gaikwar von Baroda der reichste und mächtigste ist. Die Volkssprache, zugleich eine sehr verbreitete Handelsprache², wird in den britischen Besitzungen allein von 10¹/₂ Millionen Menschen gesprochen und erstreckt sich über den ganzen Dehkan bis nach Madras³.

Tempel und Tempelüberreste, Inschriften und Münzen weisen auf eine sehr alte Cultur hin. In den Trümmerhügeln beim Dorfe Moga vermuthete Cunningham die Ueberreste der Stadt Niseia, die Alexander d. Gr. nach seinem Siege über Pornos erbaute; in den benachbarten Schutthügeln fanden

¹ Trumpp a. a. O. (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XVII, 254).

² Die Schrift unterscheidet sich vom Devanagari nur dadurch, daß oben die Verbindungslinien wegfallen. Siehe *Rustomjee Sorabjee, A Grammar of the Goozrattee Language.* Bombay 1845. — *Shapurji Edalji, A Grammar of the Gujarâti Language.* Bombay 1867.

³ Genau 10 619 789, die sich auf Bombay, Baroda, Madras, Sindh, Hyderabad, Berar u. vertheilen. Nach dem *Statistical Abstract relating to British India from 1882 1883—1891 1892* n. 27 (London 1893). p. 35.

sich massenhaft Kupfermünzen der sogen. indostythischen Könige¹. Bei Girnār (auf der Halbinsel Kāthiāwār) befindet sich eine Reihe jener berühmten Felsinschriften des buddhistischen Königs Aśoka aus dem Jahre 250 v. Chr., welche in neuerer Zeit die Forscher so lebhaft beschäftigten². Eine andere Inschrift vom Jahre 150 n. Chr. berichtet, daß der Herr des Landes, Rudra Dama, den König des Dehān überwunden habe; wieder eine andere vom Jahre 457 n. Chr. meldet von einer Ueberschwemmung an dem heiligen Teich Sudaṛṣana und die Wiedererbauung einer Brücke, welche durch dieselbe zerstört worden war. Von den sechzehn Tempeln bei Girnār trägt der bedeutendste, derjenige Nemināth's, eine Inschrift aus dem Jahre 1278 n. Chr., welche besagt, daß der Tempel in diesem Jahre wiederhergestellt worden sei³.

Die friedliche Culturentwicklung des Landes wurde indes, wie die vielen Trümmer selbst bezeugen, durch unaufhörliche Kriegsz- und Eroberungszüge gestört und gehemmt. Mahmud von Ghāzna verwüstete es 1024 und raubte die Tempelschätze von Somnāth, über deren Reichthum persische Dichter fabelhaftes erzählten. Wiederholt von andern mohammedanischen Eroberern heimgejucht, kam Gujarāt 1294 an das Kaiserreich Delhī. Die fremden Herrscher gewährten wohl vereinzelt den Indern eine höhere Stelle in Verwaltung und Heer; aber eine zahlreichere Ritterchaft von Eingebornen ließen sie nicht aufkommen. Die Schwierigkeiten, welche sich einer eigenen Literatur entgegenstellten, schildert ein Eingeborner⁴ folgendermaßen:

„Gewöhnlich gab es keine mächtigen Rādīshputen, welche eine ritterlich-kriegerische Poesie hätten pflegen können; die Hindus hatten für sich nichts als ihre Wohnungen und ihren Kleinerwerb. Dem Ackerbau widmeten sich, wie heute, Leute von ganz ungebildeten Kasten, welche hart arbeiten mußten, um ihr tägliches Brod zu gewinnen, mitten in der Ausraubung und officiellen Unterdrückung, von der weder die Sultane noch die kaiserlichen Vicekönige sie erretten konnten. So konnte sich die Poesie, das Kind der Muse, nur unter den häuslichen Klassen entwickeln, am häuslichen Herd, in den Tempeln, in geselligen und religiösen Versammlungen, d. h. in Städten und Dörfern, nicht auf dem offenen Lande. Auf die Mohammedaner folgten die Mahratten,

¹ W. W. Hunter, Imperial Gazetteer V. 189. Vgl. Le jmann, Geschichte des alten Indiens S. 748.

² G. Bühler, Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXVII, 87—108; 235—281; 422—434; 572 bis 593; XXXIX. 489—508; XL, 127—147; XLI, 1—29; XLIII, 128—176; 273 bis 292. — H. H. Druca, Sanskrit Grants and Inscriptions of Gujrat Kings. Da j. XL. 320—335.

³ W. W. Hunter l. c. V, 85. 86. Vgl. Le jmann a. a. O. S. 768. 769.

⁴ Gorardhanram Madharram Tripathi, The Classical Poets of Gujarat, and their influence on Society and Morals (Bombay 1894) p. 2 ff.

und auch ihre Herrschaft zeichnete sich in Bezug auf die Eingebornen der Provinz durch keine bessere Einsicht und Politik aus. Da das Aufkommen der Mahratten war für Gujarât sogar eher ein Schlag von noch bleibendern Folgen. Wie harmlose Vögel sich zum Nisten ein ruhiges Plätzchen aussuchen, wo keine rohe Hand sie stören mag, hatten die Schriftsteller Gujarâts ihre größern Werke gerade in den Städten und Dörfern begonnen, in welche die Mahratten später einbrechen sollten, aber in welchen bis dahin Stille, Ruhe und Friede herrschten. Baroda selbst war die Stätte, wo der größere unserer zwei größten Dichter einen seltenen Garten der Literatur aufgezogen hatte, und das war gerade auch die Stätte, welche die Eindringlinge zu ihrem Herrschersthron auserkoren. Der vielversprechende, hoffnungsvolle Garten ward bei ihrer Ankunft verwüstet. Aber Baroda war nicht ganz Gujarât. Außer dieser Stadt, welche aus einem Dichterwohnsitz in einen Mittelpunkt politischer Thätigkeit und Intrigue verwandelt ward, lag noch das weite Bergland, um das sich die neuen Eindringlinge nicht kümmerten, außer rückichtlich der Erhebung der Steuern. Hier, sich selbst überlassen, bildeten die Grundbesitzer und Kaufleute, obwohl ohne wissenschaftliche Bildung und poetische Fähigkeit, doch einen guten Markt, wo sich eine Art Nachfrage nach Poesie schaffen ließ; denn sie hatten ebensowohl Geld als ihre eigene stille Poesie des Lebens, und man verlangte nach dem Mann, der ihr Herz erheben und erfreuen könnte. Auch die Frau blieb in Gujarât kein schweigender Factor im socialen Leben; sie hörte gerne ein Lied und sang es ebenso gerne mit.“

So erhielt denn, trotz der Ungunst der Verhältnisse, auch Gujarât seine eigene Literatur. Die Zahl der Dichter, welchen die Ehre des Druckes zu theil geworden, beläuft sich auf etwa siebenzig. Fünfzehn derselben kommen auf die Stadt Baroda, acht auf Kâthiawâr, die übrigen auf die heutigen Districte von Sorata, Broach, Kaira, Ahmedabad und die verschiedenen kleinen selbständigen Fürstenthümer, deren es noch ungefähr einhundertneundachtzig gibt. Bei weitem die Mehrzahl waren Brâhmanen, vier Jaina-Geistliche, neun Sadhus oder Asceten, sieben Handwerker, neun Banhas oder Kaufleute, sechs Kunbis, einer ein Mahrâthi und sechs Frauen.

Den Hauptquell der Dichtung bildete, wie bei den übrigen Völkern Indiens, die religiöse Ueberlieferung, wie sie sich theils im Anschluß an Localtraditionen noch poetisch lebendig erhalten, theils im Wirrwarr der politischen Verhältnisse, unter Einflüssen der verschiedensten Art, in bunter Mannigfaltigkeit weiter ausgefaltet hatte. Es ist von Interesse, über diese Entwicklung der ältern Religionsanschauungen zum spätern Hinduismus einen modernen Hindu selbst zu hören¹:

¹ *Govardhanram Madharram Tripathi* l. c. p. 7—13.

„Wissenschaft, Religion und Poesie trugen in Indien einen durchaus ansichthlichen und einheimischen Charakter in jenen frühen Zeiten, wo weder die Religion noch die Poesie der Vedas und die daran sich knüpfende Literatur andern mitgetheilt oder von andern erhalten werden konnten als von der priesterlichen Kaste. Doch der Buddhismus machte die erste weite Breishe in diese chinesische Maner; als der Buddhismus selbst nach China, Japan und Ceylon vertrieben war, blieb die Breishe bestehen und wurde noch durch ein geschicktes Compromiß erweitert. Die Religion des Veda wurde als ein äußeres Gewand wiederhergestellt; aber das Individuum, welches es anzog, hatte eine ganz andere Seele in seiner Gestalt und trug unter dem alten Gewand ein völlig anderes Gepräge. Als der Brähmanismus auf den Trümmern des Buddhismus wieder Boden gewann, hörte er auf, seine wirtliche Religion von den vedischen Opfern und Riten abzuleiten. Er schuf zwei neue Religionen unter der Maste der alten vedischen Religion. Die eine dieser Religionen war für den kleinen Kreis der Gelehrten bestimmt, die andere für die Massen. Der große und mächtige Sankaracharya war der Pionier der erstern; er begründete eine ascetisch-philosophische Religion, wie er behauptete, auf Grundlage der Philosophie des Vhāja und der Upanishaden. Aber während das geschah, glich seine Philosophie, wie gleichfalls bemerkt werden muß, so sehr dem Geiste des Buddhismus, daß seine brahmanischen Seguer ihm den vorwurfsvollen Beinamen eines ‚verkleideten Buddha‘ gaben. Ein Erfolg dieser Annäherung war, daß seine Philosophie, im Gegensatz zu jener der Upanishaden, dem ganzen Volke und allen Kasten eröffnet wurde, und noch hentzutage sind Kumbis und Banhas nicht unbekannt, die Asceten wurden, seine Philosophie studirten und sie sogar den Brähmanen vortrugen.

„Gleichzeitig war auch die Religion, die ausdrücklich für die Massen bestimmt war, und die deshalb nicht die nöthigen Sādhanas oder Mittel besaß, das Brahma des Sankara zu verwirklichen, nur scheinbar vedisch und öffnete ihre Thore allen Kasten und Religionsansichten jeglicher Schattirung. . . .

„Die orthodoxe Partei kann den Glauben nähren, daß das Alte nicht gestört wird, die fortschrittliche Partei kann den alten Stand der Dinge verändern und Neues thatsächlich einführen, und alle machen sich weis und anerkennen, daß nichts Neues geschehen, und durch diese Anerkennung wird die Fiction zur Thatfache. In religiösen und socialen Dingen, wie in Bezug auf das Recht haben sich die Inder mit solchen Fictionsen durchgeholfen. Der Hindu, der einen Sohn adoptirt, führt factisch einen Fremden in seine Familie ein; die Fiction besteht darin, daß er ihn beständig seinen Sohn nennt. Der Brähmane ist verpflichtet, bei gewissen Gelegenheiten heilige Asche an seine Stirn zu streuen, und doch mag er nöthigenfalls auch sonst durchkommen, Wasser an die Stirn streichen und es Asche nennen. Er muß sich für bestimmte Zwecke im Wasser baden, aber nöthigenfalls badet er sich in der Luft und nennt das ein Wasserbad. Die Schenkung eines Stückes Kupfergeld an einen Brähmanen wird ihm schon als eine Schenkung von Kühen angerechnet. Thiere sollten bei gewissen Opfern mit dem Schwerte getödtet werden; aber seit den Tagen der Jainas werden nur gewisse Früchte mit dem Schwert durchschnitten, und das gilt dafür, daß das Thier getödtet worden. Die Prāyaścittika oder Buße gehört ebenfalls zu dieser Kategorie von Fictionsen. Nehulich widerhallte nach dem Fall des Buddhismus das ganze Land von dem Rufe nach Wiederherstellung der vedischen Religion; aber thatsächlich wurde der Buddhismus durch ein System ersetzt, das in jeder Hinsicht eine neue Organisation und Reform war, nur daß die Reformer die glückliche Täuschung und Fiction dadurch herbeiführten, daß sie für die meisten Namen, Sagen und Erinnerungen, welche sie ihren Reformen aufpropfen mußten, auf vorbuddhistische

Literatur und Uebersetzung zurückgriffen. Das befriedigte die orthodoxen Forderungen, und um die häretischen Buddhisten in das neue Spinnengewebe hineinzutocken, wurde aller Conflict mit den socialen und moralischen Neuerungen des Buddhismus sorgfältig vermieden, und diese Neuerungen wurden in dem neuen System sogar beibehalten und gepflegt. Buddha selbst, der ausgesprochene Feind des Veda, erhielt seinen Platz in dem neuen für die Massen bestimmten Pantheon und durfte als eine Herabkunft Vishnus angebetet werden!

„Seele und Geist der neuen Religion war die Bhakti — ein Wort, das mit seinen zahlreichen Beziehungen kein englisches Wort wiedergeben kann. Anbetung, Gebet und selbst Andacht erschöpfen den vollen Sinn des Wortes Bhakti nicht. Es bedeutet soviel als in Gottes Gegenwart stehen, ihm dienen, ihn lieben, von ihm geliebt werden, mit ihm reden, ihn sehen, ihn hören und factisch die Gottheit genießen. Doch wie eine unberührbare Gottheit lieben und genießen? Es wurde geantwortet, Liebe und Genuß bedeuteten hier nur das höchste Ideal dessen, was sie im Alltagsleben besagten. Gott ist weder Mann noch Weib, und doch ist er beides — denn er ist alles und überall. Der Mensch wurde deshalb belehrt, damit anzufangen, sich menschliche Ideen von Gott zu machen, bis seine Liebe abstract würde und sein Geist von menschlichen Dingen sich abzöge. Wollte der Mann mit Gott sprechen wie mit seinem eigenen Freund und Bruder? Wollte das Weib ihre kleinen Herzensangelegenheiten mit ihm besprechen wie mit ihrer Mutter oder mit ihrem Kinde? Wollte sie ihm ihr Herz eröffnen wie ihrem Gemahl und ihre Liebe vor ihm ausgießen? Die neue Religion kam all diesen Bedürfnissen entgegen, und in jedem einzelnen Fall fanden Mann und Weib Gott gerade so, wie er oder sie ihn sich wünschten. Die einzige Bedingung, nach der diese Wunsch Erfüllung sich bemaß, war freie, absolute Bhakti, und Bhakti war, grundverschieden von den Arten der vedischen Heilmethode, allen Stufen und Kasten der menschlichen Gesellschaft eröffnet. Auf dem gemeinsamen Boden der Bhakti traf der höchste Brähmane mit dem niedrigsten Thed und Mhar zusammen, und gegen eine so gestaltete Religion konnten die abstracten Anschauungen des Buddhismus keinen Reiz gewähren; denn der einzige concrete Reiz des Buddhismus war mit sehr werthvollen Zugaben ganz diesem neuen Glauben einverleibt. Strenge Moralität, wenn nicht Ascetik, war eine Bedingung des Buddha-Glaubens. Der unmittliche Mensch war ein Auswürfling, der nur nach einem Leben küßender Demüthigung und Strengeheit ins Nirvāna eingehen konnte. Aber den Liebhaber der Bhakti traf kein so schwieriges oder erniedrigendes Loß. Es wäre unzweifelhaft gut — gut in sich und gut für den Aufbau der Bhakti —, wenn der Bhakta (der Betenner der Bhakti) moralischen Sinn hätte; aber Moralität war dafür doch nicht eine unerläßliche Bedingung; wie das Kastenwesen nur als sociales Anhängsel des leiblichen Daseins galt, so galt auch die Moralität als eine rein sociale Einrichtung. Der Bhakta mag mitten in seinen socialen Verhältnissen weiterleben und doch das Glück der Bhakti erlangen. Wenn er das Ideal der Bhakti verwirklicht hat, wird er von selbst die Verbindung mit Weltlingen und ihren Moralitäten wie Immoralitäten aufgeben. Man nahm an, eine höhere Sittlichkeit würde sicher von selbst aus der Erreichung eines höhern religiösen Ideals folgen. Von diesem Standpunkt aus wurde die Prostituirte von Brij mit dem Bhakta von reinern Sitten auf dieselbe Linie gestellt. Die Immoralität wurde wie andere sociale Beziehungen nur als etwas Menßerliches betrachtet, das sich dem Menschen, von seiten seiner Umgebung ankrustete: Bhakti genügt, um allen Schmutz wegzufegen. Gott liebt nur Bhakti, und Bhakti allein ist die Religion dieses verdorbenen Kalihuga-Zeitalters. Männer und Weiber, Leute aus allen Kasten, Leute von jeglicher Art von Moralität vereinen sich zum

gemeinsamen Bhakti-Chor, wo Gott selbst in Fleisch und Blut vor ihnen steht, um sie zu empfangen und zu befreien.

„Wo aber ist dieser Gott in Fleisch und Blut? Die Antwort lautet: Du kannst ihn nur mit dem Auge des Geistes sehen: sein Bild wird in der huldvollsten Gestalt vor dir schweben, die du wünschest: er kennt deine Wünsche.“ So erhielt das Weib seine Mata oder Göttin-Mutter, welche in Gujarät als die zärtlichste Mutter gilt, welche die Menschheit hienieden findet, nicht die schreckliche Durga, die als Opfer-schmaus Thiere und selbst menschliche Wesen verzehrt, so wie sie bekanntlich in andern Theilen Indiens verehrt wird. Aber in dieser Weise erhielt das Weib in Gujarät nicht nur seine Mutter, sondern auch Krishna, seinen Geliebten. In der Gegenwart der einen oder des andern, sei es auf dem Altar des Herzens oder in einer Götzen-nische, konnte es stehen und lieben, wie es Mutter oder Gemahl liebte, und rückhaltlos über die Kleinigkeiten seines Alltagslebens reden, mit dem vollen Glauben, von einem vernommen zu werden, der Antheil an ihm nahm und seinem geringen Lebenstauf huldvolles Mitgefühl schenkte.“

In dieser mystischen Schwärmerci, die zwischen eigentlichem Götzendienſt und poetischen Träumereien vag und unbestimmt hin und her schwankt, wurzelt die religiöse Poesie der Dichter von Gujarät. Sie unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Hinduismus, wie wir ihn bereits aus Rāmānuja, Rāmānuand, Kabir, Caitanya und besonders aus der großen Dichtung des Tulsi Dās kennen gelernt haben. Viel Eigenartiges bieten deshalb die Dichter von Gujarät nicht.

Karajinha Metā von Junāgadh, der gefeiertste Sānger des 15. Jahrhunderts, wuchs in einer Umgebung auf, in welcher zwar schon die Bhakti-Religion im Schwange war, aber verbunden mit Giva-Dienst. Wegen schwerer Beleidigung von seiten einer Schwägerin floh er in den Wald, wo er sich in die Geheimnisse des Rās Lilā, einer besondern Andacht zu Hari (Krishna), einweihen ließ. Davon schwärmerisch begeistert, kehrte er als Bettler in seine Heimat zurück, sammelte eine Schar von Männern und Weibern niederer Kaste um sich und feierte mit ihnen durch Gesänge und Tänze seinen neuen Lieblingsgott, von dessen Verehrung er ganz trunken war. Er wurde deshalb nicht nur aus seiner Kaste verstoßen, sondern auch von dem König Rā Mandlik verfolgt, ließ sich aber nicht beirren. Die ganz niedrigen Theds, welchen er sich anschloß, zwangen die Nagars, ihn wieder in ihre Kaste aufzunehmen; er machte sich aber aus allem sehr wenig, sondern betrachtete es fürder als seine Aufgabe, Hari's Liebesgeschichten mit den Gōpīs allegorisch zu besingen, d. h. als Bild und Ausdruck einer enthusiastischen Liebe zu Krishna. Diese Lieder erlangten große Volksthümlichkeit und wurden mit enthusiastischen Tänzen begleitet.

Eine ganz ähnliche Schwärmerin war die ihm zeitgenössische Dichterin Mirā, die junge Gemahlin des Königs Rana Kumbho von Mewār. Dieser Fürst stammte von den Königen von Vallabhi ab, der alten Hauptstadt von Gujarät. Einer seiner Vorfahren soll, wie die Sage erzählt, mit einer

Tochter des großen Persertönigs Khosru Nuschirwân, einer Enkelin des Kaisers Mauritius zu Konstantinopel, vermählt gewesen sein. Rana Kumbho hatte sich im Kampfe wider die Mohammedaner großen Heldenruhm erworben, besaß künstlerische Anlagen und pflegte selbst die Poesie. Aber all das vermochte die Prinzessin Mirâ nicht zu fesseln. Am ersten Tage nach der Hochzeit erklärte sie ihrer Schwiegermutter, sie würde ihr Haupt nie vor dem Gotte ihres Gemahls beugen, ihr Gott und Gemahl werde fortan Krishna sein. Und so floh sie von Mewâr nach Gujarât, um sich ganz der Bhakti-Mystik zu weihen. Als ihr Gemahl sie zur Rückkehr einlud, forderte sie ihn sogar auf, dem Throne zu entsagen und sich mit ihr dem Dienste Krishnas zu widmen. Sie wollte nichts mehr wissen von den Prachtgewändern, der Herrlichkeit und den Intriguen des Hofes. Eine glühende Liebe zu Hari nahm ihr Herz gefangen. Ihn zu feiern, galt ihr fürder als einzige Aufgabe. In tausend kleinen Liedern besang sie denn, wie ihr einziger Hari liebte und lebte, wie er mit seinem Flötenklang die Gôpis (Hirtenmädchen) bezauberte und sie unwiderstehlich den Tönen folgten, die sie an das Ufer der Yamunâ lockten. In dieser Liebe, die Krishna einst auf Erden erweckte, maßt sie die Sehnsucht, mit der sie nach dem Unsterblichen verlangt. Diese mythologisch-mystischen Liebeslieder haben vier Jahrhunderte überlebt und werden heute noch von den Frauen in Gujarât gesungen.

Der Dichter Bhâlan, ebenfalls noch dem 15. Jahrhundert angehörig, besang sowohl Giva als Krishna und Râma, wobei er ausdrücklich betont, daß die Andacht zu dem einen Gott mit derjenigen zu dem andern zusammenfällt, also nur eine und dieselbe Bhakti bildet. Die Andacht zu Giva, die mit âsctischen Strenghheiten verbunden war, nahm indes zusehends ab, und von seinen Liedern sind nur jene in Schwang geblieben, in welchen er Krishna und Râma verherrlicht. Bhâlan übersezte auch den Sanskritroman „Kâdambari“ des Dichters Vana in Gujarâti; doch blieb dieses Stück weltlicher Literatur ziemlich vereinzelt und fand keine Nachahmung.

Während des 16. Jahrhunderts war Gujarât fast beständig von Kriegen und Unruhen heimgesucht. Es werden aus dieser Zeit drei Dichter genannt: Vasto, Wachharâj und Tussi, die aber zu keiner besondern Berühmtheit gelangten. Erst unter Kaiser Akbar und seinen Nachfolgern im 17. Jahrhundert kamen für die Poesie wieder bessere Tage.

In Akho, einem Goldschmied, der zeitweilig an der Münze zu Ahmedâbâd angestellt gewesen sein soll, erstand zur Abwechslung einmal ein Satiriker, der die überschwängliche Andacht für den Krishna-Dienst nicht theilte. Dieser hatte übrigens durch die Vallabhachârja-Secte eine strengere Organisation erhalten. Statt in den Hainen von Brij wurde Krishna nunmehr wieder in Tempeln, namentlich in denjenigen von Mewâr, verehrt

und recht eigentlich götzendienerisch angebetet. Auch Akho's erster Guru gehörte dieser Secte an, vermochte aber denselben nicht für seine Lehre zu gewinnen. Akho vergleicht ihn mit einem alten Ochsen, der nur seine Börse erleichtere, aber seinen Wagen nicht auf den Weg des Heiles bringe. Akho möchte schwimmen, aber der Guru hängt an ihm wie ein Stein und hindert jede Bewegung.

Die Brähmanen und Vaišnavas mit ihren vielen Riten und Gebräuchen vergleicht er mit einem blinden Weib, das sich sein Bett herrichten will, aber den rechten Platz nicht finden kann und so die ganze Nacht am Betten und Umbetten bleibt, bis die Nacht vorüber ist. Wallfahrten hält er für mehr als nutzlos. Man muß Hari zu Hause finden und nicht die Zeit mit Herumwagiren verschleudern. Man mag Seide waschen, solange man will, es wird doch kein Haar daraus; aber die Narren merken es nicht. Sie beten Steine und Erz an, das sie selbst bearbeitet, und suchen Gott außer sich, während er thatächlich in ihnen ist. Wie kann Andacht und Gebet und Bhakti zur Erkenntniß Brahmās führen? Die Seele des Menschen schwimmt wie ein Fisch und fliegt wie ein Vogel mit den Schwingen seiner Vernunft und braucht nichts anderes, um sein „höheres Selbst“ inne zu werden.

Von den sechs ältern orthodox-brähmanischen Systemen der Philosophie wollte Akho nichts wissen; er sagte, eines davon zerstöre das andere, um die Harmonie wiederherzustellen. Dagegen umfing er mit Begeisterung das System des Gamkara, d. h. die von Gamkara am Anfang des 9. Jahrhunderts commentirte Vedānta-Philosophie. Diese bietet nach ihm die wirkliche Erkenntniß des höchsten Selbst, zu welcher die Poesie nicht gelangen kann. Er warnt darum vor den Poeten, welche mit großmächtigen Worten donnern, ohne daß dabei ein Regen herauströmt. Gegenüber denjenigen, welche sich um den Vorzug des Sanskrit oder der neuern Volkssprachen herumstritten, spielte er ebenfalls den lächelnden Philosophen. Die Sprache, meint er, ist nur ein Gewebe der zweiundfünfzig Buchstaben, die Wirklichkeit fängt beim dreiundfünfzigsten an; aber das ist kein Buchstabe mehr; wo die Sprache aufhört, da erst fängt die Substanz an. Die Volkssprachen sind die hölzernen Bogen, mit denen man die Sanskritpfeile abschießt, und das Hauptkapital, zu welchem Sanskrit sich als Zins gesellt.

Dem philosophischen Satiriker steht als Lyriker, Dramatiker und Epiker Premānand gegenüber, der heute so ziemlich als der bedeutendste Dichter in Gujarāt gilt. Auch er war gegen jene Art von Sanskritisten, welche den literarischen Werth einer Schrift davon abhängig machten, daß sie sich in Ausdruck und Sprache möglichst an Sanskritvorlagen anlehnte, wußte aber den innern Werth der klassischen Sanskritliteratur sehr wohl zu schätzen, bildete sich selbst an ihr und entnahm ihr die meisten seiner Stoffe. Er

beschränkte sich jedoch nicht hierauf, sondern studirte auch fleißig die alten Purānas und deren einfachere, alterthümliche Sprache. Einige Zeit seines Lebens brachte er in Sorate und zu Mandurbar in Ahandesh zu, die meiste jedoch in Varoda, wo die friedlichen Tage der Kaiser Jehangir und Schah-Jehan seine poetische Thätigkeit begünstigten. Er hatte es auf Begründung einer ansehnlichen Gujarāti-Literatur abgesehen und sammelte deshalb sieben- unddreißig Schüler und Anhänger um sich, darunter zwölf Frauen, welche er zum Dichten anleitete und je nach ihren Anlagen verschiedene Stoffe zuwies. Seinen eigenen Sohn Ballabh ließ er z. B. Hindi-Dichtungen studiren und danach selbständige Gedichte in Gujarāti verfassen. Dem jungen Dichter Ratneshvar wies er philosophische Dichtungen an, nach Sanskritvorbildern. Er selbst schrieb sowohl Dramen als andere größere Dichtungen, welche künstlerische Vertrautheit mit der Sanskritliteratur aufweisen und doch wieder manches Eigenartige besitzen. In seinem „Rasa und Suddamā“ ist die aus dem Mahābhārata geschöpfte Episode von „Rasa und Damayanti“ bedeutend moderner, reflexiver und sentimentaler geworden; ebenso der Rām Sītās durch Rāvana in seiner freien Bearbeitung des Rāmāyana. Die Krishna-Sage hat er in zwei Theilen bearbeitet; der erste schildert Krishnas Hirtenleben, der andere seine Kriegsthaten und sein Königthum. Die Darstellung lehnt sich dabei nicht bloß an die lebendige Volksauffassung der Sage, sondern ist ganz davon durchtränkt und bietet deshalb viele naive, echt idyllische und poetische Züge. In ähnlicher Weise bearbeitete Premānand auch mehrere Sagen, welche über das Leben des Dichters Nara-sinha Mehtā im Volke umgingen, stieg dabei aber oft allzusehr zu den sensualistischen Anschauungen des Vishnu-Dienstes und den rohen Vorstellungen der Massen herab. Im ganzen kann indes seine Richtung doch noch als eine idealistische bezeichnet werden. In seiner romantischen Epopöe „Uthā-Haran“ eilte er sogar seiner Zeit weit voran, indem er der bedenklichen Sitte der Kinderheirat und des elterlichen Despotismus mit Aufgebot aller seiner Kunst den Krieg erklärte. Denn die Heldin des kleinen Romans ist eine rebellische Tochter, die in Wirklichkeit ihr Unterfangen wohl heute noch mit dem Tode bezahlen müßte. Von ihrem Vater aus eigennütigen Beweggründen eingekerkert, läßt sich Uthā entführen und geht mit dem Jüngling, den sie liebt, eine sogen. Gandharva-Ehe ein. Das führt zwischen beiden Familien wie im Schoße derselben die verwickeltesten Kämpfe herbei; aber der Dichter hat den Muth, gegen das bestehende Ehegesetz die Sache günstig und zu allgemeiner Befriedigung enden zu lassen.

Während Premānand indes sonst der brähmanischen Anschauungsweise seines Publikums ziemlich Rechnung trug, fühlte sich der Dichter SomaI, zwar selbst Brähmane, aber Günstling eines reichen Grundbesizers aus der Kumbi-Raste, unabhängig genug, in seinen Werken fast mit allen jenen An-

schauungen zu brechen. Zum Helden mehrerer derselben erkor er sich zwar den aus Sanskritwerken bekannten König Vikrama, aber nur um sich von den Göttern und der landläufigen Götterintervention freizumachen und in Vikrama ein rein menschliches Helden- und Königsideal zu zeichnen, das Bild eines Herrschers, der auf eigene Faust hochherzig alle Kämpfe und Drangsale auf sich nimmt, um seine Mitmenschen aus Glend und Jammer zu befreien. In andern Gedichten hebt Somal, wenn er den Stoff auch ältern Sanskritvorlagen entnimmt, doch die Kastenunterschiede auf, läßt Brähmanen, Kshatriyas und Vanyas ohne alle Gehindernisse miteinander heiraten und verherrlicht selbst rebellische Söhne und Töchter, die gegen den Willen der Eltern ihre eigene Wahl aus Liebe treffen. Er läßt sogar einmal ein Mädchen, dem der Vater einen mißliebigen Bräutigam aufzwingen will, das Gelübde völliger Ehelosigkeit aussprechen, eine Idee, die gegen alle indischen Vorstellungen ankämpft. Das wurzelte bei ihm jedoch nur in der Anfehnung gegen das Kastenwesen, nicht in höherer, idealer Auffassung; denn anderwärts verherrlicht er das Hetärenwesen in der verschiedensten Gestalt. Anstatt der Kishis und Könige der altindischen Mythe wählte er als Helden seiner Erzählungen mit Vorliebe junge Kaufleute (Vanyas) aus Gujarät, erzählt ihre Abenteuer zu Land und See, die Schicksale ihrer zu Hause gebliebenen oder ihnen nachreisenden Frauen, daraus erwachsende Familienwirren und Zwiste, Schwindeleien und Spitzbubenstreiche und Anekdoten aller Art, ungefähr im Stile von „Tausend und eine Nacht“. In der brähmanischen Welt fand er indes weder viele Bewunderer noch Nachahmer.

Vom Anfang des 18. Jahrhunderts fiel Gujarät wieder neuer Verwirrung, schweren Kriegsläufen und völliger Ausplünderung anheim, so daß fast alles höhere Geistesleben ersticke. Gegen Ende des Jahrhunderts tauchten zwar wieder eine Menge kleiner Poeten auf, aber die bessern Ueberlieferungen waren verloren.

Durch die Secte des Vallabhacharya (geb. 1479), die während des 16. und 17. Jahrhunderts noch wenig Verbreitung gewonnen hatte, aber in den Wirren des 18. und 19. oben auf kam, erhielt der schon früher verfängliche Krishna-Dienst eine völlig lüsterne und ausschweifende Richtung. Auch alle die übrigen Glaubensschattirungen sanken jetzt für die hilflosen Massen zu einer Mischung von Fetischismus, Götzendienst und Mythologie herab¹. Aus etwa einem Duzend Dichter, welche die Krishna-Sage in diesem Sinne behandelten, ragt durch Talent der Brähmane Dayaräm zu

¹ „The whole fabric of beliefs now sinks into a mixture of fetichism, idolatry and mythology so far as the unassisted masses are concerned“ (*Tripathi* l. c. p. 60). — *B. M. Malabari*, Gujarät and the Gujarätis (London 1882) p. 255.

Dabhoi hervor, der um das Jahr 1852 starb, seit Premānand wohl der begabteste Dichter von Gujarāt. Seine Lieder auf Krishna und die Mädchen von Gotul sind ein glühender Lavaström realistischer Liebesleidenschaft, und wenn Unzüchtigkeit nicht das Verdienst eines Dichters verringerten, möchte er wirklich ein großer Dichter sein. Nächst ihm erwarb sich Ghirdār das meiste Ansehen.

Im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts wurde jene epikureische Secte wieder durch andere zurückgedrängt, die sich auch in der Poesie bemerkbar machten, Anhänger der Jain-Religion, der Swāmi Nārāyana-Secte, Verehrer des Kāma und solche des Īva und der Mātā, auch philosophische Dichter nach Akhoṣ Vorbild. Poesie wie Religion stellen deshalb die schreiendste Dissenanz dar.

Es wird indes tapfer darauflosgedichtet und gedruckt. In der Präsidentschaft Bombay allein wurden während des Jahres 1895 in Gujarāti-Sprache zweihundertvierundsechzig Werke gedruckt, darunter allerdings wenige Originalwerke. Die poetischen Werke, Originalwerke und Uebersetzungen zusammen, beliefen sich dabei auf siebenundsiebenzig; nach dem Urtheil des officiellen Berichterstatters waren die meisten von dürftiger Beschaffenheit und entfalteten keinen besondern Werth¹.

Siebentes Kapitel.

Die Marāthī-Literatur.

Mahārāshtri heißt einer der alten Volksdialekte. In ihm sind die Liedchen abgefaßt, welche die Sāngerinnen in den Sanskritdramen der klassischen Zeit zu singen hatten. Er hieß später Prākṛit einfachhin. Es ist die Sprache, in welcher ein Theil des Kāmāyana als „Lied vom Brückenbau“ (Setubandha) oder „vom Tode Rāvanas“ (Rāvanavaha) neu bearbeitet wurde. Von diesem Prākṛit leitet sich die neuere Volkssprache her, welche den Namen Marāthī führt und heute von etwa fünfzehn Millionen gesprochen wird².

¹ „Amongst the Gujarāti-speaking people the number of aspirants for poetical honours is far from inconsiderable. As many as 77 works, either original or translated, were published in the course of the year, but we are assured, most of them are poor in quality and display no conspicuous merit“ (*The Bombay Catholic Examiner*, 12th June 1896).

² *Naralkar*, The Student's Marāthī Grammar. 2nd ed. Bombay 1880. — *J. Th. Molesworth*, A Dictionary Marāthī and English. 2nd ed. Bombay 1857

Die Ausbildung dieser Sprache zur gesonderten Literatursprache hängt mit jener religiösen Bewegung zusammen, welche gegen Ende des 13. Jahrhunderts von Rámánuja in Südindien ausging, von Rámánand in Hindustán, von Caitanya in Orissa, von Kabir in Bengalen verbreitet wurde und wesentlich dahin ging, das Kastenwesen und andere Schranken des Bráhmanismus niederzureißen und die Volksreligionen aus ihrer götzendienerischen Verkommenheit wieder zu einer höhern, dem Theismus sich nähernden, aber mystisch-verschwommenen Auffassung zu erheben. Nachwirkungen des Buddhismus und unmittelbare Einwirkungen des Mohammedanismus trafen dabei mit ältern indischen Uebertieferungen, besonders mit dem Cultus Vishnus als Krishna und Ráma, zusammen¹.

Der Prophet dieser hinduistischen Reform im Panjáb war Nának, geb. im Mai 1469 unserer Zeitrechnung (Samvat 1526) in einem Dorfe unfern Lahore als Sohn eines gewöhnlichen Bauers. Obwohl seine Schriften in Gurumukhi, einem Zweige des Panjábí², abgefaßt sind und also keineswegs zur Maráthi-Literatur gehören, mag doch seiner am besten an dieser Stelle gedacht werden, da er von all jenen Reformern den Dichtern der Maráthas am nächsten steht und das Beispiel der kriegerischen Sikhs, deren Religion er begründete, nicht ohne Einfluß auf das Volk der Maráthas geblieben ist. Wie das Andenken Rámánujas, Rámánands, Kabirs und Caitanyas ist auch das seinige durch die Andacht seiner Verehrer mit einem dichten Kranz von seltsamen Anekdoten und Wundergeschichten umwoben worden. Schon als Kind ist er immer in Beschauung vertieft. Von seiner Ehe ist nicht die Rede, obwohl er nachher zwei Söhne hat. Er lebt als Einsiedler, verläßt dann seine Familie ganz und zieht mit einem Bettelmusikanten im Land herum. Wie er einmal badet, wird er von Engeln in den Schoß der Gottheit entführt (offenbar ein Seitenstück zu Mohammeds Fahrt in den Himmel) und erhält dort einen Becher Nektar zum Trunk mit dem Auftrage, den Namen Haris auf Erden zu verkünden. Man glaubt ihn ertrunken, aber plötzlich ist er wieder da, vertheilt jetzt alles, was er hat, an die Armen und pilgert als Fakir durch die Welt. Er soll die schrecklichsten Räuber befehrt, Elefanten vom Tode erweckt, Ceylon (Singhala dvipa), Kaschmir und Mekka besucht haben und starb 1538 n. Chr.

(Uebersicht der Literatur p. xxv—xxvi). C. Ritter (Erdkunde VI [Berlin 1836] 377) hielt die Sprache für dravidisch; sie ist aber unzweifelhaft sanskritischen Ursprungs. Vgl. Lassen, Prákrit-Grammatik S. 41 (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. II, 258).

¹ Trumpp, Die Religion der Sikhs. Leipzig 1881.

² Ueber diese Sprache ist bis jetzt nur wenig veröffentlicht, eine Grammatik von Leach (Bombay 1838), ein Wörterbuch von Starkey (Calcutta 1850) und die Volk-Vore-Studien von Temple, The legends of the Punjab. Vol. I. London 1884.

Seine Lehrthätigkeit ward von neun andern großen „Gurus“ fortgesetzt: Guru Angad (bis 1552), Amar-Dās (1574), Rām Dās (1581), Arjun (1606), Har-Gōvind (1638), Har Kāi (1660), Har Kīsan (1664), Tēg Bahādur (1675), Gōvind Singh (bis 1708).

Jeder dieser Gurus hinterließ ein Buch (Granth). Aus der Sammlung derselben ist das große Religionsbuch der Sikhs, „Ādi-Granth“, hervorgegangen. Dasselbe bietet im Grunde nicht viel Neues. Es fußt im wesentlichen auf Ueberresten indischer Philosophie, die damals noch im Umlauf waren, und auf den mythischen Schriften Kabir's, von welchem viele Verse in die Granth's übergegangen sind. Der letzte der zehn großen Gurus, Gōvind Singh, fiel in manchen Punkten wieder in die götzdienerischen Lehren des ältern Hinduismus zurück und widmete besonders der wollüstig-grausamen Göttin Durgā (Kālī) eine schwärmerische Andacht, neben der er nur in verschwommenster Weise noch ein höchstes Wesen annahm. Seine Schüler sollten immer fünf Dinge mit sich haben, die mit K (Kakkā) anfangen: (Ungechorenes) Kopshaar, Kamm, Käsmesser, Krummhabel, Kniehose. Dolch und Säbel führte er nicht umsonst. Um den Tod seines Vaters an den Mohammedanern zu rächen, wollte er sich durch ein blutiges Opfer erst höhere Gunst erwerben und deshalb einen seiner eigenen Knaben schlachten. Als seine Weiber den Knaben nicht hergaben, schlug er einem seiner Schüler den Kopf ab. Kurz vor seinem Tode soll er noch die Verse gemacht haben:

Seit ich deine Füße erfaßt, warf ich auf nichts sonst mein Auge.

Barmherz'ger Ram! Die Purānas und der Korān lehren allerlei System; ich kümmerte mich nicht drum.

Smṛiti, Gāstras und Vedes lehren allerlei Distinctionen; ich anerkante keine davon.

O Vertheiler der Seligkeit! Sei mir barmherzig! Ich sagte nie „Ich“; alles anerkante ich als „Dich“!

Der jetzige „Ādi Granth“, geordnet von dem Guru Arjun, zerfällt in sechs Theile: 1. Jap (einteilende Kapitel von Nānat); 2. Sō Dara (eine Art Abendandacht); 3. Sō purkhu (ebensfalls); 4. Sōhilā (Gebet vor dem Schlafengehen); 5. Die Rāgs (das eigentliche Corpus der Granth's in ein- unddreißig Abschnitten); 6. Bhōg (verschiedene Strophen von verschiedenen Gurus).

Von dem Ganzen sagt Dr. Trumpp, der erste Uebersetzer und beste Kenner des Werkes:

„Der Granth der Sikhs ist ein sehr dicker Band, aber in höchstem Grade unzusammenhängend und schal, und zugleich in einer dunkeln und verwirrenden Sprache abgefaßt, um jene beiden Fehler zu verdecken. Es ist für uns Abendländer eine überaus mühselige, fast betäubende Aufgabe, auch nur einen einzigen Rāg zu lesen, und ich zweifle, ob irgend ein gewöhnlicher Leser die Geduld haben wird, zu dem zweiten Rāg überzugehen, nachdem er den ersten gelesen. Es wäre deshalb

einfach Papierverschwendung, auch die kleinern Nágs hinzuzufügen, welche nur in endlosen Variationen wiederholen, was schon in den großen Nágs immer von neuem wieder und wieder gesagt worden ist, ohne unsere Kenntniß auch nur im mindesten zu vermehren.“¹

Da Góvind Singh es theilweise dem „Ádi Granth“ zuschrieb, daß die Sikhs unfrüherlich geworden, schrieb er selbst einen neuen Granth, „Das Buch des zehnten Fürsten“ (Dasema pádscháh ké Granth). Nachdem er indes von einem jungen Afghanen erdolcht worden (1708), zerfiel das Religionsystem der Sikhs vollständig; politisch lösten sie sich in zwölf Míjal oder Gemeinschaften, eigentlich großartig angelegte Räuberbanden auf, die mit Mord und Brand widereinander wütheten. Aus dieser anarchischen Barbarei ging am Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts noch einmal eine ebenso barbarische Despotie hervor, welcher die Engländer 1845 gewaltiam ein Ende bereiteten. Eine weitere Literatur konnte sich natürlich auf so barbarischer Grundlage nicht entwickeln.

Einen etwas günstigeren Verlauf nahm das geistige Leben der Maráthas, eines arischen Stammes, der sich vor andern Zweigen der Indier durch seinen kräftigen Körperbau und seine Kriegstüchtigkeit auszeichnete. Sie bewohnten das südwestliche Vorderindien von den Grenzen von Gujarát bis südlich über Goa weit in das Innere des Dehhan hinein. Hier ist noch heute ihre Sprache vorherrschend, wenn auch mit andern gemischt.

Als ältester Schriftsteller wird von der Volküberlieferung Námdeva bezeichnet, der, als Findling von fremden Leuten aufgezogen, seines Zeichens ein Shimpi oder Schneider ward, aber ein mystischer und theologischer Schneider. Der Gott, dem er seine Andacht weihte, heißt Vithal oder Vithobá, wahrscheinlich nur eine volkstümliche Abänderung für Víshtu oder Víshtu, d. h. soviel als Vísnu. In dem „Bhaktá Vijaya“, der Hagiologie der Maráthas, erscheint er als Zeitgenosse Kabir's, der nach legendaren Berichten drei volle Jahrhunderte (1149—1449) auf Erden gelebt haben soll, vermuthlich aber etwa zwischen 1380 und 1420 anzusetzen ist. Die Verse Námdevas erschöpfen sich in überschwänglichem Lobe des Gottes Vithal, den er in pantheistischer Auffassung mit dem höchsten Wesen vereinbart. Durch Aufgehen in ihm hofft er volle Ruhe zu erlangen. Ueber die schlechten Zeiten des Káliyuga zieht er bisweilen kräftig los.

¹ *E. Trumpp*, The Ádi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs. translated from the original Gurmukhi, with Introductory Essays. London 1877. Preface p. vii. Ich habe trotz dieser Warnung ziemlich viel von den übrigen Granths nachgesehen und kann das Urtheil Trumpps nur bestätigen, möchte es aber auch zugleich auf einen guten Theil der Sacred Books of the East ausdehnen, welche im Grunde nichts darstellen als die absurdesten Verirrungen und Verwirrungen des Menschengestes.

In seine Fußstapfen trat Dnyānoba oder Dnyānadeva, ein Brāhmane zu Mandi, nördlich von Poona. Er paraphrasirte die „Bhāgavat-Gītā“ im Dvi-Metrum. Das Werk ist voll von poetischen Wendungen, die von der Alltagsprache abweichen. Er wurde von seinen Verehrern selbst als eine Incarnation Viṣṇus angesehen, sein Bruder Vidritti als Brahmā, sein jüngerer Bruder Sopandeva als Śiva und seine Schwester Muktabāi als Brahmī, obwohl er den herrschenden Religionsgebräuchen sehr scharf den Krieg erklärte.

Daß bei den Marāthas nicht völlig mit der ältern Bildung gebrochen wurde, erweist die gelehrte Dichtung des Muktandarāya (oder Muktanderrāj): „Der Ocean der Unterschiede“ (Vivekha Sindhu), ein hochmetaphysisches Werk in pantheistischem Sinne, das noch mit dem orthodoxen Vedāntismus verknüpft ist.

Shridar, der fruchtbarste Dichter der Marāthas, lehnt sich in seinen umfangreichen Werken fast vollständig an die alte sanskritische Ueberslieferung. Sein „Pāndava-Pratāp“ ist eine Neubearbeitung des Mahābhārata, sein „Rāma-Vijaya“ eine solche des Rāmāyana, und sein „Hari-Vijaya“ ist aus dem „Bhāgavata-Purāna“ geschöpft. Das letztgenannte Werk trägt das Datum Śaka 1493 (1571 n. Chr.). Der Dichter lebte in Pandharpur.

Der Dichter Ekanāth, ein Brāhmane, der zu Paithan am Godāvari lebte, verfaßte ein Rāmāyana und bearbeitete ebenfalls zu Viṣṇus Ehre den elften Skanda (Gesang) des „Bhāgavata Purāna“ in einem großen Liede.

Als glänzendster Formkünstler aber im Dvi-Metrum, dessen sich die eben erwähnten Dichter meistens bedienten, galt Mukteshvar, der ebenfalls die „Bhāgavat-Gītā“ und Theile des Mahābhārata und Rāmāyana in Marāthi bearbeitete¹.

Das Studium dieser Werke im ursprünglichen Sanskrittext wurde in dieser Weise zurückgedrängt, aber um so mehr gelangten die alten epischen Stoffe zur Kenntniß der weitesten Volkskreise und erhielten sich in denselben als ein köstliches Erbgut der Vergangenheit.

Die Gründung des großen Marāthi(Mahratta)-Reiches in Südindien durch den tapfern Shivaji um die Mitte des 17. Jahrhunderts unterbrach diese im ganzen natürliche Entwicklung nicht, verließ der Poesie vielmehr einen neuen, mehr eigenartigen Aufschwung. Rāmdās, des Königs eigener Guru, verfaßte außer dem „Dājabhoda“, einer religiösen Pflichtenlehre, auch viele Gedichte und stand beim König in so hohen Ehren, daß derselbe ihm einmal sogar sein ganzes Königreich angeboten haben soll.

¹ The Rāmāyana of Muktesvara. Ed. by Janardan Balaji Modak and Vaman Daji Oka. Bombay 1890.

Bei weitem die größte Volksthümlichkeit erlangte aber unter den Maráthas der Dichter Tukârâma, dessen Thätigkeit in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts fällt und der 1649 starb. Er war gleich Tulji Dás ebenso sehr religiöser Schwärmer als Dichter. Als Mahipati, ein Bráhmane zu Táharábád am Godávâri, 1774 nach mündlichen Berichten sein Leben schrieb¹, war dasselbe schon durch seine Verehrer zum völligen Mythos geworden, dessen Züge indes sowohl für den Dichter als sein Volk recht bezeichnend sind.

Nach dieser seltenen Lebensbeschreibung war er sehr arm und deshalb beständig in Elend und Schulden; aber er betete fleißig zu seinem Gotte Vithobâ, und dieser rettete ihn immer wieder, wenn die Noth am größten war. Da es ihm als Kaufmann (vani, Sanskr.: banyâ) schlecht erging, gab er seinen Laden auf und handelte als Hausirer mit Pfeffer. Viel Jammer hatte er mit seinen zwei Weibern auszustehen, von denen die eine, Kufmâi, sehr jähzornig und giftig war und ihn öftmals prügelte, die andere aber, Abali, nicht hauszuhalten wußte und Geld aufnahm, um es zu verschwenden. Mit dreizehn Jahren war er Krämer geworden, mit siebenzehn verlor er seine Eltern, mit zwanzig sein älteres Weib und seinen Sohn, mit dreißig machte er Bankrott. Hierauf verzichtete er auf alle weltlichen Beschäftigungen, ging auf den Berg Bâmbanâth bei Dehu, widmete sich da der Beischauung und fastete sieben Tage. Am siebenten erschien ihm der Gott Vithobâ, aber zuerst in Gestalt einer großen, furchtbaren, schwarzen Schlange, die laut zischend in mächtigen Windungen um ihn herumkroch. Er mußte aber nicht und schloß seine Augen. Da ertönte eine Stimme vom Himmel: „Es ist der Gott in Schlangengestalt. Fürchte nicht, ihn anzuschauen!“ Tukârâma aber jagte vor sich hin: „Nein. Ich bin Vithobâs Anbeter; ich sehe nur auf ihn.“ Da verschwand die Schlange, und Vithobâ zeigte sich als der vierarmige Gott.

Nach vielen andern wunderbaren Zügen berichtet die sagenhafte Lebensbeschreibung über seine „Himmelfahrt“ folgendermaßen²:

„Am nächsten Tag, als er sich vorbereitete, in den Himmel zu gehen, sandte er Botschaft an Abali (seine jüngere Frau) und forderte sie auf, ihn zu begleiten. Sie weigerte sich, indem sie erklärte, daß sie in gesegneten Umständen sei, und ihn fragte,

¹ In dem Werke „Bhakti Vilâmrta“. Außer demselben schrieb er noch zwei andere: 1. Bhakti Bijaya und 2. Santa Vilâmrta Sâra. Vom ersten sagt er, es sei (ursprünglich) in der Sprache von Gwalior geschrieben; wahrscheinlich ist damit das Hindi-Werk „Bhakti Mâlâ“ gemeint. Vgl. *H. H. Wilson*, Religious Sects of the Hindoos (Asiat. Research. XVI, 8). Auszüge aus dem „Bhakti Vilâmrta“ Kap. 25 bis 30 gibt *Murray Mitchell*, The Story of Tukârâma. From the Maráthi-Prâkrit (Journ. of the Royal Asiat. Soc. Bombay Branch [1849] III. 1—29. 132—157).

² U. a. O. Kap. 39.

wer sich denn der Kinder annehmen werde. Tufarāma verließ nun das Heiligthum. Das Volt fragte: „Wo will er denn eigentlich hin?“ Einige sagten: „Nach Tādi.“ Andere sagten: „Nach Vadrikāgram.“ Tufarāma ging voran bis ans Ufer des Flusses Jndrahani und verfaßte da einige Abhangas (Strophen). Er nahm Abschied von allen. Da erschien ein himmlischer Wagen, glänzender als die Sonne. Die Augen aller wurden davon geblendet wie von Blitzestechten. Tufarāma setzte sich darauf und fuhr in den Himmel (vaikuntha). Die frommen Männer seines Geleites sahen einen Pfad in den Himmel hinein: sie hörten Glocken läuten und Gandharven Vithobā lobpreisen. Als der Wagen verschwunden war, sahen sie um sich — ihre Augen waren nicht länger geblendet —, aber Tufarāma erschien nicht mehr auf Erden. Da begannen sie zu trauern. Wie könnte ich in diesem Buch ihre großen Klagen erzählen — groß wie das Meer! Ueberall suchten sie Tufarāma, aber sie suchten umsonst.“

Es ist nicht zu verwundern, daß Verehrer, die solches glaubten, auch die Gedichte Tufarāmas nach Millionen zählten. In Wirklichkeit hat er kein größeres Werk hinterlassen. Seine kleinern Gedichtchen (Abhangas genannt) mögen sich auf etwa vier- bis fünftausend belaufen. Sie sind meist religiösen Inhaltes, wie das folgende:

Was dir lieb und theuer, stellt sich's dir entgegen,
Dich für Gott zu regen, — — wirf es von dir!

Reichthum oder Kinder, bleibst daran du hängen.
So wird dich umdrängen — — nichts als Sorge.

Prathad hat den Vater, Vibhishan den Bruder,
Bharat Reich und Mutter — — nicht beachtet.

Zu den Füßen Haris weilt nur Heil und Frieden.
Nichts frommt sonst hienieden — — so spricht Tufā!

Audere Stücke enthalten freilich langathmige Lobeßtitaneien auf den Gott Vithobā, mehr oder weniger prosaische Sündenbekenntnisse und Lamentationen, die für einen Occidentalen kaum mehr genießbar sind. Doch klingen dabei mitunter Accorde durch, die wie ein Aufschrei der anima naturaliter christiana nach etwas Besserem und Höherem ertönen. So heißt es z. B. am Schlusse eines solchen religiösen Herzensergusses:

Ich habe mißkannt, was mir zum Heil gewesen wäre; ich habe nicht an das gedacht, was ich hätte sagen sollen.

Mein eigener Zerstörer bin ich, ein Feind für alle; ich bin ein verächtlicher Mensch. Gewähre du mir Rettung, Meer der Barmherzigkeit! So sagt Tufā.

Mein Leben ist dahin in ungestilltem Durst nach Glück; nicht einen Augenblick habe ich recht nach Erlösung gerungen.

Ich bin erschöpft vom Wandern hin und her. Meine Seele ist umhüllt mit dem Schleier der Täuschung².

¹ Nach Murray Mitchell (Journ. of the Royal Asiat. Soc. Bombay Branch VII). Derselbe vergleicht Tufarāma mit dem Schotten Burns, was in Bezug auf die Volksthümlichkeit beider zutrifft, nicht aber in Bezug auf die Richtung ihrer Poesie.

² Nach Molesworth, Dictionary p. xxvii.

Eine wirkliche innere Befriedigung spricht nicht aus seinen religiösen Dichtungen. Gelegentliche Spöttereien auf die Bráhmanen treffen mehr die Unredlichkeit und Heuchelei Einzelner als das System an sich. Die bráhmatischen Ceremonien an sich verachtet er nicht, ebensowenig die Götter, wenn er auch im Sinne der ältern Vedánta-Lehre Erkenntniß und philosophische Betrachtung höher stellt. Alle Götter identificirt er schließlich pantheistisch mit Vithobá und fühlt sich gelegentlich selbst als eins mit ihm:

Keiner weiß, was mich angeht, obgleich keiner etwas thut ohne mich!

Durch die Volksdichtung *Inkárámás* ward die mehr an die Vergangenheit sich anlehrende Gelehrtendichtung keineswegs verdrängt. *Moropant* (oder *Mayar Pandit*) aus *Báramati* im *Dekkhan*, der um das Jahr 1750 lebte, bearbeitete wieder Stoffe aus den alten Epen¹; sein Hauptwerk aber war ein Lobgesang auf *Krißhna*, „Der Ruf des Pfanes“ (*Mayar Kefávasi*). Als besonderes Verdienst wird ihm angerechnet, daß er das *Árya*-Metrum mit Kraft und Leichtigkeit handhabte, während die frühern Dichter sich im *Ovi*-Metrum auszeichneten hatten. Bei der fortgesetzten Umgestaltung der alten längst bekannten epischen Stoffe wurde natürlich auf formelle Virtuosität weit mehr Werth gelegt als auf die Sache. Die Poesie kam dabei sehr zu kurz, und mit Recht sagt *Molesworth* von den sämtlichen Maráthi-Dichtern: „Sie haben nichts von dem himmelsstammten Licht und Feuer der hebräischen Propheten.“ Allen klebt die verworrene Phrasenmacherei des indischen Pantheismus oder die maßlose Phantastik der indischen Idololatrie an oder beides zugleich, oft verbunden mit ausschweifendster Lüsterheit. Die überaus zahlreichen Liebesgedichte, unter denen die Dichtung „*Lávanis*“ des *Ráma Joshi* aus *Solápur* hervorragt, huldigen durchweg der *Venus Pandemos*, nicht der *Urania*.

Die wunderlichen „Heiligen“ der *Vishnu*-Schwärmerei fanden ihren poetisch-rhetorischen Lobredner an dem schon genannten *Mahipati*, der noch um 1770—1780 lebte. Von seinen weitichweiffigen Werken („*Bhaktá Vilámrita*“ zählt allein 10 794 *Ovi*-Strophen, jede länger als eine *Sanskrit*-Strofa in *Amúsh*tubh) ist „*Bhaktá Vijaya*“ aus dem „*Bhakt-Málá*“ (Kranz der Gläubigen) des *Hindi*-Schriftstellers *Rábhá Si* geschöpft und mit dem Leben der Maráthi-„Heiligen“ vermehrt.

Audere Dichter: *Ananta Tanaya*, *Madha Muneevár*, *Shivadina Kefari*, *Devidás*, *Vicvanáth* (Verfasser der unsaubern „*Ranka Kridan*“), *Ananta Phandi* (der *syphantische* Lobredner des letzten *Peishwa*), *Maráyana* (Verfasser des „*Ananda Ságar*“), *Katnána Málá* (Verfasser des liederlichen „*Anangarang*“).

Ihre Unterhaltungsliteratur haben die Maráthas aus dem *Sanskrit* herübergenommen (*Panchopáthyan*, *Petal Panchavishi*, *Sinhájan Vattishi*);

¹ The *Krishnavijaya of Moropant*. Bombay 1891. — The *Mahábhárate of Moropant* (I. *Ádiparva* and II. *Sabhaparva*. Bombay 1891).

ihre einheimischen Chroniken, die „Bakhar“¹, enthalten außer einigen werthvollen Daten auch eine Menge Fabeleien.

Die katholischen Missionäre, welche seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts in Indien wirkten, richteten frühzeitig ihr Auge darauf, eine christliche Literatur in den verschiedenen Volkssprachen zu begründen. Unter den tausend Hindernissen, welche sich indes ihrem Wirken entgegenstellten und unter welchen das Kastenwesen und die Vielheit der Sprachen nicht zu den geringsten gehörten, ließ sich jener Gedanke nur allmählich verwirklichen. Die meisten unter ihnen wurden von den Arbeiten eines mühseligen Apostolats völlig in Anspruch genommen; jene, die zum Schreiben Zeit erübrigten, verwandten dieselbe naturgemäß erst zur Herstellung von Wörterbüchern, Grammatiken, Katechismen, religiösen und Erbauungsschriften. Was in dieser Hinsicht von ihnen geleistet worden, ist leider noch nirgends bibliographisch zusammengestellt¹. Von den bedeutendern Werken wird nur eines (von Murren Mitchell) der Maráthi-Literatur beigezählt, andere dagegen rechnen auch dieses zur Konkani-Literatur.

Ahtes Kapitel.

Die Konkani-Literatur.

Ob das Konkani² als eigene Sprache oder nur als Dialekt des Maráthi zu betrachten sei, darüber sind die Sprachforscher nicht völlig einig; die

¹ Eine werthvolle Grundlage hierzu bietet indes J. Dahlmann S. J., Die Sprachkunde und die Missionen. Freiburg i. Br. 1891.

² Die älteste Grammatik ist diejenige des P. Thomás Stephens S. J.: *Arthe da Lingua Canarim composta pelo P. Thomaz esteura do Companhia de Jesus etc.* Em Rachol 1640. — Neue Auflage unter dem Titel: *Grammatica da lingua Concani. composta pelo P. Thomáz Esterã, e accrescentada por outros padres da Companhia de Jesus.* Secunda impressão, correcta e annotada, a que precede como introduccão A Memoria sobre a distribuição geographica das principaes linguas da India por Sir *Erskine Perry*, E o Ensaio historico da Lingua Concani. pelo editor (*Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara*), Nova Goa 1857. — Eine sehr gute neuere Grammatik verfaßte P. M. F. X. Maffei S. J. (*Konkani Grammar.* Mangalore 1882), ebenso das treffliche Handbuch *Konkni ranantlo sundor talo or a sweet voice from the Konkani desert.* Mangalore 1892. — Vgl. *Cust*, *A Sketch of the Modern Languages of the East Indies* (London 1878) p. 59. 60. — *Beames*, *A comparative Grammar of the modern Árian Languages III* (London 1879), 532—554. — *Hoerole*, *Calcutta Review* LXVI (1878), 794. — *Murray Mitchell*, *The Indian Antiquary* IV (Bombay 1875), 190. — Schon S. S. Wilson sahnte es entschieden als selbständige Sprache an.

gewichtigsten Kenner lassen es indes als selbständige oder fast selbständige Sprache gelten. Es steht dem Marathi allerdings sehr nahe, aber doch kaum näher als das Gujarati. Der vorherrschende Sprachgehalt ist sanskritisch (arisch) mit einer leichten Beimischung dravidischer Elemente (aus dem Tulu und dem Kanarensischen) und etlichen persischen und portugiesischen Lehnwörtern¹. Das Sprachgebiet erstreckt sich an der Westküste von Goa bis Honavar.

Die ältere Konkani-Literatur ist bis auf einige kümmerliche Reste verschwunden. Die portugiesischen Eroberer zerstörten in ihrem ersten Eifer die Götzentempel, zertrümmerten die Götzenbilder und was irgendwie mit dem Götzendienste zusammenhing, und verbrannten die in der Landessprache abgefaßten Bücher als erwiesenermaßen götzdienerisch oder wenigstens verdächtig, Lehren und Vorschriften des Götzdienstes zu enthalten. Die ganze Kolonialpolitik ging darauf, mit dem Heidenthum völlig aufzuräumen, mit unnachsichtlicher Strenge, wo es nicht anders ging. Im Jahre 1684 verbot ein vicetönigliches Decret sogar den Gebrauch des Konkani überhaupt. Doch scheint man mit der Durchführung nicht so scharf vorgegangen zu sein, da noch 1731 ein Inquisitor an den König schrieb, an dem Untergang so vieler Seelen sei lediglich schuld, daß man die Landessprache nicht unterdrücke und den Gebrauch des Portugiesischen gewaltjam erzwingt².

Die Zerstörung einer ganzen Literatur — das hört sich furchtbar an! Bedenkt man indes, daß diese indischen Volksliteraturen wirklich einem Urwald gleichen, der mit seiner tropischen Ueberfülle und seinen unentwirrbaren Schlinggewächsen jeden vernünftigen Anbau hinderten, und hat man den abstoßenden Widersinn und Schmutz vor sich, mit dem diese Literaturen erfüllt sind, so wird sich das Urtheil über die portugiesischen Conquistadoren und ihre Nachfolger doch etwas mildern. Eine große Einbuße hat der Schatz des menschlichen Wissens durch den Untergang der alten Konkani-Literatur nicht erlitten, wenn sich auch das Verfahren der Portugiesen nicht in allen Stücken entschuldigen und noch viel weniger beschönigen läßt.

Daß man jene Ausrottung übrigens nicht der katholischen Kirche zur Last legen darf, beweist der Umstand, daß gerade katholische Glaubensboten das gerettet haben, was noch von der alten Konkani-Sprache vorhanden ist, daß sie mit unjäglicher Mühe dieselbe erlernten, also sie nicht zur Erleichterung ihrer Aufgabe auszrotten wollten, vielmehr darauf bedacht waren, ihr mittelst der christlichen Bildung einen neuen, bessern Gehalt zu verleihen und das

¹ *J. Gerson da Cunha*, *The Konkani Language and Literature*. Bombay, printed at the Government central press 1881.

² *J. H. da Cunha Rivara*, *Grammatica da lingua Concani* (Nova Goa 1857) p. XLIX. LXXI ff. — *J. Gerson da Cunha* l. c. p. 25—50.

Heidenthum nicht durch grausame Gewaltmittel, sondern durch das Licht der christlichen Wahrheit zu überwinden.

Gerade durch die Missionäre wurde die Buchdruckerkunst bereits um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Indien eingeführt. Als älteste Druckschrift gilt ein dem hl. Franz Xaver zugeschriebener „Tratado do doutrina Christiana. Goa 1557“. Es wurde viel gedruckt, auch in indischen Lettern, doch hat sich nur wenig erhalten. Die ältesten Tamil-Typen soll P. João de Faria S. J. gefertigt haben, der gewandte Ingenieur und Architekt, welcher die zwei großen Bogen der Kirche St. Paul zu Goa (1580) entwarf und ausführte, nach denen die Kirche dann auch S. Paulo dos arcs genannt wurde.

Als einer der edelsten Bamerträger dieser echt kirchlichen Auffassung ist der Jesuit P. Thomas Stephens¹ zu betrachten, ein Zeitgenosse und Landsmann Shakespeares. Nach Monier Williams wäre er der erste Engländer, von dem man sicher weiß, daß er um das Kap der guten Hoffnung herum nach Indien gelangte². Er wurde 1549 in der Diöcese Salisbury geboren, trat am 20. October 1575 in das Noviciatshaus S. Andrea zu Rom, schiffte sich, für die indische Mission bestimmt, am 4. April 1579 zu Lissabon ein und erreichte Goa im October desselben Jahres. Ein Brief, den der noch jugendliche Missionär an seinen Vater schrieb, ist in Halluyts „Reisen“ abgedruckt³. Er war meist auf der Halbinsel Salsette bei Goa thätig, und muß zu größerem Ansehen gelangt sein, da 1583 auf seine Dazwischenkunft zwei Engländer befreit wurden, welche die Portugiesen, eifersüchtig auf ihr Kolonialmonopol, festgenommen und eingekerkert hatten. Nach langer, jegensreicher Missionsthätigkeit starb er 1619 zu Goa. Er hinterließ drei Werke: eine Grammatik der Konkani-Sprache (gedruckt zu Rachol 1640 und später neu gedruckt Nova Goa 1857), ein Religionshandbuch in dialogischer Form (gedruckt Rachol 1632) und eine religiöse Dichtung in Konkani-Sprache⁴.

¹ Er wird auch als Stephen de Buitoa oder Bubiton erwähnt (Dodd's Church History II, 133). Somervogel (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus II [Bruxelles, Paris 1891], 468. 469) führt ihn unter dem Namen Buiton auf. — Biographischer Abriß bei H. Foley S. J., Records of the English Province of the Society of Jesus IV (London 1878), 704—710.

² Monier Williams, Facts of Indian Progress (Ausg. in der Contemporary Review) bei H. Foley l. c.

³ Richard Hackluyt, The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries etc. (3 vols., fol. London 1598—1600). II. 2nd part, p. 89; bei H. Foley l. c. IV. 706—710.

⁴ Sie führt den Titel: Discurso sobre a viuda de Jesu-Christo Nosso Salvador ao mundo, dividido em dous Tratados, pelo Padre Thomaz Esterao, Inglez, da Companhia de Jesu. Impresso em Rachol com licença da Santa Inquisição,

Das Gedicht oder das Purāna, wie es von der zweiten Auflage an genannt wurde, ist schon dadurch von hohem Interesse, daß es das umfangreichste Denkmal ist, das sich von der eigentlich höhern Konkani-Sprache erhalten hat, wie sie einst gesprochen wurde, dann aber sich nur in den höhern, religiösen Schriften erhielt. Um dem Volke verständlich zu sein, scheint die Dichtung indes zwischen der Sprache der alten Purānas und der gewöhnlichen Umgangssprache ungefähr die Mitte zu halten. Von den zwei Theilen (Tratados) ist der erste in 36 Cantos, der zweite in vier Unterabtheilungen mit 59 Cantos gegliedert. Das ganze Werk umfaßt 11 018 Strophen, von welchen 4296 auf den ersten, 6722 auf den zweiten Theil entfallen. In späterer Zeit fügte ein geborner Goanese, J. Pascoal Gomez de Faria, 237 Strophen hinzu, die zwischen den 45. und 51. Gesang des zweiten Theiles eingeschoben wurden.

Das angewandte Versmaß ist das Dvi-Metrum, das sich auch in andern Volkssprachen Indiens, wie, z. B. in den Liedern des Mutteshvar und dem „Dnyaneshvari“, der Marāthi-Bearbeitung der „Bhagavad-Gitā“ des Dnyānoba wiederfindet. Als Probe gibt Gerson da Cunha¹ nur die folgenden Strophen zum Lobe des hl. Johannes des Täuflers:

Qhuda truna vōrzuni	Berachtend Hunger und Durst,
Sitō usnō sahuni	Tragend Hitze und Kälte,
Deho danddo cōruni	Züchtigend den Leib
Hōta niteō.	War er immer.
Snamiache bhōcti vanchoni	Außer der Liebe zum Herrn
Dugi vassōni nahī mōni	Hatte er keinen Gedanken im Sinn,
Dheani mōni ūntōcōrnim	Kein Erkennen noch Fühlen,
Ecōhi Devō.	Als Gott allein.

Schon diese wenigen Verse deuten an, wie geschickt und schön zugleich der christliche Konkani-Dichter den Vorstellungen der Inder über Buße und Andacht (Bhakti) entgegenzukommen wußte, um die Gestalten der alten Rishi durch die viel weisevollere des großen Vorläufers des Herrn, und die falsche Mystik des Heidenthums durch die Andacht zu dem einen wahren Gotte zu verdrängen.

Die übrigen Schriften, die da Cunha anführt, sind fast ausschließlich religiöse Unterrichts- und Erbauungsschriften. Ueber ein ähnliches Purāna, wie das des P. Stephens, das zu Goa (wohl um die Mitte des 17. Jahrhunderts?) erschien, gibt er leider keine nähern Nachrichten.

e Ordinario no Collegio de Todos os Santos da Companhia de Jesu. Anno 1616. Das Imprimatur des Provincials Franz Vieira ist vom 22. Juni 1615. Eine zweite Auflage erschien 1649, eine dritte 1654. — Von der zweiten Auflage an wurde das Gedicht ein Purāna genannt.

¹ The Konkani Language and Literature p. 31.

Aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, also noch fast aus der Zeit Tufarãmas, liegt uns dagegen ein drittes christliches Purãna vor, d. h. eine umfangreiche epische Dichtung¹, welche der portugiesische Franziskaner Francisco Vas de Guimaraens 1659 mit lateinischen Lettern in Lissabon drucken ließ. Sie umfaßt in sechsunddreißig Gesängen (cantha, d. h. Kãnda) etwa sechzehntausend Verse, nähert sich also ungefähr dem Umfang der Ilias.

Sie stellt ein wohlabgerundetes, schön gruppirtes Marienleben dar, das mit der Unbefleckten Empfãngniß der reinsten Himmelskönigin anhebt und mit ihrer Himmelfahrt endigt. Die Theilung entspricht jener des Rosenkranzes: zwölf Gesãnge sind dem Jugendleben Christi, zwölf seinem heiligen Leiden und zwölf den freudereichen Geheimnissen seines Triumphes gewidmet, immer mit schönem Anschluß an die Betheiligung, welche die Mutter Jesu an dem Erlösungswerke nahm, so daß das Leben Christi, wie in den sinnigen Dichtungen des Mittelalters, gewissermaßen von dem Leben seiner gebenedeiten Mutter umrahmt ist².

Das Ganze ist in vierzeiligen Strophen gedichtet, welche ungefähr das Dvi-Metrum der ältern Marãthi-Dichter nachahmen. Der Ton ist durchweg derjenige einer schlichten, treuherzigen Erzãhlung, welche sich eng an die Darstellung der Evangelien hält und sich nur selten poetische Ausschmückungen verstattet. An einzelnen Stellen, an welchen der Dichter auch seine lyrischen Empfindungen zu Worte kommen läßt, wechselt auch das Metrum und erhebt sich die Darstellung zu reicherm Schwung. In der Vorrede ist aber zugleich auch Anweisung gegeben, die Dichtung als Text zu einem Passionsspiel zu verwerthen, wobei Christus, Kaiphas, ein Rabbi Abraham u. s. w. als Personen figuriren³.

¹ *J. Murray Mitchell*, Marãthi-Works composed by the Portuguese (Journ. of the Royal Asiat. Soc. Bombay Branch [1849] III, 132—157).

² 1. Unbefleckte Empfãngniß. 2. Geburt Mariã. 3. Mariã Opferung. 4. Mariã Vermãhlung. 5. Mariã Verkündigung. 6. Mariã Heimsuchung. 7. Christi Geburt. 8. Beschneidung. 9. Epiphanie. 10. Mariã Opferung. 11. Flucht nach Aegypten. 12. Knabe Jesus im Tempel. 13. Christi Einzug in Jerusalem. 14. Letztes Abendmahl. 15. Gebet im Oelgarten. 16. Gefangennahme. 17. Christus vor den vier Richtern. 18. Geißelung. 19. Dornenkrönung. 20. Verurtheilung durch Pilatus. 21. Kreuzweg. 22. Kreuzigung. 23. Die sieben Worte. 24. Abnahme vom Kreuz. 25. Klage am Grabe Christi. 26. Christus im Limbus. 27. Auferstehung. 28. Besuch des Auferstandenen bei Maria. 29. Christus erscheint Magdalena und den Aposteln. 30. Bestechung der Soldaten durch die Juden. 31. Himmelfahrt. 32. Herabkunft des hl. Geistes. 33. Die allerheiligste Dreifaltigkeit. 34. Das allerheiligste Sacrament. 35. Tod Marias. 36. Mariã Himmelfahrt.

³ Declaração novamente feita da muita Dolorosa Morte e Paixão do Nosso Senhor Jesus Christo. Conforme a Escreverão os Quatro Evangelistas. Feita por hum Devoto Padre chamado *Francisco Vas de Guimaraens* (Lisboa, com licença da Real Mesa, na officina de Domingo Carneiro. No anno de 1659). Foi

An der Krippe des Christkundes läßt der fromme Franziskaner Maria die folgenden Strophen jüngen, die, in der Form den schlichten Wiegenliedchen der Eingebornen entsprechend, ihnen das erhabene Geheimniß der Menschwerdung in rührender Einfachheit näher rücken:

Jesus mangiã mogalã	Jesus, Kindlein mein!
Casatha caru' aylãs	Kamst du, zu leiden hier Pein,
Dumin Snarãga thaquilas	Vergessend den Himmel dein?
Cam vartês Bãla.	Was weinst du, Kindlein?
Zô, zô, Mogalã:	Still, still, mein Kind!
Ninza gue, Bãla:	Schlumme geschwind.
Ningexim, Pntrã, tulã	Mein Zöhnchen, im Schlummer
Vissar pârel.	Vergiß deinenummer.

Die Herrlichkeit der wiedererstandenen Himmelskönigin schildert Padre Francisco folgendermaßen¹:

Sagium bouxim Saibina	Da unsre Frau vom Tod erwacht,
Hulassa carum lagalê Deuduta	Sangen die Engel mit aller Macht,
Any asguê Santamchê giu turuta	Und alle Heit'gen grüßten sie
Pomuarê gaũm lagalê.	In sel'ger Himmelsmelodie.
Vazahum lagalê santossaxim,	In lautem Ton ihr Lied erscholl,
Asguê gaum lagalê hulassaxim.	Es war des Lob's und Jubels voll;
Varnum lagalê hauxexim	Sie priesen in Lust und Seligkeit
Saibilinã.	Unsrer Frauen Herrlichkeit.
Daiduta bolum lagalê	Die Engel sangen mit frohem Mund:
Conxy hy aury sarupa hiã garê,	„Wie schön ist sie zu dieser Stund!
Dhou Nacatan tichê dholê	Es strahlet wie zwei Sterne klar
Distan.	Ihr mildverklärtes Augenpaar.
Tichê Gal Motiamchê,	„Die Wangen sind Perlen wonnereich,
Tichê Hontha Pomvamlamchê,	Die Lippen rothen Korallen gleich;
Tichê Quensa Sournamchê,	Wie Gold schimmert ihr Lockenhaar,
Tichê Hatã chocatê Rupiãchê.	Die Hände wie Silber licht und klar.
Ca Sarupa ticham Rupa,	„Zu hehrem Wunderglanz sie schwebt.
Nahim snarguim any dumin conalã.	In Himmel und Erd' nichts Gleiches lebt.
Amachian nahim bagavê tilã,	Der Blick erträgt ihre Schönheit nicht,
Manussa assun aman gaira diste	Ob Mensch auch, strahlt sie in höherem
Savaã.	Licht.“

reimprimido ao Senhor Antonio Gonsalves, Puranik Shatry, Bobahim. 1^o de Janeiro 1845. — Auf den Titel folgt ein Prospect, der die Verbreitung religiöser Unterrichts empfiehlt; da heißt es von dem Werk: esta obra em versos chamado vulgarmente *Purano*, composto em lingua do paiz. — Ein anderer Neudruck erschien zu Bombay 1876.

¹ Gesang XXXVI, Strophe 30—34.

Das liebliche Krippenlied der Madonna und den Gesang der Engel bei ihrer Himmelfahrt weiß Murray Mitchell von seinem Standpunkt nicht genug zu würdigen; dagegen erkennt er der „Marienklage“ unter dem Kreuze (die in vierundzwanzig Strophen ausgeführt ist) einigee poetisches Verdienst zu. „An mehreren Stellen“, so sagt er, „gleich die Sprache auffallend dem wohlbekanntem Liede Paul Gerhardt's: ‚O Haupt voll Blut und Wunden!‘“ Viel leichter noch ist in der schlichten, tiefsinnigen Volksdichtung der Geist jener Franziskanerpoesie zu erkennen, die im Mittelalter so schöne Blüthen religiöser Lyrik und Epik gezeitigt hat und die auch auf Dante nicht ohne Einfluß geblieben ist. Es hat etwas tief Ergreifendes, im fernen Indien, mitten im Gewirr absurder Götterfabeln, diese reinen Klänge mittelalterlicher Marienminne zu vernehmen und die Freudenkunde, die der priesterliche Sänger den Völkern Indiens bringt:

O Hindus! Selig seid ihr,
Denn Könige eures Stammes,
Die kamen heute zu schauen
Voll Gnade Gottes Sohn.

Nicht fürder soll euch trennen
Der Kasten und Stämme Recht;
Denn Liebe ward euch Hindus
Zu theil und dem Menschengeschlecht.

Drei Hindu-Könige wurden
Gar selig zu dieser Stund':
Es schloß der Herr voll Gnaden
Mit ihnen seinen Bund!

D r i t t e s B u c h.

Die Literaturen der südindischen dravidischen
Volksprachen.

Erstes Kapitel.

Der Kural und die Tamil-Literatur.

Von den dravidischen Sprachen ist das Tamil diejenige, welche sich am frühesten entwickelte, den reichsten Schatz alter Formen bewahrte und wegen ihrer literarischen Wichtigkeit und ihrem Einfluß auf andere indische Idiome sich annähernd am ehesten noch mit dem Sanskrit vergleichen läßt, obwohl auch die Tamil-Literatur sehr vieles aus der Sanskrit-Literatur sich angeeignet hat und mit dem Reichthum derselben sich keineswegs messen kann¹.

Die frühesten Seefahrer und Missionäre nannten es das „Malabariſche“². Der Name „Tamil“ ist eine Umänderung des Namens „Dravida“. Die verschiedene Schreibung desselben: „Tamil“, „Tamir“, „Tammil“ („Tammul“) rührt davon her, daß das harte, schwere l am Schluß ungefähr ausgesprochen wird wie r l im englischen Worte world, das i davor aber wie u oder ü³.

Der Hauptſiß dieser Sprache ist das weite Flachland, das sich von den Ghats nach der Ostküste hin erstreckt, vom Kap Komorin bis zu der Festung Pulikat (Palikat). Von da ist sie auch westwärts über die Ghats gedrungen, vom Kap Komorin bis in die Gegend von Trivandrum, auch nördlich nach dem Busen von Bengalen hin und endlich nach Ceylon hinüber, das im Lauf der Zeiten wiederholt von Tamil-Fürsten heimgesucht und erobert wurde, und wo noch heute nicht bloß die Kulis, sondern auch viele

¹ „Though Tamil literature, as a whole, will not bare a comparison with Sanscrit literature, as a whole, it is the only vernacular literature in India which has not been contented with imitating the Sanscrit, but has honourably attempted to emulate at outshine it. In one department, at least, that of ethical epigrams, it is generally maintained, and I think must be admitted, that the Sanscrit has been outdone by the Tamil“ (*R. Caldwell, A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian family of Languages* [London 1856] p. 84).

² Eine Name, der sich lange hielt und noch in diesem Jahrhundert Max Müller in die Irre führte, so daß er das „Malabariſche“ neben dem „Tamil“ und dem „Malayätam“ als eigene dravidische Sprache registrierte. Vgl. *Caldwell* l. c. p. 4, Note.

³ Vgl. *P. C. J. Beschi S. J., Grammatica Tamulica. Trangambariae* 1739. — *G. V. Pope, A Tamil Hand-Book.* 2nd ed. Madras 1859.

angesehene Leute Tamil sprechen. Es ist endlich die Sprache zahlreicher Kulis in Hinterindien, besonders Pegu, Penang, Singapore, auf Mauritius und in Westindien und endlich im übrigen Vorderindien. Caldwell vergleicht die Tamilen mit den Griechen oder den Schotten, die überall dabei sind, wo es etwas zu verdienen gibt, „die am wenigsten scrupulöse und abergläubische, die unternehmendste und ausdauerndste Klasse der Hindus“.

Das ganze Sprachgebiet wird heute auf etwa fünfzehn Millionen Seelen geschätzt.

Von atters her erscheint die Sprache in zwei Hauptgestalten, wenn man will: Dialekten, die sich so stark unterscheiden, daß man sie beinahe als zwei besondere Sprachen bezeichnen könnte. Eben-Tamil (oder höherer Tamil) heißt die alte, namentlich in Bezug auf Wohlklang fein ausgebildete und überaus complicirte Literatursprache, in welcher sämtliche alten Dichtungen geschrieben sind, Kodun- (oder Kodu-)Tamil dagegen die bedeutend einfachere, aber immer noch sehr wohl lautende projaische Umgangssprache. Als Hochtamil pflegt man eine dritte Variation zu bezeichnen, die stark mit Sanskritwörtern vermischt ist. Letzteres ist natürlich bei Brähmanen und sonstigen Gelehrten im Schwang, welche im Anschluß an Sanskritwerke religiöse, philosophische oder anderweit wissenschaftliche Gegenstände behandeln. Viel reiner hat sich das dravidische Element deshalb auf dem Lande erhalten und zwar in dem Grade, als die Dörfer von der Mischcultur der Städte entfernt sind. Am reinsten aber findet sich das echte Tamil in der alten poetischen Literatur, auf deren Kenntniß und Nachahmung, mit Ausschluß aller Sanskrit-Zuthaten, die gebildeten Tamilen das größte Gewicht legen, wie thorough Englishmen auf ihre true old Anglo-Saxon words. Reinheit der Sprache gilt ihnen als Hauptgradmesser der Bildung¹.

Ueber die Anfänge der Tamil-Literatur herrscht noch ein ähnliches Dunkel wie über die ethnographische Abstammung der dravidischen Völker², die Zeit ihrer Einwanderung und den Ursprung ihrer Cultur überhaupt³.

¹ Charakteristik der dravidischen Sprachen, besonders des Tamil, bei *Julien Vinson*, Légende tamoule relative à l'auteur des Kural, précédée d'une Introduction sur la philologie dravidiennne. Paris. 3. Févr. 1863 (Revue Orientale et Américaine, dirigée par M. Léon de Rosny [Paris 1863] p. 96—102).

² Ueber den Zusammenhang der verschiedenen dravidischen Sprachen und Stämme vgl. *B. H. Hodgson*, Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects II (London, Trübner, 1880), 97 f. — *Gustave Oppert*, On the original inhabitants of Bharatavarsa or India. Madras (Journ. of Lit. and Science for 1887/1888, p. 29 to 137; for 1888 1889, p. 83—246).

³ That the Aryan population of India descended into it about 3000 years ago from the north-west as conquerors, and that they completely subdued all the open and cultivated parts of Hindostan, Bengal and the most adjacent tracts of

Merkwürdig ist es immerhin, daß der Rishi Agastya, welcher im Mahābhārata als erster Vorkämpfer der Arier und des Brāhmanenthums im Süden der Vindhya-Gebirge erscheint, in der Ueberlieferung des Südens als Patriarch und als erster Lehrer der Vorzeit geschildert, ja als solcher noch heute verehrt wird. Er heißt daselbst „Tampir muni“. d. h. „Der tamilische Weise“ einfachhin. Die Vindhya-Berge sollen sich vor ihm verehrungsvoll niedergeworfen haben. Am Hofe des Königs Kulacekhara, der zuerst das Pandiya-Reich beherrschte, fand er, der Sage gemäß, die glänzendste Aufnahme und unterrichtete den König in sämtlichen Wissenschaften, besonders aber in den Anfängen der Grammatik. Ihm wird die Erfindung der Tamil-Schrift und die erste Grammatik zugeschrieben. Er gilt als der erste Lehrer des Rechts, der Sternkunde, der Baukunst, der Chemie und Arzneikunde. Er wurde auch mythologisch unter die Sterne versetzt als Canopus, der hellste Stern am äußersten südlichen Himmel Indiens, und wird in der Nähe von Kap Komorin als Agast-içvara verehrt. Viele Hindus glauben, daß er noch, wenngleich menschlichen Augen unsichtbar, am Leben sei und auf einem schönen Berge wohne, wo der Porunei (Tamraparni), der heilige Fluß von Tinnevely, entspringt. Man mag also wohl in dem Rishi Agastya die Einführung der brāhmanischen Cultur in Südindien verkörpert finden¹.

Die Erwähnung der Ubevölkerung als menschenfresserischer Mecchas (Barbaren) im Rāmāyana, als schon gesonderter Völker (Chólas, Drávidaś, Kuntalaś etc. und Karnātaś) im Mahābhārata, der Bericht über die Einwanderung der ersten Buddhisten in Ceylon im Mahāvāṇṇa, endlich die älteste singhalesische Ueberlieferung, daß das Pandiya-Reich in Südindien vor jener Einwanderung schon bestand, machen es wahrscheinlich, daß die brāhmanische Cultur schon im 3. Jahrhundert vor Christus oder noch früher in Südindien Fuß faßte.

Als das schönste, eigenartigste und zugleich älteste Werk der Tamil-Literatur gilt der „Kural des Tiruvalluva-Nāyanār“, eine Sammlung von 1330 Sinnprüchen, welche ein Gesamtlehrbuch praktischer Lebensweisheit darstellen².

the Deccan, but failed to extend their effective sway and colonisation further south, are quasi-historical deductions, confirmed daily more and more by the result of ethnological research“ (B. H. Hodyson l. c. II, 97).

¹ M. Volkman, Agastya nach den Erzählungen des Mahābhārata (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXXIV, 589—596). — Caldwell, Drav. Comp. Grammar p. 18. 79. 66. 61. 75.

² Zahlreiche indische Ausgaben. — Uebersetzungen: 1. Von P. J. C. Beschi (nur I. und II. Buch). — 2. Von Ellis (nur einzelne Verse aus den ersten dreizehn Kapiteln), nach seinem Tode gedruckt (Madras 1822). — 3. Des Tiruvalluvar Gedichte und Denkprüche. Aus der tamilischen Sprache übersezt von M. F. Cämmerer, Der Weltweisheit Doctor und königlich dänischer Missionär in Trankebar.

Als Dichter wird Tiruvalluvar genannt; doch wer derselbe gewesen und wann er gelebt, ist mit Sicherheit nicht festzustellen. Auch er galt wie eine Art Prophet und wurde mit dem üblichen Rankenwerk indischer Fabeln umspunnen. Die Givaiten haben ein ganzes Purána über ihn ausgeheckt, das den Einleitungen des Tulsí Dás zum Rámáyana in vielen Stücken gleicht. In Gegenwart der 33000 Götter, der achtundvierzig Muni, der Kinnara, der Gandharva, der Siddhu, der Vidynádhara und des ganzen übrigen Stumpfs fragt hier Umá ihren Gemahl Giva nach einem, der durch häusliche Tugend den höchsten Zweck erreicht habe, und Giva antwortet: „O Umá! In der Götterwelt gibt es ihrer fünf: Vasišttha, Agastya, Arya, Bhujanga und Gambha, in der Erdenwelt hat es einen gegeben, und das ist Tiruvalluvar.“¹

Daran knüpft Giva nun die angebliche Geschichte des Dichters, die genau nach dem Recept der Puránas erfunden ist². Nach einer neuen Kosmogonie, welche der Gott Brahmá auf Wunsch des Giva vornimmt, und nach unendlichen Genealogien, in welchen der Vater jenseits eine Gottheit oder ein Níshi, die Mutter eine anrühige Person ist, die Kinder wiederholt ausgezekt und dann wunderbar gerettet werden, wird endlich in ebendieser Weise Tiruvalluvar geboren. Der Vater ist kein Geringerer als der Liebesgott Kumára. Die Mutter Venba läßt das wimmernde Kind im Stich, wie sie als Kind ebenfalls von ihrer Mutter ausgezekt worden. Umá aber nimmt sich des Säuglings an und läßt ihn von einem braven

Nürnberg, im Verlag der Káv'schen Buchhandlung, 1803. — 4. The Cural of Tiruvalluvar. first part, with the Commentary of Parimelaraḡer. an amplification of that commentary by Ramanuja Cavi-Rayer. and an English translation by the Rev. W. H. Drew. Madras. American Mission Press, 1840. — 5. Ariel in Journal Asiatique 1847. 1848. 1852, tom. XII, 416—433; XIX, 381—435 (übersetzte fast das ganze III. Buch und Verse des I. und II. in französische Prosa). — 6. Poésies populaires du Sud de l'Inde, traductions et notices par M. Lamairesse. Paris 1867. — 7. Jacolliot, Le Pariah dans l'humanité. Paris 1876 (Verballhornung des vorigen Werkes). — 7. E. J. Robinson, Tales and Poems of South India. London 1885 (nur das I. und II. Buch). — 8. Der Kural des Tiruvalluvar. Ein gnomisches Gedicht über die drei Strebeziele des Menschen. Uebersetzung und Erklärung von Karl Graul (Bibl. Tamulica tom. III). Leipzig und London 1856. — 9. The Sacred Kural of Tiruvalluva-Náyanar. With Introduction etc. (in which are reprinted Fr. C. J. Beschi's and F. W. Ellis' Versions) by the Rev. G. U. Pope. London. Allen, 1886. — 10. Le Livre de l'Amour de Tirouvallonva. Traduit du Tamoul par G. de Barrigue de Fontainen. Paris 1889 (nur das III. Buch). — Von den Neuern wird der Name mit doppeltem r geschrieben, um zu bezeichnen, daß von den drei R-Lauten des Tamil (dental, palatal, cerebral) hier das rauheste, das palatale, steht.

¹ Th. Vinson, Tiruvalluvar Charitra (Revue Orientale et Américaine [Paris 1864] p. 109—136).

² Cassien, Jüdisches Alterthum I (2. Aufl.), S. 576.

Ghepaar aufziehen. Das Kind wird schon mit fünf Jahren ein Büsser, heißt nun Nānanār, bändigt ein Gespenst (vētalan), das Feldfrüchte und Menschen bedroht, mit çivaitischen Zaubersprüchen und heiratet Vāçuti. In der Ueberzeugung, daß das Gewerbe eines Webers tadellos sei, kauft sich Tiruvalluvar dann Garn bei einem Kaufmann Çelāsimba und verdient sich sein Brod als Weber. Nachdem er als solcher allerlei Wunderstücke verrichtet, fordern ihn Mgānanta und andere Große auf: „Du mußt in deinem Namen ein Werk verfassen, leicht zu lernen, nützlich für dieses Leben und für die andern zukünftigen Leben und wohlthätig für die Welt.“ Da sammelte er den Kern der Veden und Agama, verfaßte die drei Pāl von der Tugend, dem Glück und der Lust und würdigte sich, sie in 1330 Kuralvēnbā zu singen. Da sprachen Mgānanta und die andern: „Damit kann man über die gelehrten Versammlungen triumphiren, mache dich auf!“

Er folgt der Aufforderung seiner Freunde, geht nach Madhurā und trägt den Kural vor dem König Pandiva und seinem ganzen Hofe vor. Er wird mit Beifall überschüttet. Da besucht er auch die Versammlung der Brāhmanen, die, stolz auf ihre Sanskritgelehrtheit, bis dahin alle Tamil-Literatur mit größter Geringschätzung behandelt hatten.

„Tiruvalluvar kam dahin, damit der Geist, der Stolz, der Eigensinn dieser Gelehrten in Verwirrung gerieth und sich beugte: so dringt ein Tiger in eine Ziegenherde ein; so stürzt sich ein Falke auf ein Schlangennest; so überrascht ein Löwe eine Herde Elefanten; so faßt das Feuer einen Mungilwald. Sie fragten ihn, und er beantwortete alle ihre spöttischen Fragen in Tamil-Verjen.“

Ein Wunder bestätigt die Trefflichkeit des Kural. Sobald Tiruvalluvar denselben auf die Bank legt, auf der die in Hochtamil geschriebenen sanskritischen Bücher der Brāhmanen ausgelegt sind, fliegen wie im Nu alle die stolzen Werke von damen, und die Bank verengt sich so, daß nur noch für den Kural Platz bleibt. Da ist es denn aus mit dem bisherigen Hochmuth der sanskritistischen Akademie. Der Kural ist jetzt alles in allem. Die einen erklären ihn für einen Veda, die andern für Ugas, die dritten für ein Purāna u. s. w. Jeder findet darin das Schönste und Beste.

Als einigermaßen geschichtlichen Kern dieser überschwänglichen Erzählungen über Tiruvalluvar darf man wohl festhalten: „Er stammte aus einer sehr verachteten Klasse, überflügelte aber bald durch sein klassisches Gedicht, in welchem sich der tamilische Volksgeist mit unvergleichlicher Treue in poetischer Verkörperung spiegelt, den Ruhm der stolzen Akademiker von Madura, die in späterer Zeit über die Sanskrit-Literatur den Anbau der Volkssprache vernachlässigt zu haben scheinen.“¹

¹ Graul, Der Kural des Tiruvalluvar. Einleitung. — Im Anhang (S. 185 bis 196) theilt er zwei jagenhafte Lebensgeschichten des Dichters mit. — Vgl. Historical

Die Abfassungszeit kann nicht wohl unter das 9. Jahrhundert nach Christus gerückt werden. Denn erstlich liegen der Dichtung noch die Anschauungen der alten Sāṅkhya-Philosophie zu Grunde, ohne eine Anspielung auf die weitere Entwicklung derselben durch den Philosophen Gaṅkara, der um das Jahr 800 n. Chr. lebte. Dann ist im *Kural* keine Spur von der mystischen Richtung der späteren ausgebildeten Purānas, von Bhakti, d. h. jener enthusiastischen Verehrung einzelner Hauptgöttheiten, von specieller Bevorzugung einer der großen Secten, in welche der Hinduismus sich später spaltete. Die Jainas, Vaiṣṇavas und Vaiṣṇavas beriefen sich deshalb gleichermaßen auf den *Kural* und nahmen ihn für sich in Anspruch. Endlich wird die Dichtung bereits in grammatischen und metrischen Werken citirt, die wahrscheinlich dem 10. Jahrhundert angehören¹.

Wichtig ist die Ansicht, daß der *Kural* rein monotheistisch sei². „Der innerste Lebensgedanke des *Kural* ist durchaus indisch: das ist der Gedanke, daß die Geburt eine Strafe für Thaten eines früheren Daseins ist; daß es für den Menschen kein höheres Ziel gibt als die Nothwendigkeit, nach diesem Leben nochmals geboren zu werden, rein abzuschneiden und daß der Weg dazu die philosophische Reife auf dem Weg der Bußübung ist.“³

Die 1330 Sprüche des *Kural*, jeder zu zwei Versen, sind in einhundertdreißig Kapitel gruppiert, jeder zu zehn Sprüchen, die einhundertdreißig Kapitel oder Spruchgruppen hinwieder sind in drei Bücher geordnet, von denen das erste achtunddreißig, das zweite siebenzig, das dritte fünfundsiebenzig Kapitel zählt. Diese symmetrische Theilung ist dann noch mehr ins einzelne durchgeführt, so daß die indische Literatur keine andere ebenso künstlich aufgebaute Sammlung aufzuweisen hat, und zudem keine andere, welche, bei gleichem Gedankenreichtum und gewissermaßen das ganze Menschenleben umspannend, so knapp, klar, frei von Ueberschwänglichkeit und Ballast ist.

Den Eintheilungsgrund bilden die vier großen Lebensziele oder Lebenskreise, wie sie die Indier sich dachten und wie sie schon in einem Vers des *Nitopadeça* zusammengestellt sind: Dharma (Tugend und Gerechtigkeit in weitestem Sinne), Artha (Krieg und Politik, das thatenreiche öffentliche Leben), Kāma (das fernuelle Liebesleben), Mokṣha (Befreiung, das letzte religiöse Ziel). Nur hat der Dichter des *Kural* Dharma und Mokṣha in eins zusammengezogen, so daß sich eine Dreitheilung ergibt, die sich kurz mit

Sketch of the Kingdom of Pandiya by H. H. Wilson (Journ. of the Royal Asiat. Soc. [1836] vol. III).

¹ Caldwell, A Comparative Grammar of the Dravidian Languages p. 85. 86.

² So meinte Ariel (l. c.) und nach ihm Wuttke, Geschichte des Heidenthums II, 236.

³ Graut a. a. O. S. XIII.

Tugend, Besitz und Lust bezeichnen läßt, aber dann näherer Erklärung bedarf. Wir erhalten so folgendes Schema, das am leichtesten einen Einblick in das merkwürdige Werk gewährt:

I. Das Buch der Tugend.

A. Einleitung.

1. Lob Gottes. 2. Der Segen des Regens. 3. Größe derer, welche der Welt entzagt. 4. Mahnung zur Tugend.

B. Häusliche Tugend.

5. Häusliches Leben. Mann und Weib. 6. Das hilfreiche Weib. 7. Nachkommenchaft. 8. Familienliebe. 9. Gastfreundschaft. 10. Freundliche Rede. 11. Dantbarkeit. 12. Unparteiische Gerechtigkeit. 13. Selbstbeherrschung. 14. Geziemendes Benehmen (ächära). 15. Kein Begehren nach des Nächsten Weib. 16. Verjöhlichkeit. 17. Reidlosigkeit. 18. Freisein von Geiz. 19. Keine üble Nachrede. 20. Keine unnützen Worte. 21. Scheu vor böser That. 22. Auerkennen der Wahrheit. 23. Freigebigkeit. 24. Guter Ruf.

C. B ü ß e r t u g e n d.

25. Wohlwollen. 26. Enthaltung von thierischer Nahrung. 27. Buße. 28. Vernachlässigung der feinen Sitte (im Gegensatz zu 14). 29. Freisein von Betrug. 30. Zuverlässigkeit. 31. Freisein von Zorn. 32. Niemand ein Leid thun. 33. Nichts tödten. 34. Vergänglichkeit aller irdischen Dinge. 35. Verzicht auf alles. 36. Erkenntniß der Wahrheit. 37. Ausrottung aller Begierden. 38. Wirkungen der Thaten in einem frühern Dasein.

II. Das Buch vom Besitz (vom öffentlichen Leben).

A. Vom Königthum.

39. Königliche Größe. 40. Gelehrsamkeit. 41. Unwissenheit. 42. Kunst zu hören. 43. Weisheit. 44. Zurechtweisung. 45. Anschluß an die Großen. 46. Keine Gemeinchaft mit den Geringen. 47. Handeln nach reiflicher Ueberlegung. 48. Auerkennung der Macht (beim Segner). 49. Erkennen der richtigen Gelegenheit. 50. Erkennen des richtigen Platzes. 51. Kein voreiliges Vertrauen. 52. Anwendung kluger Unterhändler. 53. Gute Gewatterschaft. 54. Kein Selbstvergeffen. 55. Das richtige Scepter. 56. Tyraunnei (das schiefe Scepter). 57. Kein Terrorismus. 58. Gütigkeit. 59. Benutzung von Spähern. 60. Großherzigkeit. 61. Flucht der Trägheit. 62. Mäunliche Thätigkeit. 63. Kein Verzagen im Unglück.

B. Von den Staatsbeamten.

64. Der Staatsdienst. 65. Nachdruck im Worte. 66. Reinheit in der That. 67. Festigkeit im Handeln. 68. Methodisches Handeln. 69. Gesandtschaften. 70. Benehmen in Gegenwart des Königs. 71. Diplomatisches Lesen in den Mienen. 72. Prüfung der Stimmung im Rath. 73. Unverzagttheit im Rath.

C. Vom Staatsleben.

74. Das Land. 75. Die Festung. 76. Eintreiben der Staatseinkünfte. 77. Dresslichkeit des Heeres. 78. Kriegerischer Geist. 79. Freundschaften und Bündnisse. 80. Prüfung der Freundschaft. 81. Vertrautheit. 82. Schlimme Freundschaft. 83. Treulose Freunde. 84. Thorheit. 85. Mangel an Weisheit. 86. Feindseligkeit. 87. Wie aus Feindschaft Nutzen zu ziehen.

88. Geschick in der Führung von Streitigkeiten. 89. Heimliche Feindschaft und Verrath. 90. Beleidigung des Mächtigen zu meiden. 91. Weiberjucht zu meiden. 92. Lasterhafte Weiber. 93. Gegen Trunkenheit. 94. Gegen das Spiel. 95. Die Kunst des Arztes.

D. Vom socialen Leben überhaupt.

96. Adel. 97. Ehre. 98. Größe. 99. Vollkommene Trefflichkeit. 100. Höflichkeit. 101. Unfruchtbarer Reichthum. 102. Schamgefühl. 103. Ernährung der Familie. 104. Landbau. 105. Armut. 106. Bettel. 107. Die Furcht vor Bettelarmut. 108. Gemeinheit.

III. Das Buch der Liebe.

A. Von geheimer Liebe (der jogen. Gandharven-Ehe).

109. Verwirrung beim Anblick der Schönheit. 110. Anzeichen der Liebe. 111. Vereinigung. 112. Preis der Schönheit. 113. Besondere Huld der Liebe. 114. Rückhaltslose Hingabe. 115. Gerüchte.

B. Von ehelicher Liebe (der jogen. Mura-Ehe).

116. Trennung unerträglich. 117. Klagen um den abweisenden Gatten. 118. Müdgeweinte Augen. 119. Bleich vor Kummer. 120. Qual der Vereinsamung. 121. Traurige Erinnerungen. 122. Nächtliche Träume. 123. Klagen am Abend. 124. Dahinschwachen. 125. Selbstgespräche. 126. Verlieren der Fassung. 127. Sehnsucht nach der Rückkehr. 128. Volle Erklärung. 129. Sehnen nach Wiedervereinigung. 130. Unzufriedenheit mit sich selbst. 131. Verlangen. 132. Kleine Eifersucht. 133. Freuden zeitweiliger Abwechslung.

Eine Bevorzugung des Kural vor den Schätzen der sanskritischen Spruchweisheit würde zweifelsohne noch etwas voreilig sein, da die Vergleichung beider die Forscher bis dahin sehr wenig beschäftigt hat. Es ist recht wohl möglich, daß ein guter Theil des Kural, wie die darin enthaltene Doctrin, aus sanskritischen Quellen geflossen ist. Was die Haupttheilung des Buches betrifft, so ist jene des Bhartihari sicher psychologischer: das Buch der Liebe, das der Weisheit, das der (religiösen) Befreiung oder, wie wir etwa sagen würden, der Religion. Die völlige Umstellung der Reihe im Kural ist indes recht bezeichnend für die geistige Verwirrung, welche das Heidenthum mit sich brachte. Sie bestätigt die Charakteristik, die der hl. Paulus und der hl. Augustin nach ihm von dem Heidenthum gegeben. Es fängt mit hohen und erhabenen Vorstellungen an, ergeht sich dann in Macht und Herrlichkeit der Welt und endigt im Fleische.

Der Anfang des Kural tönt sicher überaus schön; aber schon in diesem Beginn lauert die pantheistische Auffassung, welche alle haltbare Religiosität wieder zerstört:

1. **A** steht an der Spitze aller Laute,
Dasteht an der Dinge Anhub Gott.
2. Vern! Doch leer ist alles Wissen, wenn du
Gern nicht anhängst dem, der alles weiß.

3. Hatt den fest, der in des Herzens Blume
Waltt und webt! So lebst du lang und leicht!
4. Nimmer naht die Noth zu Füßen des, der
Jimmer frei von „Luft und Absehen“ ist.
9. Neigt sich nicht dein Haupt dem Namen Gottes,
Gleicht es dem Gefäße, das nichts faßt¹.

Der Regen spielt im großen Haushalt Indiens eine so wichtige Rolle, daß wir uns nicht wundern, wenn auf das Lob der Gottheit unmittelbar das des Regens folgt, ähnlich wie in den Hymnen des Rigveda:

11. Wenn der Regen standhält, hält die Welt stand.
Kenn ihn denn den Nektar der Natur.
14. Weht vorbei und stets vorbei die Wolke,
Steht am Pflug zuteht der Pflüger still.
15. Schlüpft kein Tröpflein aus des Himmels Schlenzen,
Lüpft kein grünes Gräslein selbst sein Haupt.
17. Wann nicht nimmt die Wolk' und wieder weggibt,
Dann mißt seine Perlenzier das Meer.
18. Räst der Himmel nicht, dann plötzlich schweigen
Fest und Feier für die Himmlischen.
19. Spender nicht samt Büßern sieht die Welt mehr,
Wenn der Himmel nicht mehr spenden will.

In der folgenden Spruchdekade wird dann die Macht der Selbstkasteiung gepriesen, wie sie in den ältesten epischen Sagen beschrieben wird. Indra selbst, der Herr der Himmlischen im weiten Aether, ist Vollzenger für die Macht desjenigen, der seine fünf Sinne bezwungen hat. Der Groll eines Büßers kann der ganzen Welt verderblich werden; aber was sie mehr empfiehlt, das ist die Herzensmilde, welche sie zu Verjöhnern der Welt macht. Nur kurz verweilt der Dichter indes hier und dann noch einmal bei diesem Bußideal der epischen Zeit; seine Richtung geht weit mehr dahin, eine für alle ausführbare Tugend zu empfehlen.

34. Fleckenreinen Sinnes sein ist Tugend,
Gedekhaft ist jeder andre Ruhm.
35. Vier zu meiden hat der Tugendsame:
Gier, Zorn, Neid und bittres Wort dazu.
36. Schieb auf morgen nicht der Tugend Übung!
Neb' sie heut! Sie folgt dem Scheidenden.

Das Lob der häuslichen Tugend gipfelt in dem folgenden Spruche:

46. Wer im Tugendweg ein Haus zuweg bringt,
Der braucht nicht den Waldesweg zu geh'n.

¹ K. Graul, Indische Sinnpflanzen und Blumen, zur Kennzeichnung des indischen, besonders tamilischen Geistes (Erlangen 1865) S. 32—174 (Sprüche aus dem Kural).

Zur Charakteristik der Dichtung sowohl als des südindischen Geistes, aus dem sie hervorgegangen, möge noch eine Anzahl weiterer Sprüche folgen.

Die Hausfrau.

52. Mag die Hausfrau mächtig mancher Kunst sein,
Sag mir nichts, wenn Haushalts Tugend fehlt.

Kinder.

64. Speis' Ambrosia, süß ist's! Süßer ist doch
Reis, von Söhnleins Fingerchen durchwühlt.

Familientiebe.

80. Leben leih die Lieb'; an Liebelosen
Wehen Haut und Knochen bloß den Leib.

Gastfreundschaft.

86. Hegend alte, harr auf neue Gäste!
Pfliegend so wirst du der Götter Gast.

Freundliche Rede.

100. Sag, wenn Süßes vorliegt, niemals Bitt'res!
Mag man saure Frucht, wo's reife gibt?

Kein fremdes Weib begehren.

146. Vier stets folgen dem, der in ein Haus bricht:
Gier und Haß und Furcht und Schmach zumal.

Geduld.

151. Seinen Pflüger trägt das Erdreich; trag denn
Deinen Schwäher auch, der dich zerpflügt.
156. Reis der Nachsucht! bis zum Abend grünst du.
Preis der Langmuth grünt bis an das Ende.

Unbestand des Irdischen.

332. Wie Theater-Zulauf wächst die Glücksfluth;
Sie zerrinnt denn auch, wie der zerfließt.

Die Sprüche des zweiten Theiles kann man in gewissem Sinne „Staatsmaximen“ nennen; sie fangen mit dem König an, beschäftigen sich dann mit des Königs Rätthen und den verschiedenen Kreisen der Staatsverwaltung und zeichnen zu gutem Schluß auch den Herrn „Omnes“, d. h. den Pöbel und dessen Gefinnung.

Königsgröße.

381. Burg, Schatz, Heer und Bund zu Volk und Rätthen —
Durch die sechs erstet ein Königthum.
388. Retter sollen und Rächer sein die Fürsten;
Götter sind sie dann den Sterblichen.
389. Willig wohnt die Welt im Schatten des, der
Willig auch ein bitt'res Wort verträgt.

Wissen und Unwissenheit.

393. Wohlgeschulte haben Augen; doch die
Hohl im Kopf sind, nur — ein Weidenpaar.

Kräftiges und gerades Scepter.

534. Schutzlos für den Feigen jede Feste,
Nutzlos für den Foulen jeder Schatz.
543. „Säul' und Schirm der Weisheit und der Tugend!“ —
Heil, wo so das Herrschercepter heißt.
547. Rühn beschirmt den Erdkreis der König;
Ihn beschirmt, wenn recht geübt, das Recht.

Pöbel.

1071. Wie so menschenähnlich sieht der Pöbel!
Nie so Menchengleiches sah ich je.
1072. Weit glückseliger sind doch Wicht' als Weise!
Schreit denn je ein Schmerz in ihrer Brust?
1073. Ja, wie Götter sind gemeine Seelen,
Da sie, was sie lüstet, gleich auch thun.
1074. Nimmt das niedre Volk noch loß'res Volt wahr,
Stimmt es sich hinauf und thut gar stolz.
1076. Kleingefünnte gleichen Ausrufstrommeln,
Kein Geheimniß, das sie nicht auschrei'n.
1080. Wofür wird die Pöbelseele taugen?
Dafür, daß in Noth sie sich verkauft.

Der Kural ist (von einigen andern ganz unbedeutenden Kleinigkeiten abgesehen) das einzige Buch, das die Jnder als Probe ihres Glaubens (bis in die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts hinein) den religiösen Schriften der christlichen Missionäre entgegenzustellen wagten, als deren Erfolge ihre eiferfüchtige Besorgniß erregten. Die Gebildeteren unter ihnen, die als Nyānis (Sanskrit: jñāni) oder „Weise“ gelten wollten, glaubten ohne eine derartige Hilfe weder den landläufigen Götzendienst und das Ansehen der Brāhmanen retten noch eine reinere Lehre von sich abwehren zu können. „Bemerkenswerther ist es indes, daß der Theil des Werkes, welcher von der Tugend selbst handelt, in vielen Punkten mangelhaft ist, in andern der christlichen Moral widerstreitet, und daß die beiden Tugendssysteme, obgleich sie in einigen wenigen Punkten übereinstimmen, als Ganzes unvereinbar sind. Wir haben Tiruvalluvar das hohe Lob gespendet, das er sicher verdiente; wir halten es aber nicht für nöthig, seine Ansprüche über die Grenzen der Wahrheit hinaus auszudehnen.“¹

Am schärfsten zeigt sich der Gegensatz zwischen Heidenthum und Christenthum im dritten Buche, in welchem die Erotik als gleichwerthiges Lebens-
element neben die Tugend und Staatsweisheit gerückt ist².

¹ Taylor, Catalogue raisonné III, 21. Vgl. ibid. p. 19. 20 und Oriental Historical Mss. I, 177—179. — Wilson, Descriptive Catalogue I, 232.

² Dieser mehr als zweideutige Zweig der Poesie fand sogar seine pedantischen Theoretiker. S. Graul, Rāmpi's Akaporul Vilakkam (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XI, 369—395). Die lüsternde Erotik und die abjurdeste philologische Schulmeisterci gehen da Hand in Hand.

Wie die Lehre der Jainas die ältere Cultur der Tamilen beherrscht, so trat später unter ihnen die Verehrung Givas in den Vordergrund. Die civaitische Ueberlieferung gab Tiruvalluvar noch sechs Geschwister, vier Schwestern: Muvei (unter deren Namen ebenfalls sehr hochverehrte Dichtungen im Umlauf waren), Uppei, Uruei, Valli, und zwei Brüder: Atichaman und Kapita, die bei ihrer Geburt sämtlich im Walde ausgesetzt wurden, weil der Vater, der sich dem Pilgerleben gewidmet hatte, das von der Mutter verlangte. Die Mutter war bei der Trennung tief betrübt, aber jedes der Kinder tröstete sie mit einer Strophe. Auch das seltsame Gedicht, das diese Strophen vereinigt, weist auf traurige Unmachtung des sittlichen Bewußtseins hin¹.

Ein Seitenstück zum Kural bildet das Nākadivāra, ebenfalls eine alte Spruchsammlung über die Pflichten der verschiedenen Lebensalter, besonders über die gute Verwendung des Reichthums und über das Almosengeben, unter Androhung der schwersten künftigen Strafen. Es wird den Samanar (d. h. Buddhisten oder Jainas) zugeschrieben. Eine Sage erzählt, die Brāhmanen hätten es, als sie unter der Regierung des Kūna Pandiyan die Oberhand erhielten, mit den übrigen sectirerischen Büchern in den Fluß geworfen; da es aber nicht von der Strömung fortgerissen wurde, sondern sogar vier Fuß den Fluß hinaufschwamm, wurde es wieder herausgefischt und blieb erhalten. Wahrscheinlich ist die Anekdote symbolisch zu nehmen. Die Brāhmanen hätten es wohl als Werk eines Variar, ebenso wie den Kural, nicht ungern beseitigt; da die zwei Werke aber einmal sehr volksthümlich waren, keine ausgeprägt sectirerische Färbung hatten und so auch zum Vortheil des Brāhmanismus anzugebeutet werden konnten, hielten sie es für klüger, sie zu schonen².

Sonst scheint die älteste Tamil-Literatur, welche unter dem Einfluß der Jainas stand, so ziemlich von den Brāhmanen beseitigt worden zu sein. Nur in grammatischen und rhetorischen Büchern haben sich Reste davon in einzelnen Strophen erhalten. Merkwürdigerweise rechnen die Tamilen selbst zu diesen Ueberresten eine Strophe, die im „Njāna niru“ („Das Hundert der Weisheit“) enthalten ist und die dem weisen Agastha selber zugeschrieben wird, die aber augenscheinlich christlichen Ursprungs ist:

O bete an des Weltalls Licht! Es ist nur Einer,
 Der schuf die Welt im Nu, gab guten Menschen sie zur Wohnung,
 Der später auf der Erde selbst erschien als Lehrer,
 Der, ohne Weib und Haus, als Büsser Strengheit übte,
 Der, als Nachfolger sel'ge Weise hinterlassend,
 Zurück zum Himmelehrte, — ihn bet' an³.

¹ Grauf, Indische Sumpflanzen S. 177—180.

² Taylor, Catalogue raisonné III. 13 (n. 2100).

³ Caldwell, Comparative Grammar p. 83.

Zweites Kapitel.

Die Tamil-Epen Chintâmani und Têmbâvani.

Das bedeutendste poetische Tamilwerk nebst dem Kural ist das Epos Chintâmani¹, das von den Grammatikern zu den fünf klassischen Werken gerechnet wird². Der Name bedeutet „Das Wünscheljuwel“, d. h. einen Edelstein, durch den man alles haben kann, was man begehrt. Er ist hier nur Beiname des Haupthelden. Die Dichtung ist ziemlich umfangreich (12580 Verse in 3145 vierzeiligen Strophen, die in 13 Gesänge, Nambakam, gegliedert sind). Viele Einzelheiten erinnern an die großen Sanskrit-Epen; aber das Ganze hat einen wesentlich andern Charakter. Es ist durch und durch romantisch. Jeder Gesang endigt mit einer neuen Hochzeit, und erst am Schluß wird der Held noch zum frommen Büsser. Der Verlauf ist kurz folgender:

Satchanda, König von Êmengata, ist zum wahren Sardanapal geworden, d. h. so in Weichlichkeit und Wollust verstrickt, daß er darüber alle Sorge für Reich und Regierung vergißt. Seine Feinde machen sich das zu nutze. Er wird in seinem Palaste umgebracht. Die Königin Bijayâ rettet sich nur durch Flucht, in der Gestalt eines künstlichen Pflaues geborgen. Unterwegs, an einem Unglücksort, wo die Inder ihre Todten zu verbrennen pflegen, wird sie Mutter eines Knäbleins, das Sivaka (Sivaga) genannt wird und nach des Dichters Ansicht den göttlichen Königshelden Râma weit überstrahlen soll. Sie setzt das arme Wirmchen aus (das scheint bei den Sündern ein Lieblingszug der Sage wie des Lebens gewesen zu sein) und geht in einen Wald, um dort als Büsserin zu leben. Ein Kaufmann, Namens Kandagakada, zieht glücklicherweise des Weges daher, rettet das Kind und vertritt an ihm Vaterstelle.

Sivaka ist ein Genie. Er macht, kaum den Kinderstuhlen entwachsen, reißende Fortschritte in allen Künsten und Wissenschaften. Dabei wächst er zum thatkräftigen Helden heran. Da Freiberter die Stadt überfallen, wo er wohnt, ist er gleich hinter ihnen her, besiegt sie und nimmt ihnen alle

¹ The Tamil Epic *Chintâmani* by the Rev. P. Percival (Madras Journal XVIII [New Series II. 1858]. 43—60). — Es ist herausgeg. von H. Bower (Madras 1868). Vgl. Julien Vinson, Un Épisode du poème épique Sindâmani. Mélanges orientaux. Textes et Traductions publiées par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales vivantes. 2^e Sér. IX (Paris, Leroux, 1883), 547—577. — John Murdoch, Classified Catalogue of Tamil printed books (Madras 1865) p. 182—184.

² Die andern vier heißen: Chhappadikaram, Balleyapathi, Kundakakîsi und Manimikafai.

ihre Beute wieder ab. Dafür gibt ihm einer der Bürger, Taktavalam, seine liebliche Tochter Koviudinar zur Frau.

Das zweite Abenteuer spielt auf dem Gebiete der Musik. Sivaka begegnet der schönen Tattenar, einer Tochter des Fürsten der Vidyadhara, d. h. der himmlischen Musitanten an Indras Hof. Sie ist Virtuosiin auf der indischen Laute (vina) und will keinen heiraten, es sei denn einen Lautenspieler, der es in ihrer eigenen Kunst ihr zuvorthut. Sivaka besiegt sie jedoch leichter Mühe und kommt so zu seiner zweiten Frau.

Das dritte Abenteuer spielt auf dem Gebiete der Kosmetik. Zwei vornehme Damen, Kumamalei und Ghuramanjari, streiten sich über die Güte ihres Parfümerie-Pulvers. Beide Sorten duften ganz himmlisch und sind kaum zu unterscheiden. Doch Sivaka entscheidet zu Gunsten der Kumamalei und erhält so eine dritte Frau. Darauf entzaubert er den in einen Hund verzauberten Sударгана Yakshadéva und errettet als tapferer Cavalier die Ghuramanjari von einem wüthenden Elefanten.

Vierte Aventure. Sivaka geht auf Reisen in fernen Landen und hat auch hier wieder Glück. Denn Pathumei, die Tochter des Königs von Palluvam, wird beim Blumenpflücken von einer giftigen Schlange gebissen. Sivaka kommt gerade zur rechten Zeit. Er hat auch Mittel gegen den Schlangenbiß, heilt sie und gelangt so zu einer vierten Frau.

Nun begibt sich Sivaka an den Hof des Königs Kshemadéja und verrichtet daselbst so wunderbare Thaten, daß derselbe nicht umhin kann, ihn mit der Hand seiner Tochter Kshema Sundari zu beglücken, und so hat Sivaka eine fünfte Frau.

In Susanadeja hält der König eben großes Schießen nach dem Vogel auf der Stange. Während eine ganze Schar von Prinzen das Ziel verfehlt, trifft Sivaka beim ersten Schuß und erhält als Preischütze die Tochter des Königs als sechste Frau.

Nachdem er darauf mit seiner Mutter zusammengetroffen, läßt er sich in Nannada nieder und verbindet sich mit einem Kaufmann zu gemeinsamem Geschäfte. Das Compagniegeschäft blüht alsbald so, daß der Kaufmann durchaus sein Schwiegervater werden will, und so erhält Sivaka dessen Tochter Vimalei als siebente Frau.

Da aber das Fräulein Ghuramanjari, welche einst in dem Parfümerie-streit den kürzern gezogen, ein Gelübde gethan, niemals einen andern zu heiraten als Sivaka, und da sie diesem Gelöbniß treu geblieben, so erbarmt sich Sivaka auch ihrer und nimmt sie zur achten Frau.

Das hindert ihn aber durchaus nicht, im nächsten (zehnten) Gesange oder Nambakam um die Hand der Tochter seines mütterlichen Oheims, des Königs von Vidékam (Videha), zu freien. Auch hier ist die Brautwahl wieder von einem Meißerichuß abhängig gemacht. Von allen Freiern allein trifft Sivaka

das Ziel und erlangt die Brant. Nun wird aber der mächtige Minister, der einst seinen Vater umgebracht, auf den Ruhm des jungen Helden aufmerksam und fürchtet in ihm einen Sohn und Rächer des Ermordeten. Er will ihn packen und tödten; allein Sivaka bemästert ihn, erschlägt ihn und besteigt endlich glorreich den Thron seiner Ahnen.

Mit Heeresmacht erobert Sivaka darauf das Land Emangadajam, das dem Mörder seines Vaters gehört hatte, und hält großartige Hochzeit mit Slatanci, der Tochter seines Onkels.

Nachdem er aber alles erlebt und genossen, was das Leben eines Helden und Königs bieten kann, gelangt er zur Einsicht, daß alles hienieden mangelhaft und vergänglich sei, bringt mit seinen neun Frauen feierliche Opfer dar, verzichtet dann auf alles in der Welt und zieht mit ihnen in den Wald, um in frommer Buße Befreiung zu suchen.

Aus diesen wenigen, flüchtigen Umrissen erhellt genugsam, daß die Dichtung nicht den hohen Ernst und die altväterliche Würde der alten Sanskrit-Epen besitzt, dafür aber auch frei ist von deren unabsehbarem, verwirrendem Mantelwerk. Die leicht geschürzten und lose aneinander gereihten Abenteuer dürften an sich kaum hinreichen, das hohe Ansehen zu begründen, dessen sie in Südindien genießt. „Doch ist das Werk so reich an gut erfundenen Vorfällen und Situationen, mit so kräftiger Darstellungsgabe durchgearbeitet, mit so viel treffenden Bemerkungen durchwoben, die von tiefem psychologischen Scharfblick zeugen, so durchjättigt von ernst-religiösem Gefühl, so voll von Reizen echt poetischer Auffassung, ein so lebendiges Spiegelbild von dem Zustand der Künste, der Sitten und des gesamten socialen Lebens zur Zeit seines Entstehens, daß der Gelehrte, der Dichter und der Alterthumsforscher gleichermaßen das Talent des Verfassers und die unvergleichliche Sprachgewalt bewundern werden, mit der er die glänzenden Schöpfungen seiner Phantasie verkörpert hat.“¹ P. Veschi, wohl der beste Kenner der Tamil-Sprache und -Literatur, trägt kein Bedenken, den Verfasser als den „Fürsten der Tamil-Dichter“ zu bezeichnen, und die spätern competentesten Beurtheiler schließen sich diesem Urtheil an.

Als Dichter wird ein gewisser Tiruttakkadeva von Mailāppur genannt; doch ist seine Autorchaft fraglich. Ebenfalls jagenhaft ist die Ueberlieferung, die Jainas hätten anfänglich das Werk zurückgewiesen, obwohl der Verfasser Jaina war; derselbe hätte es aber nach ihren Wünschen umgearbeitet, und so habe es dann Aufnahme gefunden.

Nach Percival und Vinson liegt der Dichtung ein älteres Sanskrit-werk zu Grunde, das sich aber bisher nicht wieder gefunden hat². Die Ab-

¹ P. Percival l. c. (Madras Journal XVIII, 49).

² J. Vinson l. c. (Mélanges Orientaux IX, 547 s.).

fassungszeit ist völlig unsicher, doch darf sie nach Caldwell nicht später als das 16. Jahrhundert n. Chr. angesetzt werden.

Das dritte Hauptwerk der Tamil-Poesie ist Kambans „Rāmāyana“. „Kamban“, der im 11. Jahrhundert n. Chr. gelebt haben soll, „gibt keine eigentlich striete Uebersetzung, sondern seine eigene Fassung der Geschichte, die jedoch sachlich nicht von ihrer Vorlage abweicht. Wir haben beide gelesen und waren mitunter im Zweifel, welchem der beiden Dichter die Siegespalme gebührt. Man kann Kambans Tamil-Rāmāyana mit Popses Miade vergleichen. Vālmiki ist breit und einfach; Kamban kürzt den Stoff ab, aber arbeitet ihn sorgfältiger aus. Mitunter herrscht eine verschwenderische Fülle des Schmuckes; da und dort und ziemlich reichlich finden sich Züge des feinsten Ausdruckes.“¹

Während Vālmikis Rāmāyana 24 000 Doppelverse enthält, umfaßt Kambans Bearbeitung 12 016 vierzeilige Strophen (in einhundertacht- und zwanzig Gesängen und sieben Büchern). Die Verse und Strophen sind von sehr verschiedenem Bau, da die Tamilen überhaupt solchen Wechsel lieben und eine sehr ausgebildete Metrik und Poetik besitzen².

Vom Mahābhārata³ übersezte Villiputtur die ersten zehn Bücher in 3373 Strophen, wahrscheinlich erst im 16. Jahrhundert. Ein anderer Dichter, Kallapillai, fügte dann im 18. Jahrhundert die übrigen acht Bücher in 14 728 Strophen hinzu. Auch diese Uebersetzung ist vielfach mehr eine selbständige, freie Bearbeitung, das alte Epos wohl fast um die Hälfte gekürzt.

Zahlreiche Epizoden des Hiefengedichtes wurden in kleinen Einzeldichtungen verwertet: Mliharisani Malai (Arjunas Werbung um Mli, die Prinzessin von Madura), Apimanna Sundarimalai (Geschichte des Abhimanyu, des Sohnes Arjunas), Arissunan Tapaia (Arjunas Buße), Eniherram (Epizode über Durhodhana), Kannan Sandai (Der Kampf zwischen Karna und Arjuna), Minoli Malai und Minnolihal Kuram

¹ H. Bower, Calcutta Review bei Murdoch l. c. p. 194. Probe daraus bei H. Baumgartner, Rāmāyana S. 152. 153.

² Von Kambans Rāmāyana sind die einzelnen Theile (Pala Kandam, Mhottiya Kandam, Araniya Kandam, Kishkinta Kandam, Smtara Kandam, Yutta Kandam) auch gesondert veröffentlicht worden (Murdoch l. c. p. 194). Daneben existirt eine Prosaübersetzung des Ganzen: Rāmāyana Vajanaam, und eine Prosaübersetzung des Uttara-Kānda von Tirujjirampala Desikar, die für eine der schönsten Proben rhetorischer Prosa gilt (Murdoch l. c. p. 207); ferner zwei kleinere Lieder-sammlungen, die sich an das Rāmāyana anschließen: Rāmāyana Elapadda (von Srinivasa Niyangkar, aus neuerer Zeit) und Rāmāyana Kommaippadda (Murdoch l. c. p. 195). Vgl. Taylor l. c. I, 269. 520. 521. — E. H. J. Vinson, Littérature Tamoule ancienne. Le Rāmāyana de Kamban. Pondichéry 1861.

³ Murdoch (l. c.) transliterirt „Mataparatham“. Das Tamil-Alphabet hat eben keine Virata und Media. Dasselbe Zeichen steht für t, g, h, dasselbe für va, ba, bha. Zwischen zwei Vocalen wird der Consonant indes weich gesprochen.

(Eine Liebesgeschichte Arjunas), Kassuppontai (Versuch, die Pandu-Söhne zu vergiften), Varata Kaddiyam (Des Herolds Herausforderung), Pandava Vanavaṣam (Das Waldleben der Pandu-Söhne), Pavalattodi Matai (Geschichte der Pavalattodi, einer der Frauen des Arjuna), Pulantiran Kavala Matai (Geschichte des Pulantiran, eines Sohnes Arjunas), Vittuvan Kuram (Geschichte Arjunas) ¹.

Am meisten Volksthümlichkeit erlangte das „Kaidatam“ (die Episode von Kala und Damayanti; 1171 Strophen in neunundzwanzig Gesängen). Die Tamilen nennen es den „Nektar der Dichter“; es ist aber stellenweise ziemlich anstößig ausgeführt. Percival bemerkt dazu:

„Die romantischen Geschichten sind gewöhnlich mit bewunderungswürdigem Reichthum der Sprache und Darstellung ausgeführt, aber nicht selten enthalten sie einen Kern, der wesentlich auf grobe Unfittlichkeit hinausläuft. Selbst die schöne Geschichte von Kala und Damayanti, die aus der Hand des berühmten indischen Dramatikers ebenso unnachahmlich und tadelfrei hervorging, wie sie in ihrer ursprünglichen Fassung vorliegt, ist mit so viel poetischer Zügellosigkeit und Ausschweifung durchspielt worden, daß, als ich eine ihrer Bearbeitungen für Schulzwecke purgiren wollte, ich genöthigt war, über 500 von 1100 Strophen zu streichen. Ich weiß wohl, die Hindus stehen in dieser Art von Geschmack nicht vereinzelt; die Dramatiker und Novellisten Europas, selbst Englands, beweisen das Gegentheil. Aber der Hindu übertrifft die Abendländer weit in der Uebertretung aller sittlichen Schranken. Man kann sich keinen Begriff machen von einigen Leistungen der Hindus; ihre Fruchtbarkeit in den größten unfittlichsten Vorstellungen übersteigt alles. Grobe Obscönität, dunkler Aberglaube, ausschweifende und gräßliche Wunderbarkeit mit häufigen Anklängen an den Götzendienst bilden die Hauptingredienzien jener Würze, welche die Volksliteratur dem Gannem des indischen Publikums schmackhaft macht.“ ²

Wie das Kāmāyana, so ist auch das Mahābhārata als „Matāpārata Vaṣanam“ in Prosa ungearbeitet worden, ähnlich den allfranzösischen, englischen und deutschen Epen des Mittelalters, welche in späterer Zeit als Volksbücher in Prosa von neuem in Umlauf kamen. Bei dem ungeheuern Umfang des indischen Nationalgedichtes erschienen außer dem Ganzen auch einzelne Theile in dieser Fassung, besonders die Geschichte von Kala und Damayanti (als „Kala Sattiravartti Matai“).

Das Paucatantra treffen wir als „Paṅgāntira Matai“ wieder in kürzerer, durchaus eigenartiger Fassung, auch andere Lieblinge der sanskritischen Erzählliteratur.

Es ist indes nicht möglich, alle die kleinern Dichtungen und Prosa-dichtungen zu registriren, welche die Tamil-Literatur theils aus Sanskrit-

¹ *Murdoch* l. c. p. 190 f.

² *P. Percival*, *The Land of the Veda* p. 22 (bei *Murdoch* l. c. p. 185).

vorlagen geschöpft, theils als eigenes Gewächs Südindiens aufzuweisen hat. Noch weniger ist es möglich, zugleich ein volles Bild der Prosaliteratur zu geben, welche sich an dieselbe anschließt¹. Der erste Versuch einer Tamil-Bibliographie² ergab schon vor dreißig Jahren (1865) 1755 verschiedene Werke, von welchen sich 1218 vorwiegend auf Religion beziehen, 152 der eigentlichen schönen Literatur angehören. Brähmanismus und Buddhismus, die Lehre der Jainas, der Vishnuiten und Sivaiten, nebst den verschiedenen kleinern Secten der Hindus, Mohammedanismus, Protestantismus und Katholicismus sind dabei in buntester Weise vertreten³. In der Zahl kleiner Unterrichts- und Erbauungsschriften haben es die Protestanten den Katholiken zuvorgethan⁴; doch brauchen sich die letztern ihrer Stellung in der Tamil-Literatur keineswegs zu schämen⁵.

Unter den von Christen verfaßten Tamilwerken befinden sich nicht bloß religiöse Unterrichts- und Erbauungsschriften, sondern unter andern auch

¹ Grauf (Bibliotheca Tamulica. Vol. 1. Lipsiae et Lond. 1855) gibt Uebersetzungen (bezw. Auszüge) von folgenden Werken: 1. Kaivaljanavamta, „Die frische Butter der Seligkeit“, ein vedantisches Lehrgedicht (S. 1—90). — 2. Pacnadajapatarana, Dialog in Prosa zwischen einem Vedantisten und Logiker zu Gunsten des erstern (S. 91 ff.). — 3. Atma Voda Pratañita, ein psychologischer Tractat über Erkenntnißlehre, aus dem Sanscrit übersezt. — 4. Der schon erwähnte „Siebengefang“, übersezt in Grauf's „Sinnsplanzen“ (S. 177—180). — 5. Sivakkihar, ein Typus der freisinnigen Dichter des Tamillandes (S. 181—186). — 6. Aus Parabara-Kami des Tadjumanaver, Anrede an Giva (S. 187—193). — 9. Wiegenlied an Krişna, aus dem Natanaram (S. 194—196). — 10. Aus dem Purapporut des Eihenarthen, triegerische Poesie (S. 199—202). — 11. Ein Thierkampf (S. 203. 204).

Taylor (Catalogue raisonné) gibt Notizen von folgenden Werken: No. 2107. Aiti churadi venpa (alphabetische Spruchverie, der Dichterin Anvei zugeschrieben) III, 1. — No. 2142. Arangisa venpa (Sprüche zur Erklärung und Begründung des Kurat) III, 25. — No. 2302. Vira durendra rájakatha (romantische Erzählung mit Anklängen an das Mahabharata und das Drama Mudraratibaja) III, 164. 165. — No. 2327. Pändiya rájakal purāna charitram (eine alte Königschronik, die aber nur aus dem Madura Shala purāna ausgezogen und unter vielem wunderbaren Beiwerk wenig geschichtlichen Kern zu besitzen scheint) III, 56 f. — No. 2324. Delhi mahá rájakal kaifiyyat (Geschichte der Könige von Delhi) III, 53 f. — No. 2307. Memral mulk sunda yuddham (Geschichte des mohammedanischen Krieges) III, 41. — No. 2305. Karnátaka rájakal savistara charitram (Geschichte von Indien von der ältesten Zeit bis 1807/1808, von Narayan auf Wunsch des Col. W. Macleod verfaßt) III, 34.

² Classified Catalogue of Tamil printed books with introductory notes, compiled by John Murdoch. Madras 1865. — Vgl. Simon Casie Chitty, A catalogue of books in the Tamil language (Journ. of the Ceylon Branch of the Royal Asiat. Society IV, 59—80; V, 180—187).

³ Eine lateinische Tamilgrammatik schrieb schon der in protestantischen Kreisen hochverehrte Missionär B. Ziegenbalg, Grammatica Tamulica. 4^o. Halle 1716.

⁴ Verzeichniß bei Murdoch l. c. p. 1—48.

⁵ Ibid. p. 48—62.

eine Königschronik, welche ein einheimischer Christ, Veda nanak von Tanjore, verfaßt, und welche, stark von europäischen Ideen beeinflusst, nach Taylors Urtheil wirklichen Werth hat, besonders jener Theil, welcher Kullotunga Chola, den Gründer des Reiches Tonda, behandelt¹. Von einem Gedicht in Stanzen, das den Martertod eines Neubefehrten schildert, gibt Taylor folgenden Abriß²:

„Der Râjâ von Tiruvangudi, der den Titel Vânci mâtândam führte, hatte einen Minister in seinem Dienst, der an der Wahrheit des Religionsystems, in welchem er aufgezogen worden, zu zweifeln begann, dem Unterricht der römisch-katholischen Missionäre in Travancore sein Ohr ließ, schließlich unter dem Namen Deva sahâya Sic'hâmani getauft wurde und sich öffentlich zum römisch-katholischen Glauben bekannte. Da Kunde hiervon an den König gelangte, schickte er nach ihm und fragte ihn nach dem Sachverhalt. Derselbe gestand offen die Thatfache seines Glaubenswechsels. Der König war sehr aufgebracht und sandte ihn zu dem ersten seiner übrigen dreiundzwanzig Râthe, der ihn aufs schimpflichste behandelte und dann an den zweiten der Râthe weiter schickte. Dieser machte es ebenso, und so ging es weiter, bis jeder der dreiundzwanzig seine Erfindungsgabe in jeder Art von Beschimpfung und Strafen erschöpft hatte. Da der Befehrte nichtsdestoweniger standhaft blieb, wurde sein Tod verfügt, und er wurde erschossen. Sein Leib wurde nachher in dem Bette des Flusses in oder neben der Festung Barbanâtha puram begraben. Die Erzählung ist mit einigem poetischen Schmuck ausgestattet und offenbar das Werk eines eingebornen Katholiken. . . . Das vollständige Buch ist in den Händen einiger eingebornen Katholiken zu Madras.“

Die katholische Missionsliteratur von Madura hat indes viel Bedeutenderes aufzuweisen.

Das vierte Hauptwerk der Tamil-Dichtung, als solches von den heidnischen Jndern selbst anerkannt, ist nämlich das Werk eines katholischen Priesters, und zwar die schönste epische Dichtung, welche je im Abend- und Morgenlande dem Pfliegerater des Erlösers, dem hl. Joseph, gewidmet worden ist. Es ist das „Tembavani“ des Jesuitenmissionärs Constantius Beschi, der am Anfang des 18. Jahrhunderts in Madura wirkte.

Während Hunderte von Missionären vor ihm mit den größten Anstrengungen nur eben dazu gelangten, in Tamil-Sprache predigen und unterrichten zu können, hat er, dank seinem Seeleneifer, seiner außergewöhnlichen Begabung und seinem standhaften Fleiße, es dahin gebracht, zum anerkannten Klassiker einer der schwierigsten südindischen Sprachen zu werden und neben den „Kural“, das „Chintamani“ und das „Râmâyana Kambam“ eine christliche Dichtung zu stellen, die an Reichthum und Schönheit der Sprache, Gewandtheit des Metrums, volksthümlicher Behandlung des Gegenstandes, echt poetischer Auffassung und Durchführung sich vollkommen damit messen kann, durch

¹ Taylor, Catalogue raisonné (No. 2322. Tonda mandalam, Chola mandalam. Pândiya mandalam, râjâkal kaifiyyat) III, 41.

² Ibid. III, 24. 25. Deva sahâya sic'hâmani malai.

ihren Inhalt sie aber ebenso sehr überflügelt als die harmonische Civilisation des Christenthums die verworrenen Ausgeburten indischen Gözendienstes, vedantischer Philosophie und abergläubischer Fabeleien.

Joseph Constantius Beschi¹, am 8. November 1680 zu Castiglione im Venetianischen geboren, trat 1698 in die Gesellschaft Jesu und kam 1710 in die Mission von Madura. Nachdem er sich schon am Römischen Colleg eine gründliche Kenntniß des Italienischen, Lateinischen, Griechischen, Hebräischen und Portugiesischen erworben, betrieb er in Südiindien mit ebensoviel Eifer Sanskrit und Telugu, besonders aber Tamil. Nach fünfjährigem Studium hatte er die Grammatik und Poetik so gründlich bemeistert, daß er den indischen Sprachmeistern völlig gewachsen war; in weiterem zwanzigjährigem Studium arbeitete er dann die gesamte Tamil-Literatur durch, so daß er von den Indern selbst als der beste Kenner derselben anerkannt wurde. Der Kleinkönig von Trichinopoly ernannte ihn wegen seines Ansehens zu seinem ersten Rathe. Als derselbe gestürzt wurde, zog Beschi sich im Jahre 1740 nach Manar Padu, einer Besitzung der Holländer, zurück, ward 1744 Rector der Mission zu Manapar und starb daselbst um das Jahr 1746.

Seine Sprachkenntnisse hat er in mehreren grammatischen und lexikographischen Werken niedergelegt, unter welchen seine beiden Grammatiken des höhern und des niedern Tamil als die wichtigsten hervorragen. Sie sind für die Tamil-Philologie grundlegend geblieben. In dem sogen. „vierfachen Verikon“ stellte er den ganzen Tamil-Wortschatz erst nach Worten, dann nach Synonymen, Wortkategorien und Reimen zusammen, in zwei andern Wörterbüchern: „Tamil-Latein“ und „Tamil-Latein-Portugiesisch“

¹ Ueber Beschis Leben ist leider noch sehr wenig Näheres bekannt. Vgl. *Eug. Sicé*, Mémoire sur la vie, les ouvrages et les travaux apostoliques du père Constantin Beschi d. C. d. J. (Extraits des „Annales de la philosophie chrétienne“ n. 19. Juillet 1841. Paris 1841). — *J. Bertrand* S. J., La mission du Maduré II (Paris 1854), 342—375. — *Caldwell*, Comparative Grammar (2nd ed. London 1875) p. 149. 150. — Notice sur la poésie Tamoule, le rév. P. Beschi et le Tembavani. Par un Membre de la Congrégation des Missions Étrangères. Pondichéry, Imprimerie des Missionnaires Apostoliques de la dite Congrégation, 1851. — Quelques pages inédites du père Constantin Joseph Beschi d. I. C. d. J. de la mission du Maduré (1710—1746) par *Julien Vinson*, Recueil de Textes et de Traductions publié par les professeurs de l'École des langues orientales à l'occasion du VIII^e Congrès International des Orientalistes tenu à Stockholm en 1889 tom. I (Paris. Imprimerie Nationale, Leroux, 1889), 323—333. — A brief Sketch of the Life and Writings of father Beschi or Virammuni translated from the original Tamil by *A. Mattusami Pillai*, Manager of the college of fort St. George and Moonshée to the Tamil translator of government (Madras Literary Journal IX [April 1849], 250—302). — *John Murdoch*, Classified Catalogue (Madras 1865) p. 45—47.

stellte er das Ergebnis seiner langjährigen Forschung auch den europäischen Missionären und Gelehrten zur Verfügung.

In einer andern Reihe von Schriften (einem „Geistlichen Seelenführer“, in „Betrachtungen“ nach den Exercitien des hl. Ignatius, „Regeln“ für die Katechisten) sorgte er für die religiösen Bedürfnisse seiner Mission. Seine „Anleitung für Katechisten“ (Vediṁar Tṣhuttam) gilt für eines der besten Handbücher dieser Art. In drei andern Schriften (Veda Vilatam, Vedayam Arutel und Lutherināttialpal) vertheidigte er die katholische Lehre gegen die Angriffe protestantischer Sendboten¹.

Der gelehrte Grammatiker und gewandte Apologet war aber zugleich auch ein wirklicher Dichter von Gottes Gnaden, der seine religiöse und poetische Begeisterung meisterhaft in den Formen und Farben des ihm ursprünglich fremden, später völlig eigenen Idioms zu äußern verstand. Um die neu ankommenden Missionäre rasch und leicht in die Volkssprache einzuführen, schrieb er eine vortstümliche Erzählung, welche mit köstlichem Humor das Leben und Treiben der indischen Gurus ironisirt. Der indische Ton ist so getroffen, daß andere Europäer geneigt waren, sie für ein völlig indisches Product zu halten. In den verschiedensten Strophen und Versarten besang er dann die Geheimnisse des Christenthums, die allerjüngste Jungfrau, das Leiden des Erlösers. Ein größeres Gedicht (1100 Strophen) widmete er der heiligen Martyrin Quiteria, die mit ihren acht Schwestern, darunter die hl. Liberata (die sog. heilige Kümmerniß), während des Mittelalters in ganz Europa hoher Verehrung genoß, deren Legende aber wegen Verwechslung mit andern Heiligen den Hagiographen viele Schwierigkeiten bereitet hat. Dem italienisch-tamilischen Dichter war es natürlich nur darum zu thun, den zahllosen indischen Liebesgeschichten das Ideal christlicher Jungfräulichkeit in ergreifender Weise vor Augen zu führen². Sein poetisches Hauptwerk aber ist das „Tēmbāvani“ („Blumenkranz“ oder „Nieweltender Kranz“), das in sechsunddreißig Gesängen (padalam) 3615 Strophen zählt.

¹ Vereinzelte bibliographische Ausgaben finden sich in den angeführten biographischen Skizzen und bei *Murdoch* l. c. p. 45—47. 49—51; die vollständigste Bibliographie seiner Werke in der Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Nouv. éd. par *Carlos Sommervogel*. Bruxelles-Paris 1890 (Bibliographie I. 1402—1409).

² Das Gedicht führt den Titel Kittēri-ammalle saritiram. P. Sommervogel (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus I [Bruxelles 1890], 1403) wurde durch P. Bertrand auf die irrige Ansicht geführt, Kittēri bedeute „Katharina, Königin von Portugal“. Da sich aber eine solche im Martyrologium nicht findet, so fragt er: N'y a-t-il pas une erreur dans ces deux affirmations? Das ist wirklich der Fall. Kittēri bedeutet die hl. Quiteria, die nach der Legende mit ihren acht Schwestern von einem portugiesischen König abstammen sollte (S. Stadler, Heiligenlexikon V, 19 und III, 806—809. 642—644).

Dem Geschnaact der Juder folgend, beginnt Beschi sein Sanct-Josephs-Lied mit einer glänzenden Beschreibung Judäas. Dann zeichnet er in ebenso prachtvoller Schilderung Jerusalem, das mit seiner erhabenen geschichtlichen Würde das königliche Anodhna der Kämäsfage völlig in den Schatten stellt. Gleich den indischen Helden ist auch Joseph aus altem Königs-geschlechte, dem Stamme Davids, entsprossen. Der Zug seines Herzens geht zum einsamen Bußleben in der Wüste, aber ein ehrwürdiger Greis, gleich einem der alten Nishis, ruft ihn in die Welt zurück. Das Wunder mit dem blühenden Stab und die Erklärung eines Engels vermitteln darauf seinen jungfräulichen Ehebund mit Maria. In ähnlicher Weise paßt der Dichter dann Zug um Zug der biblischen Erzählung und der altchristlichen Legende der Auffassungsweise und dem Verständniß der Juder an, ohne indes irgendwie der Würde und Weihe des Stoffes zu nahe zu treten. Nur das Colorit wird indisch. Die wesentliche Zeichnung bleibt, wie sie der evangelische Bericht für alle Völker und Zeiten gegeben. Die Zweifel und Besorgnisse des hl. Joseph, seine Tröstung durch den Engel und durch die Offenbarung der Menschwerdung, die Reise nach Bethlehem, die Geburt Christi, die Anbetung der Hirten und Könige, die Opferung im Tempel — all das zieht im frommen Geist eines mittelalterlichen Marienlebens, aber im reichen Schmucke einer gewählten Kunstsprache, am Blicke vorüber. Das ist das erste Drittel der Dichtung (Gesang 1—12).

Ueberaus geschickt benützt Beschi dann die Stucht nach Aegypten und den Aufenthalt daseibst, um die schönsten Züge des Alten Testaments in seine neutestamentliche Erzählung einzuflechten. Der Armut und Demuth des fliehenden Gotteskundes wird seine göttliche Majestät und Größe im Schwung und in der Kraft der Propheten gegenübergestellt. Die drei Erzengel Michael, Gabriel und Raphael kommen, um ihrem Könige zu huldigen. Sie enthüllen Maria und Joseph den ganzen Plan der göttlichen Heils-ökonomie, von der Schöpfung angefangen, dann den Sündenfall, die Sündfluth, den Untergang von Sodom und Gomorrha. Anknüpfend an die Reise wird hierauf der Sieg Josues erzählt, die Kämpfe Gedeons, die Heldenthaten Samjons wider die Philistäer. Am Sinai kommt die feierliche Einsetzung des Alten Bundes zur Darstellung, in der Wüste das Leben des Elias, in der ersten ägyptischen Burg die Geschichte des Patriarchen Joseph, am Nil die Rettung und Jugendgeschichte des Moses (Gesang 13—21).

Die Ankunft der heiligen Familie in Aegypten strahlt nach allen Seiten hin wunderbaren Segen aus; die Dämonen, die bis dahin das Land der Pharaonen beherrscht, erleiden eine Niederlage um die andere. Zürnend versammelt sich die ganze Hölle zu gemeinsamer Berathschlagung. Mit Glück hat Beschi hier seinen großen Landsmann Tasso nachgeahmt. Satan weiß zwar, daß die Stunde der Welterlösung geschlagen; aber der Geist der

Unreinheit hofft noch einmal, die Erde seinem Joch zu unterwerfen. Unter dämonischem Einfluß mordet Herodes die unschuldigen Kinder in Bethlehem; doch der Zweck, den Erlöser zu treffen, wird vereitelt. Das Werk der Erlösung nimmt still und anspruchlos seinen Fortgang. Ein Engel wird abgesandt, um Johannes den Täufer zu beschirmen. Das Kind Jesu wächst zum lieblichen Knaben heran und zieht viele Heiden an sich.

In ergreifenden Zügen, die zwar legendarisch sind, aber der poetischen Wahrheit nicht entbehren, wendet sich der priesterliche Sänger hier an die Herzen seiner lieben Inder, die er für Christus gewinnen möchte. Er schildert ihnen die Bekehrung eines heidnischen Asketen, der bis dahin (wie ein Buddhist oder Jaina) sich selbst und die Welt getäuscht, die Bekehrung eines stolzen Kriegers, der bis zur Stunde sich den Banden der Wollust nicht zu entrafen vermochte. Ueberall wenden sich die Herzen schon dem Messias zu, obwohl er sein öffentliches Wirken noch nicht angetreten (Gesang 22—29).

Endlich kommt die Stunde der Rückkehr. Die Aegypter trauern, ihre heiligen Gäste zu verlieren; zum Troste wird ihnen geweissagt, wie binnen kurzem das Land bekehrt werden soll, um die Pflanzstätte des christlichen Ordenslebens zu werden. Den falschen Vorstellungen der Inder von Buße und Weltentjagung gibt der Dichter hier in den Idealen der Thebais die wahre, christliche Richtung. Im Anblick des Berges Moria schaut Christus schon sein künftiges Leiden und seinen Opfertod voraus. Dann folgen die stillen Jahre in Nazareth, das wunderbare Auftreten des zwölfjährigen Jesuknaben im Tempel.

Und nun erscheint der rührende Augenblick, wo Joseph stirbt, von seiner reinsten Braut und seinem göttlichen Pflegeohne wunderbar getröstet. Es ist ein Hinscheid, wie ihn die Welt noch nie geschaut. In der Vorhölle trifft Josephs Seele die Seelen aller Gerechten des Alten Bundes, die dort der Erlösung harren: er bringt ihnen die frohe Botschaft, daß die Stunde der Befreiung naht. Und sie kommt. In Glanz und Herrlichkeit erscheint die Seele des Gekreuzigten unter ihnen und ruft sie empor, um Zeugen seiner Auferstehung zu sein (Gesang 30—35).

Im letzten Gesang endlich erschwingt sich der Dichter zu den Wohnungen des Himmels und schildert die Herrlichkeit, den Ruhm und die Macht, deren der Nährvater Christi als glorreicher Beschützer aller Frommen am Throne seines göttlichen Sohnes genießt. Um seinen Indern aber die Macht des heiligen Patriarchen anschaulicher und faßlicher zu machen, zählt er ihnen all die Wohlthaten und Gnadenerweise auf, die der fromme Leopold¹, der

¹ Leopold I., der 1677 eine achttägige Feier abhalten ließ, um sein kaiserliches Haus sowie seine sämtlichen Länder in besonderer Weise unter den Schutz des hl. Joseph

römische Kaiser, durch die Fürbitte des hl. Joseph erlangte, und schildert ihnen in den glühendsten Farben die Festlichkeiten, unter denen der Kaiser sich und sein Haus und sein ganzes Reich dem hl. Joseph weihete. An diese Weihe schließt sich dann auch die Widmung des Gedichtes an, ganz im Stile anderer indischer Epen:

„Auch dieses Gedicht, bestehend aus sechsunddreißig Gesängen, die in allem 3615 Strophen enthalten, ist ein Kranzgewinde (Tembavani), das nicht verwehrt und das gewunden ist aus Blumen, die aus dem Munde der allerheiligsten Jungfrau hervorgegangen. Wer sich damit schmückt, der wird den Schutz Josephs und Marias, wie auch denjenigen Jesus' genießen und wird ewig im Himmel glücklich sein. Ich habe dieses Kranzgewinde in dieses Land gebracht,“ jagt der Dichter, „damit alle darin das Leben finden, und aus Andacht zu dem heiligen Patriarchen lege ich es zu dessen Füßen nieder und zu denjenigen Jesus' und seiner heiligen Mutter.“

Trotz der echt künstlerischen Anordnung und Durchführung des bedeutenden Stoffes würde eine wörtliche Uebersetzung der Dichtung in eine moderne europäische Sprache wohl nahezu ungenießbar ausfallen, weil Veschi sich in Bezug auf Sprache, Ausdruck und poetischen Schmuck völlig dem indischen Geschmack angepaßt, ja diesen Theil der Ausführung von vornherein ganz indisch gedacht hat. Denn er hatte sich so in die Formen des „Chintamani“ und des Tamil-„Kāmāyana“ wie der übrigen Tamil-Poesie hineingelebt, daß er damit spielte. Der Schwächen dieser Poesie und ihrer Poetik war er sich wohl bewußt; aber ihm war es nicht darum zu thun, sein indisches Publikum durch abendländische Formen zu einem europäischen Kunstgeschmack heranzubilden: er wollte es lediglich durch seine Gewandtheit in den einheimischen Kunstformen für die Ideen des Christenthums gewinnen.

„Die Tamil-Dichter führen“, wie er bemerkt¹, „eine wirklich dichterische Sprache. Sie erwähnen kaum einen Gegenstand, ohne ihm alsbald ein schmückendes Beiwort zu verleihen. Reden sie von einem Baum, so zeichnen sie entweder sein Grün oder seinen Blüten Schmuck, seinen Schatten oder seinen majestätischen Wuchs oder all das zugleich. Da kommt kein Berg vor, der nicht über Waldesdickicht emporragt oder an dem frische Quellen niederrieseln oder der in den schönsten Blumen prangt. In dieser Vorliebe zum Materischen gehen sie aber nicht selten zu weit. Und so ist es auch mit dem Gebrauch der Metaphern und Vergleiche. Sie wissen nicht Maß zu

zu stellen, und demselben zu steter Erinnerung an diese Weihe in Wien ein Standbild errichtete (*P. Wagner*, *Historia Leopoldi Magni* I., lib. 6., p. 449). — Eine eingehende Schilderung der Feier, aus der P. Veschi wahrscheinlich geschöpft hat, gibt *P. Michael Frie*, *Vita Sⁱ Josephi . . . exemplis illustrata*. Monachii 1678. — Vgl. *L. Pfülf*, *Die Verehrung des hl. Joseph in der Geschichte* (Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII [1890], 293, 294).

¹ Im *Avendix* zu seiner Grammatik des höhern (Schen-)Tamil. *S. Murdoch* I. c. p. 181.

halten, mischen Bilder und Gleichnisse und übertreiben sie ins Geschmacklose und Barocke.

Im *Rajhadam* heißt es von *Damayanti*, sie sei unmittelbar aus *Brahmās* Händen in solcher Schönheit hervorgegangen, daß nur ein Wesen mit ihr in die Schranken treten konnte, und das war der schöne *Mond*. Da aber *Brahma* alle Schönheit in *Damayanti* vereinigt haben wollte, riß er dem *Mond* ein Stück Schönheit aus dem Gesicht heraus und warf es in dasjenige *Damayantis*. Man sieht dem *Mond* die Spuren davon jetzt noch an.

Die *Tamil*-Dichter gefallen sich viel zu viel in freien Fiktionen und studiren zu wenig die Natur. Sie besitzen viel Pathos und Anmuth, aber es fehlt ihnen an Kraft. Sie stießen über von Milch und Honig, aber in solcher Menge und von solcher Art, daß es nicht mehr gesund ist.“

Damit stimmen auch die Bemerkungen überein, in welchen *Caldwell*¹ sein Urtheil über die südindische Poesie zusammenfaßt:

„Während man bisweilen einen erhabenen Gedanken, eine natürliche und ausdrucksvolle Beschreibung, einen tiefen, gehaltvollen Spruch trifft, ist unglücklicherweise die Eleganz des Stils oder eine künstliche, dunkle Kürze allzeit wirklicher Kraft und Wahrheit vorgezogen, das poetische Feuer in einem Ocean von *Concetti* erstickt worden.

Nichts kann die feine Eleganz und schön gegliederte Anmuth mancher *Telugu*- und *Tamil*-Gedichte übertreffen; aber Mangel an Herz und Ziet, Unterchiebung von leerem Klingklang für wirklichen Sinn charakterisirt sie mehr oder weniger alte; während deshalb eine Blumenlese gutgewählter Auszüge den englischen Leser erfreuen und überraschen dürfte, hat sich bis jetzt jeder Versuch, eine *Tamil*- oder *Telugu*-Dichtung vollständig ins Englische zu übersetzen, als mißglückt erwiesen.

Zu diesen Ursachen der Inferiorität gesellt sich noch eine Sklaverei unter das Joch des einmal Gewohnten und Hergebrachten, die zum wenigsten derjenigen gleicht, die wir in der spätern *Sanskrit*-Literatur finden. Die Literatur konnte niemals frei in einem Lande blühen, wo der folgende Spruch (enthalten im *Ran=mut*, der klassischen *Tamil*-Grammatik²) als unumstößlicher Grundsatz galt:

Ueber was immer für Gegenstände, in was immer für Ausdrücken, in was immer für Anordnung klassische Schriftsteller geschrieben haben, so zu schreiben, das heißt man: „Eigenthümlichkeit des Stiles.“

P. Beschi hat aber nicht nur als feinsinniger Kritiker die Schwächen durchschaut, welche der *Tamil*-Poesie mit der übrigen indischen Poesie gemeinsam waren, und sie als Dichter wenigstens theilweise überwunden, er hat zugleich auch den tiefern Quell jener Schwächen, den geistlosen, pedantischen Formalismus und Wissensdüffel der brähmanischen, buddhistischen und sonstigen indischen Gurus in einer köstlichen Satire persiflirt und damit

¹ *Comparative Grammar* p. 89. 90.

² Soll schon aus dem 10. Jahrhundert n. Chr. stammen. In der Vorrede heißt es von dem Lehrer: „Der Lehrer soll, wie die meerumgürtete Erde, umgeben sein von dem Kreis der Wissenschaften, geduldig und unbewegtlich wie ein Berg, gerecht und unparteiisch wie eine Waage, und sein Ruf sollte so wohlbustend sein wie der einer Rose“ (*Murdoch* I. c. p. 213).

das drolligste Volksbuch geliefert, das die neuere Tamil-Literatur besitzt. Es führt den Titel „Die Geschichte des Guru Paramartan“ (Paramartaguru Kadey)¹.

In dem einfach feierlichen Tone, mit welchem die buddhistischen Schriften die Wanderungen und Predigten Gāthamunis beschreiben, wird hier das fromme Wanderleben des erhabenen Weisen Paramartan erzählt, der ganz nur von höhern Reflexionen lebt und sich deshalb im praktischen Leben wie seine fünf Schüler „Kurzwiß“, „Schwachkopf“, „Ochsenwetter“, „Bleichschädel“ und „Blödhirn“² als der ungeschickteste Pechvogel bewährt. Das erste Kunststück, das diese „sechs dravidischen Schwaben“ liefern, ist ein Flußübergang, das zweite der Ankauf eines „Pferde-Gies“, das dritte eine Reise mit einem gemieteten Ochsen, das vierte ein „Fischfang nach einem Pferde“ u. s. w. Wie sie endlich, vielfach gepreßt, zu einem Pferde gelangen, ist es eine jammervolle Schindmäre, deren Anblick dem Guru die tiefstimmigsten pessimistischen Nirvāna-Betrachtungen entlockt, nebst dem Wunsch, das elende Thier möglichst bald wieder loszuwerden, was aber seine Schüler nicht zugeben. Noch mehr aber quält den abergläubischen Guru der Orakelspruch eines Brāhmanen, der besagt, wenn sein Sitz kalt werde, dann werde er bald sterben. Das Unglück will, daß er vom Pferde in einen Sumpf fällt, wobei natürlich sein Sitz kalt wird. Mehrere ähnliche Unglücksfälle

¹ Sicé erwähnt es als Paramarta gourou-Kadey: P. Bertrand als Paramarta-Courou-Cadei 1727; der Catalogue Burnouf No. 943 als Fabula de ethnico magistro Paramarta curu dicto a C. Beschio S. J. tamulica lingua scripta ab ipso auctore in latinum versa. Pudicherii 12°. — Neuere Ausgaben und Uebersetzungen: The Adventures of the Gooroo Paramartan, a Tale in the Tamul language, accomp. by a Translation etc. by *Benj. Babington*. 4°. London 1822. — *J. B. Dubois*, Le Paitscha-Tantra ou les Cinq Ruses. Fable du Bralme Vielnou-Sarma. Aventures de Paramarta et autres contes, le tout traduit pour la première fois. Paris 1826. — *Paramarta Curuciu Cadei*, La favola di Paramarta prete degli Idoli e maestro di scuole, scritta in Tamoul dal med. Beschio . . . e tradotta dall' Autore stesso in Latino (Typogr. della Congregazione delle miss. straniera 1845). — *J. G. Th. Gräbe*, Fahrten und Abenteuer Gimpels und Compagnie. Ein tamulisches Reise- und Scherz-Märchen. Mit sechs colorirten Bildern. Dresden, H. Kunze (ohne Datum; im Katal. d. Brit. Museums ist 1856 vermerkt). — *Paramarta Guru*. Fabula de quodam Ethnicorum Magistro a celeberrimo Patre Beschio Tamulico idioma primitus exarata, modo in *Canarieam linguam* translata, cui addita est Latina Versio eadem, paucis mutatis, quae a P. Beschio conscripta est. Opus curante Rev. *J. Bareille* editum. Bengalori, e typographia catholicae Missionis 1877. — *Paramarta Guru etc.*, translated into *Canarese* and accompanied by an *English Translation*. Ed. by Rev. *J. Bareille*. Bangalore, Cathol. Mission Press, 1877.

² Bei Beschio (lateinische Uebersetzung) heißen sie: Mentemaneus, Malesanus, Bovinepos, Plumbens, Sensumminor, bei Bareille: Booby, Crazy, Shortwit, Numbskull und Lackbrain.

steigern seine Angst. Er erholt sich zwar immer wieder, um alsdann neue „erhabene Reden“ an seine Rettung zu knüpfen; wie er aber einmal in eine Ohnmacht fällt, halten ihn die fünf Dummköpfe für todt und begießen die vermeintliche Leiche dermaßen mit Wasser, daß der arme Guru zwar noch einmal zu sich kommt, aber dann an dem übermäßigen Guffe stirbt.

Die Erzählung, von Veschi selbst lateinisch übersetzt, später ins Englische, Französische, Italienische, Deutsche und Kanarische übertragen, nimmt sich auf den ersten Blick nur wie ein heiteres Schalksbuch aus; sie ist indes von Anfang bis zu Ende voll feiner und derber Ironie auf die innere Hohlheit, das Phrasenthum, den Aberglauben, die lächerlichen Riten und die verschiedenen Richtungen und Secten des südindischen Heidenthums. Babington scheint sie nur als kurzweiliges Lesebuch zum Erlernen des Tamil, Gräße nur als „Scherzmärchen“ aufgefaßt zu haben¹. Sie enthält aber unter dem bunten Karrenkleide auch ein gutes Stück Wahrheit und wird befreiend und erheiternd auf diejenigen wirken, der sich zu wissenschaftlichen Zwecken durch all den Wirrwarr indischen Wahn- und Götterglaubens durcharbeiten muß.

In Südindien selbst ist Veschi's Name und Andenken keineswegs ausgestorben. Eine ganze Schar von Dichtern hat sich theils an seinen Werken, theils an den ältern Werken der Tamil-Literatur herangeschult. Als einer der bedeutendsten gilt J. Sarayalunaiker², der „Dichter von Pondichery“, der Sprößling einer der besten und ältesten einheimischen Christenfamilien. Sein Vater, Zeagenaiker, leistete der französischen Kolonialregierung als Soldat und Fourageur wichtige Dienste und erhielt dafür im Jahre 1825 ansehnlichen Grundbesitz zu Pondichery. Sein Schwager hatte um des Glaubens willen zu Bahur harte Kämpfe mit den Heiden durchzumachen.

¹ Seltzam genug ist, daß weder Gräße noch Babington auch nur ein Wort von der Autorschaft und den sonstigen Verdiensten des P. Veschi wissen. Das mag Julius Hart (Geschichte der Weltliteratur I, 553) verführt haben, „die Begebenheiten des Garu (sic!) Paramartan“ nebst dem „Ramajana“ zu den „Uebersetzungen aus der Sanskrit-Literatur“ zu rechnen; dafür werden dann später um so tapferer die alten Drehorgelstückchen über die Jesuiten (II, 124. 176 ff.) abgeorgelt, was wenig Studium und noch weniger Kritik erheischt. Das wird wohl zu der hochgepriesenen protestantischen „Objectivität“ und „Wissenschaftlichkeit“ gehören.

² Recueil de chants et de morceaux de poésies par Z. Sarayalunaiker, poète tamoul de Pondichéry. 1 vol in 8° (formé de plusieurs brochures et poésies imprimées à Pondichéry de 1869 à 1883). Vgl. die Besprechung dieser Gedichte von Crozier (Bulletin de la Société Académique Indo-Chinoise de France III (2. Série. 1890), 399—401, woselbst zahlreiche Namen neuerer Tamil-Dichter, darunter mehrere Professoren von Madras, eine Dichterin Kuppū, Bahadere der Pagode von Mahavaram, Saminadavirayer, ein Commentator des Ramajana, und Appakanmvalar, der Verfasser eines Dramas über die hl. Barbara, also heidnische und christliche Dichter in bunter Mischung.

Sein Bruder, ein nicht minder eifriger Christ, erbaute eine Kapelle auf den Trümmern der einstigen Pagode von Perumal. Er selbst leistete als Dolmetsch und Lehrer der Tamil-Sprache der katholischen Mission hervorragende Dienste und hatte eine beträchtliche Anzahl von Beamten und Missionären zu Schülern. Von seiten der Einwohner wie der Regierung wurden ihm mannigfache Auszeichnungen zu theil.

Seinen vollsthümlichen Ruf erwarb er sich hauptsächlich dadurch, daß er in verschiedenen Städten, in Pondichern, Trichinopoly, Karikal, Tranguabar, Kambakonon und Madras die herrliche Hauptdichtung Beschis, das „Tembávani“, recitirte, indem er zugleich Erklärungen und Paraphrasen damit verband. Von allen Seiten drängte sich die malabarische Bevölkerung um ihn und lauschte seinem wohl lautenden Vortrag mit dem höchsten Entzücken. Gleich Beschis selbst verabsäumte er aber auch nicht, die ältern Dichtungen seines Landes mit Eifer zu studiren. Er beherrscht das höhere Tamil in folgedessen ebenso vollkommen als das niedere Tamil und spielt mit den überaus schwierigen Strophenformen, in welche die alten Dichter ihre Hauptvirtuosität setzten, mit solcher Gewandtheit, daß auch die Hauptsache, die Poesie, dabei nicht verloren geht. Seine Richtung ist eine durchaus edle, ideale; er ist mit ganzer Seele Katholik.

Aus einem Hochzeitsgedicht wird folgende schöne Stelle citirt:

Wie die Blume und ihr Duft,
Wie der Demant und sein Glanz:
Also bleibt vereint auf immer!

Dem Dichter selbst widmete sein Freund Minatchi Sonnarampullé die folgenden Verse, die allerdings schon mehr nach indischem Geschmack sind, aber doch innige, christliche Andacht verrathen:

Indem ich deinen Geist dem Mond vergleiche,
Find' ich am glänzenden Gestirn der Nacht
Verschiedne Mängel, doch an deinem Geiste keinen.
Aus ird'ischem Stoffe ist der Mond gemacht,
Doch geistig, körperlos ist deine Seele:
Der Mond hat Flecken, deine Seele nicht.
Der Mond nimmt ab, dein Geist strebt stets voran.
Der Mond entschwindet uns von Zeit zu Zeit,
Indes dein Geist uns leuchtet für und für.
Und doch, so sehr ihr auch verschieden seid,
Vergleich' ich deine Seele mit dem Mond.
Was euch vereint, das ist die Gottesmutter,
Die in der Apokalypse Vision
Als Königin hoch überm Monde thront,
Und du bist ihr als treuer Sohn ergeben.

Drittes Kapitel.

Die Telugu-Literatur.

Nächst dem Tamil ist das Telugu (auch Telingu oder Telinga, Telungu oder Telunga genannt) die wichtigste der dravidischen Sprachen. Als Völkernamen ist es gleichbedeutend mit dem Andhra der alten Sanskrit-Schriftsteller, der auch bei griechischen Geographen als Name einer Völkerschaft am Ganges erwähnt wird¹.

Es wird hauptsächlich an der Ostküste der Halbinsel gesprochen, von Pulikat nordwärts bis nach Orissa hin und landeinwärts bis an die Grenzen der Maráthas. Auch in Mysore, im Reiche des Nizam und im Sprachgebiet des Tamil finden sich ansehnliche Theile der Bevölkerung, die Telugu sprechen. Die Angaben über die Verbreitung der Sprache schwanken zwischen fünfzehn und zwanzig Millionen. Sie wird also von mehr Menschen gesprochen als das Tamil; doch die Telinga sind durchweg nicht so unternehmungslustig als die Tamilen, und deshalb ist ihr Idiom nicht so weithin verbreitet als das Tamil, sondern hält sich mehr in compacten Bezirken.

Die kleine, zierliche und leichtgeschwungene Schrift nimmt sich ebenso artig aus wie die tamilische und ist ebenso geeignet, mit spitzem Metallgriffel auf Palmblättern eingerichtet zu werden. Sie stammt unmittelbar wohl von der Grantham-Schrift, die sich paläographisch auf diejenige der Chälukya-Inschriften zurückführen läßt, wie diese hinwieder auch die Açoka-Inschriften als eine frühere Entwicklungsform zurückweisen.

Die Sprache, wegen ihres Wohlklangs vielfach mit dem Italienischen verglichen, hat, wie dieses, auch rauher klingende Dialekte. Sie ist stärker mit Sanskrit-Elementen vermischt als das Tamil und hat zwar eine ebenso reiche, aber, soviel bis jetzt bekannt, nicht so originelle Literatur aufzuweisen wie jenes².

¹ *Caldwell*, Comparative Grammar p. 5.

² *A. D. Campbell*, A Grammar of the Teloogoo Language, commonly termed the Gentoo. 2nd ed. Madras 1820. — *Charles Philip Brown*, A Grammar of the Telugu Language. 2nd ed. Madras 1857. — *Telugu Selections*, compiled from the several Text Books in that Language. Madras 1858. — Die bedeutendste Arbeit über die Telugu-Literatur ist bis jetzt: *Essay on the Language and Literature of the Telugus*, by *Charles P. Brown*, Esq. of the Madras Civil Service (*Madras Journal of Liter. and Science* X [July 1839], 43—59. 360—387). Das Handexemplar Browns, das ich im India Office benutzte, trug von Browns Hand den Vermerk: „This essay was immediately reprinted in the *London Asiatic Journal*, May, August 1840 (XXXVII), p. 196 f. — January 1841, p. 60 f.“ — Von demselben, Notice regarding the names used in the Indian zodiac (*ibid.* XIV, 151—154); Telugu spells (*ibid.*, 3rd Series I, 60—72).

In dem weiten Territorium der Sprache herrschte in älterer Zeit, wie in Südindien überhaupt, der Jainismus vor, während in Nordindien der Brähmanismus sich gegen alle seine Gegner behauptete und in Ceylon der Buddhismus blühte. Im 11. Jahrhundert, als die Mohammedaner zuerst in Indien eingebrochen, waren zeitweilig alle Länder der Tamilen, der Telugu und Karnataka unter einem Haupte vereint, dem „König von Karnataka“ (Karnataka Razulu), der sich deshalb „König der drei Reiche“ (Tribhuvana Sakravarti oder Trailokya Malla) nannte. Der letzte dieser Könige, Pitteda Raya, verließ die Secte der Jaina und ward (um 1111) Vishnuit. Dadurch erlangten die Brähmanen auch in Südindien die Oberhand. Ein Theil des Mahābhārata ward jetzt fast gleichzeitig in die drei dravidischen Hauptsprachen übersezt, so daß sich dasselbe auch in ganz Südindien einbürgerte. Die ältesten Gedichte und philosophischen Abhandlungen werden wenigstens von der Volksüberlieferung in die Zeit dieser Herrscher versetzt.

Ueber vier Jahrhunderte konnte sich die Literatur nun friedlich entwickeln, bis 1580 die Mohammedaner auch Südindien an sich rissen. Jetzt drangen viele fremde Elemente in die Sprache ein; die literarische Entwicklung wurde gewaltsam unterbrochen; doch blieben so ziemlich alle bedeutendern Werke erhalten und ermöglichten es, daß Sprache und Literatur sich in späterer Zeit wieder neu beleben konnten.

Das Rāmāyana ist in vier Bearbeitungen vorhanden. Am beliebtesten ist die Uebersetzung des Ranga Natha in Couplets (jogen. Dvipada). Abends beim Mondlicht gesungen, gelten diese Verse für ein ganz himmlisches Gedicht; auf den Sinn scheinen indes die Hörer nicht sonderlich zu achten. Bhaskara bearbeitete das alte Epos mit Hilfe anderer Dichter in Stanzas, aber in dem jogen. Sanskrit-Dialekt, der dem gewöhnlichen Volke schwer verständlich ist. Eine dritte Uebersetzung in sehr gut fließenden Telugu-Verseu lieferte die Dichterin Molli, die Tochter eines Töpfers. Dagegen ist das jogen. Niroshita-Rāmāyana (das lippentlose Rāmāyana) eine pedantische Künstelei. Der Verfasser hat es nämlich darauf abgesehen, gar keine Lippenlaute (p, ph, b, bh, m) anzuwenden, und sah sich so genöthigt, den Namen des Helden (Rāma) selbst von seinem Werke auszuschließen. In all diesen Bearbeitungen ist die Dichtung übrigens bedeutend gekürzt. Die volkstümliche in Dvipada ist die ältere; doch ist das Datum derselben ungewiß¹.

Sehr volkstümlich ist auch die Bearbeitung des Mahābhārata, des großen indischen Nationalepos; doch ist dasselbe bedeutend abgekürzt; oft sind

¹ Siehe *C. P. Brown*, *Telugu-English Dictionary*. Preface and Cyclic Tables p. 58. sowie dessen Aufsatz *Essay on the Language and Literature of the Telugus* (*Madras Journal* X, 43 ff. und *Asiatic Journal* XXXII, 196 ff.). — *F. Kittel*, *Nāgavarnas Canarese Prosody* (Mangalore 1875) p. xxix. xxx. — *Taylor* l. c. I. 499.

hundert Verse in einen kurzen Prosa-Abschnitt zusammengedrängt, wie es denn die Telinga überhaupt lieben, Dichtungen durch Prosastücke zu unterbrechen. Nirgends aber ist es so stark geschehen, wie hier. In der alten Uebersetzung sind mehrere Epifoden als zu heilig weggelassen, so die „Bhagavat Gitā“, welche erst später unter dem Titel „Kriṣṇa Arjunam Samvadam“ übersetzt wurde. Der Text des Mahābhārata überhaupt erscheint in sehr verdorbener Fassung.

Am meisten Beliebtheit erlangte nächst dem Rāmāyana das zehnte Buch (daṣamam) des „Bhāgavata Purāna“, worin das butolische Jugendleben Kriṣṇas und seine Abenteuer mit Gopis beschrieben sind. Von den übrigen Purānas ist „Padma Purāna“, worin die Kosmogonie und die vier Weltalter beschrieben sind, sehr gut übersetzt; „Kūrma Purāna“, „Mārkaṇḍeya Purāna“, „Skanda Purāna“ haben weniger Verbreitung.

Nach der Schablone der brāhmanischen Purānas entstanden zahlreiche heterodoxe und sectirerische Purānas, welche den Brāhmanen natürlich ein Dorn im Auge waren, welche sie aber nicht zu unterdrücken vermochten. Dieselben wirkten auf die Literatur sehr ungünstig ein; denn der religiöse Aberglaube forderte einmal die hergebrachten Formen, und daraus mußte sich natürlich eine geisttödtende Eintönigkeit ergeben. In einer unendlich langen Einleitung preist der Dichter erst Viṣṇu oder Śiva, je nachdem er der einen oder andern Secte angehört, erhebt dann in maßlosen Ausdrücken sich und seine Gönner, gibt beider Genealogie und läßt sich von seinem Gönner auffordern, das Gedicht zu verfassen. Darauf versetzt er sich in irgend eine Wald einsamkeit mit philosophischen Büßern und stellt da die ersten Quellenforschungen über seine Helden an. Gewöhnlich ist es Guka (der Papagei) oder der erhabene Nārada, der Weiseste aller Weisen, der sich herbeiläßt, die Geschichte zu erzählen. Diese endlosen Umschweife heißen Kathārambham oder die Einleitung. Erst im zweiten Buch kann es endlich losgehen; aber nach jedem Buch erneuern sich die Lobpreisungen des erhabenen Gönners und die langweiligen philosophischen Zwischenreden des weisen Nārada oder eines andern Muni.

Ein anderes Element des Verfalls bildeten im Telugu wie in den übrigen indischen Volkssprachen die zahlreichen Grammatiken, Poetiken und metrischen Werke, welche von früherer Zeit an auch Sprache, Ausdruck, Metrum, poetischen Schmuck, Aufbau der Strophen und Gedichte in unabänderliche Schnürstiefel quetschten, so daß eine freie, echt poetische Regung kaum mehr möglich war. Für das heutige Studium der Sprache mögen alle diese Werke sehr nützlich sein, aber der Volksgeist selbst ward dadurch unheilvoll verknöchert und immer mehr zu falschem Geschmack und völliger Verschrobenheit hingedrängt. Poesie und Literatur erhielten genau dieselbe Richtung, die sich in den verschnörkelten, verzopften und grotesken Bauwerken Indiens verkörpert. Die unendlich verzwickten und verschrobenen

Sprachregeln wurden von der Poesie auch in die Prosa übertragen, und so entstand ein Sprachunsiem, der seines obersten Gönners, des Gottes Ganeca mit dem Elefantenrüssel, würdig war.

Der berühmteste Dichter ist Bhattu Murti, d. h. „Spiegel der Dichtkunst“, mit seinem eigentlichen Namen Rāma Rāzu. Seine Werke¹ sind für Europäer geradezu ungenießbar; denn was die Inder am meisten daran bewundern, sind Spielereien mit doppelsinnigen Worten, sowohl aus dem Sanskrit als aus dem Telugu, wunderliche Künste mit Reim und Metrum und die hochtrabendsten rhapsodischen Declamationen, Bombast und Schwulst. Dem zweiten dieser Werke gab er statt seines Namens denjenigen seines königlichen Gönners, Naraja Rayala, der 1430 n. Chr. starb.

Als der Ovid der Telugu-Literatur kann Muccu Timmana bezeichnet werden, der etwa um 1740 schrieb und in seinen Dichtungen² gewandte Form mit ausschweifender Lüsterheit verbindet.

Dharani Devula Nagala verdankt seine Berühmtheit dem „Dās Avatāra Charitra“, d. h. seinem Gedichte über die zehn Herabkünste Vishnu-Krishnas.

Daß kaum ein poetischer Stoff durch ganz Indien hin so volkstümlich wurde, wie das im „Bhāgavata Purāna“ enthaltene Leben Krishnas, ist unzweifelhaft dem Umstand zuzuschreiben, daß sich in diesen Fabeln ein dunkler träumerischer Mysticismus mit der größten Erotik und Ausschweifung verband. Den spätern Dichtern war die Auffassung des „Bhāgavata Purāna“ selbst, wie sie die Uebersetzung des „Pōta Rāzu“ wiedergab, schon zu hoch. Sie ließen die mystischen und theologischen Stellen weg, um die erotischen desto breiter auszumalen.

So entstand erst das „Daçavatāra Charitram“ oder die Geschichte von den zehn Herabkünften Vishnus; dann weiter das „Yaksha-gānam Bhāgavatam“, d. h. die Bearbeitung der Krishnagesche in sangbaren Melodien. In den Werken dieser Art (wie „Rādha Mādhava Samvādam“ und „Dēvi Bhāgavat“) erscheint als Hauptheldin jene Hirtin Rādha, welche sich in den alten Purānas noch nicht findet, sondern erst von Jayadeva in seinem „Gita Govinda“ in die Poesie eingeführt worden war.

Das siebente Buch des „Daçavatāra Charitram“, das eine anstößige Liebesaffaire des Gottes Indra enthält, wurde von Mugulu Papaya zu einem eigenen Gedicht in fünf Gesängen ausgepommen.

Die Telugu-Uebersetzungen der berühmten Sanskritgedichte Gitagovinda, Māghatāya, Kumārasambhava und Meghadūta sind sehr frei und willkürlich; Raghuvamça und Çatuntalā sind nur stümperhaft bearbeitet worden³.

¹ Vasu Charitra, Narasa Bhāpāliyam, Hariçcandra Nalopakhyanam.

² Pārujāt Āporahanam, Vāni Vilāsam, Rasica Jana Manobhirama u. s. w.

³ Andere Dichter (von 1500—1700): Allajāni Peddana (verfaßte Manu Charitra, Vishnu Chittiyam, Rasa Manjiri). — Tennala Rāma Lingam

Der eigenartigste Charakterkopf der Telugu-Literatur ist der Volkspoet Vemana¹, über den aber nur sehr dürftige Nachrichten vorliegen. Nach der einen wäre er 1712 n. Chr. geboren, nach der andern schon 1652. Als seine Geburtsstätte wird Kondavil bei Guntoor angegeben, von andern nur allgemein der District Kadapa oder noch allgemeiner nur der Süd-Westen des Telinga-Landes. Ob er ein bloßer Bauer (Kapa) gewesen, wie Brown meint, ist nicht sicher. Jedenfalls gehörte er der niedrigsten Klasse der Gūdras an, und zwar der Abtheilung der Reddi, und ist noch heute der Lieblingsdichter des gemeinen Volkes, von den Brāhmanen verabscheut und verachtet. Er stellt so etwa eine Art von mythischem Socialdemokraten dar, der zu keiner der herrschenden Religionen oder Secten gehörte, seine eigenen Wege ging und über alle andern spottete. Am nächsten steht er noch den Saugamas oder Verehrern des Vajava, doch in völliger Unabhängigkeit. Brown hat aus neuern Handschriften etwa 2000 Strophen von ihm gesammelt, und 693 mit englischer Uebersetzung herausgegeben (darunter 200 religiöse, 214 moralische und 279 satirische²).

Vemana ist Pantheist, in ziemlich freier und oberflächlicher Auffassung der Vedāntalehre. Er spricht häufig von Māyā, Tattvam und Yogin. Māyā, d. h. Täuschung, ist ihm die ganze materielle Welt: Kinder, Weiber, Freude, Schmerz, Familienleben und persönliche Empfindungen — alles ist Täuschung, bloße Formen ohne innern Gehalt, Ketten, aus denen man sich losmachen muß, um zum wahren Sein zu gelangen; Tattvam ist die göttliche Weisheit und das wahre Sein, nach dem er strebt; Yogin ist der vollendete Heilige, der sich von allen Täuschungen freimacht und nun mit der Wahrheit, mit dem wahren Sein verbunden ist.

Vemana verachtet die Beden und ihre Hindugötter, erklärt alle Kasten für gleich, verwirft die Anmaßung der Brāhmanen, tritt für die Varias ein und verspottet sowohl den Götzendienst überhaupt wie die Waschungen, Opfer und andere Observanzen der Hindus, die Wallfahrten zu den angeblich heiligen Stätten, den Ahnencult, das Waldleben der Einsiedler und Samyāsī.

(Pandu Ranga Vijayam, gilt als Humorist, ist aber sehr sittenlos). — Sri Nātha (übersehte Skanda Purāna, Naishadam, Kasi Kandam, Bhīma Kandam). — Chemaçūra Bengal Nāz. — Ganuparti Abbhaya. — Erra Pregada. — Pōta Nāzu (übersehte Bhāgavata Purāna). — Naraçimha (verfaßte Kavi Karna Rasayanam). — Sēçham Vençapati (schrieb Tara Sasana Vijayam). — Vençalia Nātha (ein Kṣhatriya, übersehte Panchatantra, doch nicht als didaktisches, sondern als romantisches Werk).

¹ Charles Philip Brown, The Verses of Vemana. Moral, Religious and Satirical. Madras, College Press, 1829. 2nd ed. Ibid. 1839. Major Macdonald, Vemana (Madras Journal of Lit. and Science. 3rd Series II [Madras 1866]), 43—62.

² In der zweiten Ausgabe sind Uebersetzungen und Noten weggelassen, die Zahl der Strophen auf 1163 erhöht.

„Die Bücher, die man Veden nennt, sind wie Dirnen, die den Mann betrügen, und völlig unverständlich; aber die geheime Erkenntniß Gottes ist wie eine ehrliche Hausfrau.“

„Was sollen wir von den Narren denken, die Steine von den Bergen zusammenschleppen, sie mit Händen und Füßen aneinander stoßen und, nachdem sie sie mit dem Steinmeh-Weißel gequält haben, vor den rohen Platten sich niederwerfen?“

„Die Einsamkeit eines Hundes! Die Betrachtungen eines Kranichs! Der Gesang eines Esels! Die Waschungen eines Frosches! Warum wollt ihr nicht versuchen, euer eigen Herz kennen zu lernen?“

„Warum macht ihr Ballen aus Speise und gebt sie den Krähen im Namen eurerer Vorfahren? Kaum eine mistfressende Krähe denn einer eurerer Vorfahren sein?“

„Mag auch ein Hund nach Konkan wandern, er wird nie ein Löwe werden; mag ein Schwein nach Benares gehen, es wird kein Elefant daraus. Und so wird auch keine Wallfahrt einen heilig machen, wenn er es nicht schon ist.“

„Selbst eine Ziege kann die leibliche Vollkommenheit erlangen, die darin besteht, daß man nur von Blättern lebt; wie geneigt sind doch die Menschen, auf närrische Einfälle zu gerathen!“¹

Den Wiß eines Lucian oder Rabelais hat Vemana nicht. Seine Sprüche reihen sich auch nicht zu einem so schön abgerundeten Ganzen wie jene des „Kural“. Ein beträchtlicher Theil ist so schmutzig, daß sich kaum davon reden läßt². So bedeutet der südindische Volksdichter nicht nur durch seine satirische Kritik des Hinduismus, sondern auch durch seine eigene Leistung die völlige Bankrotterklärung des indischen Heidenthums, das von den Veden an durch all seine philosophischen Entwicklungen, durch Brahmanismus und Buddhismus, wie durch die spätern Kezereien und Secten, schließlich nur beim Spott über sich selbst und über all seine Leistungen anlangte, aber nicht die Kraft besaß, sich aus dem Schmutz der Sittenlosigkeit zu einer wahrhaft menschenwürdigen Weltanschauung emporzurichten.

Dem jehnjüchtigen Aufschrei des Paria nach Befreiung und nach etwas Höherem und Besserem ist übrigens auch in der Telugu-Sprache schon längst das Christenthum entgegengekommen. Es bestehen nicht nur religiöse Unterrichts- und Erbauungsschriften in dieser Sprache, sondern auch eine umfangreiche religiöse Dichtung, die zwar nicht in sprachlicher und poetischer Bedeutung, aber doch wenigstens in Inhalt und Anlage dem Tembavani Beschis entspricht. Sie führt den Titel: „Vedanta rajaganam“ oder „Wesentlicher Gehalt des gesamten (christlichen) Veda“, verfaßt von einem römisch-katholischen Inder, Namens Ananda, Sohn des Timmaya, auf den

¹ Bei *Brown* l. c. III, 238. 192. 9. 137. 175. Andere Sprüche übersetzt in *Telugu Selections*. Part IV (Madras 1858), 1—23.

² „The 5th volume or supplement appears to contain obscene matter, which unhappily mingles with the native ethics, and, as such, was considered to be unfit to meet the public eye“ (*W. Taylor*, Catalogue raisonné II, 719).

Wunsch seines Gönners Dāju¹. Allem Anschein nach ist es ein sehr glücklicher Versuch, der bei den Indern nun einmal beliebten Form eines Purāna christlichen Gehalt und die Weihe christlicher Poesie zu verleihen.

In der Einleitung thut der Dichter zunächst einen Ausblick auf das bisher herrschende Heidenthum, gibt die Genealogie seines Gönners und schildert dessen Thätigkeit, in welcher eine Gesandtschaft nach Pondichery eine hervorragende Stelle einnimmt. Das erste Buch beschreibt dann die Schöpfung nach christlicher Auffassung und was näher damit zusammenhängt, das zweite Buch den Sündenfall und dessen Folgen. Der Dichter stellt sich dabei die Frage, weshalb Gott wohl die Sünde zugelassen habe, und gibt die richtige und schöne Antwort: „um seine gerechte Barmherzigkeit“ zu offenbaren²; darum beschloß er, Mensch zu werden und die Sünden des Menschen auf sich zu nehmen. An den Rathschluß der Erlösung reiht sich dann die prophetische Ankündigung des Erlösers, die Menschwerdung, Geburt und Jugendgeschichte Christi. Die hl. Mutter Anna erscheint dabei als Annāmbā und Maria als Mariāmbā. Das dritte Buch beginnt mit einem Blick auf die allerheiligste Dreifaltigkeit, schildert dann in blühender indischer Weise den Jordan als heiligen Fluß, den Täufer (snāpakada) Johannes und die Taufe Christi. Darauf folgt das öffentliche Leben und das Leiden Christi bis zu dessen Vollendung am Kreuze. Das vierte Buch endlich behandelt die Geheimnisse der Auferstehung, der Himmelfahrt, der Sendung des hl. Geistes und die Gründung der katholischen Kirche auf dem Fundament des römischen Primats. Daran schließen sich noch Gebete an den Gekreuzigten, an die allerjeligste Jungfrau und an den in der Eucharistie gegenwärtigen Erlöser. Und mit herzlichem Segenswunsch entläßt der Dichter seine Leser³.

Man kann kaum den Wunsch unterdrücken, die moderne Wissenschaft möchte, anstatt sich ausschließlich mit dem Studium des Heidenthums zu beschäftigen, doch auch solche Werke in den Kreis der Forschung ziehen und so die Verbreitung des Christenthums anregen, erleichtern und fördern helfen. Es würde mehr Segen und wahrer Culturfortschritt damit verbunden sein als mit bloßer Vergleichung der heidnischen Religionen und Literaturen.

¹ *W. Taylor*, Catalogue raisonné II, 802.

² „niti kripa.“ *Taylor* meint, es müßte wohl ursprünglich heißen haben „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“ (nītiṃnu kripayamu); die andere Wendung ist indes sicher poetischer.

³ „An edition of this poem,“ meint *Taylor*, „might be a useful present to Telugu young men.“

Viertes Kapitel.

Die Kannada- und Malayalam-Literatur.

Ein ganz ähnliches Bild bietet die kanareſiſche Literatur. Die kanareſiſche Sprache oder eigentlich Kannadi oder Karnataka herrſcht auf dem Plateau von Myſore, in den weſtlichen Theilen des Miſam-Reiches, und zuſammen mit Kontani und Malayalam in dem Diſtrict von Canara an der malabariſchen Küſte. Die Ausdehnung des Sprachgebietes wird auf acht Millionen geſchätzt, iſt alſo viel bedeutender als etwa jene des Schwediſchen, Däniſchen oder Norwegiſchen.

Wie die andern ſüdiſiſchen Literaturen hängt auch die Kannada-Literatur und ihre Selbſtändigkeit mit der Verbreitung der Jaina-Secte zuſammen, worauf ſchon die Titel und der Inhalt vieler Schriften hinweiſen. Etwas Kenntniß des Sakkada (d. h. des Sanſkrit) galt als nöthige Ausſtattung eines Gelehrten; aber die beſten Dichter und Schriftſteller gebrauchten es nur ſtreng getrennt von der eigenen Sprache. Raja Sena, von dem Grammatiker Naga Varma als hohe Autorität angerufen, jagt darüber: „Iſt das ein Dichter, der da jagt: Ich will ein gutes Gedicht in Hoja Kannada ſchreiben, und der dann nicht einmal jäbig iſt, in Kannada-Worten zu denken und unzutreffende Sanſkrit-Ausdrücke gebraucht, die nicht hineinpaffen wollen? Wenn er Sanſkrit ſchreiben will, dann ſchreibe er ganz Sanſkrit; aber Sanſkrit-Formen zu bringen und ſie in reines Kannada zu drängen — iſt es möglich, Ghi und Del zu miſchen?“¹

Aus neuern Forſchungen² erhellet, daß die Anfänge der Kannada-Literatur nicht erſt in das 11. Jahrhundert zu ſetzen ſind, wie man biß dahin annahm, ſondern daß ſie faſt um ein Jahrtauſend weiter hinaufreichen, ſo daß drei Sprach- und Literaturperioden zu unterſcheiden ſind:

1. Pürvada Hale Kannada, Primitives Kannada (vom 2. biß 7. Jahrhundert n. Chr.).
2. Hale Kannada, d. h. Altes Kannada (8. biß 14. Jahrhundert).
3. Hoja Kannada, d. h. Neues Kannada (wie es jezt noch geſprochen wird).

¹ *F. Kittel*, An Essay on Canarese Literature. in Nāgavarma's Canarese Prosody, edited with an Introduction to the work and an Essay on Canarese Literature (Mangalore 1875. London, Trübner) p. xxiv—lxxxvi. — *Weigle*, Ueber canareſiſche Sprache und Literatur (Zeitchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. II [1848], 257—284). — (*F. Kittel*) *Kegirāja's Jewel Mirror of Grammar* (Çabdamanidarpana) (Mangalore 1872) Preface i—xxvi. — *Th. Hodson*, An Elementary Grammar of the Kannada or Canarese Language. Bangalore 1864.

² *Lewis Rice*, Esq. (Director of Public Instruction), Early Kannada Authors. Bangalore 1883. — *Derj.*, The Poet Pampa (Separatabdruck aus dem Journ. of the Royal Asiat. Soc. January 1882).

Die ältesten Nachrichten stammen aus den Inschriften der Ganga-Könige, welche vom 2. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts n. Chr. südlich von Mysore regierten. Um das Jahr 240 wird ein Mādhaba Rājā erwähnt, welcher einen Tractat über das Adoptionsrecht verfaßte, um 470 Avinita, welcher zu einem Gedichte „Kīrātārjunīya“ einen Commentar in fünfzehn Gesängen schrieb, um 634 Kavikīrti, ein Dichter, der dem Kālidāsa und Bhāravi gleichgestellt wurde. Es folgen dann einige Schriftsteller, die bereits aus spätern Werken bekannt sind. Vor Hemaçitala, König von Kāñchi, disputirte um 788 Atalanta, ein Jain, mit den Buddhisten und erwirkte deren Verbannung nach Kandy auf Ceylon.

Als der größte Dichter der alten Zeit gilt Pampa, der 902 geboren wurde. Er gehörte einer Brāhmanenfamilie in Bengi an, aber schon sein Vater war Jain geworden, und er huldigte derselben Lehre in seinen Werken. Sein erstes Werk (941) war ein „Ādi Purāna“; berühmter wurden aber seine andern Dichtungen: „Pampa Bhārata“ oder „Vikramārjuna“ und „Puligereya tiruḷa Kānnaḍaḍol“ (Das Mark der Kannada von Puligere).

Nur wenig später (um 950) lebte der ebenfalls vielgefeierte Ponna (auch Honna, Ponniga, Ponnimayya genannt). Sein eigentlicher Name war Savana. Zwei Söhne eines Brāhmanen Nāgamayya, der zum Jainismus übergetreten war, Mallapa und Ponnamayya, erwarben sich damals hohen Ruhm als Minister und Feldherren des Chāluhya-Königs Tailapa, der von 973—997 regierte. Sie veranlaßten den Dichter, sein „Ānti Purāna“ zu schreiben, das sie dann überallhin verbreiteten. Der König Krishna ernannte ihn dafür zum Dichterkönig mit dem Titel Abhaya-kavīcaakra-vartti. Er wurde ganz herzlich sogar über Kālidāsa gestellt: „In Kannada=Dichtung“, so hieß es von ihm, „war er das Hundertfache von Māga und in Sanskrit=Dichtung das Hundertfache von Kālidāsa, und in der Anordnung (rachana) war er das Vierfache von beiden zusammen. Er klagt die Dichter seiner Zeit an, daß sie nur alte Werke abschrieben und als ihre eigenen ausgaben. Obwohl sie behaupteten, in drei und einer halben Sprache (Kannada, Sanskrit und Prakrit) zu schreiben, sei alles von andern gestohlen; aber durch das ganze Reich der Literatur (akkarada rājya) könnte selbst ein Kind solches nicht im Scherz von ihm, dem Kavīcaakra-vartti, behaupten.“

An diese Dichter reihen sich noch andere, welche theils Purāna's dichteten, theils Kriegsabenteuer ihrer Könige besangen oder Liebesabenteuer verherrlichten.

Nāga Varmā (1070—1120) ist der älteste Grammatiker, dessen Werke noch erhalten sind. Ihm folgte im nächsten Jahrhundert (1160 bis 1200) Kēṣi Rājā (oder Kēṣava) mit seiner in Kannada=Versen geschriebenen Grammatik „Ābdamanidarpana“. Ihre Werke lehnen sich wesentlich an

Bildung in Bezug auf Ideen und Stoffe, wie in Bezug auf Formen und Formentwicklung auf der ältern Sanskrit-Literatur fußt. Die Lehre der Jainas änderte daran sehr wenig. Sie mochten die Brähmanen mit einer gewissen Geringschätzung behandeln und versichern, daß ein Sakravarti, ein Baladeva oder Bajudeva nicht aus einer Brähmanenfamilie hervorgehen können, sondern nur aus der Kshatriya-Kaste, wie Kshvatku oder Harivamca; schließlich nahmen sie doch ungefähr den ganzen Schatz der alten brähmanischen Ueberlieferungen zu sich herüber, und ihre Puranas sind über den Leisten der alten geschlagen.

Ein scheinbar neues Element, aber weder ein geistig fruchtbares noch sittlich empfehlenswerthes, brachte das Aufkommen des Linga-Dienstes, der in den Jahren 1160—1168 oder vielleicht etwas später durch Bajava, einen Brähmanen und Minister des Königs Bijala zu Kalyanapura, entstanden ist. Bald nach des Gründers Tod verbreitete sich die Secte bis Malavi (unfern Goa) und Solapur. Noch weitere Ausdehnung erhielt sie unter dem folgenden König Alliga Bijala von Kalyana (1168—1228). Das Vordringen der Türkenherrschaft (Turka anya) in den Süden führte noch größere Verwirrung herbei, vermochte indes den eigenstimmig götzendienerischen Hindus den Mohammedanismus nicht aufzudrängen.

Der schmutzige Linga-Dienst und die Verehrung des Giva beherrschen vorzugsweise die literarischen Erzeugnisse des 14. und 15. Jahrhunderts. Der Dija wird da auf den Pelion gethürmt und dieser noch auf den Himälaya, um Giva so groß aufzublähen als möglich. Alle Phantastereien älterer Philosophie und Mystik werden auf seine Anbetung übertragen. Er wird mit tausend Namen überschüttet und mit trunkenem Entzücken angelafst. Dann kommen die tollsten Schwärmer an die Reihe, welche den neuen Götzensinn aufgebracht, besonders Bajava. Es regnete nun „Bajava Puranas“¹. Giva Kaviça schrieb ein solches schon um 1330; Bhima, sein Sohn, vollendete es 1369. Santara verfaßte eines in Sanskrit. Singi Raja verherrlichte Bajava in einem „Mala Bajava caritra“ (von 48 Kapiteln mit 1807 Versen). Alle Rishis und Jinas der Vorzeit mußten jetzt Platz machen für den einen Bajava, der allein die Erhabenheit des Lingam begriffen und durch den Giva sich der Welt geoffenbart hatte. Mit allen Vorräthen alter Schwärmerie und carikirten Tugendbegriffen ward der neue Heilige behangen, wie Kamänija, Kamänand, Kabir und Caitanya von den Hindus im Ganges-Land. Mit den tollsten Wundermären und den überschwänglichsten Lobeserhebungen wurden die Könige und Poeten verherrlicht, welche der neuen Geistesverirrung Vorstüb geleistet.

¹ Eine lithographirte Ausgabe des „Bajava Purana“ erschien um 1860 in Mangalore (670 S. Fol.), ebenso des „Chama Bajava Purana“ (539 S. Fol.).

Auf sanskritische Anregung, wenn auch vielleicht nicht gerade auf unmittelbaren Einfluß ist es zurückzuführen, wenn lingaitisch=çivaitische Poeten halbverdaute oder unverdaute Brocken indischer Philosophie in ihre schwärmerischen Fabeleien mischten und ihre Çiva und Bajava zu noch größerer Verherrlichung mit einem ganzen Apparat mythischer Allegorie umgaben. So Mallana arya, der (um 1370) in Kannada-Sprache die zwanzig Lile's (Spiele) Çivas besang, in Telugu-Sprache aber die Belagerung der Seele durch den Leib in einem längern Gedichte (Kamajhavaraja) ausführte.

Die volkstümlichste und seltsamste dieser Allegorien ist aber das von Kama araja (1450—1477) verfaßte Gedicht „Prabhu Linga Lile“, d. h. das „Leben des Prabhulinga, das in Kannada- wie in Telugu-Bearbeitung vorhanden ist. In der erstern Fassung zählt es in fünfundzwanzig Abschnitten 1111 Verse. Die Fabel bietet Analogien mit der Venus-Adonis-Sage, die allegorische Ausführung mit Spencers „Deenkönigin“ (Faerie Quene); doch reichen dieselben nicht weiter, als daß Liebesgeschichten mit den sonderbarsten Allegorien umkleidet sind. Weit mehr Verwandtschaft hat die Dichtung mit den alten Puranas, in welchen ebenfalls die vielverschlungenen Mythen nur der bildliche Ausdruck theosophischer, kosmogonischer, psychologischer und ethischer Ideen sind. Die folgende Skizze (nach der größern Telugu-Uebersetzung) mag wenigstens eine Vorstellung von dem Verlauf und Charakter des Werkes geben¹.

1. Anrufungen an Allama, an Vasava, Siddha, Kamaya, Maya und andere erhabene Wesen. Biduparti Somanna unternimmt es, ein Werk über den Çiva-Glauben zu verfassen. Çiva steigt selbst in Gestalt eines Bettlers auf Erden hernieder, um das Gedicht „Prabhu Linga Lile“ aus dem Kannada ins Telugu übersetzen zu lassen. Somana nimmt das Werk auf sich und betet zu dem Gotte um glücklichen Erfolg. Pärvati, Çivas Gattin, ermunthigt ihn. Beschreibung Çivas in seiner Gestalt als Dakshina Murti. Anbetung desselben. Kosmogonie.

2. Beschreibung Brahmäs als Welterschöpfer. Schilderung des Götterberges Kailasa. Çiva unterhält sich mit Pärvati. Bringhi erzählt die frühern Heldenthaten und Abenteuer des Gottes. Pärvati fragt ihren Gemahl, wie man selig werden könne; dieser erklärt, daß Selbstenfagung und Glauben an ihn das einzige Mittel sei. Pärvati empfindet Selbstgefallen daran, die Herrscherin der Welt zu sein. Wie Çiva das bemerkt, stellt er ihr Allama vor (den „Gerechten“) und lobt seine Vollkommenheit. Pärvati will aber nicht an seine Tugend glauben; sie will als Maya („Täuschung“) auf die Erde herabsteigen, um Allama in ihren Netzen zu umgarnen.

¹ Reichhaltiger Auszug bei W. Taylor, A Catalogue Raisonné of Oriental Mss. of the College Fort St. George III (Madras 1857), 838—847. Kürzere Notiz bei W. Taylor, Analysis of Mackenzie Mss. (Madras Journal XV, 183). — Uebersetzung von Gesang III und VII von Brown (nach der Telugu-Uebersetzung) in Madras Journal X. 381—386. — Vgl. F. Kittel, Nāgavarma's Canarese Prosody (Mangalore 1875) Preface p. xxiv—lxxxI.

3. Glänzende Schilderung der Stadt Banavani, wo der König Mamakāra (der „Stolz“) herrscht. Seine Gattin Mohini (die „Wollust“) schenkt ihm ein Töchterlein Māyā (die „Täuschung“). Ihre Eigenschaften und ihre Erziehung werden weitläufig beschrieben. Da sie groß geworden, wird ein Mann für sie gesucht. Abantāra (der „Egoismus“) erklärt, daß nur der Gott Īiva selbst ein würdiger Gatte für sie sei. Das schmeichelt dem stolzen Mamakāra, und Māyā träumt ferner nur von Īiva als ihrem Künftigen.

4. Allama nimmt nun die Gestalt eines edeln Liebhabers (Vilaka) an, macht Bekanntschaft mit Māyā. Wie diese aber ein vertrauterer Verhältniß anzuknüpfen sucht, hält er sich kühl und weist alle ihre schmeichlerischen Künste liegreich zurück.

5. Der Roman wird weitergesponnen. Prinzess „Täuschung“ jammert, daß sie den „Gerechten“ nicht überwunden; Mutter „Wollust“ tröstet sie und macht ihr Hoffnung; die Zofe Sakala (die „Konkrete“) unterhandelt um ein Stelldichein, doch vorläufig erfolglos.

6. Nun erscheint Īiva in Gestalt eines Kindes auf Erden. Sein Vater ist Nirahantāra (der „Selbstlose“), sein Weib Sujnāni (die „Fromme“). Das Kind wird Allama (d. h. der „Nichtseiende“) genannt, unterrichtet seine Eltern in der Metaphysik (tattvam) und geht dann seiner Wege.

7. Durch Vimala (die „Fromme“) erfährt Māyā, daß Allama eigentlich Īiva ist; sie will es aber nicht glauben. Vimala vermittelt eine Zusammenkunft. Wie Māyā sich ihrer unbefiegligen Macht rühmt, verächtelt er sie; wie sie aber um seine Liebe wirbt, da wird er weicher gestimmt. Er ergibt sich aber ihren Künsten nicht, verabschiedet sie, und da sie nicht gehen will, so verschwindet er selber.

8. Trauer Māyās über ihre Verächtelung. Der Vater will sie heimholen, aber sie weigert sich. Während ihr Vater mit Meister „Egoismus“ nach Hause geht, zieht sie mit der „frommen“ Vimala zum Götterberg Kailāsa und sucht Pārvati auf. Īiva kommt auch dazu und erklärt ihr, daß Allama der „Gerechte“ nie der „Täuschung“ erliegen werde. Nach der gemachten Erfahrung gibt Pārvati dies jetzt zu, worauf ihr Īiva eröffnet, daß sie Allama dennoch gewinnen werde, aber nicht als Māyā („Täuschung“), sondern durch Satvika Kala (den Geist der „Holdseligkeit“). Das merkt sich Pārvati und entsendet den „Geist der Holdseligkeit“ hinab zur Erde. Um ihm zu helfen, schickt Īiva sein ganzes Gefolge nach.

9. Satvika Kara wird nun als eine Tochter der Vimala geboren und Nandikiswara als Vasvanna (Telugu für Basava).

10. Wie sie groß geworden, wirbt ihr Vater und sie selbst um Vasvanna. Er will darauf eingehen, aber nur unter der Bedingung, daß sie Īiva anbete. Da sie sich dessen weigert, wird nichts aus der Hochzeit, und so zieht sie in die Wildniß.

11. Allama zieht in die Stadt Kalyāna und predigt daselbst die ĳivaitische Lehre.

12. Allama besucht seine Schülerin Muktai und entwickelt ihr die höhern Offenbarungen der Īiva-Lehre.

13. Er bekehrt die Schüler des Siddha Kāmaya, die vom rechten Wege abgewichen.

14. Allama und Siddha Kāmaya besuchen Vasvanna.

15. Sie finden in seinem Hause das Bild des Maraku Gamkara, d. h. Īiva selbst; Allama erkennt ihn alsbald.

16. Allama setzt sich auf einen Thron und erklärt Vasvanna auf dessen Bitte die wahre Lehre. Die Quintessenz derselben lautet ungefähr also: Es gibt nur einen Weg zur Heiligkeit: der besteht darin, eins zu werden mit dem Urprincip (dem lingam). Entäußere dich aller persönlichen Auszeichnungen und erlange eine voll-

ständige Herrschaft über deine Leidenschaften. Thue beiseite alle äußere Andacht mit Blumengewinden und köstlichen Wohlgerüchen, betrachte den materiellen Leib als ein bloßes Gewand. Der allein ist rein und heilig, der durch den dreifachen Leib (den greifbaren Leib, den leidenden Leib und den geistigen Leib) eingeweiht ist. Vollkommenheit in dieser Kunst allein kann dem Menschen zur Stufe der Seligkeit verhelfen. Glaube an Giva allein wird zur Befreiung (mukti) führen. Befreiung wird nur dadurch erworben, daß die Seele sich in die göttliche Wesenheit auflöst. Befreiung ist nur dadurch zu erwerben, daß man allen Aufsehen machenden Cultus aufgibt und den großen Geist allein verehrt. Der Schüler fragt, wieviel Zeit es braucht, um auf diesem Wege zur Vollkommenheit zu gelangen. Allama antwortet: Keine noch so lange Zeit wird zum Ziele führen, wenn man nicht die vorgeschriebene Methode innehält (sadhnam). Der Schüler sagt: Ich habe alles, was ich besaß, meinen Obern gegeben. Allama antwortet: Alles gehört Giva; wie kannst du sagen, du habest irgend etwas aufgegeben? Der Schüler sagt: Du hast vorher die Anbetung Givas für notwendig erklärt; warum verurtheilst du sie nun? Allama antwortet: Ein Mann soll Heiligkeit unmerklich aus der Andacht einfangen, wie die Biene den Honig unmerklich aus der Blume zieht.

17. Mahadevi (Pärvati) sucht und findet Allama. Sie betet ihn an, worauf er ihr erklärt, daß sie ihn nur durch ihren Glauben gefunden habe. Da er sie fragt, weshalb sie ohne Kleid zu ihm gekommen, erwidert sie, daß Givas Gattin nie als unbetleidet gelten könne.

18. Allama unterrichtet sie in dem Pfade des Heils. Auch Basvanna erhält neue Aufschlüsse über die vollständige Befreiung.

19. Besuch bei dem frommen Goraksha, dem die ganze Lehrweisheit wieder von vorne mitgetheilt wird.

20. Unterricht für Gorakshas Schüler. Allama bringt einen Jäger von seinem grausamen Geschäft ab und fordert einsame Wälder auf, ihren Strengheiten zu entsagen und einen leichtern Weg zur Befreiung zu suchen.

21. Basvanna in tiefster Beichnung. Durch bloße Denkraft errichtet er einen prächtigen Palast, wo Sada Giva thront. Verschiedene Jangamas kommen, aber verstehen von allem nichts.

22. Basvanna sieht Allama im Traume. Er bereitet ihm ein Brunkgemach und zieht ihm dann in herrlichem Festzug entgegen. König Bijala zürnt darüber. Allama ist so verkleidet, daß niemand ihn erkennt, außer Basvanna. Dieser betet ihn an. Allama besteigt den Thron und erhebt sich von demselben zum Himmel. Die Gläubigen stauen ihn und den in Andacht versunkenen Basvanna an.

23. Allama nimmt Basvannas Andacht huldvoll an. Nun wollen die andern Basvanna anbeten, doch dieser duldet es nicht. Allama aber will nur weiteren Aufschluß geben, wenn ihm zu Ehren ein rechtes Fest gefeiert wird.

24. Auf Bitten Basvannas verkündet Allama die wahre Weisheit. Sie läuft auf Betrachtung des Urprinzips (lingam) und Selbstbeherrschung hinaus. Von der Gottheit läßt sich keine Beschreibung geben, weil sie keine bestimmte Gestalt hat. Die Hauptsache ist, sich von allem Körperlichen loszumachen, alle Zuneigung und Abneigung aufzugeben und sich vor allen geistigen Schwankungen zu hüten u. s. w.

25. Giva und Pärvati setzen ihr Gespräch fort, das sie am Anfang der Dichtung begonnen. Er erklärt, wie er selbst Allama gewesen, und wie Allama alle sechs Religionen habe aufgeben müssen, weil nur der Glaube an ihn (die Vira Gaiwa Lehre) zum Heile führe und die Menschen mit dem Urprinzip vereinige.

Allama lebt aber auch auf Erden weiter, zum Segen für alle Menschen.

Man sieht aus dieser kurzen Skizze abermals, wie der indische Geist sich ohne irgend welchen Fortschritt immer in denselben Kreise bewegte. Als ästhetisches Ganze hat die Dichtung kaum den geringsten Werth; aber die prunkvollen Beschreibungen, der stark gewürzte Liebesroman *Māpās* und die theosophischen Unterweisungen *Māma-Gīvas* erfüllten den Züder mit dem höchsten Entzücken. Hinter all den bunten Fabeleien und allegorischen Tugend-Declamationen steckt schließlich nur der gemeinste schmutzige Götzendienst.

Auch vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart blieb der lingaitische *Gīva*-Cult ein Hauptelement der Kāmada-Literatur.

Linga verfaßte in seinem „*Kabbiya Kaipidi*“ ein Vocabular der attkanaresischen Ausdrücke; *Virūpaśha pandita* erweiterte in seinem „*Ganna Bājava Purāna*“ die lingaitischen Legenden (1585); *Adriṣa appa* sammelte in seinem „*Prandha rāya Caritra*“ (1113 Verse in einundzwanzig Kapiteln) ebenfalls eine Menge *Gaiva*-Hörchen. Interessanter ist der lingaitische Roman „*Kājaṣṭhara Bilāśa*“, in welchem (1657, also 17 Jahre nach der Gründung von Cannapatna oder Madras durch die Engländer) *Ṭhadakṣhari deva* den Prinzen *Kājaṣṭhara* verherrlichte.

Andere lingaitische Werke: *Akandēvara vacana* (großes Werk über Mystik); *Anubhavaśiḥamāni* von *Rāmacandra* (*śivaitische* Legenden); *Mijalinga Ḥataka* (Loblied auf *Gīva*); *Bacanaś* von *Sarvajna* (darunter vierzig *ogata*, d. h. Räthsel); *Anmāra Rāma Caritra* (Kämpfe des *Rāma deva* von *Devagiri* mit den Mohammedanern um das Jahr 1306 und die Einnahme von *Halebidu*); *Gīvaṣara-nalīkāmrita* (großes Legendenbuch, 4220 Verse in elf Kapiteln).

Die zahlreichen Schriften enthalten indes immer denselben ungenießbaren Quark. Charakteristisch ist das Gedicht „*Gangā Gauri Samvāda*“ (835 Verse in 5 Kapiteln), weil es so recht die Gemeinheit zeichnet, welche sich unter dem Mantel theosophisch-mystischer Weisheit verbarg. Es wird hier erzählt, wie *Gīva*, der höchste und erhabenste Gott, mit dem weisen *Nārada* auszog, um sich ein neues Weib zu holen. Nach langen Mühsalen fand er die *Gangā* (die Flußgöttin des Ganges), nahm sie mit nach Hause, setzte sie sich aufs Haupt, seine Hauptgemahlin *Gauri* (oder *Pārvati*) aber auf die Kniee und erlustigte sich und die Welt damit, daß er die beiden Göttinnen mit einander feien ließ. Wirklich ein Schauspiel für Götter!

Culturgehichtlich bemerkenswerth ist auch das „*Moneṣvara Purāna*“, weil es den indischen Fanatismus im Kampfe mit dem mohammedanischen zeigt. Es enthält die Geschichte des *Mona* (oder *Manna*), der zwar anscheinend nur der Sohn eines armen Schmiedes war, in Wahrheit aber wieder eine neue Herabkunft des *Mona Linga Kumāra*. Er erschlägt den Sohn eines Königs; da man ihn aber dafür packen will, nimmt er seine göttliche Gestalt an und erweckt den Prinzen wieder zum Leben. Später zieht er nach *Kāṣi* (Benares) und von da nach *Bijāpura*, wo die Moslim unter einem *Pāccha* (Päccha) hausen, die in der großen *Majuti* (Moschee) keine Gözenbilder verehren, sondern den *Korān* predigen. *Mona* nimmt nun die

Gestalt eines *Mona din* oder *Mona phafir* an, begibt sich in die Moschee, ruft *Allallānahā*, geht auf den *Mulla* los, der den *Korān* liest und läßt durch magische Rünste einen seiner Schuhe auf den *Korān* fallen. Darob entsteht großer Zorn. Der *Pascha* läßt den frechen Ungläubigen tödten, aber *Mona* bleibt lebendig und wird jetzt als *Mona Pāccha* angebetet.

Ungeachtet all dieser Tollheiten kann man es gewissermaßen als Vortheil betrachten, daß die lingaitisch-šivaitische Richtung vom Anfang des 16. Jahrhunderts doch nicht mehr unbestritten die Herrschaft behauptete. Von Norden her drangen višnuitische Einflüsse auch in die *Kannada*-Literatur und mit denselben wenigstens ein Theil der ältern sanskritischen Bildung.

Kumāra Bāṣa (1504—1529) und *Timmana* (ungefähr um dieselbe Zeit) übersezten die ersten zehn *Parvas* des *Mahābhārata*, *Kumāra Bālmiki* (gegen Ende des Jahrhunderts) bearbeitete das *Rāmāyana* (in 113 Gesängen mit 5148 Versen, ohne den *Uttara Kānda*)¹. In dieselbe Zeit fällt die Uebersetzung des „*Bhāgavata Purāna*“, etwas früher die des „*Pāncatantra*“, etwas später die Bearbeitung verschiedener philosophischer Werke.

Mit dem *Višnu*-Cult fand indes auch der unsaubere *Krišna*-Cult Aufnahme im Lande des *Bajava*, und infolge davon wurde auch die schmutzige Liebespoesie, die sich auf *Krišna* bezog, ins *Kannada* übertragen. Die ältere Philosophie erlangte nicht die Oberhand. Die Gelehrten legten sich die *Bedas*, *Sūtras* und *Purānas* in šivaitischem Sinne zurecht und verfaßten dazu ihre eigenen Erklärungen und *Concordanzen*.

Die neuere *Kannada*-Literatur, vom Anfang des 19. Jahrhunderts an, bildet der Hauptsache nach nur einen Abklatsch der ältern. *Cidānanda* und andere suchten die *Bedānta*-Philosophie durch Popularisirung der *Upaniṣads* zu verbreiten (ähnlich wie deutsche Gelehrte in Europa); ein Diener des *Bajava*

¹ Die älteste Bearbeitung des *Rāmāyana* lieferte schon *Pampa* (geb. 902), herausgeg. von *B. L. Rice*, *The Pampa Rāmāyana*. Bangalore 1882; neue Ausgabe unter dem Titel *Bibliotheca Carnataka: Pampa Rāmāyana*. Bangalore 1892. *Devacandra* gibt in seinem „*Rāmāthāvatāra*“ (etwa um 1550) Nachricht über eine ganze Reihe von Schriftstellern, welche die *Rāma*-Sage in kanarešischer Sprache behandelten, darunter *Samunda Rāya* (vielleicht um 1000?), *Nāgacandra* (1170), *Maghānandi* (um 1120), *Kumudenda* und *Rajajena*. Die Dichter der *Jaina* nehmen dabei immer für die Helden der *Kṣatriya* gegen die *Brāhmanen* Partei. Vgl. *Lewis Rice*, *Early Kannada Authors* (Bangalore 1883) [p. 19; von demselben, *The Poet Pampa* (*Journ. of the Royal Asiat. Soc.* January 1882). — *F. Kittel*, l. c. *Introd.* p. XLVI. Eine andere kanarešische Bearbeitung des *Rāmāyana* von *Marjappa* (in *Korave*, unserm *Dhārwār*, Präf. Madras) erwähnt *Weigle*, *Ueber kanarešische Sprache und Literatur* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* II, 273). Sie umfaßt nur die ersten sechs Theile mit Ausschluß des *Uttara-Kānda*. *Weigle* setzt sie etwa ins 14. Jahrhundert. *Rice* und *Kittel* erwähnen sie nicht. Vgl. *Taylor* l. c. I. 595. 597. 604. 605. 665. 666 und 603. 606.

Kṣhitiṭa übersezte das Papageienbuch (Gufajaptati); Gersappe Santayya bearbeitete viele Stoffe des Mahābhārata und Māmāyana zu kleinern poetischen Erzählungen, um sie in halbdramatischer Weise recitiren zu lassen.

Gewiß nicht zum Vortheil wahrer Civilisation wurden durch die Publications of the Bangalur and Dhāravāda native press (von 1864 bis 1872) eine Menge der schmutzigsten Krishna-Lieder, lingaitischer Hymnen, Liebesgeschichten, Legendenbücher und Mythen-sammlungen durch den Druck vervielfältigt.

Da wird in der „Givapārijāta“ erzählt, wie Pārvasī dem Vishnu ihre Liebe ankündigte, Giva heiratete und ihm die Pārijāta-Guirlande um den Hals warf; da wird in der „Saumini kathā“, einer versificirten Erzählung, berichtet, wie Saumini, ein Brāhmanenweib, auf schlechte Wege kam, verstoßen ward und nur in den Jungles mit einem Vogelsteller in wilder Ehe lebte. Da aß sie mit ihm Fleisch und trank mit ihm Branntwein. Dafür fluchte ihr Yama, der Todesgott, als sie starb, und sie ward darum als ein armeliges Weib niedrigster Kaste wiedergeboren. Als solches machte sie aber die Wallfahrt nach Gokarna mit, opferte, da sie sonst nichts hatte, vor einem Linga das Blatt eines Bilva-Baumes und ward dafür auf den Götterberg Kailāsa versetzt.

Neben diesen givaitischen Wahngelbilden hat indes auch Shakespeare bereits seinen Einzug in die Kannada-Literatur gehalten. Ganna Basa appa und Basa Linga appa, letzterer Schulinspector der Stadt Dhāravāda (Dipūti Ijyukeṇanal Inaspektara = Deputy Educational Inspector), übersezten die „Komödie der Irrungen“ (Kāmedi āph yarsaja) und ließen sie 1871 zu Dhāravāda drucken mit dem Druckvermerk: „Eine wunderbare Geschichte, welche diejenigen lachen machen wird, die sonst nicht lachen.“

Das **Malayalam** oder Malayārma (ja nicht zu verwechseln mit dem Malayu oder Malayischen) hat bei weitem nicht die Bedeutung der kanaresischen Sprache, des Tamil oder Telugu. Es wird nur von etwa 2 500 000 Indern an der Malabar-Küste gesprochen, an der Westseite der Ghāts, von der Nähe von Mangalore, wo noch das Kanaresische vorherrscht, bis gegen Trivandrum, wo schon das Tamil überhandnimmt. Auch an der Küste wird es übrigens mehr und mehr verdrängt. Während die Tamilen beweglich, unternehmend und wanderlustig sind und sich in fremde Verhältnisse zu schicken wissen, sind die Malayalam redenden Sünder von allen Zweigen des dravidischen Stammes die scheuesten und ausschließlichsten und halten zäh am Alten fest. Sie wichen darum aus den größern Verkehrsmittelpunkten vor den Tamilen beständig nach dem Innern oder nach

weniger belebten Küstenplätzen zurück¹. So erklärt es sich, daß ihre Sprache und Literatur bisher sehr wenig Beachtung gefunden hat und wohl auch in Zukunft nicht viel größere finden dürfte².

Selbst die sonst so reichhaltigen und vielseitigen bibliographischen Mittheilungen Tanlors versiegen hier beinahe. Die Malayalam-Handschriften, die er notirt, enthalten nur astronomisch-astrologische Aufzeichnungen meist von mehr phantastisch-abergläubischer Art (Nr. 2328. 2322. 2330. 1968. 1967), die Uebersetzung von einigen Theilen des „Skanda Purānam“ (Nr. 2315. 2327. 2326) und eine Schrift über den König Pāndiya, dessen Geburt, Regierung und Tapferkeit, sowie über dessen Pferde, woran sich dann eine Abhandlung über Pferde knüpft (aṣva castram) und deren Beurtheilung nach Farbe, Haar und andern Merkmalen (Nr. 1969. Vira Pāndiya charitram)³.

Unter den Mackenzie-Handschriften ist nur eine in dieser Sprache verzeichnet: eine Abhandlung in einunddreißig Abschnitten über die Gebräuche verschiedener Brāhmanen-Stufen und anderer Kasten in andern Theilen Indiens (Nr. 842)⁴.

Der Missionär Joseph Peet schickt seiner 1860 erschienenen Malayālim-Grammatik⁵ folgende sonderbare Warnung voraus:

„Es ist von einem Eingebornen noch niemals eine Malayālim-Grammatik geschrieben worden, und so kann es nicht überraschen, daß sich aus den letzten fünf und zwanzig bis dreißig Jahren kein in reinem Malayālim verfaßtes Werk auftreiben läßt.

„Wohl gibt es einen geschriebenen Mißmisch, den man Bāṣha oder ‚gemeinen Dialekt‘ nennt; aber fast alle Schriften dieser Art und einfach alle, die man ‚gute Schriften‘ von Eingebornen bezeichnet, sind in einem Stil geschrieben, in welchem der Sinn dem Klang geopfert wird.

„Diese Schriften sind zum größten Theil aus Provincialismen zusammengestoppelt, welche mit Worten, Ideen und Erläuterungen aus dem Sanskrit, Tamil und den damit verwandten Sprachen durchmischt sind, so daß sie ohne einen Erklärer selbst für den eingebornen Leser ein todter Buchstabe bleiben.“

¹ Caldwell, Comparative Grammar p. 7.

² Eine größere Schrift oder Abhandlung darüber habe ich trotz emsigen Suchens nicht entdeckt. Auch Dr. Rost wußte mir darüber nichts anzugeben und bemerkte nur, daß die Malayalam-Literatur nicht über 1400 zurückreicht und fast nichts von Bedeutung aufzuweisen hat, u. a. eine Bearbeitung des Rāmāyana.

³ W. Taylor, A Catalogue Raisonné of Oriental Manuscripts in the Government Library II (Madras 1861). 337. 680.

⁴ Ibid. III. 662.

⁵ Joseph Peet, A Grammar of the Malayālim Language, dedicated by permission to his Highness the Rajah of Travancore. Cottayam 1860.

Es liegt also in dieser Sprache keine ältere Literatur vor, und um Uebungsstücke zu der genannten Grammatik zu schaffen, mußten solche erst aus einem Telugu-Lesebuch ins Malayalam übersezt werden ¹.

Was seither in dieser Sprache gedruckt wurde, sind theils Uebersetzungen aus dem Sanskrit, wie z. B. das „Panchatantra“ ², das Amaru-Satakam ³ und andere, theils Arbeiten europäischer Missionäre ⁴, welche die Sprache auch durch Grammatiken, Wörterbücher u. s. w. zugänglich zu machen suchten ⁵.

Sonach bildet das Malayalam einen Uebergang zu den kleinern dravidischen Sprachen, wie Goud, Rhond und Uraon, welche für die Sprach- und Volkskunde wohl von Bedeutung sind, aber nicht mehr zur eigentlichen Literaturgeschichte gehören.

Ehe wir zu den übrigen indischen Literaturgruppen übergehen, ist es nicht ohne Interesse, einen Blick auf die neueste Literaturstatistik von Britisch-Indien zu werfen ⁶. Eine tiefere Einsicht in das gesamte Literaturleben Indiens vermag zwar eine solche Statistik nicht zu gewähren. Von den noch selbständigen indischen Staaten ist nur Mysore in das Verzeichniß aufgenommen; in den englischen Provinzen entgehen immer manche Bücher der officiellen Registratur, sei es daß die Besizer der Firmen wechseln oder daß die Registratur selbst nicht allzu streng durchgeführt wird. Gewisse Hauptmomente des Literaturlebens treten indes in solchen Zahlenverhältnissen immerhin zu Tage und sind für die allgemeine Beurtheilung von nicht geringem Werth.

¹ A. J. Arbuthnot Esq., Malayalam Selections. Cottayam 1864.

² Panchatantram, with notes, a glossary etc. by L. Gorthwaite. Madras 1870. — Malayalam School-Panchatantram. Mangalore 1866.

³ Amaruka-Satakam, translated from Sanscrit into Mani-pravalam by Kerala Varma. Calicut 1893.

⁴ New Testament. 2nd ed. Mangalore 1868. — Hymn-book. 5th ed. Mangalore 1867. — History of the Church of Christ. 2nd ed. Mangalore 1871. — Kéralol-patti (The origin of Malabar). 3rd ed. Mangalore 1874. — Thousand Malayalam Proverbs. Mangalore 1868. — G. Stanislaus, Orator Kerulae (Predigt-sammlung in Malayalam für die Thomas-Christen). Mannanam (St. Josephs-Kloster) 1893.

⁵ A. Goudert, A Grammar of the Malayalam language (in Malayalam). Mangalore 1868; Malayalam-English Dictionary. Ibid. 1872. — L. J. Frohn-meyer, Progressive Malayalam grammar. Mangalore 1889. — Malayalam-Latin-English Dictionary by a discalced Carmelite. Verapoly 1891.

⁶ Report on publications issued registered in the several provinces of British India during the year 1895. Bombay 1896. — Bgl. The Bombay Catholic Examiner 1897, No. 48 (Sept. 3rd).

Nach dem amtlichen Verzeichniß wurden während des Jahres 1895 im ganzen 8017 Publicationen (Zeitschriften eingerechnet) gedruckt. Im Verhältniß zu einer Gesamtbevölkerung von nahezu dreihundert Millionen ist das nicht gerade eine so große Summe, aber hoch mit Rücksicht auf die Kulturverhältnisse, die noch im Anfang des Jahrhunderts herrschten, auf die ungeheure Zahl derjenigen, die jetzt noch nicht lesen können, und auf die beträchtliche Zahl derjenigen, die höchstens etwa die Zeitung lesen, im übrigen ihre Zeit verschlafen oder verändeln.

Von den englischen Provinzen ist nur für Bengalen die Höhe der Auflagen mitgetheilt. Sie ergibt in Bezug auf englische Bücher 690 477 Exemplare, in Bezug auf Werke in den indischen Sprachen 3 149 589 Exemplare. Die einheimische Volksliteratur ist also in Bengalen noch tüchtig im Flor.

An Periodicals (Zeitschriften und Zeitungen) besaß die Provinz Bengalen ebenfalls die meisten, nämlich 718, Bombay 535, Madras 174, Punjab 117; von den andern Provinzen fehlen die Angaben.

In der Gesamtzahl der Publicationen sind die indischen Volkssprachen folgendermaßen vertreten: Bengälî 1330, Hindustânî 1236, Hindi (die verbreitetste der Volkssprachen) nur 622, Gujarâtî 264, Telugu 223, Marâthî 204, Tamil 202, Uriya 113; alle übrigen blieben unter 100.

Die Zahl der rein englischen Publicationen beträgt 1044 (zwei- und dreisprachige Werke nicht eingerechnet).

Von den klassischen Sprachen steht Sanskrit mit 226 Werken an der Spitze; dann folgt Persisch mit 128 und Arabisch mit 81 Werken. In Latein wurde ein einziges Werk gedruckt.

Nach diesen Zahlen wäre Vorderindien von der altklassischen Bildung Europas noch nahezu unberührt, von persisch-arabischer Kultur nur wenig beeinflusst. Modern englische Bildung hat sogar die Sanskrit-Literatur sehr zurückgedrängt. Ueber vier Fünftel der gedruckten Publicationen gehören den neuern Volkssprachen an. Unter diesen behaupten Bengälî, Hindustânî und Hindi gegenwärtig noch die größte Bedeutung, dann Gujarâtî und Marâthî, Telugu und Tamil.

Diesen quantitativen Preßverhältnissen entspricht im allgemeinen auch das gegenseitige Verhältniß der einschlägigen Literaturen. Doch darf man nicht außer acht lassen, daß sich der Einfluß des Mohammedanismus wie des Hinduismus durch mündliche Ueberlieferung in viel weitere Kreise erstreckt als durch die Presse. Obwohl nur eine verhältnißmäßig kleine Zahl indischer Gelehrten Sanskrit versteht, beherrscht die alte Sanskrit-Literatur theils durch das Ansehen der indischen Gelehrten, theils durch ihre Bearbeitung und Uebersetzung in die verschiedenen Volkssprachen noch in hohem Maße das gesamte indische Geistesleben und genießt einer geradezu

religiösen Verehrung, verbunden mit einer Ueberschätzung der altindischen Religion, Poesie und Cultur, die sich voransichtlich noch lange dem Eindringen christlich-europäischer Bildung als größtes Hinderniß entgegenstellen wird.

Charakteristisch und sehr bedenklich sind in dieser Hinsicht die Aeußerungen, die ein moderner indischer Publicist, Behrámji M. Malabári, Herausgeber des „Indian Spectator“. an die noch immer volksthümliche Recitation des Rámáyana knüpft. Nachdem er in launiger Weise beschrieben, wie ihn seine Sorgen als Familienvater davon abhielten, Sanskrit zu lernen, fährt er also fort¹:

„Doch kehren wir zur Recitation des ‚Rámáyana‘ in Baroda zurück. Diese volksthümlichen Recitationen des Rámáyana finden in leicht fließenden Gujaráti-Verfen statt. Ich habe ihnen oft gelauscht und immer mit wachsendem Interesse. Ich glaube, die Gujaráti-Uebersetzung stammt von Premánand, dem zartesten unserer Barden und einem Einwohner von Baroda. Ein intelligenter Bráhmáne liest es einer gemischten Hörerschaft von allen Klassen und von beiden Geschlechtern vor. Es übt einen mächtigen und deutlich erkennbaren Einfluß auf den Charakter der Hindus aus. Ich glaube, daß das bemerkenswerthe Freisein von (ehelicher) Untreue, welche sich trotz der sonderbaren Gewohnheit ihres truppweisen Zusammenlebens in den meisten Hindu-Familien zeigt, hauptsächlich auf diesen Einfluß zurückzuführen ist. Und das ist kaum zum Verwundern.

„Jeder wahre Freund der Poesie weiß, was das Rámáyana ist. Es ist ein Werk für alle Zeiten, für alle Menschen. Ich habe Dichtungen aus den verschiedensten Zeitaltern und Ländern gelesen, und es ist meine feste Ueberzeugung, daß auf dem an unvergänglichen Prosawerken und Dichtungen so reichen Feld der alten Literatur das Rámáyana eine hervorragende Stellung einnimmt. Es ist insofern die größte der geistigen Leistungen, als es den Charakter der mächtigsten Nation des Alterthums gemodelt hat. Ich kann kaum glauben, daß es das Werk eines Sterblichen ist. Ich hege großen Glauben an die Wirksamkeit eines lebenslangen Gebetes und religiöser Beschauung — der Beschauung des ewigen Gottes, der Quelle aller unserer Erkenntniß. Und so kann ich nichts Unnatürliches darin erblicken, daß Válmiki nach einem solchen Leben der Beschauung vom Himmel selbst inspirirt ward, das Rámáyana zu schreiben, ein Werk, welches das kostbarste und hochgeschätzteste Erbtheil der Arier gewesen ist. William Gwart Gladstone, der größte Engländer unserer Zeiten, hat viel gethan, um die Forsehenden

¹ Behrámji M. Malabári (Editor of the „Indian Spectator“, Bombay), Gujarát and the Gujarátis. Pictures of Men and Manners taken from Life (London 1882) p. 266—273.

über Leben und Zeiten seines Lieblingschriftstellers, des unsterblichen Homer, aufzuklären. Hätte er das Rāmāyana studirt, so hätte er und Europa mit ihm in jeder Hinsicht unendlich mehr über Indien gelernt, als es jetzt der Fall ist. Doch haben Horaz, Witsen, Sir William Jones und andere, zu zahlreich, um aufgezählt zu werden, und zu berühmt, um dessen zu bedürfen, diesem Zweig der Hindu-Literatur hervorragende Dienste geleistet, und die Hindus werden ihr Andenken bis zur letzten Stunde ihres nationalen Lebens in Ehren halten. Die Annalen der alten Literatur geben Zeugniß von der wunderbaren Kraft des Gedankens und des Ausdruckes, über den die alten Meister verfügten; doch keiner kommt Vālmiki bei in der Zeichnung jener zarten, kleinen Aeußerungen treuer Familienliebe, welche ebenso mächtig sind, die Wunden schweren Mißgeschickes zu heilen, als die Falten täglich wiederkehrenden Kummeres zu glätten. Es gibt Werke, welchen der Menschengeist einen großen Theil seiner feinern Bildung dankt; aber keines ergreift die Seele mit so tiefer, milder, bleibender Macht des Gefühles wie das Rāmāyana.“

Nachdem M. Malabari dann mit überschwänglicher Begeisterung die Hauptcharaktere des alten Sanskrit-Epos geschildert, bricht er in folgende Lobpreisungen aus:

„Glücklich das Volk, das Rāma und Sitā seine Ideale nennen kann! Glücklich der häusliche Herd, an welchem jenem unvergleichlichen Paar der Zoll echter Volkshuldigung dargebracht wird, wenn die schlichten Kinder der Arbeit — der rauhe, alte Handwerker, sein arbeitames Weib und die herzensgute, einfache, träumerische Tochter — redlich zusammen weinen, da ihnen der Hauspriester eine Lieblingsstelle aus dem heiligen Buche liest! Und gesegnet, dreimal gesegnet sei der Mann (wenn er ein bloßer Mensch war), der sich bis zum Quell göttlicher Eingebung emporshawang und der zwei Gestalten von so ausgesuchter Huld schau, vor deren lebenswahrer und ewiger Schönheit selbst die Werke solcher Geistesriesen wie Homer und Firdūsi matt und verzerrt erscheinen! Man muß zugeben, daß der europäische Genius mit all seinem mannigfaltigen Glanze erbleicht und zurücktritt vor der Gluth des orientalischen Genies, wie die matte, trübe Königin der Nacht erbleicht und zurücktritt vor dem glorreichen König des Tages.“

Unzweifelhaft verkörpern sich im Rāmāyana und in einem ansehnlichen Theile der daraus hervorgegangenen Dichtungen die edlern und bessern Seiten des indischen Volksgeistes, eine reinere Auffassung der Minne und der Ehe, Pflichtgefühl, Eltern- und Kindesliebe, Opferinn, Ritterlichkeit, Heroismus, alles gestützt und getragen von religiösen Beweggründen, von tiefer Ehrfurcht vor dem Göttlichen. Daß mitten zwischen allen Greueln eines unlaunern Götzendienstes, mitten im Wirrwarr der widerspruchsvollsten Systeme und Religionen eine solche Dichtung und mit ihr die Grundgedanken einer

natürlich sittlichen Ordnung ihre Anziehungskraft behauptet oder wenigstens immer wieder von neuem gewonnen haben, ist eine ungemein freundliche, tröstliche Erscheinung.

Man darf indes diesen sittlichen Charakter und sittigenden Einfluß der Dichtung nicht überschätzen. Zudem der menschlich edle und schöne Charakter des Helden mit dem Gotte Vishnu verschmolzen wurde, trat die ganze Dichtung in den trüben Kreis der indischen Vielgötterei und des Pantheismus. Wie Râma, so wurden auch Hanumat und die übrigen Affen vom Volke schließlich als Götter verehrt. Als Gott Vishnu ward Râma derselbe mit Krishna und mit den unlautersten Fabelein der Mythologie in Verbindung gesetzt. So sind obscöne Mythen aus dem Kreise Givas und aus dem landläufigen dämonischen Volksaberglauben auch in dieses relativ rein und sittlich gedachte Epos eingedrungen und haben wenigstens Anfang und Schluß bedeutend herabgemindert.

In den idealern, sittlichen Partien herrscht nicht so sehr ein Geist klarer Einsicht und kraftvoll männlichen Willens vor, sondern ein Geist dunkel-unbestimmten Gefühls und stiller, geduldiger Ergebung. Die Hauptcharaktere sind weich, zart, gefühlsvoll, stets bereit, in Rührung zu zerfließen. Ueber einen großen Theil der Handlung schwebt eine Stimmung verfliechter Zärtlichkeit, die dann bei der Feuerprobe ganz unvermittelt und unerwartet ins Gegentheil umschlägt. Ein frommer, aber unklarer Mysticismus drängt vielfach die rein menschlichen Motive zurück, und so wird schließlich auch alles menschliche Handeln von wunderbarer Dazwischenkunft der Götter verschlungen. Der Held wird zum Idol, die Götterwelt aber, welcher er angehört, zum phantastischen Märchen, das kein Maß von Zahlen, Verhältnissen, Möglichkeiten mehr kennt, sondern, mehr kindisch als kindlich, ins Ungeheuerliche ausschweift.

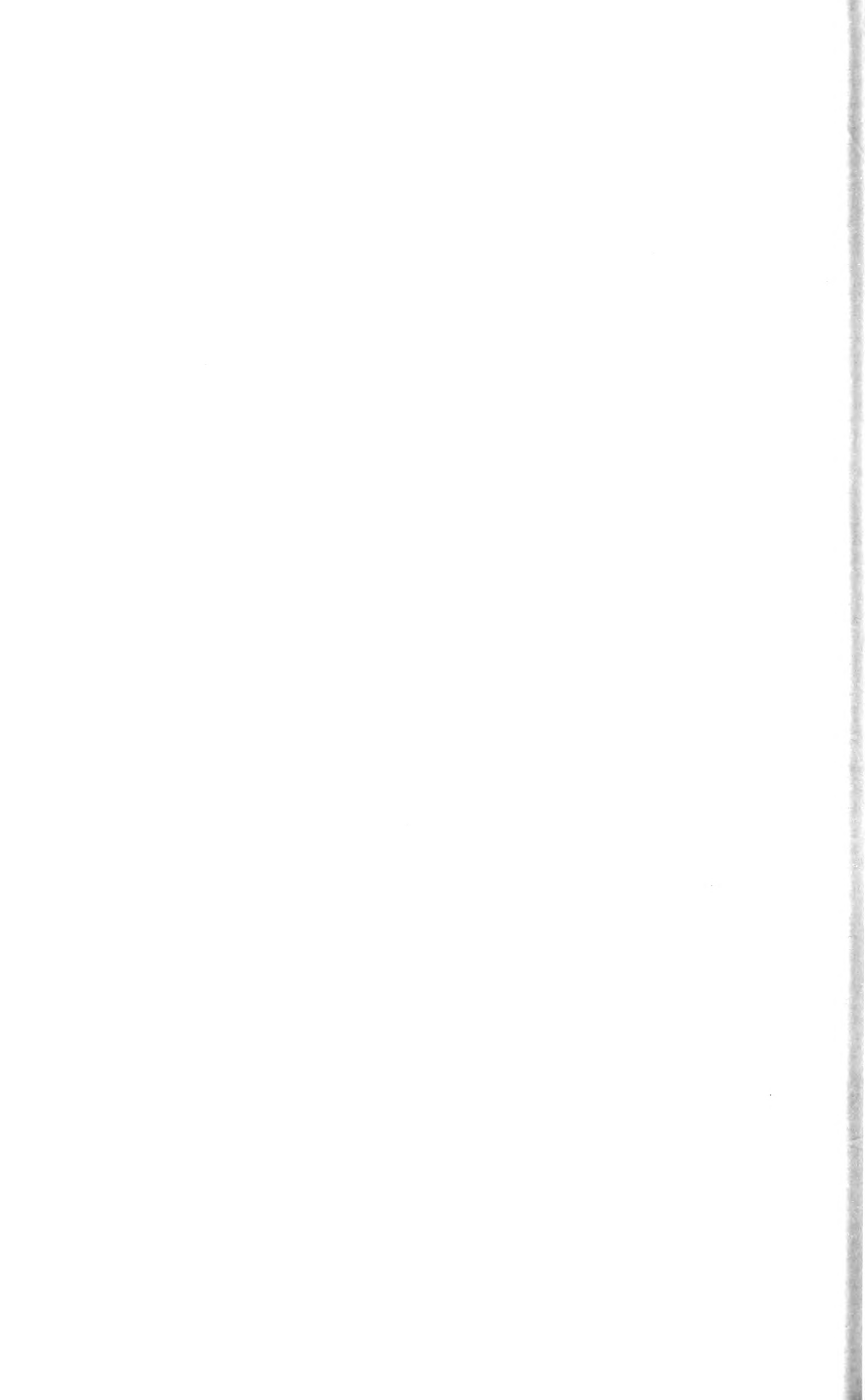
Eine solche Poesie, die sich ganz an Phantasie und Gefühl wandte, zwischen unberechenbarem Phantasiespiel und wunderlichem Dämonensput hin und wieder die einfachsten, schönsten Accorde natürlichen Empfindens anschlug, mochte bei einem so weich gearteten Volke wie dem der Indier immer und immer wieder tiefe Rührung hervorrufen, edlere Regungen wecken, das Seelenleben heben und läutern; doch dem breiten Strome des Verderbens und der Entartung gegenüber, der das ganze sociale und religiöse Leben durchfluthete, bot sie wenig Halt und Stütze. An die Widersprüche der alten Fabeln und Märchen gebannt, sie künstlich allegorisch deutend oder kindlich daran weiter fabulirend, gelangte der Geist der Indier dabei im Laufe der Jahrhunderte, ja Jahrtausende, nicht zu klarern sittlichen Begriffen, nicht zu ernster, sittlicher Kraft. Er gleicht gewissermaßen jenen Nishis der alten Sage, welche nach unerhörter Buße den Lockungen der ersten besten Verführerin zum Opfer fallen, alles Irdische für reine Täuschung erklären und

doch von der lieb gewordenen Täuschung sich nicht loszurichten wissen, den Grund alles Seienden in wunderbarer Beschauung erfaßt zu haben behaupten und dabei Kühe, Schlangen und Affen verehren.

Unter dem Banne der brähmanischen Ueberlieferung und der hinduistischen Secten vermochten die Inder nicht, sich zum Verständniß der abendländischen Bildung zu erheben, noch aus sich heraus etwas wirklich Neues zu schaffen. Wie die Sanskrit-Literatur, so bewegen sich auch die Literaturen der neuern Volkssprachen im Laufe des 19. Jahrhunderts noch ganz in den alten, längst ausgetretenen Gleisen. Eine moderne Civilisation, welche die Vedānta-Philosophie oder gar den Buddhismus zum Ausgangspunkt des höchsten Wissens nimmt, wird den Indern ebensowenig neue, lebensfähige Elemente zuführen können. Ein wahrer Fortschritt der Literatur und Cultur ist in Indien wie anderswo nur von der unererschöpflichen Lebenskraft der christlichen Bildung zu erhoffen.

Viertes Buch.

Die Literaturen der Hauptländer des Buddhismus.



Erstes Kapitel.

Pâli- und Singhalesische Literatur auf Ceylon.

Seit mehr als zwei Jahrtausenden ist die Insel Ceylon, das Taprobane¹ der griechischen Geographen, das Lanka der alt-indischen Sage, die „Löweninsel“ (Sinhala dvipa) der Insulaner selbst, eines der Hauptbollwerke des Buddhismus. König Açoka, der Enkel Candraguptas, der große Förderer und Verbreiter der Buddha-Lehre, der nachweislich von 263—222 v. Chr. regierte, erwähnt das Eiland unter dem Namen Tambapanni in der dreizehnten seiner Felsinschriften als eines der Länder, zu denen die Eroberung des „Gesetzes“ gedungen sei². Die Chroniken von Ceylon ergänzen diese Nachricht dahin, daß der „göttergeliebte König Priyadarçin (Piya-dasi)“ der berühmten Felsinschriften wirklich identisch mit dem König Açoka oder Dhammaçoka der buddhistischen Ueberlieferung ist und daß sein eigener Sohn Mahinda den Buddhismus in Ceylon begründete. Wollte man aber auch auf diese Angaben kein besonderes Gewicht legen, so bezeugen die Denkmäler und Ueberlieferungen der Insel zum wenigsten so viel, daß der Buddhismus seit unvordenklichen Zeiten daselbst geherrscht hat³.

Den Grundstock aller religiösen und höhern Bildung auf Ceylon bezeichnen die Tripitakas, d. h. die Pâli-Texte der buddhistischen Religionsbücher, welche es der europäischen Wissenschaft hauptsächlich ermöglicht haben, den Buddhismus historisch und kritisch zu reconstruiren. Die Sprache, wahrscheinlich ursprünglich Maghadi, war der Insel fremd und ist den breiten Schichten des Volkes immer fremd geblieben. Die allgemeine Volkssprache war das Alt-Singhalesische, ein den nordindischen Prâkritsprachen verwandter Dialekt, der sich aber stark mit dravidischem Beiſatz mischte und aus dem

¹ Von dem Sanskrit-Namen tāmra-parṇi eines Flusses, der in den Malayu-Bergen entspringt; tāmra bedeutet kupfern, kupferroth.

² G. Bühler, Die Shâhâzgarhi-Version der Felsenedicte Açokas (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft XLIII, 128—176; vgl. ebd. XL, 135).

³ L. C. Wijesinha, Mudaliyâr. The Mahâvansa, part II. Translated from the Original Pâli; to which is prefixed the Translation of the 1st part by George Turnour (Colombo 1889) p. 44 ff.

im Laufe der Zeit das heutige Neu-Singhalesische hervorging¹. In ihrer ursprünglichen Reinheit, ohne Beimischung von Fremdwörtern, wird die Sprache „Elu“ genannt, der mit fremden Bestandtheilen dagegen vermischte Dialekt „Sinhala“. Man sich bedenten „Elu“ und „Sinhala“ sprachlich dasselbe, d. h. „Singhalesisch“².

Durch kriegerische Eroberer drang frühzeitig (schon in vorchristlicher Zeit) auch die Tamil-Sprache in die Insel ein, während sonstiger Verkehr mit dem Festlande auch Sanskritwerke dahin brachte. Endlich kamen die Insulaner vom 16. Jahrhundert an mit den Portugiesen (1505), Holländern (1658) und Engländern (1796) in Berührung. Von den drei Millionen Menschen, welche heute die Insel bevölkern, reden über eine halbe Million das Tamil, nahezu zwei Millionen Singhalesisch. Das Verständniß der alten Pāli-Texte beschränkt sich auf ein kleines Häuflein buddhistischer Priester und Mönche³.

¹ E. Kuhn, Ueber den ältern ariischen Bestand des singhalesischen Wortschatzes. München 1879. — Childers, Notes on Singhalese Language. London 1878. 1879. — Cust (*Aguso*), Las religiones y los idiomas de la India p. 161. 162. — James d'Alwis, On the origin of the Singhalese Language (Journ. of the Royal Asiat. Soc. III [Colombo 1865/1866] p. 143—156).

² „The term ‚Elu‘ is given to the pure dialect of Sinhalese unmixed with foreign words, and ‚Sinhala‘ to the mixed dialect, though in point of signification the two terms have not the least difference“ (*Abraham Mendis Gunasekara*, A comprehensive Grammar of the Sinhalese Language [Colombo, Skeen, 1892] p. 3). — Sinhala (Sanskrit) wurde in Pāli: Sihala, hieraus wurde später (si)hala, dann hela, helu und endlich Elu. — „The language spoken by Vijaya and his men was undoubtedly Prakrit of which many dialects were in existence at the time they took possession of the Island. These Prakrit dialects began to disappear about the tenth century of the present era, giving rise to the modern languages, such as Hindi (the principal of them, including its offspring Hindustāni or Urdú), Bāngālī, Marāthī (representative of the Mahārāshtri Prakrit), Panjābī, Gujarāti, Sindhi, Oriya (i. e. the language of Orissa or Ódra-désa) etc.“ (ibid. p. 348—387).

³ Hardy, On the Language and Literature of the Singhalese (Journ. of the Royal Asiat. Soc. Ceylon Branch II [Colombo 1846], 99—104). — James d'Alwis, Notes on the Mythological Legends of the Singhalese (ibid. III [1858/1859], 10—42). — Derj., The Sidath Sangarawa. A Grammar of the Singhalese Language, translated into English with Introduction. Colombo, W. Skeen, 1852 (die Einleitung p. ix—cclxxxvi ist bis jetzt die eingehendste singhalesische Literaturgeschichte). Zahlreiche Ergänzungen bietet James d'Alwis, Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Sinhalese Literary Works of Ceylon. Colombo, W. Skeen, 1870 (vol. I. Sinhalese and Pali Works). — Louis de Zoysa, Mudaliyār, chief translator to Government and Librarian of the Government Oriental Library, Reports on the Inspection of Temple Libraries. Colombo, J. A. Skeen, 1875. — Louis de Zoysa, Mahā Mudaliyār. A Catalogue of Pāli, Sinhalese and Sanskrit Manuscripts in the temple-libraries of Ceylon. Colombo, 1885. — Reginald Stephen Coplestone, D. D. Bishop of Colombo, Buddhism, Primitive and Present in Maghada and Ceylon.

Die buddhistischen Religionschriften haben wir bereits charakterisirt. Ein Mittelglied zwischen ihnen und der Singhalesischen Volksliteratur bilden die merkwürdigen alten Chroniken von Ceylon, die zwar in Páli niedergeschrieben wurden und in Auffassung und Ton eine durch und durch buddhistische Färbung tragen, aber, trotz aller überschwänglichen Anekdoten, Uebertreibungen und frommen Fabeleien, in ihrem wesentlichen Kern doch die wirkliche Geschichte der Insel verkörpern und in vielen Zügen eine völlig treffende, echte Localfärbung besitzen. Wenn man nur etwas aufmerksam zusieht, so gewahrt man bald, daß der Buddhismus mit seiner Weltentfagungslehre zwar fast beständig in sehr großen Mönchsgenossenschaften, in der Predigt der alten Grundsätze und in der Uebung der complicirtesten Observanzen zu Tage trat, aber in einer außerordentlichen Entfaltung gottesdienstlichen Prunktes, in unerjättlicher Gier nach reichen Geschenken, Stiftungen und Bauten, in götzendienerischer Verehrung Buddhas und seiner ausgezeichneten Schüler und Nachfolger, in herrschsüchtigem Streben seiner Häupter seine ursprünglichen asketischen Ideen so ziemlich Lügen straßte. Gerade das aber ermöglichte es ihm, sich als Volks- und Staatsreligion zu erhalten. Es war eine bequeme Religion, welche das Leben mit einem gewissen frommen Nimbus umgab, wie ihn die Inder liebten, aber nicht viel forderte. Außerhalb der Vihāras trieb es die Welt kraus und bunt, wie sie es unter der Herrschaft des Heidenthums allzeit und bei allen Völkern getrieben hat.

Unter diesen in Páli-Verfen geschriebenen buddhistischen Mönchschroniken ragt als die bedeutendste das „Mahāvāṅṣa“ („Das große Geschlecht“) hervor. Sie hebt an mit einem Bericht über die vierundzwanzig Buddhas, welche dem großen Gautama Buddha vorangegangen, erzählt dann kurz dessen Leben und dreimaligen Besuch in Lanka und führt danach, bald in kürzerer, bald in längerer Darstellung die einhundertvierundsiebzig Könige auf, welche über Ceylon regierten, von Vijaya, der 543 vor Christus als milder Freibeuter aus dem Lande Vāla auf die Insel kam und dieselbe civilisirte, bis auf Siri Vittama Rāja Siha (Sanskrit: Sri Vikrama Rāja Sinha), der 1816 in die Hände der Engländer fiel und von ihnen seiner Herrschaft beraubt wurde. Die mittlere Regierungszeit der Könige (dreizehn Jahre) muthet uns nichts Unglaubliches zu; doch ist es nicht unsere Aufgabe, der historischen Kritik vorzugreifen. Jedenfalls ist das Mahāvāṅṣa, im Vergleich zu den Purānas, eines der vernünftigsten Bücher, das in

London 1892. — Der j., Papers on the first fifty Jātakas (Journ. of the Royal Asiat. Soc. Ceylon Branch VIII [Madras, 1886], 192—296). — Louis de Zoysa, Notes on certain Jātakas relative to the sculptures recently discovered in Northern India (ibid. X [1888], 175—205). Don M. de Zilva Wickemasinghe, List of the Pansiyapanas Jātaka (ibid. X, 205—218).

Juden entstanden ist wenigstens von da ab, wo es aus der Buddha-Sage herabsteigt¹.

Unter eigenem Landesnamen gedient das Mahārahja bereits unter dem König Devanampiya Tissa (307—267 vor Christus), zu dessen Zeit Mahinda nach Ceylon gekommen sein soll. Bald nach seinem Tode bemächtigte sich ein Tamil (Amila) Puris aus Malabar, Ceylon, der Insel und herrschte sieben- und zwanzig Jahre. Im nächsten Jahrhundert (108—90) erfolgten ähnliche Einfälle von der Halbinsel aus. Erst im Jahre 88 gelangte der rechtsmäßige König Parakramabahu wieder auf den Thron. Unter ihm wurden die drei Sanskritas, die bis dahin nur durch mündlichen Unterricht überliefert worden waren, nebst den Uthakathas (d. h. Commentaren niedergeschrieben, um die Lehre echt und unverfälscht zu bewahren².

Unverfälschte Regiamter lag aber nicht in der Natur des Buddhismus. Das dem folgenden fünf Jahrhunderten verlorene das Mahārahja ist gar nie mehr noch irgend etwas dergleichen. Doch kann aus spätern Erscheinungen kein Zweifel darüber sein, daß schon in dieser Zeit die vorzüglichsten vorläufigen Stadien der Sanskrit-Literatur nach Ceylon gelangten.

Unter der Regierung des Königs Mahānāma (412—484 nach Christus) überlegte ein von dem Doctra Pitaka leiteter Brahmane (wahr wegen seiner wunderbaren Weisheit Saddraghōva d. h. Summa des Buddha), genannt die Commentare zum Tipitaka aus dem Singhalesischen ins Pālī „nach den grammatischen Regeln der Maghadās, welche die Wurzel aller Sprachen ist“. Das war, sagt die Chronik hin, eine Leistung von größter Wichtigkeit für alle Sprachen, die von dem Menschengehirne gesprochen werden.“ Unter König Devanampiya (468—479) vollendete ein anderer Mahānāma den ersten Theil der Chronik Mahārahja, die dann später von mehreren andern Verfassern weitergeführt wurde³.

Singhalesische Werke von Bedeutung sind aus dieser ersten Zeit nicht vorhanden; doch werden mehrere Könige als Freunde der Kunst und höhern Geistes angesehen: Jassa Tissa als Stifter der Buddhismus, der er sich auch Hlor widmete, Saddadatta als Förderer der Wissenschaft, Kumāra Tissa 515—524 und Agraha I. 564—598) als Dichter die meisten

¹ Kuhnert, eine um 14. Jahr ist das „Sivarahita“ („Geschichte der Insel“) herausgegeben und überlegt von L. Demaree London 1879. Das Werk beruht auf Aufzeichnungen sinesischer Historiographen vgl. Tennant, History of Ceylon I. 17. ist aber nicht vollständig erhalten. Darnach sind darin die Stellen besetzt, die Aufzählungen möglich zu erschließen und bis auf Buddha Gautama zurückzuführen. Devanampiyana. — J. van N. A. de. Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Sinhalese Works of Ceylon I. Colombo 1879. 115—168.

² Mahāvāṇī 2 cap. 23 ed. Wieseler p. 162.

³ Mahāvāṇī 2 cap. 65 ed. Wieseler p. 162.

andern Könige als Wohlgeschult in der buddhistischen Lehre, was dem Chronisten sichtlich als die Hauptsache galt.

Dem König Kumārādāsa wird eine neue Sanskrit-Bearbeitung des Rāmānana zugeschrieben, welche den Titel „Jānatīharana“ führt, von der aber nur noch die singhalesische Uebersetzung (Sunna) erhalten ist¹. Dieselbe trägt kein ausgeprochen buddhistisches Gepräge: allein, wie es scheint, hatten die singhalesischen Dichter kein Bedenken, auch brāhmanische Sagen und Dichtungen bei sich aufzunehmen. Viele der Hindu-Göttheiten betrachteten sie natürlich als bloße Geichöpfe der Phantasie, poetische Verkörperung der Naturgewalten: andere derselben scheinen sie dagegen als göttliche Weisen aufgefaßt zu haben, die ihrem Buddha wohlgewogen waren und sich mit seiner Lehre einigermaßen in Einklang bringen ließen. Zu diesen gehörten auch die großen Götter Brahmā, Viṣṇu und Śiva.

Das singhalesische Rāmānana hat nur fünfzehn Gesänge, der letzte ist aber als fünfundzwanzigster Gesang gezählt, so daß also wahrscheinlich zehn verloren gegangen sind. Jeder Gesang hat etwa achtzig Strophen. Das Gedicht folgt sächlich dem Rāmānana Valmiki's, aber in freierer Weise, und gewinnt mannigfach dadurch, daß Epizodisches wegfällt und die Erzählung einfacher und natürlicher voranschreitet. Die Gesänge 1—4 behandeln Rāmas Geburt und Jugend, 5—9 seine ersten Waldabenteuer, die Vermählung mit Sītā und den Abschied von König Janata, 10 die Entführung Sītā's, 11—13 das Suchen nach der geraubten Sītā, den Kampf mit Valin und das Bündniß mit Sugriva, 14 den Brückenbau. Dann folgt unmittelbar der fünfundzwanzigste Gesang, eine Beschreibung des Friedens im Gegensatz zum Krieg. Die ausgefallenen zehn Gesänge enthielten also muthmaßlich den Kampf um Lantā, Sītā's Befreiung und Feuerprobe. Darstellung und Ton sind sächlicher und natürlicher als in andern Bearbeitungen; aber die urwüchsig-einfache der homerischen Dichtungen zu erreichen, ist nun einmal den Indern ver sagt. Der Abschied der neuvermählten Sītā von ihrem Vater Janata ist (Gesang 9, Strofa 1 ff.) folgendermaßen beschrieben:

Als so der Sohn (Rāma) mehrere Monate glücklich verlebt hatte, zog der König (Daśaratha) in seine Stadt zurück, nachdem er auch für seine übrigen drei Söhne Ehebündnisse abgeschlossen hatte.

Auch die Königstochter mit ihrem Garten mußte nun die Reise antreten; sie bewegte sich langsam wegen der Mattigkeit ihrer Glieder und des Trennungs-

¹ *James d'Alwis*, Notes on the Mythological Legends of the Singhalese (Journ. of the Royal Asiat. Soc. Ceylon Branch III [1858 1859], 10 ff.): Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Singhalese Works of Ceylon I (Colombo 1870), 188—195: The Sidath Sangarawa (Colombo 1852) p. cliv ff. — Vgl. *L. C. Wijesinha*, The Mahāvāṅga II (Colombo 1889), 10 (cap. 41) and Chronol. Table of Sovereigns p. xvii.

schmerzes, und sie bedeckte die Füße ihres Vaters (Janaka) mit den Thränen ihrer Augen.

Da redete der König, gestützt auf seine Kenntnisse geselliger Weisheit, seine tugendjame Tochter huldvoll an in kraftvollen Worten und zeigte ihr die Bahn der Lauterkeit:

„Verehrungswürdige Frau! Deute nicht anmaßend von den hohen Vorzügen deiner Person, von deinen erhabenen Tugenden, und daß dein Vater ein König ist und daß du jung bist an Jahren; denn das Glück des Weibes besteht in der Liebe ihres Gatten.

Die Frauen sind nicht die Quelle des vollendeten Glückes ihres Gatten, sondern der Gatte ist die Ursache des würdigen und glücklichen Loses seiner Frau; denn eine Regenwolke ist deutlich sichtbar, auch wenn kein Blik da ist; die Blikstrahlen aber scheinen nie ohne eine Regenwolke.

Magst du auch sehr erzürnt über deinen Mann sein, gebrauche nicht männliche Rede; denn Frauen sagen, daß, wenn ihre Gatten sie tadeln, Schweigen das sicherste Mittel ist, sich zu entschuldigen.

Eine Frau, die in Keuschheit ihrem Manne anhängt, bezaubert ihren Gatten; ein Weib dagegen, das den Pfad der Tugend verlassen, zieht sich das unanslößliche Mißfallen eines tugendliebenden Gatten zu.

Es ist nicht nöthig, daß ich mich in Bezug auf diesen Gegenstand noch in weiterer Rede verbreite; führe dich so auf, daß, wenn dein Ruf dieses alte gebrechliche Herz erreicht, er es nicht tausendfach zerreiße.

Gut wird es sein, wenn dieses eine Verlangen meines Herzens sich in Zukunft zu unserem Glücke als nicht vergeblich bewährt!“ Diese Worte des Greises starben leise dahin, erstickt in der Kehle voll Traurigkeit.

Darauf berührte das neuvermählte Paar die Füße Janakas mit der Spitze des hellleuchtenden, mit Edelsteinen gezierten Diadems und mit dem franzumwobenen Haarknoten und zog gesegnet fort aus dem Vaterhause.

Das glänzendste Blatt in der Geschichte Ceylons bildet die Regierung des Königs Parákrama Bahu I., der von 1164—1197 herrschte. Nachdem er sich das Scepter durch seine eigene Klugheit und Entschiedenheit selbst errungen, setzte er als Eroberer auf die Halbinsel über, erkämpfte sich dort zwei Staaten, von wo aus Ceylon in frühern Zeiten wiederholt gebrandschatzt worden war, und hob endlich sein Land durch weise Verwaltung und freigebige Bauthätigkeit zum höchsten Glanze. Bemerkenswerth ist ein Monolog, welchen das Mahāvāṅga dem jugendlichen Prinzen in den Mund legt, um sich selbst zu kühnen Thaten anzuregen, weil diese Aeußerungen nicht nur einen entschiedenen Gegensatz zu den quietistischen Anschauungen des Buddhismus bedeuten, sondern auch Vertrautheit mit der Sanskrit-Literatur und warme Begeisterung dafür voraussetzen.

„Ach!“ ruft Parákrama aus, „auch das reichbegünstigtste Menschenleben ist in diesen Tagen so kurz! Kinder, Jünglinge, Greise — müssen nach des Schicksals Bestimmung dem Tode weichen. Und obwohl dieses das Gesetz der Natur ist, wird es von den Menschen nie anerkannt. Aber Fürsten wie wir, sollten jedenfalls auf die Liebe zu einem Leibe verzichten, der so hinfällig und schwach ist und von den-

jenigen verachtet wird, die nach Bleibendem streben. Ja, eher sollten wir unser Herz auf einen beneidenswerthen Ruhm setzen, der immer dauern wird. Und mehr noch! Es stehen geschrieben in dem Ummagga Jātaka und in vielen andern Büchern die großen Heldenthaten, die der Bodhisattva verrichtet; im Rāmāyana, im Mahābhārata und andern profanen Geschichten die Tapferkeit des Rama, der den Ravana erschlugen, wie die gewaltigen Thaten der Kühnheit, welche die fünf Pandusöhne auf dem Schlachtfelde verrichteten, als sie den Duryodhana und die andern Fürsten tödteten, in den epischen Erzählungen (Itihāsa-Kathā) die Wunderthaten des Dussanta und der andern Könige, welche sich in alter Zeit im Kampfe der Götter mit den Dämonen auszeichneten und die Macht der Weisheit, die der Ober-Brähmane Cānatka entfaltete, der die Fürsten des Randa-Stammes vernichtete. Ja, alle diese Dinge, die in dieser Welt geschehen sind, wurden fürwahr durch die ganze Welt hin vernommen, bis auf den heutigen Tag, obwohl die Vollbringer derselben uns nicht mehr nahe sind. Fürwahr! Sie haben Gewinn aus diesem Leben gezogen, die in dieser Welt Thaten von so überwältigender Größe verrichtet haben. Und wenn ich, der ich aus fürstlichem Geschlecht geboren, nicht auch Thaten verrichtete, die des Heldenmuthes von Königen werth wären, so würde mein Leben keine Bedeutung haben.“¹

Diese Stelle ist ein schönes Zeugniß dafür, daß es selbst im buddhistischen Ceylon nicht an echt poetischer Auffassung der alten, epischen Poesie gefehlt hat, und legt den Schluß nahe, daß auch im übrigen Indien es weit weniger die episodisch beigemischte und breitpurig angeführte Didaktik war, welche den alten Epen ihre Volksbümllichkeit in ganz Indien verschaffte, als die eigentliche Heldenjage, die ihren poetischen Kern bildete.

Nachdem Parākrāma Bahu I. zum Thron gelangt und durch seine Waffenthaten selbst zum Gegenstand der Poesie geworden war, baute er nicht bloß herrliche Städte, Tempel und Paläste, legte Wasserleitungen, Gärten und Parke an, beglückte die Buddhisten mit reichlichen Stiftungen, sondern dehnte seine Huld auch auf andere Religionen, auf Musik, Theater und Literatur aus.

„Er ließ ein goldenes Haus bauen, so daß die Sühnungszeremonien darin von den Brähmanen vorgenommen werden konnten: einen prächtigen Vishnutempel für die Mantra-Ceremonien; eine wonnige Rotunde, um den Jātakas des großen Weisen (Buddhas) zu lauschen, die der dort wohnende Priester vorlas, und ein Pancaśattati-Haus, um von den gelbgekleideten Theras das heilige Wasser und die heilige Schnur zu empfangen.

„Und er, der allezeit auf dem Pfade des Gesetzes wandelte, ließ ein Haus des Gesetzes (Dhammāgāra²) bauen, von allen Seiten mit vielfarbigen Tapeten umgeben und mit einem goldenen Himmeldach von hohem Werthe geschmückt. Und wegen der duftenden Blumen von verschiedenen Farben, die an verschiedenen Plätzen darin geopfert wurden, glich sein Glanz dem eines Blumenstraußes. Die Gemächer darin waren allzeit mit Lampen erleuchtet und diese mit wohlriechendem Oele gespeist, und alles rundum duftete nach Räucherwerk. Es war geschmückt mit vielen Bildern des Eroberers, aus Gold und andern kostbaren Stoffen gemacht und ausgestattet mit

¹ Mahāvāṅga cap. 64. V. 37—40 (ed. Wijesinha p. 127).

² Sanskrit dharma-āgāram.

einer Reihe von Malereien auf Leinwand, die den Allwissenden darstellten. Und wenn immer der große König das Haus betrat, um mit seiner eigenen Hand die Augen an den Bildern des Eroberers zu bemalen oder dem Tathagata Opfer darzubringen oder die Predigt der nie übertroffenen Lehren anzuhören, da tanzten die Nautich-Mädchen und sangen Lieder so süß und melodisch wie himmlische Musik; und (das Haus) war ebenfalls geschmückt mit dem Bilde eines Pfau von herrlichem Glanze, das sich in den Tanz der Weiber mischte, indem es wild aufschrie und so das Volk mächtig in Stimmen setzte und entzückte.

Danach ließ der König auch ein Theater bauen, das Sarassati Mandapa, hart an seinem Palast, um dem süßen und melodischen Gesang der verschiedenen Sängern zu lauschen und dem entzückenden Tanze zuzusehen. Es schimmerte rings von goldenen Säulen und entzückte den Geist mit den Malereien, die Erlebnisse aus seinem eigenen Leben darstellten. Und es war geziert mit einer Nachahmung des „himmlischen Wunderfüllungs-Baumess“ (Kappa-Ruktha¹). Der Stamm und die Äste glitzerten von Gold und waren geschmückt mit verschiedenen Vögeln schönster Arbeit. Er strahlte auch von andern Ornamenten, wie Ohrringen, Armringen, Perlenbändern u. dgl. und von schönen Kleidern, aus Linnen, Seide, China-Seide u. dgl.“²

Unter der Wittve Parākrama Bahus I., der Königin Vilāvati, wurde die friedliche Culturentwicklung Ceylons von neuem unterbrochen. Erst unter den Königen Vijaya Bahu III. (1236—1240) und Parākrama Bahu II. (1240—1275) lebten Künste und Wissenschaften abermals auf. Welche Bildungsforderungen ungefähr jene Zeit an einen gelehrten Fürsten stellte, kann man aus dem Verzeichniß der vierundsechzig Künste und Wissenschaften abnehmen, welche der letztere König nach dem Bericht des Dambadeni Mna beherrscht haben soll. Darunter befinden sich folgende sechs- undzwanzig:

1. Singalesisch oder Ehu. 2. Maghadā oder Pāti, nach den Grammatikern von Kaccāyana und Moggallāna. 3. Sanskrit. 4. Grantha (Schrift). 5. Demala (d. h. Tamil). 6. Niti (Jurisprudenz). 7. Vana (buddhistische Theologie nach den drei Pitakas). 8. Niganda (Botanik). 9. Chandas (Prologie). 10. Tarka (Logik). 11. Tāra (Rhetorik). 12. Niranthi (Wortableitungslehre). 13. Cruti (die vier Reden nebst Erklärung). 14. Purānas (Hindu-Mythologie). 15. Nakṣatra (Astronomie). 16. Samuddhika (Physiognomie). 17. Jātaka (Lehre vom Horoskop). 18. Vidhya (Physik). 19. Siritha (Gebräuche und Sitten). 20. Parakathā (Biographie und Geschichte). 21. Kadu-Saramba (Fechten mit dem Schwert). 22. Ratna Parikṣha (Kenntniß der Juwelen). 23. Danubbedha (Bogenziehen). 24. Citra (Zeichnen). 25. Tūva Gastra (Kochkunst). 26. Gandharva (Musik und Tanz) u. s. w.³

¹ Sanskrit Kalpa-vriksha.

² Mahāvāṇṇa cap. 73, V. 71—86 (ed. Wijesinha p. 196. 197).

³ James d'Alwis, The Sidath Sangarawa. A Grammar of the Singhalese Language (Colombo, Skeen, 1852) p. clxviii. Die Transcription und die Erklärung scheinen mangelhaft, doch kann ich sie nicht genauer controlliren. Die ganze Terminologie stammt aus dem Sanskrit. 4. Grantha bedeutet nicht bloß die „Schrift“, sondern auch die „Composition“. — 7. Vielleicht Bhāna = Dramatischer

Als Kern der großsprecherischen Aufzählung mag etwa festgehalten werden, daß ein gelehrter Singhalese jener Zeit außer seiner Landessprache noch Pāli, Sanskrit und Tamil wußte, mit der Kenntniß der buddhistischen Religionschriften auch eine gewisse Kenntniß der sanskritischen Literatur und Wissenschaft, namentlich der Vedea und Purāna, verband und endlich außer Gewandtheit in ritterlichen Künsten auch einen gewissen feinen, gefelligen Schluß besitzen mußte.

Dem Anfang des 14. Jahrhunderts theilt d'Alwis die Abfassung der Singhalesischen Grammatik „Sidath Sangarā“ (oder „Sidath Sangarawa“)¹ zu. Dieselbe folgt der Terminologie des Buddhaghosha und läßt deutlich erkennen, daß die Sprache aus einem Dialekt Nordindiens abzuleiten ist; sie ist bis heute grundlegend für das Studium des Singhalesischen geblieben². In dieselbe Zeit (1326) verlegt d'Alwis auch das „Datuvañca“ oder „Dala-davañca“³, d. h. ein sehr sorgfältig gearbeitetes Singhalesisches Werk über den in Kandy verehrten Zahn des Buddha, das später auch in Pāli übersetzt wurde⁴. Der noch heute als echt verehrte Zahn ist ein Stück vergilbtes, etwas gekrümmtes Elfenbein, zwei englische Zoll lang und einen Zoll dick. Von diesem Zahn erzählt die Chronik, er habe achthundert Jahre friedlich zu Dantapura, der Hauptstadt von Kalinga, geruht. Da wurde der böse Kaiser Pāndu plötzlich von den Brāhmanen aufgereizt, das buddhistische Knochenstück zu vernichten. Das wurde denn versucht. Allein die Krieger

Monolog (?). — 8. Nighaṇṭu = Das vedische Glossar des Yāska. — 9. Chandas = Der Text der vedischen Hymnen; die Lehre vom Metrum. — 11. Alankāra = Rhetorik, Poetik und Dramaturgie. — 12. Nirukta = Etymologie. — 15. Nakshatra = Astronomie. — 16. Sāṃdrika = Handwahrjagerei. — 18. Vaidya = Medicin und Physik. — 19. Crāddha (?) = Begräbnisriten zur Ehre von Verwandten. — 22. Ratna Parikṣhā = Juwelen-Kenntniß. — 23. Dhanur-veda = Kunde des Bogenschießens.

¹ James d'Alwis, The Sidath Sangarawa.

² Artikel darüber von James d'Alwis (Journ. of the Royal Asiatic Soc. Ceylon Branch [1866/1867], p. 143—156).

³ Wijesinha schreibt „Dāthavañca“. Sanskrit daṃshtrā = Pāli dātha = Elu dala bedeutet einen Rüssel oder großen Zahn, Sanskrit danta = Pāli datā einfach „Zahn“.

⁴ Nach Turnour (Account of the Tooth Relic of Ceylon [Journ. of the Royal Asiatic Soc. Bengal Branch, October 1837]), Hardy (Eastern Monachism [London 1860] p. 225), Kern ([Jacobij], Der Buddhismus II [Leipzig 1884], 161 ff.) wurde diese Zahngeschichte bereits 310 n. Chr. in altem Singhalesisch verfaßt, um 1200 unter dem Titel „Dātha dhātu vañca“, d. h. „Chronik der Zahnreliquie“, in das heilige Pāli übertragen. Nach Wijesinha (Mahāvañca p. 269) aber bespricht das Werk die Regierungszeit der Königin Ulavati (um 1211) und spendet deren Tugenden hohes Lob; also ist schon die Pāli-Bearbeitung später als 1200 anzusetzen.

und Heerführer, die sich des Zahnes bemächtigen sollten, kamen nicht zurück, sondern bekehrten sich zum Glauben an Buddha. Als Pându dennoch endlich den Zahn in seine Gewalt bekam, ließ er ihn in einen glühenden Ofen werfen; allein eine Lotusblüthe kam aus den Flammen hervor und trug den unverletzten Zahn in ihrem Kelche. Nun legte man den Zahn auf einen Ambos und suchte ihn mit den schwersten Hämmern zu zermalmen; aber auch das war vergeblich. Man warf ihn in eine Kloake, allein diese erfüllte sich alsbald mit süßem Blumenduft und brachte den Zahn unverfehrt wieder nach oben. Auf diese Wunder gab sich der starrsinnige Kaiser Pându gefangen und ward selber Buddhist. In diesem Stil geht es weiter, bis der wunderbare Zahn endlich nach Kandy kommt. Auch eine spätere Sagenbildung hat die weitere Geschichte Ceylons an denselben geheftet. Das seltsame Werk ist eine neue Illustration zu der Thatsache, daß auch die subtilste grammatische und philosophische Schulung den Geist der Inder nicht vor abergläubischem Wahne zu bewahren vermochte.

Anstatt in harmonischen Kunstwerken der Religion zu dienen, übernahm die Phantasie immer wieder von neuem die führende Rolle in der Religion selbst, und der Verstand machte als blinder Diener alle Boßsprünge der tollgewordenen Phantasie mit.

Als ihren höchsten Formkünstler feiern die Singhalesen den Dichter Tottagamuwa oder, wie er eigentlich hieß, Sri Rahulasta Wirayo, der dem 15. Jahrhundert angehört. Außer dem Singhalesischen soll er noch sechs andere Sprachen gekannt haben, Sanskrit, Páli und Tamil und dazu noch Apabhrañca, Paizachi und Gaurajeni. Sein Gedicht „Kāvya-celhara“ gilt als feinstes Juwel singhalesischer Poesie. Es zählt nur achthundertfünfundachtzig Strophen; er soll aber neunundzwanzig Jahre daran gefeilt haben, von 1415 bis zum vierunddreißigsten Jahre des Königs Parákrama Bahu VI., der 1410 zur Herrschaft kam. Die einzige bisher übersezte Probe daraus enthält die Ráthe, die ein Bráhmäne seiner Tochter bei der Heirat gibt. Dieselben sind recht hausbacken vernünftig, aber fast ohne allen poetischen Schwung.

In seinem nächsten Gedicht „Selálihini“ brachte der Dichter ein Motiv auf, das von seinen Nachfolgern vielfach benutzt wurde und zu einer Art von Schablone geworden zu sein scheint. Das Gedicht ist an sich nur ein poetischer Bittbrief an Vibhishana, die Localgotttheit des Kelani-Tempels, worin für die königliche Prinzessin Mafuda Devi Kindersegen erfleht wird. Anstatt sich aber unmittelbar an den Gott zu wenden, übergibt der Dichter seine Bitte einem Vogel, der Nkel (*Gracula religiosa*), einem zierlichen Thier mit glänzend schwarzem Gefieder, gelbem Schnabel und gelben Füßen, der besser als der Staar schwätzen lernt und sich so für eine poetische Sendung eignet. Der Dichter redet ihn also an:

O Sarika!¹ so klug wie Reichsminister,
Voll süßer Rede und holdsel'gem Sang!
Mögest du mit den besiederten Genossen
Im Reich der Lüfte leben froh und lang!

Wie gold'ner Blütenstaub sind deine Füße,
Der Tschampakblume² Glanz dein Schnabel gleicht;
Der Flügel schwarzes, schimmerndes Gefieder
An Schönheit nicht dem blauen Lotus weicht.

Wenn Blumen gleich du durch die Lüfte schwebtest,
Trug manche Göttin dich im schwarzen Haar,
Hat dich, als wie von Lotus angezogen,
Summend umschwärmt der Bienen dichte Schaar.

Walddnympfen wollten dich am Thron tragen —
Traf Schlimmeres dich je auf deinem Flug? —
Ein treuer Freund bist du, und wankest nimmer:
Bei dir zu sein, fürwahr, ist Glück genug.

Schön wie der Mond bist du, und zart wie Lotus;
Sieh' ich dich an, du holdes Glücksjuwel,
Fühl' ich es klar, daß ich in früherem Leben
Gewandelt tugendreich und sonder Fehl.

Umwandelbar, wie trauer Freunde Bildniß,
Bleibst du mir Freund und weichst nie zurück.
Spiz drum dein Ohr und höre meine Worte:
Sie lauten froh und künden künftig Glück. (Strophe 1—4.)

Die folgenden Strophen (5—51) geben eine anschauliche Beschreibung von Kotta, seinen belebten Straßen, Palästen und Tempeln, dann von dem Weg nach Kelani, den der Vogel einzuschlagen hat, und der dazwischen liegenden Landschaft, den Dörfern und Dorfbewohnern, den religiösen Sitten und Gebräuchen des Volkes und von den reizenden Ufern der Kelani-gangā (des Flusses, der von Kandy nach Colombo fließt). Darauf schildert der Dichter Kelani selbst mit seinen Tempeln, Dagobas, Vihāras und andern „heiligen“ Stätten, von denen aber heute wie in Kotta kaum mehr etwas übrig ist als die Uebersieferungen der Vorzeit. Es ist da aber nicht nur von weltvergeßenen „Mönchen“ und „Nonnen“ die Rede, sondern auch von Sāngerinnen und Tānzerinnen, wie an jedem andern indischen Hof (Strophe 52—76). Die nächsten sechzehn Stanzas sind begeisterungsvoll dem Gott Vibhishana gewidmet, die folgenden (93—104) enthalten des Dichters eigentliche Botschaft und Gebet, wobei der Minister Kullurutayana, der

¹ Sanskrit çārikā.

² Sanskrit campaka, ein Baum mit gelben, sehr wohlduftenden Blüten.

König Parārama und die Prinzessin Ulatudā Devi kurz und treffend gezeichnet werden. In den Strophen 105 und 106 erhält die letztere einige Rätze zu ihrer Verlobung, und in der nächsten entläßt der Dichter seinen gesiederten Boten mit einem Segensspruch. In zwei angehängten Strophen endlich gibt der Dichter seinen Namen und das Datum der Abfassung seines Gedichtes an. Das Gebet des Dichters (Strophe 99—102) lautet ungefähr folgendermaßen:

Der Prinzessin Ulatudā, die fein Sang genug erhebt,
 Die gleich Sri, der Liebesgöttin, stets in Lust und Wonne lebt,
 Wie Sitamin mit Gaben fromme Bettler reich beschenkt,
 Wie Sarasvati durch Weisheit alle Blicke auf sich lenkt,
 Ihre Freunde, zarten Herzens, inniger als sich selber liebt,
 Reichlich wie die Regenwolke ihren Dienern Spende gibt,
 Unversehrt im Lauf des Lebens hat der Keuschheit Schatz bewahrt,
 Irene Sorge für Erfüllung der zehn Sätze offenbart,
 Immer recht und lieblich redet, und, der Dichtkunst hold geneigt,
 Für des Buddha hohe Lehre liebevollsten Eifer zeigt,
 Die des heil'gen Tages Feier und die acht Vorschriften hält,
 Dieser glücklichen Prinzessin, dieser Zier der Erdenwelt — —
 O Vibhishana, Erhab'ner, der drei Welten Augentlicht,
 Deffen Füße überstrahlen jedes Menschen Angesicht,
 In dem Nektar reingebadet, den aus Blumen wunderbar,
 Paradiesische Guirlanden, hat gepreßt der Daityas Schaar, — —
 Schenk ihr gnädig, auf mein Flehen, einen unschätzbaren Sohn,
 Der mit Weisheit, Glück und Reichthum schmücke seiner Väter Thron¹.

Diese ceylonische Hofpoesie, in welcher sich buddhistische und brähmanische Ideen und Formen jynkretistisch verschmelzen, geht mit Lotus, Regenwolken, Nektar (Amrita), Bienen u. s. w. fast ebenso verschwenderisch um, wie die spätere Sanskrit-Epit und -Lyrik, doch wächst sie lange nicht so arg ins Ueberkünstelte und Schwulstige aus; die artigen Schilderungen und besonders das lebendige Naturgefühl, das sich darin kundgibt, machen einen entschieden günstigeren Eindruck.

Die Idee, einen Vogel zum Boten höfischer Glückwünsche und Schmeicheleien zu machen, mag durch Kālidāsa's „Wolkenbote“ (Meghadūta) angeregt worden sein. Sie scheint sehr gefallen zu haben. Von Tottagamūva selbst liegt noch ein anderes, ganz ähnliches Gedicht vor: Paravi-Sandese, „Die Taubenbotschaft“. Eine Taube wird diesmal an Krishna abgeandt, um dessen Huld auf das königliche Heer, auf den Bruder des Königs, der ebenfalls Parārama heißt, und auf die Entelin des Königs Candravati, herabzurufen, abermals mit dem Wunsch, daß sie bald einen Mann bekommen und Mutter eines wackern Sohnes werden möge.

¹ Nach James d'Alwis, Descriptive Catalogue p. 209.

Als Prinz Sapumal (oder Singhapperumal), der Sohn Parātrama Bahus VI., bei Jaffna im Felde wider den Karnatenkönig Arjacatravarti stand, wählte Irragakkula Parivēnadipati, ein Priester von Mutgirigala, dieselbe Form, um den Schutz des Gottes Krishna auf die Waffen der Sīnghalesen herabzurufen; doch ertor er zur Abwechslung als Boten einen andern Vogel, den Kuckuck, und so heißt sein Gedicht „Kobul Sandese“, d. i. „Botschaft des Kuckucks“.

Eine gewaltsame Unterbrechung erfährt das friedliche Stillleben des Buddhismus durch den König Rāja Sinha I. (1586—1592). Er hatte sich des Vätermordes schuldig gemacht. Da die Ältesten der Buddhisten ihm erklärten, daß die Folgen dieses Verbrechens nicht vernichtet werden könnten, die Śivaiten aber das für möglich erklärten, trat er den Anhängern Śivas bei. „Er trank diese Worte wie Nektar ein,“ sagt das Mahāvāṅga, „und dann beschmierte er seinen Leib über und über mit Asche und ward ein Anbeter Śivas. Und danach begann er die Religion des Eroberers zu zerstören, indem er ihre Priester erschlug, ihre heiligen Bücher verbrannte und ihre Tempel niederriß; und so versperrte er den Weg, der zum Himmel führt. Er umging die Kezerei und ward wie ein Dorn auf dem Pfade des fortgesetzten Daseins.“¹ Ein großer Theil älterer Literatur ging bei dieser Verfolgung verloren. Schon die nächsten Nachfolger des Königs traten indes zum Buddhismus zurück und suchten den zugefügten Schaden durch eifrige Pflege der Religion wie der Literatur zu erzeuhen. Der Zahn des Buddha wurde unter großartigen Festlichkeiten, bei denen 2140 Priester zugegen waren, nach Kandy übertragen und durch ein neues Festgedicht „Dalada Kātawa“ verherrlicht.

Zu den Kämpfen mit den Portugiesen unter Rāja Sinha II. soll ein portugiesischer Knabe unter einem Baum aufgefunden und als Sīnghalese erzogen worden sein. Man nannte ihn Gascon. Er brachte es bis zum ersten Minister, ward auch sīnghalesischer Dichter und verliebte sich in die Königin, welche ebenfalls der Dichtkunst huldigte. Als er aber gefangen wurde, wagte sie nicht, für ihn einzutreten; auch sein Gnadengesuch in Versen fand keine Erhörung; er ward hingerichtet. Zwei Strophen, von welchen die eine Gascon, die andere der Königin zugeschrieben wird, sind in den gewöhnlichen Bildern indischer Erotik gehalten. Die Königin vergleicht Gascon mit einer Biene, die sich unvorsichtig an eine verbotene Blume gewagt und nun an einen Elefanten gerathen sei; Gascon aber erklärt, da Māvana seine zehn Köpfe für Sitā geopfert, so sei ihm auch sein einziger als Opfer für seine sträfliche Liebe nicht zu viel.

¹ Mahāvāṅga cap. 93, V. 10—12 (ed. Wijesinha p. 325. 326).

Außer dieser Königin werden noch andere Dichterrinnen genannt, deren Leistungen jedoch inhaltlich nicht viel bedeuten¹. Das gilt auch so ziemlich von der übrigen Literatur. In der Poesie wurde hauptsächlich Künstlichkeit der Form und des Ausdrucks angestrebt. Ein frisches, freies Geistesleben war auf dem Boden des Buddhismus nahezu unmöglich. Nachdem die Insel 1658 den Portugiesen von den Holländern abgenommen worden, begann es aber auch mit Macht und Wohlstand der Eingeborenen bergabzugehen. Einzelne derselben lernten jetzt wohl auch etwas Portugiesisch und Holländisch, während Sanskrit, Pāli und Tamit noch immer Pflege fand. Es wird die Uebersetzung einer Tamit-Erzählung „Ballimatākatava“ erwähnt. Sonst bewegte sich die Literatur auf den alten Geleisen, besonders nachdem der König Kirti Sri Rāja Sinha (1747—1780) es sich zur Aufgabe gestellt hatte, den Buddhismus wieder zur alten orthodoxen Ordnung zurückzuführen. Das Mahāvāṅga wurde, wie in den frühern Jahrhunderten, pflichtgemäß weiter fortgesetzt. Das Gespräch des Königs Milinda wurde aus dem Pāli ins Singhalesische übertragen. Manche der alten Jātakas wurden in Versen und Prosa neu bearbeitet, auch wohl ein paar neue dazu geschrieben. Der vorletzte König, Sri Rāja-Adhirāja Sinha² (1780—1798), verfaßte selbst eine solche, und es wird aus seiner Zeit noch eine lange Reihe von Poeten und Literaten angeführt³. Nachdem indes der letzte König Sri Vikrama Rāja Sinha (1798—1816) durch seine Leidenschaftlichkeit und Grausamkeit seine Unterthanen zu allgemeiner verzweifelter Schilderhebung getrieben hatte, sank auch der letzte Rest literarischen Schaffens.

Von seiten der Europäer wurde dem Singhalesischen weit weniger Aufmerksamkeit zu theil als irgend einer andern der indischen Volkssprachen. Das Interesse der Gelehrten wandte sich fast ausschließlich dem Pāli zu. So fanden auch die Eingeborenen wenig Anregung, sich mit dem Studium ihrer alten Sprache zu befassen. Als ein Unglück wäre es kaum zu betrachten, wenn dieselbe nach und nach ganz dem Englischen weichen müßte, wie der abgelebte Buddhismus dem ewig jungen Christenthum.

¹ So eine vornehme Dame aus Kandy, Balavattala Mahatmayo, die das „Anuragamala“ schrieb, und die Dichterin Gajaman, deren Elegie auf ihren Vater d'Alwis sehr lobt, die aber auf den Europäer fast den Eindruck nüchternen Prosa machen muß. Auch ein anderes Gedicht, „Kavaratnamala“, das d'Alwis als schön bezeichnet, wird einer Frau zugeschrieben.

² Bedeutet: „König, Oberkönig“ (stark wie ein Löwe).

³ Zanga Rāja. — Tibottuwāwe. — Dissanāyaka. — Dummilla. — Pathiame Lafam. — Karatotta. — Salielle. — Kiramba. — Moratotta. — Katuwana Mohandiram. — Gal-ettambe. — Barana Ganitaya. — Miripenne u. a.

Zweites Kapitel.

Die birmanische Literatur.

Wie Ceylon, so ist auch Birma¹, der „goldene Oerjones“ des Ptolemäus, von Nordindien aus besiedelt worden² und erhielt schon im 2. Jahrhundert v. Chr. (etwa 146) den Buddhismus als Grundlage seiner weitem Bildung, der daselbst denn auch, fast unberührt von kriegerischen und politischen Umwälzungen, die herrschende Religion und die Quintessenz des höhern Geisteslebens geblieben ist.

Die heute etwa siebenundeinhalb Millionen zählende Bevölkerung ist zwar aus vielen und verschiedenen Völkerschaften zusammengesetzt und weist deshalb auch eine ziemlich bunte Musterkarte von Sprachen auf, die in drei Hauptgruppen: Birmanisch, Thai (Siamesisch) und Mon-Annam zerfallen³. Von den verschiedenen Zweigen, welche zum Birmanischen gehören, stellt jedoch nur dieses selbst eine wirkliche Literatursprache dar.

Die früheste Skizze, welche Europa über die birmanische Literatur erhielt, stammt von dem katholischen Missionär Sangermano, der sich 1782 in Rangun niederließ und bis 1808 daselbst wirkte. Sein Bericht wurde indes erst 1833 aus seinen nachgelassenen Papieren herausgegeben⁴. Seine

¹ Der Name wird eigentlich Mram-mā geschrieben, wird aber Myan-mah oder Ba-mah ausgesprochen. Das englisch gesprochene Burmah kommt der eigentlichen Aussprache am nächsten. Die Chinesen nennen das Land „Mien-tien“, d. h. das Land „Mien“ oder „Myan“.

² Vgl. *Forbes*, Comparative Grammar of the Languages of further India (London 1881) p. 57—60. — Sir *A. Phayre*, History of Burma. London 1883.

³ Krafan, Chaungtha, Tavoy, Yabein und Yaw weichen im Grunde nur dialektisch vom Birmanischen ab. Sie haben mit diesem sämtlich dasselbe Alphabet und bilden im Grunde nur eine Schriftsprache. Das Birmanische mit diesen seinen Dialekten wird in British Burma von 2 612 274 Menschen gesprochen. Die übrigen mit dem Birmanischen verwandten Sprachen haben nur ein sehr kleines Sprachgebiet: Karenisch 553 848 Seelen; Salaing (oder Peguan) 154 553; Chan 59 723; Chin 55 015; Kwagmi (nebst Mro, Kun und Sat) 24 874; Chaw, Chanda, Kachin, Salou, Deimet sind völlig unbedeutend. *Notes on the Languages and Dialects spoken in British Burma* (Rangoon, Government Press, 1884. Mit Briefen von Dr. Forchhammer, Dr. Bennet, P. H. Martyr und G. D. Burgess) p. 17. — *Forchhammer*, Report on Literary Work etc. Rangoon 1882. — *J. Taylor*, The Alphabet II, 345.

⁴ A Description of the Burmese Empire compiled chiefly from native documents by Rev. Father *Sangermano* and translated from his Mss. by *William Tandy*. D. D. Rome 1833 (mit Vorrede von N. Wijeman); reprinted at the Government Press. Rangoon 1885 (with a Preface and Notes of *John Jardine*, Judicial Commissioner etc. of British Burma).

Charakteristik trifft im wesentlichen heute noch zu und verdient darum wohl, in ihren Hauptpunkten hier wiedergegeben zu werden.

„Die birmanische Verkunst bietet wenig Abwechslung, und dasselbe kann vom Gesang und von der Musik der Birmanen gesagt werden; wenigstens gilt das in Bezug auf unser Ohr. Sie haben viele Bücher über Geschichte und allgemeines Wissen, die in Versen geschrieben sind. Ihre Verszeilen bestehen immer in vier einsilbigen Worten, und nur die letzten zwei eines Abschnittes werden gereimt. . . .

„Es gibt wenige unter den Birmanen, die nicht lesen und schreiben können; denn die Talapoinz (buddhistischen Priester), denen sie übergeben werden, sobald sie das Alter der Vernunft erlangt haben, lehren sie lesen und ebenso schreiben auf einem Palmblatt oder Prabaich, einer Art groben Papiers, das aus in Wasser eingeweichtem Bambus bereitet und dann mittels Kohle und dem Saft eines gewissen Blattes schwarz gefärbt wird. Doch haben die übrigen Wissenschaften unter diesem Volke noch sehr geringen Fortschritt gemacht. Wenige ausgenommen, die sich der Praxis des Rechts widmen und deshalb den *Damajat*, ihren Rechtscode, studiren, ziehen die übrigen samt und sonders Unthätigkeit vor, indem sie den Tag mit Schwätzen und Beteltauen hinbringen; und ist noch etwa einer, der an Literatur denkt, so gehen ihre Studien nicht über einige geschichtliche Bücher hinaus.

„Die Talapoinz jedoch widmen sich bis zu einem gewissen Grade dem Studium, da sie nach ihren Ordensregeln verpflichtet sind, die *Sudâ* zu lernen, d. h. die Grammatik der Pâli- oder Maghada-Sprache, den *Vini* und *Padimat* zu lesen, d. h. die Bücher über ihre Ordensverfassung und die Reden des *Godama*, welsch letzteres Buch *Sottan*, d. h. Lebensregel, genannt wird. Neben diesen haben sie noch eine andere Sammlung von Offenbarungen *Godamas*¹, genannt *Abidama*², und das ist eines ihrer hauptsächlichlichen Bücher. Es handelt von den Ideen, den Begriffen und dem Willen aller Lebewesen, sowohl im Zustande des Glückes als des Elendes, und gilt als das schwer verständlichste aller ihrer Werke.

„Das Studium der Talapoinz ist indes mehr eine Übung des Gedächtnisses als des Verstandes. Sie schätzen die Fähigkeit zu urtheilen und zu *ratiociniren* nicht, sondern bloß diejenige, etwas leicht dem Gedächtniß einzuprägen; und der gilt als der gelehrteste Mann, dessen Gedächtniß am treuesten ist. Es gibt Talapoinz, die den ganzen ‚*Vini*‘³, ein Buch von ungewöhnlichem Umfang, auswendig herjagen können.

„Alle diese Bücher sind in Pâli-Sprache geschrieben, aber der Text ist von einer birmanischen Uebersetzung begleitet. Sie wurden alle von einem

¹ *Gautama*.

² Pâli *Abhidhamma*, Sanskrit *Abhidharma*.

³ *Vinaya*.

gewissen Brähminen aus der Insel Ceylon nach dem Königreiche gebracht. Neben denselben gibt es noch ein anderes in Pāli geschriebenes Werk, und das ist das ‚Beden‘, ihr großes Tractat über Astronomie, oder besser über Astrologie: eine den Brähmanen eigene Wissenschaft, welche dieselbe nicht nur zur Regelung des Kalenders, sondern auch zum Wahrsagen gebrauchen.“

Daß die von Sangermano genannten Pāli-Werke die drei Pitakas, d. h. die alten Religionschriften des Buddhismus, in ihrem ganzen Umfang bedeuten, darüber hat die neuere Forschung keinen Zweifel übrig gelassen¹. Schon das Verzeichniß, das A. Bastian auf seiner Reise (1861—1864) von den Bibliothekaren des Königs in Mandalay² erhielt, deckt sich mit den anderweitig bekannten Haupttheilen des „Dreiforb“. Die größte Sammlung von Pāli-Handschriften, die seither dem Studium des Buddhismus gedient (darunter das berühmte Phayre-Manuscript), stammt aus Birma. Selbst die Buddha-Legende hat sich daselbst in größerer Vollständigkeit vorgefunden als z. B. in Siam.

Zufolge indischer wie birmanischer Ueberlieferung war es der von dem Mönch Kūvata bekehrte Brähmane Buddhaghosha, der (um 412—434 n. Chr.) die „wahre Lehre“ in Birma einführte, nachdem er auf Ceylon den sūgalesischen Commentar zu den drei Pitakas (die sogen. Atthakathā) ins Pāli übersetzt hatte. Wie am Text, so durfte auch an der authentischen Erklärung der Bücher, unter Gefahr der Ketzerei und Ausstoßung, nicht mehr gerüttelt werden. Zudem gelangte der Buddhismus in Birma zu einer sehr festen hierarchischen Gestalt. Die gesamte Priesterschaft unterstand einem einzigen Haupte, dem Thatanabein, der in der königlichen Hauptstadt residierte und gewöhnlich ein früherer Lehrer des Königs war, und dem die Ernennung sowohl der Klostervorsteher (Wein) als der Lehrer (Zeadohs) zustand. An eine weitere Entwicklung der einmal gegebenen Doctrin (auch in Bezug auf den philosophischen Theil, den sogen. Abhidhamma-Pitaka oder Abhidhamma-Pitagat) war unter solchen Umständen nicht zu denken. Mit demselben Namen, der im Abhidhamma-Pitaka einen Theil der metaphysischen Erörterungen bezeichnete: Paramattas, wurden später freidenterische Secten belegt. Die Thätigkeit der Lehrer beschränkte sich deshalb darauf, Auszüge (Tinjo), Uebersichten und Erklärungen zusammenzustellen. Im übrigen erstarrte die religiöse Literatur in den einmal vorhandenen unabänderlichen Formen.

¹ Right Rev. P. *Bigandet*, *The Life and Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*. 2 vols. 3rd ed. London 1880. — Ueber die Einführung des Buddhismus in Birma vgl. das. II. 147 f.; über die Phoughies (Satapouis) *ibid.* II, 241 f.

² Ein großer Theil dieser Bibliothek gelangte nach der Entthronung des Königs Thebaw an diejenige des India Office in London.

Den Weg zu einer Literatur in der Landessprache bahnte, wie in Ceylon, die Nothwendigkeit, auch den gemeinen Mann über das Leben und die Lehre des Buddha aufzuklären. Doch auch da war keine Anregung zu neuem, selbständigem Schaffen. Mit dem Buddhismus waren von den fünf- hundertundfünfzig Jätakas wenigstens fünfhundertundzehn nach Birma herüber- gekommen. Sie wurden hier Jats (Dzats) oder Wuttu genannt¹. Es war den Birmanen schon zu viel. Bastian fand nur zehn derselben allgemeiner verbreitet². Ebenso später Goß, der eines derselben übersetzt hat³. Dasselbe ist lediglich Reproduction, nur die Namen sind birmanisch umgeändert⁴; aber eben deshalb mag eine kurze Skizze desselben das Bild der Abhängigkeit vervollständigen, in welcher Birma in Bezug auf Form wie Inhalt und Geschmack an die indische Schablone gebannt blieb. Bei der Schmiegsamkeit des Buddhismus und seinem Anpassungsvermögen an jeden beliebigen Volks- aberglauben, wenn derselbe nur den Hauptlehren nicht nahe trat, ist das nicht einmal neu, daß in der Erzählung neben der Verehrung Buddhas auch die Anrufung der Nats, d. h. der birmanische Geister- und Teufels- glaube, ganz unbedenklich geduldet wird⁵.

Die Geschichte beginnt mit den zehn Wünschen der Prinzessin Po-tha-di: „O Herr der Nats! Willst du mir wirklich zehn Gnaden verleihen, so gib, ich bitte dich, daß ich die erste Königin im Palaste des Königs The-wa werden möge, daß ich braune Augen habe, wie die eines Kehlkalbes, daß ich braune Augenbrauen habe, daß ich Po-tha-di genannt werde, daß ich einen Sohn erlange, der um seiner Verdienste willen würdig ist, die Huldigung von Königen zu empfangen, und bereit, den Bittflehenden ohne Stolz, Widerstreben oder List alles zu geben, was sie wünschen, möchten sie auch sein mit Juwelen geschmücktes Haupt, seine Augen, sein Herz, seinen weißen Sonnenschirm (das Abzeichen der Könige), seine Kinder und sein Weib be- gehren.“ Endlich verlangt sie, daß ihre Schönheit durch ihre Mütterlichkeit in nichts beeinträchtigt werde, und daß sie durch ihre Gunst alle, die beim König in Ungnade gefallen, vor dem Tode erretten möge.

¹ *Bigandet*, An Abstract of a few small Dzats and two principal ones: Nemi and Dzaneeka (Zanecka). The Life etc. of Buddha II, 153—176.

² Sie werden die zehn großen Wuttu genannt: „Thaemi, Zanecka, Subannashon, Nemi, Maho, Buridath, Djandakumma, Narada, Widura, Wejandara“ (A. Bastian, Die Völker des östlichen Asien II [Leipzig 1866], 235).

³ L. Allan Goss (Inspector of Schools), The Story of We-than-da-ya. A Bud- dhist Legend. Sketched from the Burmese Version of Pāli Text. (Illustrated by a native artist.) Rangoon, American Baptist Press, 1886.

⁴ So wird der Name des Haupthelden: Sanskrit Viçva-antarā, Pāli Veçāntarā im Birmanischen We-thaⁿ-da-ya, da th häufig wie s, r wie y gesprochen wird.

⁵ Ueber die Nats vgl. *Bigandet* l. c. II, 324—326.

Alle diese Wünsche werden erfüllt. Po-tha-di wird erste Königin und Mutter des hoffnungsreichsten Prinzen. Das Knäblein, We-tha-da-na genannt, war schon bei seiner Geburt offenen Auges und frei von jeder Unreinheit. Mann geboren, streckte es schon sein Händchen aus und sagte: „Mutter! Ich möchte eine Gabenspende machen. Hast du kein Geld?“ Sie sagte: „Lieb' Kind, thue, wie du willst.“ Und sie legte ihm ein Päckchen von tausend Geldstücken in die Hand. Mit acht Jahren machte der Knabe schon solche Opferacte, daß die ganze Welt zitterte wie ein wüthender Elefant. Der gewaltige Berg Myen-mo (Meru, der fabelhafte Götterberg im Himalaya) beugte sich wie ein Rohr. Regen fiel, Blitze zuckten nieder, der Donner rollte, und das Meer erhob sich in stürmischem Aufruhr. Sechsmal im Monat besuchte der Prinz auf seinem weißen Elefanten Pissaya sechs Tempel, um daselbst Opferspenden zu machen.

Da in dem benachbarten Reich Ka-lain-ka (Kalinga in Südindien) eine entsetzliche Hungernoth ausbricht und eine Gesandtschaft dem Prinzen berichtet, nur die Schenkung eines weißen Elefanten könne Hilfe bringen, schenkt er ihnen den Elefanten, dessen Juwelen Schmuck allein 2400000 Goldstücke werth war. Sein eigenes Volk ist damit nicht zufrieden. Es verlangt des Prinzen Absetzung und Verbannung. Derselbe leistet keinen Widerstand; nur bedingt er sich noch einen Tag aus, um ein großes Opfer abzuhalten, und opfert denn an demselben 700 Elefanten, 700 Pferde, 700 Wagen, 700 schöne Mädchen, 700 Milchkühe, 700 Sklaven, 700 Sklavinnen u. s. w. Seine Frau, Ma-den, will ihre Schmucksachen in Sicherheit bringen, allein er redet ihr das aus. Er will sich von ihr trennen, empfiehlt ihr ihre gemeinsamen Kinder und rath ihr, recht bald einen andern zu heiraten. Das führt zu einem rührenden Zwiegespräch, das damit endet, daß Ma-den sich durchaus nicht von ihrem Gatten trennen will, sondern mit ihm und den Kindern Za-lu und Ga-hua-zein in die Verbannung geht, um fürder in einer armen Hütte am Himavant zu wohnen.

Vergeblich legt sich jetzt die Mutter Po-tha-di mit ihren Hofdamen und den 16000 Zofen und Mägden der Prinzessin aufs Bitten, um diese von ihrem Entschlusse abzubringen. Ma-den bleibt unerschütterlich wie die fromme Sitâ im Râmâyana, aus welchem die buddhistische Erzählung offenbar diesen ganzen Theil herübergenommen hat. Nun wird Abschied genommen. Der Prinz gibt das Letzte weg, was er hat, und geht als Bettler auf die Reise. Auf der mühseligen Wanderung wird den Pilgern nochmals in einer Vision alles gezeigt, was sie verlassen. Sie nehmen aber nichts von ihrem Opfer zurück, und ein Erdbeben mit allgemeinem Aufruhr aller Elemente bezeugt wiederum das Staunen der Natur vor dem erhabenen Prinzen.

Einjam wandern sie weiter zum Himalaya und richten sich da ihre Einsiedelei her. Aber das Opferleben ist noch nicht am Ende. In der Nachbarschaft wohnt Zoo-za-ga, ein geiziger Brâhmane, alt, mit krummem

Rücken, weißem Bart, weißem Haar, über und über voll Runzeln, zahnlos, hohlwangig, ein Todescandidat. Die junge A-mai-ta dient ihm mit aller Hingebung, wird aber dafür nur geschmäht. Da sie endlich von ihm fort will, wenn er ihr nicht zur Hilfe eine Sklavin besorge, sucht der alte Griesgram den Prinzen We-tha-da-ha auf und verlangt ihm rund heraus seine Kinder als Sklaven ab. Und der unübertreffliche Prinz gibt wirklich Weib und Kinder her. Er nimmt einen goldenen Krug mit Wasser, ruft den Brähmanen zu sich heran, gießt das Wasser aus und sagt:

Ek-dam mé poonyan thappa-nyoo-ta-nyâ-na-ta pis-sa-yan han-too, d. h., möge diese gute That mir zur Erreichung des vollkommenen Wissens behilflich sein.

Und darauf liefert er die Kinder aus. Wie aber die Wassertropfen auf die Erde fallen, da dröhnt die gewaltige Erde, die 2400000 Joo=za-na dick ist, und erbebt in ihren Grundfesten, und ein furchtbarer Schauer ergreift die Haut aller Menschen, der mächtige Ocean wird von Grund aus aufgewühlt, während der Berg Myen-mo sich wie ein vom Feuer erfaßtes Schilfrohr nach den Windya-Bergen hinbeugt. Die ganze Natur, Thiere, Menschen und Götter gerathen in Bewegung, wie bei den großen Entscheidungskämpfen im Mahâbhârata. Es ist das schon das fünfte derartige Erdbeben in der kurzen Erzählung.

Nach allem Jammer aber, den dieses letztere Opfer nach sich zieht, erbarmt sich endlich ein Tha-gyn (Schutzgeist) der schwergeprüften Familie. Vater, Mutter und Kinder treffen sich wieder und kehren seelenvergnügt nach Si-dot-ta-hu zurück.

Wie sich von selbst versteht, ist der tugendhafte Prinz We-tha-da-ha niemand anders als Gotama Buddha in einer seiner frühern Existenzen und die Prinzessin Po-tha-di seine Mutter Mahâmâyâ.

Aus Bastians Bericht ist jedoch ersichtlich, daß die Jâtakas im Laufe der Zeit ihren Charakter als buddhistische Predigerempfel wenigstens theilweise wieder eingebüßt haben¹. In den Kyaungs (Klöstern) mögen sie wohl noch als solche weiter überliefert werden; im Alltagsleben sind sie wieder zu ihrem eigentlichen Zweck als unterhaltende Erzählungen, Märchen, Fabeln zurückgekehrt, und gerade jene sind die beliebtesten, welche, der altindischen Fabulirlust entstammt, der Phantasie am meisten die Zügel schießen lassen.

Sangermano äußert sich über die eigentliche birmanische Literatur ziemlich geringschätzig. „In birmanischer Sprache gibt es ebenfalls viele geschriebene

¹ A. Bastian theilt mehrere mit, wie sie ihm einer der königlichen Prinzen selbst erzählte: Nithya-Zanekka Wuttu a. a. O. II, 233 ff.); Die Geschichte von der Wunderharfe des Rudinath (ebd. S. 263 ff.); Die nebenbuhlerischen Mönche (ebd. S. 249 ff.); Geschichte des Prinzen Zandatummu (ebd. S. 241); Buridath Wuttu (ebd. S. 241); Fabel von der Ameise (ebd. S. 242).

Werke, aber sie sind meistens Leistungen, die alles Genius entbehren, und in einem rohen, fatten, unzusammenhängenden Stile abgefaßt.“ Unter die noch etwas bessern setzt er das Buch „Aporazabon“. „Es ist“, sagt er, „eine Art von Roman, dessen Hauptperson Aporazá ist, ein alter Minister, an welchen der Kaiser und mehrere Mandarine eine Reihe von Fragen über die Regierungskunst richten.“¹

„Eine beliebte Lectüre“, erzählt auch Bastian, „ist die Lebensbeschreibung des alten Ministers Aporazá (Aporazabon), der dem Könige die national-ökonomischen Grundzüge niedriger Steuern zur Vermehrung des Einkommens lehrte, aber auch den machiavellistischen, daß beim Kriege benachbarter Staaten gewartet werden müsse, bis sie sich, wie zwei Streithähne, erschöpft hätten, um dann beide Länder für sich selbst wegzunehmen. Wenn du Feuer ausmachst, laß keinen glimmenden Funken übrig. Wenn du Schulden bezahlst, laß nichts zurück, und im Kriege schon keines einzigen Feindes; denn diese drei Dinge werden sich vermehren und deinen Untergang herbeiführen.“²

Aus einem ältern Verzeichniß von einhundertdreißig birmanischen Schriften³ ist ersichtlich, daß nicht bloß der Buddhismus, sondern auch ein Theil der brähmanischen Literatur nach Birma gedrungen ist. Neben dem Buddho-wa-da, einer Lebensbeschreibung Buddhas, treffen wir hier auch ein Râma Wut'hu, d. h. die Geschichte Râmas, die Fabelsammlung „Si-to-pa-dêca“, das Rechtsbuch „Tham-ma-sat-Manu“, d. h. das Gesetz (Dharma çâstra) des Manu und andere aus dem Sanskrit stammende Werke.

Das „Suwanna Njang“ ist die Volkserzählung über Suwarna (Grinyi oder die goldene Kuh, welche der Brähmane Sumbakara Misra hervorbrachte und dem Râja Mukanda Deva Gajâpati schenkte. Das „Bhuridat“ sowie das „Bhuridat-Nappa“ (oder Nâvya) fußt auf der Geschichte des Bhuridatta von Maghada, einer dem Mahâbhârata entnommenen Episode.

Ein Heldengedicht, das „Yama Yekka“, soll, nach Bastian, identisch mit dem indischen Râmâyana sein und in dramatischer Bearbeitung häufig aufgeführt werden⁴.

¹ Seltjam muthet es uns an, wenn der gute Italiener, offenbar im literarischen Ruße Machiavellis befangen, sagt: „In einigen derselben, welche gewisse weise Männer zur Belehrung der Kaiser und zur Unterweisung der Jünglinge verfaßt haben, treffen wir immerhin sittliche Vorschriften, die eines Christen würdig sind, nicht nur gesund und vernünftig, sondern fast in der Art wie jene, die bei uns unter dem Namen des Machiavelli bekannt sind.“ Er läßt dann einige Auszüge in Uebersetzung folgen, darunter die Fabel vom Hahnenkampf (*San Germano* l. c. p. 146—148).

² A. Bastian a. a. O. II, 162.

³ J. Leyden, *On the Languages and Literature of the Indo-Chinese Nations*. Miscell. Papers relating to Indo-China II (London, Trübner, 1875), 130.

⁴ A. Bastian, Einige Worte über die Literatur der Birmanen (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* XVII. 702).

Ueber die eigentliche Dichtung der Birmanen ist noch fast gar nichts bekannt außer einigen dürftigen Notizen, welche N. Bastian gelegentlich seinem Reisebericht eingefügt hat.

Als hervorragende Dichter nennt er Schematiffa, den Verfasser des „Tada Tinjo“, welchem auch das aus dem Páli abgeleitete birmanische Alphabet zugeschrieben wird; Shin Thilavonta (geb. 815), welcher Verse über Tandoo, über den goldenen Palast (Motwun) und die Kowuktja im Dupavon-pana verfaßte; Shin Matthava (geb. 830), der mit sechzehn Jahren den „Buridath-Vinga“, mit sechsundzwanzig den „Buridath Bath“ und mit sechsundfünfzig den „Zadummataja“ schrieb. Shin Tilowintha (Verfasser einer Buddha-Vinga) und Shin Mataya bereiteten eine Reform der Sprache und Literatur vor, welche aber erst unter König Momptra oder Maung-paya in der Mitte des 18. Jahrhunderts zur Geltung kam. Nachrichten über verschiedene Dichter und die Literatur überhaupt enthält das Buch „Bitagat Kanud-zin“¹. „Der Charakter der Dichtungen ist ein vorwiegend melancholischer. Die Sprache ist indes eine äußerst schwierige, da alle grammatikalischen Regeln über den Haufen geworfen werden und nichts bei seinem richtigen Namen genannt werden darf, wie in Snorri Sturluson's Skalda.“²

Drittes Kapitel.

Die siamesische Literatur.

Die Bevölkerung von Siam, das an Flächenausdehnung (520 000 qkm) derjenigen des Deutschen Reiches nahekommt, wird, vielleicht zu niedrig, auf etwa sieben Millionen Einwohner geschätzt. Darauf rechnet man ungefähr zweieinhalb Millionen Siamesen, zwei Millionen Laos, eine Million Chinesen, eine Million Malayen, dazu noch kleinere Gruppen uncivilisirter Stämme. Die einheimische Hauptsprache ist das Siamesische, auch Thai (p'asá t'ai = phasá thāi) genannt.

In den siamesischen Annalen wird erzählt, im Beginne der Aera Phra-Rhodom seien zwei Brähmanen, die bisher ihr Einsiedlerleben im Walde geführt, im Lande erschienen und hätten die Stadt Sängthalók, die älteste

¹ N. Bastian, Die Völker des östlichen Asien II, 202. 203. — Einige Worte über die Literatur der Birmanen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VII, 702. 703).

² Freyen birmanischer Gedichte, aber in sehr freier Uebersetzung, die das Eigentliche fast völlig vermischt, gibt N. Bastian a. a. O. II, 163—166. 509—514.

des Königreiches, gegründet. Bischof Pallegoix neigt deshalb zu der Annahme, daß die älteste Civilisation und mit ihr auch die Sprache Thai von Brähmanen herrühre, die von dem östlichen Indien her in Siam einwanderten.

Wie das Birmanische, Tibetanische, Annamitische u. s. f. gehört auch das Thai zu den jogen. einsilbigen Sprachen, welche alle mehr oder weniger die Eigenthümlichkeit der jogen. Intonation besitzen. Die vielen indischen Wörter sind erst durch den Buddhismus eingeführt und dem Thai angepaßt worden. Die Wörter sind unveränderlich; alle grammatischen Beziehungen müssen deshalb durch die Stellung im Satze und durch Hilfsörter ausgedrückt werden. Damit hängen die wunderlichen Zusammensetzungen zusammen: der Fluß ist „die Mutter der Wasser“, die Milch „Wasser der Brust“, die Frucht „Sohn des Baumes“, der Koch „der Vater der Küche“, das Steuerruder „der Schwanz des Tigers“, der Pflug „der Kopf des Schweines“ u. s. w.

Die Schrift hat sich aus einer indischen Vorlage (Päli) entwickelt, und das Alphabet ist wie im Devanägari in neun einfache Vocale und vier- undvierzig Consonanten eingetheilt, die wieder in sechs Hauptklassen: Gutturale, Palatale, Cerebrale, Dentale, Labiale und Halbvocale nebst Sibilanten und Hauchlauten zerfallen¹; dazu kommen noch die fünf Töne oder Stimmlagen, die demselben Wort einen verschiedenen Sinn geben.

Nast alle Wörter, die religiöse oder sonst höhere geistige Beziehungen ausdrücken, stammen aus dem Sanskrit und Päli. Die herrschende Hauptreligion ist auch hier wieder wie in Ceylon und Birma seit unvordenklichen Zeiten der Buddhismus; Grundlage aller höhern Bildung sind deshalb auch wieder die in Päli abgefaßten Religionschriften dieser Lehre, die drei Pitakas, auf Siamesisch Trai pridok genannt; Vinaya-Pitaka heißt hier Phra vinai, Sutta-Pitaka heißt Phra Sut und Abhidhamma-Pitaka heißt Phra baramat. Die ganze siamesische Sammlung umfaßt nach Pallegoix 402 verschiedene Werke und Tractate in 3683 Bänden². Einen kürzern

¹ Msgr. *Pallegoix*, Grammatica linguae Thai. Bang-kök 1850. — *J. Low*, Grammar of the Thai or Siamese language. Calcutta 1828. — *L. Gwald*, Grammatik der Tai- oder siamesischen Sprache. Leipzig 1881. — *Wersshoven*, Lehr- und Lesebuch der siamesischen Sprache. Wien 1892. — *Forbes*, Comparative Grammar of the languages of further India. London 1881.

² Man hat sich dabei nicht allzu große Bände zu denken. „Den übertriebenen Vorstellungen vom Umfang dieser Literatur gegenüber hat Rhys David berechnet, daß alle diese Schriften zusammen kaum zweimal unsere Bibel ausmachen und nach Abzug der vielen Wiederholungen sogar kürzer sind als unsere Bibel“ (*Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte I [Freiburg i. Br. 1887], 395). Da indes Rhys David die Zahl der Buddhisten mit geradezu fabelhafter Uebertreibung auf fünfhundert Millionen beziffert, so thut auch hier Vorsicht noth. Mit ihren Commentaren machen die drei Pitakas immerhin eine kleine Tempel-Bibliothek

Uebersicht des gesamten buddhistischen Systems (Lebensregeln, Predigt, Philosophie u. s. w.) bietet das „Trai-phum“ (die „drei Orte“) in sechzig Bänden. Diese Werke sind sämtlich sehr verbreitet, da sie sich in größerer oder geringerer Vollständigkeit in allen Pagoden wiederfinden.

Die volle Alleinherrschaft erlangte indes der Buddhismus auch in Siam nicht. Wie sich das Königthum in Ceylon und Birma mit einem Art orientalischen Pomp und Wohlleben umgab, das die buddhistischen Grundlehren völlig Lügen strafte, so war es auch hier. Nur gingen die Könige noch weiter. Sie hielten ständig eigentliche Brähmanen an ihrem Hofe, und zwar in einflussreichster Stellung. Als königliche Hofastronomen, Astrologen und Wahrsager beherrschten dieselben das höfische Ceremoniell mit all seinen prunkhaften Festen und Festaufzügen; als Gelehrte in den verschiedensten Zweigen weltlicher Wissenschaft genossen sie auch sonst hohen Ansehens und waren durch ihre alten, vielseitigen Ueberlieferungen den buddhistischen Volkspredigern weit überlegen. Sie hatten nicht nur ihre eigenen Tempel, wo sie ihren zahlreichen Göttern mit feierlichem Prunke huldigten, vedische Formeln und brähmanische Riten drangen auch in das königliche Hofceremoniell ein. Auch bei Hoffesten wurden Brahmâ, Vishnu, Giva, Indra und andere Gottheiten in anbetenden Formeln erwähnt. Den Nâgas oder Schlangengöttern wurde idololatriische Verehrung zu theil. Brähmanische Kosmogonie und Mythologie mischten sich mit den buddhistischen Vorstellungen und Formeln. Die Buddhisten stellten den drei großen Göttern die Dreieit des Buddha, des Geistes und der Versammlung gegenüber, dem Discus des Vishnu das „Rad des Gesetzes“, dem Prunk der Hindu-Tempel ihre glänzend ausgestatteten Prajâdas (Stûpas) mit ihren Buddha-Bildern und Buddha-Reliquien, kurz der Buddhismus wetteiferte in Neußerlichkeiten mit dem brähmanischen Cult. Im Volke selbst blühte aller erdenkliche Dämonen-, Geister-, Zauber-Uberglaube ganz ungestört und unangefochten weiter und umwob das Volksleben selbst mit einem unabsehbaren Netz des buntesten Götzendienstes.

Den Umfang der ihm bekannt gewordenen wissenschaftlichen Profanliteratur schätzt Pallegoix auf etwa zweihundertfünfzig Bände, die sich folgendermaßen vertheilen: drei Bände Annalen der nördlichen Reiche, vierzig Annalen der eigentlichen siamesischen (Siam) Könige, achtunddreißig verschiedene Gesetzesammlungen, fünfzig Werke über Arzneikunde, fünfundzwanzig Werke über Astronomie und Astrologie, zwölf chinesische Annalen, achtzig philosophische Werke, neun Annalen der Peguaner, fünf Palastvorschriften

aus. Von den zehn Millionen Buddhisten, welche Rhys David auf Siam rechnet, existiren drei bis vier Millionen gar nicht, ein paar Millionen existiren, sind aber nicht Buddhisten, und von den buddhistischen Siamesen selbst werden kaum hunderttausend sein, die Pâli verstehen.

und Hofceremonialbücher. Weit zahlreicher ist die poetische Unterhaltungsliteratur: Geschichten, Erzählungen, Romane, Dramen, epische Gedichte, Lieder u. s. w.¹ Die Romane sind fast immer in Reimen; ein einziger umfaßt mitunter zehn bis zwanzig Bände. Die gesamte Profanliteratur glaubt Pallegoix deshalb ohne Uebertreibung auf mehr als zweitausend Bände veranschlagen zu dürfen. Er hält es für wahrscheinlich, daß bei der Zerstörung von Nuthia und der damaligen allgemeinen Verwüstung des Landes eine Menge Werke verloren gingen, deren Namen und Auctoren sich zwar noch erhielt, die sich aber später nicht mehr auffinden ließen².

Von dieser Masse literarischer Productionen ist erst ein kleiner Theil in Bruchstücken oder kurzen Auszügen zugänglich gemacht worden. Doch genügt das Vorhandene, um zu erkennen, daß auch diese Literatur kein eigentlich frischer, selbständiger Geist durchweht. Ein in Versen abgefaßtes astronomisches Gedicht weist schon durch den Titel „Suriya“ (einer der vedischen Namen des Sonnengottes) auf seinen indischen Ursprung hin. Die astrologischen Werke weisen auf dieselbe Quelle³. Die Medicin fußt auf buddhistischen Tractaten, in welchen sich nebst etwas kümmerlicher Naturbeobachtung der wunderliche Quark echt indischer Schablonentheilung und phantastischer Zahlenwuth wiederfindet. Sie knüpft sich an die Theilung des Körperlichen überhaupt in die vier Elemente (Mahā-bhūta Rupa) und

¹ Msgr. *Pallegoix*, Description du Royaume Thai ou Siam I (Paris 1854), 399.

² *La Loubère*, Du royaume de Siam II (2 vols. Paris 1641), 92 ss. — Msgr. *Pallegoix*, Grammatica Linguae thai (Bang-kók 1850) p. 172—180, abgedruckt von *M. Umeriy*, Revue Orient. et Améric. VII, 306 ss. — *Derj.*, Description du Royaume Thai ou Siam. 2 vols. Paris 1854. — *Leyden*, Remarks on the languages and literature of the Indo-Chinese nations (Asiat. Res. X, 240 ff.); abgedruckt in Miscellaneous Papers relating to Indo-China I (London. Trübner, 1876), 139—149. — *J. Low*, On Siamese Literature (Asiat. Res. XXX, 338—398). — *H. Bastian*, Die Völker des östlichen Asien I (Leipzig 1866), 289—390, 558—563. — *Derj.*, Auszüge aus den medicinischen Büchern der Siamesen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIII, 258—265). — *M. de Crozier*, Notice sur les Manuscrits Siamois de la bibliothèque nationale (Mémoires de la Société Académique Indo-Chinoise I [Paris 1879], 213—269). — *U. Albaster*, The Wheel of the Law. Buddhism illustrated from Siamese Sources. London 1871. — *Derj.*, Catalogue of Siamese Manuscripts in the Library of Her Majesty's India Office (Ms. in India Office, das ich durch Güte des damaligen Bibliothekars Dr. Roß benutzen konnte). — *Léon Feer*, Le Bouddhisme à Siam (nach *Bastian*, Die Völker des östlichen Asien Bd. 3) in Mémoires de la Société Académique Indo-Chinoise I, 146—162.

³ *M. de Crozier* l. c. I, 249, 250. Die Kalender heißen phraninthin oder phra dithin, die astronomischen Formelbücher tamritamra, die Ephemeriden nangsu bokkha, eigentliche astrologische Bücher tamra hon, heroïkovichische Voraussetzungen tamnai. Msgr. *Pallegoix* erwähnt fünfundzwanzig solcher Bücher (Description I, 400; Grammatica p. 172—180).

die vierundzwanzig Upādāna Rūpa. Von den vier Elementen zerfällt das erdige wieder in zwanzig, das wässerige in zwölf, das luftige in sechs und das feurige in vier Theile. Zum erdigen Element gehören Knochen, Haare u. s. w. Die Haare sind 9100000 an Zahl, Härchen am übrigen Leib neunzig Millionen. Nägel hat der Mensch zwanzig, Zähne bei kraftvollem Verdienst zweiunddreißig, bei schwachem Verdienst achtundzwanzig, Knochen dreihundert, Muskeln dreihundert, die in neunhundert verschiedenen Lagen die dreihundert Knochen umgeben u. s. w.¹

Die Rechtsbücher gehen herab bis auf die neuere Zeit, wie „Lakṣana Bhra Dhammajat“, „Lakṣana Bhua Mia“ auf die dem Manojara oder Mann zugeschriebene „Dharmaśāstra“ (Dhammajat) zurück. Die Bestimmungen desselben werden in Pāli-Text gegeben, übersetzt und mit Glossen versehen. An das „Bhra Dhammajat“ reiht sich zunächst das „Suthaphat“ oder Buch des Indra, eine Anleitung für die Richter, und endlich „Bhra Dhammun“, d. h. allgemeine Regeln für Behandlung von Rechtsfällen².

Wie das Mahāvāṅga, die Königsschronik von Cenlon, welche sich in siamesischer Uebersetzung vorfindet³, sind auch die ältesten Königsschroniken und Annalen der Siamesen in das unentwerrbare Dunkel indischer Mythen, Fabeln und Legenden getaucht, aus deren luftigen Gebilden sich kaum ein sicherer geschichtlicher Zug gewinnen läßt. Nach und nach treten sie auf greifbarern Boden, und eine genauere Durcharbeitung derselben dürfte für die wirkliche Geschichte und Culturgeschichte Ostasiens werthvolle Ergebnisse zu Tage fördern. Bis jetzt ist sehr wenig dafür geschehen⁴. Das ganz unwissenschaftliche Bestreben, den Buddhismus zu einer möglichst glänzenden Weltreligion aufzupuzen, hat die Forscher von einer allseitigen Betrachtung des Culturlebens und der politischen Geschichte fast völlig abgelenkt und dabei sogar die sogen. „vergleichende Religionswissenschaft“ auf eine vielfach unrichtige Basis gerückt. Zu einer Darstellung der siamesischen Poesie und Unterhaltungsliteratur sind noch kaum einige Bausteine vorhanden, obwohl die letztere sehr umfangreich und namentlich culturgeschichtlich sehr interessant zu sein scheint.

¹ A. Bastian, Auszüge aus den medicinischen Büchern der Siamesen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. XXIII, 258—265).

² U. Alabaster, Catalogue of Siamese Mss. p. 1 ff. 5 ff. — M. de Crozier l. c. p. 232—239. Daran reihen sich kirchenrechtliche Verfügungen der apostolischen Vicare p. 239—248. — Leyden, Remarks etc. in Miscellaneous Papers relating to Indo-China I, 139 ff.

³ Aus der siamesischen Uebersetzung des „Mahawanja“ bei A. Bastian, Die Völker des östlichen Asien I, 558—563.

⁴ Werthvolles bietet immerhin A. Bastian (ebd. I, 289—390) über „Vorgeschichte der nördlichen Städte“, „Traditionelle Erzählungen aus den Königsbüchern“, „Mythen der alten Residenzen“, „Die Könige der Laos“, „Die Geschichte Anuthias“.

Eine vollständige Bearbeitung des Mahābhārata findet sich in Siam ebensowenig als in Birma und Ceylon. Dazu mag schon der ungeheure Umfang der Kieselndichtung beigetragen haben, aber weit mehr ihr ausgeprochen brāhmanischer Charakter, mit dem sich die Buddhisten bei all ihrer Schmieglamkeit doch nicht vertragen konnten. Dagegen war der fromme Prinz Kāma in das große Repertorium der fünfshundertfünfzig Wiedergeburten Buddhas aufgenommen, und so ward dem Kāmāyana nirgends der Weg verlegt. Wir finden es als Kāmā-tien auch in Siam wieder. Kāma heißt Brām oder Pra-Kām, sein Bruder Latishmana wird zu Pra-Lāt und Sitā zu Rang Sēda; Kāvana ist nach einem seiner Namen Tuisantha in Totiā-kan umgetauft¹.

Fast alle Hauptepisoden des Kāmāyana sind (wahrscheinlich erst später nach indischen Natatas) in kleine Schauspiele verarbeitet, wie jene des Yamamēng oder birmanischen Kāmāyana in Birma. Den ersten Sinn, aus welchem die großen Epen Indiens hervorgegangen, besaßen die Völker Hinterindiens offenbar nicht oder hatten ihn verloren, wenn sie ihn früher besaßen haben sollten. Alle Stoffe, denen wir begegnen, sind feltjame Abenteuer und Liebesgeschichten, novellistisch oder theatralisch bearbeitet, start mit Geisterpuk, Feenerscheinungen und Aberglauben durchspickt und nicht selten in der Ausführung grob sinnlich und ausschweifend. Einige kurze Andeutungen mögen genügen.

„J-hnao“ heißt ein Drama, das sich auf eine malayische oder javanische Erzählung gründet. Der Held wird darin Prinz Panni genannt; er ist der Sohn einer malayischen Prinzessin und eines gewaltigen Dämoniums, Krailat mit Namen. Es ist nämlich Hungersnoth im Land. Die Astrologen erklären, daß dieselbe nicht aufhört, bis jemand das Schwert des Königs aus der Scheide zieht. Niemand vermag es. Da verlobt sich das Dämonium in die Prinzessin, zieht das Schwert aus der Scheide und erhält sie zur Frau. Ihr Sohn, Prinz Panni, zieht dann auf Abenteuer aus, tödtet im Zweikampf einen andern Prinzen Bulsina u. s. w.²

„Phra Unarut“ (oder Unirut). Unarut, d. h. Siva in einer neuen Herabkunft, verführt und entführt Uja, die Tochter eines Feenkönigs, wird von diesem verfolgt, erschlägt ihn und nimmt dann mit Uja von dessen Reich Besitz³.

„Hoi Sang.“ Eine ähnliche Feengeschichte. Prinz Hoi Sang flüchtet aus der Stadt der Feen und heiratet die Prinzessin Kuchana⁴.

¹ *Leyden*, Remarks etc. in *Miscellaneous Papers relating to Indo-China I*, 145.

² *U. Alabaster*, Catalogue, Section III. Novels and Drames. Manuser. F. 10. p. 16.

³ *Ibid.* F. 11. p. 17. — *M. de Crozier* l. c. p. 256. 257.

⁴ *U. Alabaster*, Catalogue. F. 9. p. 16.

„Dara Suriwong.“ Prinz Dara findet ein Kästchen mit einer wunderbar duftenden Haarlocke. Darüber wird er liebeskrank und läßt seinen Eltern keine Ruhe mehr, bis sie ihm gestatten, auf die Wanderchaft zu gehen, um die schöne Eigenthümerin zu suchen. Er entdeckt sie nach vielen Abentheuern. Sie ist die Tochter des Königs von Benares. Als Arzt weiß er sich Zutritt zum Palast zu verschaffen und gewinnt ihre Hand ¹.

„Suwannahong.“ So heißt der unglückliche Prinz, der die Tochter des Decentönigs geheiratet hat. Seine zwei frühern Weiber, Töchter des Indra, reisen ihm verkleidet nach. Er erkennt sie nicht, aber er hat ihnen noch seine frühere Liebe bewahrt und sehnt sich nach ihnen. Sie halten indes das übermüthige Benehmen der neuen Frau nicht aus, sondern kehren zu ihrem Vater Indra zurück, indem sie einen Brief an den Prinzen zurücklassen. Er folgt ihnen, und nach weitem Scenen eiferfüchtiger Keiferei gelingt es ihm endlich, alle drei zu versöhnen ².

„Samut Nivai Phra Si Muang.“ Der Prinz Si Muang hat einen wunderbaren Vogel, der reden kann. Der führt ihn erst zu einem Eremiten, bei dem er alle Weisheit lernt, und sucht ihm dann die schönste Prinzessin auf der Welt aus. Nachdem er ihm als Brautbewerber den Weg gebahnt, zieht Prinz Si Muang selbst aus, dringt mittelst Zauber zu der Prinzessin und erobert sie. Der Vater weiß aber noch nichts davon. Er hat alle Könige der Welt aufgefordert, eine goldene Statue einzuschicken, jede so schwer wie der betreffende König: weissen Statue genau so schwer wie die Prinzessin, der soll sie bekommen. Die Prinzessin läßt nun gleich eine goldene Statue machen, die ihrem Gewicht entspricht, und übergibt sie Si Muang. Damit ist natürlich die Freierchaft zu seinen Gunsten entschieden ³.

„Sao Sawatti Raha.“ Der König von Sawatti (Grāvasti) war sehr glücklich im Besitze eines weißen Elefanten; allein das Thier geht ihm durch, und um es aufzufuchen, entschwindet er für Jahre aus seinem Reiche. Zwei Zwillingprinzen, erst nach seiner Abreise geboren, erfahren das Geheimniß und wandern ihm nach ⁴.

„Thepha Lin Thong.“ Auch Lin Thong ist wieder ein Prinz. Ein böses Dämonium hat seinen Vater entthront und umgebracht; aber er selbst wird durch einen gütigen Genius, Indra, gerettet und in einen nahen Wald gebracht. Ein in allen geheimen Künsten erfahrener Einsiedler zieht ihn da auf und verheiratet ihn mit seiner eigenen Tochter Suwanna Malai. Er wünscht aber seine Eltern kennen zu lernen, über deren Schicksal er noch nie etwas erfahren, und begibt sich mit seiner jugendlichen Gattin auf die Wanderchaft. Wie sie nun einmal im Walde schlummern, werden sie von

¹ Ibid. F. 12. p. 18.

² Ibid. F. 14. p. 19.

³ Ibid. F. 16. p. 20.

⁴ Ibid. F. 17. p. 21.

den vogelähnlichen Töchtern (Minnaris) des Heerkönigs von Silargou er-
 späht. Von der Schönheit des Prinzen bezaubert, entführen ihn diese in
 ihren Palast. Doch es gelingt ihm, ihnen nach etlicher Zeit wieder zu ent-
 kommen. Nachdem er vergeblich seine junge Gattin gesucht, forschet er weiter
 nach dem Königreich seines Vaters, findet seine Mutter und die Leiche seines
 Vaters, die noch im Palaste daliegt, und erweckt ihn mittelst Nektar (amrita)
 zu neuem Leben. Darauf bekämpft er den bösen Dämon, der den Vater er-
 schlugen, in einer ganzen Reihe von Verwandlungen beiderseits. Zuletzt als
 Pferd beinahe überwunden, weiß er sich nur dadurch zu retten, daß er sich
 plötzlich in einen Goldfisch verwandelt und in einen Teich schlüpft. Da
 findet ihn eine Prinzessin und nimmt ihn mit nach Hause. Zu ihrem
 größten Staunen zeigt er sich ihr nun in menschlicher Gestalt, und sie leben
 als Liebespaar zusammen. Wie sich das aber bemerklich macht, und der
 Vater umsonst nach dem Verführer forschet, bietet er sie als Preis dem
 Fürsten, der den Verführer entdeckte. Da stellt sich der böse Dämon wieder
 ein, der früher des Prinzen Vater erschlagen, und bezeichnet den Prinzen
 als Verführer. Ein furchtbarer Kampf erfolgt, worin aber zuletzt der Prinz
 siegt, von der Prinzessin unterstützt und mittelst des Bogens Andras, des
 Schwertes des Siegesgottes und anderer Zauberwaffen. Von den Eltern
 der Prinzessin anerkant, hält er feierlich Hochzeit.

Unterdessen ist aber auch seine erste Gattin, die verlorene Suwanna
 Malai, von den Minnaris in deren Palast entführt worden, wo sie mit den-
 selben schwesterlich zusammenlebt. Dort geneßt sie eines Söhneins, und
 nachdem dasselbe sieben Jahre alt geworden, zieht sie mit ihm und mit den
 Minnaris aus, um den Vater aufzusuchen¹.

„Sang Sin Chai“: wieder ein Prinz. Derselbe wird von seinem Vater verstoßen,
 auf Aufstiften der sieben andern bösen Weiber, die derselbe zu Frauen hat, und ihrer
 sieben ebenso bösen Söhne. Er gelangt aber in den Besitz einer Zaubermschel,
 eines Zauberbogens und eines Zauber Schwertes, befreit damit eine Taute, die von
 den Geistern entführt worden, und deren Tochter, die in der Unterwelt Gemahlin des
 Schlangenkönigs geworden war. Wie ihn nach seiner Rückkehr die sieben bösen Stief-
 brüder morden wollen, wird er durch gute Geister gerettet, heiratet die schöne, von
 ihm selbst befreite Base und regiert lang und glücklich sein väterliches Königreich,
 während die sieben bösen Königinnen und ihre Söhne die verdiente Strafe erleiden².

Wét-já-sun-don. Ein König, der in seinem Garten einen verwelkten Mango-
 baum sieht, wird von der Vergänglichkeit so ergriffen, daß er sich dem Einsiedler-
 leben widmet³.

Worawóng. Ein König, der sich in eine Frau verliebt, wird von einem Zauber-
 peer, welcher dieselbe beschützt, tödtlich getroffen.

¹ Ibid. F. 21 und F. 18. p. 22—24.

² Ibid. F. 1022 a und b. p. 25.

³ Diese und die folgenden Angaben aus den Miscellaneous papers relating to
 Indo-China I. 145.

Chalawän. Ein bösarfiges Krokodil verliebt sich in eine Prinzessin, raubt sie und entführt sie in seine Behausung im Meere, sie wird aber wunderbar gerettet.

Phüm hóm. Rettung einer andern Prinzessin aus der Gewalt eines verliebten Elefanten.

Prang t'hong. Eine Prinzess, die guter Hoffnung, verlangt nach der Zauberfrucht Prang t'hong, die im Laude des Rákshasa wächst; sie schickt Gesandte dahin und erhält die Frucht unter der Bedingung, daß das zu erhoffende Kind den Rákshasa ausgeliefert werden soll. Diese holen denn richtig das Kind, stellen es aber den Eltern zurück, nachdem es groß geworden.

Laksanavong. Ein Prinz, der bei einem Einsiedler das Waldleben geführt, raubt sich eine Prinzessin und kehrt mit ihr in sein Reich zurück¹.

Mak-kali-p'hom. Geschichte von einer Zaubertub, ähnlich der sanskritischen von der Zaubertub Kámadhenu².

P'ha-nón-són-pájá. Unterweisungen des klugen Affen P'ha-nón (Hanuman?).

Páju-p'hali. Abenteuer des Bali, Bruder des Affenfürsten Sugriva.

Lúk-súa-kó. Der Tiger und der Stier schließen Freundschaft und werden von einem Níhi in Menschen verwandelt.

Mahó-sót. Die Kämpfe des Mahó-sót mit Chorni (identisch mit dem birmanischen Maho Sut'ha).

Woramút. Abenteuer der Brüder Woramút und Woranút.

Nang-út'hay. Abenteuer einer Schlangenprinzessin, die von einem König entführt wird.

P'hra Ap'haimani. Wieder ein Prinz. Derselbe wird mit seinem Bruder nach Tarita geschickt, um das Silap'hrasat zu ternen. Nach einem Jahre kehren sie zurück; der eine hat aber nur festes gelernt und der andere singen. Darüber wird der Vater, der Sänger und Fechter genug hat, höchst angebracht und verstoßt sie. Während sie im Walde umherirren, schläfert der Aeltere seinen Bruder durch Gesang ein. Diesen Augenblick bemerkt eine Unholdin (Rákshasa), um den Sänger selbst zu entführen, der niemanden zu seiner Verteidigung hat³.

Manche dieser Geschichten sind, wie schon die Namen besagen, aus der Sanskrit-Literatur oder sonst aus Indien in Siam eingewandert; doch sind sie meist eigenartiger und phantastischer ausgesponnen und erinnern nicht selten an die romantische Zauberwelt der mittelalterlichen Ritterpoesie und deren Widerschein bei Ariost und andern italienischen Romantikern⁴.

¹ *Pallegoix*, Grammatica p. 176. Die Erzählung ist in Versen. Stücke daraus (nach mündlicher Recitation, sehr frei) bei N. Bastian, Die Völker des östlichen Asien IV. 69. — Notizen über eine illustrierte Ausgabe in der Sprache von Cambodja bei *de Crozier* l. c. p. 259—262.

² Diese und die folgenden Angaben aus *Miscellaneous Papers relating to Indo-China* I. 145. 146.

³ Stellen daraus bei Bastian a. a. O. III, 343. 344.

⁴ „Les aventures d'Amirut etc. et de tous les héros des romans siamois rappellent celles des personnages de nos romans de chevalerie. Le merveilleux y joue un grand rôle, et, à chaque page, un nouvel obstacle surgit pour séparer le héros et la héroïne, qui se réunissent au dernier chapitre, et le roman se termine invariablement par cette fin consolante: *ils régnèrent glorieusement*“ (*M. de Crozier* l. c. I, 266. 267).

Auch in der Behandlung der Thierfabel stehen die Siamesen nicht hinter dem Pancatantra zurück. Wenigstens eine Probe:

„Das Glück entschwindet durch allzu große Gier, und die Gier führt zum Tode.

„Ein Jäger zog alle Tage aus und schoß mit seinen Pfeilen die Elefanten, um sein Weib und seine Kinder zu ernähren. Eines Tages, als er so im Walde umherirrte, schoß er auf einen Elefanten, welcher, von dem Pfeil getroffen und wüthend vor Schmerz, sich auf den Jäger stürzte, um ihn zu tödten. Doch der Jäger floh und kletterte auf ein Nest von weißen Ameisen. Da ruhte eine Viper und biß den Jägersmann. Dieser, erzürnt, tödtete die Viper. Der Elefant, der ihn verfolgte, stürzte und verendete neben dem Ameisennest: denn das Gift des Pfeiles war ihm bis ins Herz gedrungen. Der Jäger starb ebenfalls am Gift der Viper; aber sein Bogen stand noch gespannt. Ein Wolf, der nach Futter suchte, kam an den Platz und freute sich sehr. „Schan!“ jagte er, „diesmal bin ich reich, und es ist mir großes Glück zu theil geworden. An dem Elefanten habe ich drei Monate zu freßen, an dem Menschen für eine Woche, an der Schlange wenigstens zweimal; aber weshalb sollte ich die Sehne des Bogens nicht auch verpeifen, sie geht sonst unnütz zu Grunde. Ich will sie gleich jetzt freßen, um den ersten Hunger zu stillen.“ Nachdem er so überlegt, biß er in die Sehne. Diese brach. Der Bogen schnellte auseinander und traf den Kopf des Wolfes, der alsbald todt zusammenfiel.“¹

Als Probe neuerer siamesischer Poesie mag das folgende „Elefantentied“ gelten, welches der Hofdichter Khun Sara Prajôt im September 1876 bei der feierlichen Installation eines neuen „Weißen Elefanten“ am Hofe zu Bangkok dem regierenden Könige überreichte². Bekanntlich werden diesem privilegirten Reichs-Elefanten nicht nur königliche, sondern nahezu göttliche Ehren erwiesen, und ist seine Einführung ein Volksfest, das mehrere Tage dauert. Land, Stadt und Hof ziehen ihm in feierlicher Procession entgegen, Paläste und Tempel werden festlich geschmückt, die höchsten Hofbeamten müssen das Thier bedienen, und der König selbst läßt sich ihm entgegentragen, füttert es am dritten Tage eigenhändig mit Zuckerrohr, auf dessen Rinde Lob- und Weiheprüche eingegraben sind, und ertheilt ihm die übliche Salbung. Die Feier, die in alte Zeit zurückreicht, ist schon insofern merkwürdig, als sie zeigt, wie wenig man die Siamesen einfach als Buddhisten betrachten kann; denn sie geht ganz auf ältere brähmanische Ueberlieferungen zurück. Infolge dieser Ueberlieferungen werden die Elefanten überhaupt in

¹ Nach *Pallegoix*, Description I. 402. 403.

² *M. A. Lorgeau*, Le Chant de l'Éléphant pour le cinquième règne de la dynastie. Traduction du Siamois avec introduction et notes. — Mémoires de la Société Académique Indo-Chinoise I (Paris 1879). 67—84.

vier große Rassen getheilt: die des Giva (Sjuephongz), die des Brahmá (Promphongz), die des Vishnu (Vishnu-phongz) und die des Agni (Agni-phongz). Daran knüpft sich dann eine ganze Elefantenlehre. Durch einen Blick seines Auges brachte der Feuergott Agni den Phihanejuen (Ganeça, den Gott der Weisheit) hervor und das wunderbare Weisen Konchanejuen Siva Butr („Siva-Zohn mit der dröhnenden Stimme“), das drei Elefantentöpfe und zwölf Arme hatte; diese verwandelten sich später in zwölf Elefanten, von denen aber nur drei Paare den Menschen zugestanden wurden. Diese drei Paare sind die Vorfahren der spätern „Weißen Elefanten“, die wieder in drei Unterfamilien zerfallen. Der Dichter ruft deshalb gleich anfangs die großen indischen Götter an, und das ganze übrige Elefantenlob ist von diesen mythologischen Ideen getragen. Das Gedicht hebt also an:

Preis dir, starker Gott, allmächtiger Gott, Gabenspender, vom Schwan Gezogener, Herrlicher, Vietarmiger ¹.

Preis dir, dessen Haupt sich erhebt wie die drei Gipfel des Berges! Der du auf dem Stier einherreitest, geschmückt mit dem Schlangenhalsband, o Gott, reich an Segnungen! ²

Preis dir, Vishnu, der du auf den Wassern schläfst, der du in die weiten Lufträume emporichwebst, auf den bebenden Schwingen Garudas getragen!

Und der du mit Agni kämpfst, mit Agni, der auf dem Nashorn reitet, der erleuchtet und erfreut, der gut und mächtig ist.

O ihr Götter, die ihr die heiligen Elefanten geschaffen, die zahlreichen Stämme der edeln Elefanten!

Preis dir, o Phihanejue ³, der du auf dem Bogen thronst, dem Werk der Götter, größter, mächtigster, lieblicher und anmuthiger Jüngling!

Und du mit den zwölf Armen und sechs Gesichtern ⁴, der du, von dem strahlenden Pfau getragen, zu den himmlischen Räumen emporwallst!

Und ihr alle, ihr Thevada! ⁵ Ich lade euch ein, euch an dieser Stätte zu versammeln, wo wir freudig die festlichen Gebräuche feiern wollen; nehmet entgegen diese Spenden, diese Räucherstäbe, die wir euch stehenden Herzens darbringen; durch eure göttliche Macht verschonet von dieser Stätte jeden Unfall, jedes unheilvolle Vorzeichen, jeden sündigen Gedanken, alles Böse, alle Trauer! Jede Betrübniß entfliehe, jeder Schmerz entwinde! Die reinste Freude herrsche hier; Ueberfluß nehme hier seinen Ursprung, und das Glück erfülle sie mit allen Früchten des Segens!

In Gegenwart dessen, welcher der Lenter dieses Reiches ist, die Zuflucht aller Einwohner dieses Landes Siam, siehe hier den trefflichsten, den edelsten der Elefanten, ihn, dessen Reinheit man bewundert, der alle Schönheiten in sich vereint, den weißen Elefanten: er gehört zu jenem Stamme, den die Cāstras „Daurong Ibanim“ (Hort

¹ Hiermit ist Brahmá gemeint.

² Giva.

³ Ganeça, mit dem Elefantentopf, trägt in der Rechten einen Dreizack, in der Linken einen Lotus.

⁴ Der erwähnte Konchanejue Giva Butr. — Konchān (Sanskrit = Kāncan), Gold; Gīue (Sanskrit = Īcyara), der Herr; Konchanejue also „der goldene Herr“. Butr (Sanskrit = putra, lat. = puer), der Sohn.

⁵ Göttliche Weisen.

des Stückes) nennen; er ist das Verlangen aller Menschen, er besitzt alle Treflichkeiten gemäß den heiligen Vorschriften.

Seit fünfhundert Jahren hat man nicht vernommen, daß es seinesgleichen in irgend einem Land, in irgend einer Stadt gegeben hätte; aber heute, von himmlischer Eingebung gedrängt, stellt er sich, strahlend von Schönheit, seinem Herrn dar, verlangend, das Reitthier dessen zu werden, der da ist der höchste Herr, der unvergleichliche, einzige, treffliche König, geschmückt mit den Abzeichen der souveränen Majestät, die Zuflucht des Volkes, der erhabene Phrabat Sombet Paraminthara Maha Chula Longkorn; und sein Königsberz bebt vor Freude, und er ergießt sich in Lobsprüchen und ruft: Phra Suetara Warna empfängt die Weihe, die ihn der Königsmacht, der Autorität des Gesetzgebers verbindet und ihn theilnehmen läßt an der Weltregierung. Es sei ihm gestattet, einzugehen in die Halle der Wonne, von Edelsteinen strahlend, mitten im Palaß!

Noch einmal werden jetzt alle Himmlischen angerufen, ihren Segen über den königlichen Dichthäuter herabzugießen; dann wendet sich der Dichter diesem selbst zu:

O ehrwürdiger Vater, begleitet mit den Zeichen des höchsten Adels, kostbar, schön, herrlich, vom Stamm der Sompaphana, Aquis männlicher Elefant, von Schönheit strahlende Gottheit!

O möge der Jorn dein Herz nicht anblähen, bei der Erinnerung deines Vaters und deiner Familie! Möge die Traurigkeit dich nicht verwirren durch Heimweh nach denen, die du verlassen hast, durch Heimweh nach deinen Eltern! O Vater! denke nicht mehr an die Elefanten, die deine Freunde, die Genossen deiner Spiele und muntern Sprünge waren, mit denen du in der Wildniß umherirrtest, mit denen du freudetrunken durch die Wälder liefest?

O Vater, möge keine Traurigkeit dein Herz beschleichen beim Gedanken an deinen feuchten, allen Winden offenen Aufenthalt im Walde, in den Thälern, in den Bergen! beim Gedanken an deine Bäche und deine Teiche!

O Vater, die fernen Gegenden, wo du wohntest, waren voll Gefahren; du mußtest unter tausend Mühen die Bäume suchen, die dich nähren, die Gräser der Waldlichtungen und die duftenden Früchte.

Um deine Nahrung an der Stätte deiner Geburt zu finden, mußtest du den Wald durchirren, über kahle Felsen schreitend, die dich verwundeten, die dir die Füße zerrissen.

Sin durch Berge, Hügel, Schluchten, Gestrüpp und Bäume, unter tausend Feinen, tausend Qualen, den Leib stets mit Schmutz bedeckt;

Und in der heißen Zeit von der verzehrenden Gluth der Sonne verbrannt, erdrückt von der Hitze des dreifachen Feuers, stießest du ein Schmerzensehnen aus, ohne einen Schattenplatz zu finden, der dich schirmte.

An diesen Plätzen tratest du nichts als Leiden, keine Freude; öde Berge, Weiher, Sümpfe, trübe, schlammige Wasser, die deinen Leib bejudelten.

Du hattest kein reines, fließendes Wasser, um dich zu baden, kein Wasser, um dich abzukühlen; wie konntest du so glücklich sein?

Umsonst suchtest du den wilden Jasmin und laubige Zweige; du mußtest langsam die gelben Blätter und Gräser rollen und reiben, die mit ihrem dünnen Haar den Rand der Sümpfe bedecken: eine ungenügende Nahrung, um deinen Küffel zu füllen.

Diese armen Wälder haben auch ihre Gefahren. So die Waldbrände, welche die Bäume verzehren, deren Fluthen die Thäler versperren und von dem Punkt, wo sie ausgebrochen, unarresthaltig sich voranwälzen.

In der Zeit der Gewitter warst du den durchdringenden Strömen des Regens ausgelehrt: es zitterten deine vom Frost ergriffenen Glieder: Schmerz erfaßte deinen Leib, und du stiehest ein Geschrei der Qual aus.

Deine Klagen glichen dem Brausen der Meereswogen: deine Stimme erfüllte die Gindde mit ihrem furchtbaren Tröhnen: dein lautes, dem Ohre unerträgliches Brüllen drückte deinen Schmerz aus.

So wird dem weißen Elefanten noch weiter das üble Loß des Lebens im Freien beschrieben. Die Beschreibung ist von großer Naturwahrheit und poetischer Schönheit. A. von Humboldt hätte sie unzweifelhaft seinem Kosmos einverleibt, wenn er sie gekannt hätte. In ebenso glänzender Darstellung wird nun dem freien Naturleben das Leben des gezähmten Elefanten gegenübergestellt: der goldene Stall, das schimmernde Lager mit dem herrlichen Baldachin und den duftenden Gnirlanden, das mit Edelsteinen gezierte Sattelzeug, der goldene Kopfsputz, das reichliche Futter und die ehrenvolle, wahrhaft königliche Behandlung und die vornehme Erziehung.

Dieser Unterricht, durch die Betrachtung deines Geistes befruchtet, wird eine sanfte Freude in deinem Herzen erwecken.

Und indem dein Herz sich bezähmt, wird es nach und nach sich von seinen rohen Neigungen befreien: du wirst lernen, jede Gewaltthat und schmählischen Eigensinn zu vermeiden.

Es werden dir schmecken die Worte des Unterrichts, der dir vorschreibt, deine Handlungen dem Geleze anzuwaschen und dein Betragen nach den Regeln des Anstandes einzurichten:

Nicht nach den unüberlegten Regungen deiner Phantasie zu handeln, nicht ungeduldig zu werden, nicht zu schreien, nicht wüthend um dich zu schlagen und alles umzuwerfen:

Dich nicht zu ärgern, nicht in Wuth zu gerathen, nicht zu brüllen, nicht die Luft mit deinem Pfeifen zu erschüttern, nicht mit deinen Hauern und deinem Rüssel zu drohen:

Dich nicht aufzubäumen, zu drehen, zu schlagen, zu reiben: alle Ungezogenheiten zu meiden, die Gewalt und Roheit athmen; nicht Lärm und Tumult zu machen; nicht dem Zorn die Zügel schießen zu lassen.

Dafür werden dem Dichhüter die glänzendsten Belohnungen und Ehren in Aussicht gestellt und nochmals alle Segnungen der himmlischen Mächte auf ihn herabgerufen. Dann schließt das Gedicht mit folgenden Strophen:

Auf Befehl des Königs habe ich diese Verse verfaßt, um den Elefanten Phra Suetara Warna (von glückverheißender Farbe) zu unterrichten, zu bezähmen, zu erfreuen, zu ehren, indem ich zum Muster die Lieder dieser Art nahm, die uns die Verzeit so zahlreich hinterlassen.

Der Khun Sara Pradot, der Sklave des Lotusfüßigen, reicht dieses Lied zum Ruhme der erhabenen Familie der weißen Elefanten, in Liebe und Ehrfurcht, dem höchsten König, dem Herrn des Landes Siam dar.

Viertes Kapitel.

Die tibetanische Literatur.

Gigantisch ragt der Himälaya, das Schatzhaus des Kubëra, eine Riesenburg der Götter, in die indische Sage und Poesie hinein. Da suchten die Pändusöhne nach ungezählten Waffenthaten und Abenteuern endlich eine Stätte der Ruhe. Vom schönen Nodhna an seinem Fuße, zieht Râma in die Wildniß, um im fernen Lanka die verlorene Sitâ wieder zu gewinnen. Von Kapilavastu, noch näher an dem ungeheuern Gebirge, flieht Gâtjamuni, der Buddha, um seine Lehre von der Befreiung zu verkünden, die dann durch seine Schüler sich über die ganze Halbinsel hin verbreitet, Ceylon erobert, Birma und Siam an sich zieht und gleich der Râma-Sage und den Mären des Mahâbhârata bis an die Grenzen der Südsee weiterdringt.

Während sie sich indes im weitem Vordringen nach der entlegenen Peripherie immer mehr mit fremden Elementen mischte, sollte ihr unmittelbar im Norden der Himälaya eine festere, unveränderlichere und unangefochtenere Heimat zu theil werden. In Tibet, dem Lande „Bod“, diesem sonderbarsten Bergland der Welt, sollte der Buddhismus gleichsam von seinem propagandistischen Wanderleben ausruhen und zum Petrefact erstarrten, das kein innerer noch äußerer Anstoß mehr organisch zu beleben vermochte¹.

Die indische Bildung, vorwiegend in Gestalt des Buddhismus, hat indes erst in verhältnißmäßig später Zeit Eingang in Tibet gefunden. Während er bereits ein Jahrhundert nach dem Tode Alexanders des Großen durch den König Asoka (263—222) in Nordindien zur Herrschaft gelangte und in Ceylon Fuß faßte, noch vor Christi Geburt nach China drang, im ersten Jahrhundert n. Chr. in Kaschmir blühte und daselbst (auf dem sogen. vierten Concil) seine festere Gestalt für die nördlichen Länder erhielt, während im 5. und 6. Jahrhundert dann die chinesischen Pilger Fa-Hsian und Hsien-Tsang ganz Indien durchwanderten, um sich mit den Lehren Buddhas noch genauer bekannt zu machen, scheint das durch den höchsten Bergezwang der Welt unmanuerte Tibet noch völlig von der Kultur des hochentwickelten Gangeslandes unberührt geblieben zu sein. Die wilden Ureinwohner huldigten der sogen. „Bön“-Religion, einem rohen Schamanismus, und waren sogar noch dem Cannibalismus ergeben.

¹ Von den Einwohnern wird das Land Bod-yul, das „Land“ der Bod (Sanskrit: Bhota), genannt, von den Chinesen Si tsang, d. h. „Vorrathshaus des Westens“ (das Magazin der buddhistischen Schriften, von Si = Westen und tsang = verbergen, aufspeichern).

Erst sieben Jahre nach Mohammeds Flucht bestieg jener Herrscher den Thron, welcher über dem finstern Schneeland „die Sonne der Religion aufgehen lassen“ sollte (629)¹. Sein Name lautet Srongtsan Gampo². Im Jahre 617 geboren, baute er mit neunzehn Jahren den Palast Pho-dan-Marpo an dem Hügel bei Lhasa³ und bedrängte die Westgrenzen Chinas dermaßen, daß der chinesische Kaiser T'ai'sung (von der Tang-Dynastie) froh war, sich friedlich mit ihm abzufinden, und ihm 641 die kaiserliche Prinzessin Wen'eng zur Frau gab. Zwei Jahre zuvor hatte er schon Bhrikuti, die Tochter des Königs Ançuvarman von Nepal, geheiratet. Beide Frauen waren sehr eifrige Anhängerinnen der Buddha-Lehre und gewannen den noch jungen Monarchen so vollständig für dieselbe, daß er ihnen versprach, fünftausend Tempel zu bauen. Er sandte dann seinen Minister Thonmi Sambhota mit sechzehn Begleitern nach Indien, um sein Volk mit der darselbst herrschenden Cultur und Religion zu beglücken. Durch sie ward die Devanägari-Schrift nach Tibet gebracht und mit einigen Veränderungen der tibetaniſchen Sprache angepaßt. Die einföhlige, slerionſloje Sprache wurde dabei genau nach der Aussprache fixirt; aber im Laufe der Zeit hat sich in den verschiedenen Provinzen die Aussprache so geändert, daß die Schrift jetzt von der Aussprache sehr verschieden ist. Doch scheinen die vielen stummen Präfixe und stummen Endconsonanten noch einen Einfluß auf die verschiedene Intonation zu haben und werden vielleicht nach eingehendern Forschungen noch ein unerwartetes Licht auf die Intonation in den übrigen einföhligen Sprachen (Chinesisch, Birmanisch u. s. w.) werfen⁴.

¹ Ueber die Geschichte Tibets vgl. C. F. Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Die Lamaische Hierarchie und Kirche. 2 Bde. Berlin 1857 bis 1859. — Schlagintweit, Die Könige von Tibet. München 1866. — Gauzenmüller, Tibet. Stuttgart 1878. — *Léon Feer*, Le Tibet. Paris 1886. — Alle frühern Untersuchungen sind indes weit überholt durch *L. Austine Waddell*, The Buddhism of Tibet or Lamaism with its mystic cults, symbolism and mythology, and in its relation to Indian Buddhism. London 1895. — Ein eingehendes Werk über die tibetaniſche Literatur existirt nicht; eine gute orientirende Skizze gibt *Charles Sandberg*, The Literature of Tibet (Edinburgh Review CLXXII [1890], 388—419); einen kurzen Abriß bietet *Waddell* l. c. p. 155—168.

² Geschrieben: Srong btsan sgám po.

³ Eigentlich Lha-sa, d. h. „Götterort“, „Götterwohnung“.

⁴ Der früheſte Versuch tibetaniſcher Studien ist das Werk des Miſſionärs *A. Georgi*, Alphabetum tibetanum. Romae 1762. — Neuere Grammatiken von *J. J. Schmidt* (St. Petersburg 1839), *Csoma de Körös* (Calcutta 1834), *Foucaur* (Paris 1858). Die beste ist diejenige von *H. J. Jäschke*, Tibetan Grammar. 2nd ed. by *H. Wenzel*. London 1883. Von demselben stammt das ausgezeichnete, auf Kosten der indischen Regierung gedruckte Wörterbuch A Tibetan-English Dictionary with special reference to the prevailing dialects etc. by *H. J. Jäschke*. London 1852.

Als andern Gewinn brachte die Geſandſchaft eine Anzahl kleinerer buddhiſtiſcher Lehrſchriften mit nach Hauſe: der Legende zufolge auch die berühmte Gebetsformel *Om mani padme hum*, welche aber wahrſcheinlich erſt einige Jahrhunderte ſpäter in Umlauf kam und nunmehr die Quinteſſenz des buddhiſtiſchen Cultus in Tibet bildet¹.

„Die ſechs Silben“, ſo heißt es in einem Abriß der buddhiſtiſchen Lehre, „vereinigen das Wohlgefallen aller Buddhas auf einen Punkt und ſind die Wurzel aller Lehren. Sie ſind das Herz des Herzens, aus welchem alles Erſprißliche und Beſeligende fließt; ſie ſind die Wurzel aller Erkenntniß, die Leiter zur Wiedergeburt im höhern Weſen, das Thor, das die ſchlimme Geburt verſperret, das Schiff, das aus dem Geburtswechſel ſicher hinüberführt, die Leuchte, welche die ſchwarze Finſterniß erhellte, der tapfere Beſieger der fünf Nebel, das Flammenmeer, das die Sünden und Mergerniße verzehrt, der Hammer, der alle Qual zerſchlägt, und der begleitende Freund zur Befehrung des rauhen Schneereiches u. ſ. w.“

Unter den zwei nächſten Nachfolgern des Königs *Srongtſjan Gampo*, die etwa zwei Menſchenalter regierten, ging die buddhiſtiſche Bewegung etwas zurück, erlangte aber neuen Aufſchwung unter *Ihi-Srong Detſan*², der, 728 geboren, von 740—786 regierte und bald als vierter, bald als fünfter Nachfolger des *Srongtſjan Gampo* gezählt wird. Unter ihm kam der gefeierte Lehrer *Padma-Sambhava*, der „Lotusgeborene“, von den Tibetanern *Guru Rin-po-che* (der „koſtbare Lehrer“) genannt, von *Ugjan* (zwiſchen *Ghazna* und *Kaſchmir*) nach Tibet, ſtiftete in *Sam-näs* das erſte Kloſter (749 n. Chr.) und begründete durch ſeine lange Lehrthätigkeit die tibetaniſche Form des Buddhismus oder den *Lamaiſmus*. Givatiſche Myſtik und indiſch-tibetaniſcher Götzendienſt miſchten ſich in dieſer Lehre mit der weniger ſtrengen Geſtalt des Buddhismus, dem jogen. *Mahānāna*, und erhielten durch dieſe einen gewiſſen philoſophiſch-aſcetiſchen Anſtrich. Aus ſeiner Zeit ſtammt das treffliche tibetaniſche Sanskritſerikon (*Mahāvvyutpatti*). Er brachte fünf und zwanzig Schüler mit ſich, denen die größte magiſche Zaubergewalt beige-meſſen wurde. Theils von ihnen, theils von ihren Nachfolgern wurden nach und nach die meiſten Religionsbücher der nördlichen Buddhiſten aus dem Sanskrit ins Tibetaniſche übertragen. König *Kalpatſchan* („der Loekige“), der Enkel und zweite Nachfolger des *Ihi-Srong Detſan*, wandelte auf des Ahnherrn Wegen, indem er die Ausbreitung des Buddhismus durch Gründung und Ausſtattung

¹ Die Formel rührt ziemlich ſicher aus der Verbindung des nördlichen Buddhismus mit dem Giva-Cult her und drückt in craſſeſter Form eine anbetende Bewunderung obſcöner Dinge aus. *Monier Williams*, *Buddhism in its Connection with Brāhmanism and Hinduiſm* (London 1889) p. 261 sq. Vgl. dazu die Bemerkungen *R. Rojts* (*Trübner's Record*, March 1889, No. 243, p. 12).

² Geſchrieben: *Khri-Srong-Iden-btsan*.

unzähliger Samalereien forderte, in welchen eine Menge Werke sowohl aus dem Chinesischen als aus dem Sanskrit übersezt wurden. Er stieß zwar auf Widerstand und wurde (nach einer Inschrift 821) erwürgt. Die vollständige Alleinherrschaft des Lamaismus war indes schon vor seinem Tode entschieden und erlitt durch seinen Tod keine Erschütterung. Bildeten sich auch im Laufe der Zeit verschiedene Secten und Schulen von der allerbuntesten Schattirung, so behielten die ältern, aus Indien stammenden Schriften doch allgemein das höchste Ansehen bei; in den Lamajereien, in welche von jeder Familie wenigstens ein Mitglied einzutreten pflegte und auf welche sich von Anbeginn fast alle literarische Thätigkeit des Landes ausschließlich beschränkte, wurde (vom 9. bis 13. Jahrhundert) tapfer weiter übersezt, und so entstanden nach und nach zwei Sammelwerke, der „Kandschur“ und der „Tandschur“, die zu den umfangreichsten und sonderbarsten des Orients gehören. Die Scheidung und Gruppierung der überaus verschiedenartigen Masse von Schriften in diese zwei Sammelwerke wird dem Historiker Bu-ton zugeschrieben. Sie soll ihre Vollendung und heutige Fassung bereits 1340 erhalten haben. Doch fanden noch abermalige Revisionen des Textes statt, als die beiden Werke in den Jahren 1728—1740 in dem Kloster Narthang¹ gedruckt wurden.

Der „Kandschur“ umfaßt hundert, der „Tandschur“ zweihundertfünfundzwanzig Bände.

In dem Exemplar, welches das India Office zu London von der gesamten Encyclopädie besitzt, und welches dem englischen Forscher Hodgson von dem Dalai Lama selbst geschenkt wurde, sind die hundert Bände des „Kandschur“ nach europäischer Weise gebunden, der „Tandschur“ dagegen noch in der Art und Weise erhalten, wie er in den tibetaniſchen Lamajereien aufbewahrt zu werden pflegt. Die länglichen Blätter (etwa 60 cm lang und 20 cm breit) sind lose, aber wohl numerirt aufeinander geschichtet, in ein gelbes Tuch eingewickelt und so, wie Käse, zwischen zwei feste Bretter gelegt, welche dem Format der Blätter entsprechen, diese dann mit festen Schnüren umwickelt. So liegen die zweihundertfünzig Bände als seltsame Katete wie wohlverpackte Wickelfinder in ihren niedern Regalen. Waddell bemerkt, daß es wohl zwölf Yaks (tibetaniſche Ochsen) brauchte, um den „Kandschur“ allein auf den Alpenpfaden Tibets weiter zu transportiren. Der Transport des „Tandschur“ würde noch zwei und ein halbes Duzend Lastthiere mehr erfordern. Der Druck ist nicht mit beweglichen Lettern ausgeführt, sondern mittelst Holzplatten, auf welche Blatt für Blatt eigens geschnitten ist. Diese Brettchen, deren Zahl sich fast auf eine halbe Million beläuft, befinden sich, wohl aufgeschichtet, in den Magazinen des Klosters

¹Geschrieben: Snar-thang.

Karthang in der Provinz Tjang, welche nahezu ein kleines Dorf ausmachen. Andere Ausgaben der zwei Sammelwerke wurden in Lhoni und Lhabdo (Ost-Tibet) gedruckt. Eine in Peking veranstaltete Ausgabe iſt ſehr unſeſſerlich ausgefallen ¹.

Der „Kandſchur“ ² beſteht aus nicht weniger als 1087 verſchiedenen Werken, welche in ſieben Hauptgruppen getheilt ſind:

1. Dulwa ³ (Zanſtrit: Vinaya). 13 Bände.
2. Schertſchin (Prajñā pāramitā). 21 Bände.
3. Phattichhen (Buddhāvataṅsaka). 6 Bände.
4. Kontſjög (Ratna-kūta). 6 Bände.
5. Dodé (Sūtrānta). 30 Bände.
6. Miangdä (Nirvāna). 2 Bände.
7. Diſhut (Tantra). 22 Bände.

Von dieſen ſieben Gruppen entſpricht die erſte dem „Vinaya pitaka“, die zweite dem „Abhidharma pitaka“ und die dritte dem „Sutta pitaka“ der jüdiſchen Buddhisten; doch nicht vollſtändig: die Gruppierung iſt mannigfach verändert. Es iſt nicht unſere Aufgabe, auch nur eine gedrängte Analyſe deſ ungeheuern Sammelwerkes zu geben; einige Bemerkungen über die Haupttheile ſind aber unerläßlich, wenn wir daſ Geiſtesleben und die Literatur Tibets in einigen Umriffen charakteriſiren wollen ⁴.

¹ „Als Baron Schilling von Camſtadt den Tempel Sabutin in Sibirien beſuchte, waren die Lamas eben beſchäftigt, hundert Millionen Exemplare dieſes Gebets (deſ Om mani padme hūm) für eine Gebetsmühle herzuſtellen. Sein Anerbieten, ihnen die nöthige Zahl in St. Petersburg machen zu laſſen, wurde ſehr bereitwillig angenommen, und ſie ſchenkten ihm für die hundert Millionen Exemplare eine Ausgabe deſ „Kandſchur“, deſſen Blätter ſich auf etwa 40 000 belaufen.“ So erzählt *Schlagintweit*, Buddhism in Tibet (London 1863) p. 121.

² Geſchrieben: Bka'-gyur, d. h. daſ „überſetzte Wort“ (nämlich Buddhaſ).

³ Geſchrieben werden die Namen:

1. 'Dul-ba, d. h. „Erziehung“ (Disciplinardorſchriften für die Klöſter).
2. Sher phyin, abgetürzt für shes-rāb kyi pha-rol-tu phyin-pa, d. h. „Weisheit von anderer Seite zu erreichen“.
3. Pal ch'en, d. h. „Große (allgemeine) Lehre“ für die Menge.
4. Dkon(-mchög) brtségs(-pa), d. h. „der Koſtbarſte, Beſte“.
5. Mdo-sde, d. h. „Sammlung von Sūtraſ“ (mdo).
6. Myang'-das, für Mya-ngan-las 'das-pa, „daſ Befreitwordenſein vom Leiden“ (d. h. Nirvāna).
7. Rgyud, d. h. die „Schnur“ (der Ueberlieferung), bedeutet die Zauberbücher.

⁴ Wir folgen dabei der Analyſe, welche der erſte Erforſcher deſ „Kandſchur“, der Ungar Alexander Gjoma de Köröſ gegeben (Asiatic Researches. Calcutta 1836). Die vier Artikel enthalten: 1. Analyſe deſ Dulwa p. 41—93; 2. Lebensabriß Buddhaſ p. 235—317; 3. Analyſe der übrigen ſechs Theile p. 393—552; 4. Auszüge aus dem „Kandſchur“ p. 553—585. Abgedruckt von Léon Feer, Analyse du Kandjour. Annales du Musée Guimet II (Paris, Leroux. 1881). 129—573. —

1. *Dulwa*. Dieser Theil gibt in vielen Abschnitten die Sanskrit-Vinaya wieder; doch ist nicht alles aus den Sanskrit-Texten geschöpft. Es werden hier die Aufnahmebestimmungen für die Jünger und Jüngerinnen entwickelt, die von Cāyamani selbst herrühren sollen. Dann folgt Aufzählung, Erklärung und Beleuchtung der verschiedenen Pflichten und Ceremonien, welche der Schüler Buddhas zu erfüllen hat, der Tugenden, auf die er sich verlegen, der Laster, die er fliehen soll. Der Bhikschu heist hier Ge-long, die Bhikschuni Ge-long-ma. Die täglichen Obliegenheiten, der Monatsdienst und die allgemeinen Observanzen sind so ziemlich dieselben wie bei den übrigen Buddhisten. Ganze Bände des Dulwa handeln, unter wunderlichem Anecdoten-Ausputz, von den Vergehen der Ge-long. Dabei wird allerlei Skandal der verschiedensten Sorte ausgetramt. Band 9 und 10 enthalten hauptsächlich Vorschriften gegen etwaige Liebesverhältnisse u. dgl. in den Frauengilden. Eine Geschichte von zwanzig Seiten ist einer gewissen Tjug gamo gewidmet, welche sich in transparenten Musselin kleidete und so vieles Aergerniß anstiftete¹. Auch die Lamas mußten gemahnt werden, nicht unbekleidet zu gehen². Eine Liste von 253 Regeln fixirt den kleinsten Krimskrams des täglichen Lebens. Jedem „Frommen“ werden zwei Schirme verstattet, ein Regenschirm und ein Sonnenschirm. Goldene Fingerringe sind verpönt, aber solche von Erz, Kupfer oder Horn darf man tragen, doch nur mit einem vorgeschriebenen Spruch, der darauf eingravirt sein muß. Auch Schnitt und Länge der Kleider sind bestimmt, die keine Aermel haben dürfen. Besondere Vorschriften regeln das Freihalten der Lagerstätte von Ungeziefer, trotz der sonst so vielgepriesenen Liebe der Buddhisten zu „allen Lebewesen“.

2. *Schertschin*. Dieser Theil entspricht dem jüd-buddhistischen „Abhidarma“. Die ersten zwölf Bände führen den gemeinamen Untertitel „Höhere Weisheit in hunderttausend Doppelversen“ (Shes-rab kyi pha-rol-tu phyin-pa stong-phrag-brgya-pa), ein fast so großes Ungeheuer wie das Mahābharata. Die andern Bände sind nur kürzere Auszüge dieser ungeheuern Summe, welche bereits im 9. Jahrhundert von den indischen Pandits Jina Mitra und Surendra Bodhi überetzt wurde.

„Alle diese 21 Bände handeln von speculativer und theoretischer Philosophie, d. h. sie enthalten die psychologische, logische und metaphysische Terminologie der Buddhisten, ohne indes in die Untersuchung der einzelnen Sonderfragen einzugehen. Es werden 108 solche Kategorien (dharma), Begriffe und Termini, mit verschiedenen Eintheilungen und Unterabtheilungen aufgezählt, aus denen durch Affirmation oder Negation philosophische Urtheile gebildet werden können u. i. w.³“

3. *Phattjhen*. Sechs Bände, Moral und Metaphysik. „Es werden hier mehrere Tathagatas oder Buddhas beschrieben, ihr Wirkungskreis, ihre erhabenen Eigenschaften, ihre frühern Thaten zur Förderung des Wohlfseins aller Lebewesen,

Vgl. C. J. Röppen, Die Religion des Buddha II (Berlin 1857—1859), 278—280. — E. Schlagintweit, Buddhism in Tibet (London 1863) p. 76—78. 84—88. — W. R. S. Ralston, Tibetan Tales (London 1882) p. xxv. — Max Müller, Essays (überetzt von Liebrecht) I (Leipzig 1869), 170 ff.

¹ Asiatic Researches XX. Part I (1836), 89.

² Ibid. p. 71.

³ *Csona de Körös* I. c. p. 397. Trotz all seiner Energie, seines Scharffsinns und seiner Sprachkenntnisse verzweifelte der tapfere Ungar, diesen Urwald von Distinctionen und Distinctionchen zu enträthseln. Vgl. *Barnouf*, Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien (Paris 1844) p. 439 ss. — *Duka*, Life and Works of Csona de Körös. London 1884.

ihr Lob und verschiedene Legenden. Ebenso werden verschiedene Bodhisattvas aufgezählt, die verschiedenen Grade ihrer Vollkommenheiten, ihre Lebensweise, ihr Verlangen, ihre Gebete und Anstrengungen, um alle Lebewesen glücklich zu machen.“¹ Shakya Tshubpa (d. h. Gotama Buddha) wird geschildert, wie er hoch auf dem Gipfel des Berges Nirab (Meru) erscheint; um ihn versammeln sich mehrere Buddhas und halten ein mystisches Colloquium, wobei jeder eine Anzahl Verse über die Seele und das höchste Sein zum besten gibt.

4. Kontséq enthält dem sanskritischen Ratna-kûta, d. h. Berg der Juwelen. Die sechs Bände enthalten wieder eine Menge vermischter Tractate und Lehrstücke, die Csoma nicht unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen wußte. Der erste Band allein zählt fünf Werte, wovon das erste wieder 100 000 Dharmas (philosophische Begriffe) aufzählt, das zweite zahllose Eingänge klar macht, das dritte unbegreifliche Geheimnisse des Tathägata enthüllt, das vierte über Traumdeutung handelt, das fünfte den speciellen Wirkungskreis des Buddha Amitâbha beschreibt.

5. Dode enthält in dreißig Bänden 270 verschiedene Werte. Die dreißig Bände sind nach den dreißig Buchstaben des tibetanischen Alphabets bezeichnet. Sie entsprechen den Sûtranta des nepalesischen Sanskrit-Textes und umfassen den eigentlichen Kern der überlieferten Buddha-Lehre, die eigentliche Lehre Buddhas (im Gegensatz zu der sich daran tuüpfelnden Philosophie). Doch zeigen die Sûtras dieselbe nicht mehr in ihrer ursprünglichen Einfachheit, sondern bereits in der complicirtesten Weiterentwicklung, welche alles geistliche und weltliche Wissen in den Rahmen der Betrachtung zog, um alles zu beherrschen. Alles ist phantastisch ausgesponnen und die ascetische Grundlehre von tantrischem Ceremoniell, d. h. abergläubischen und götzendienerischen Zauberformeln, überwuchert.

Buddhas Leben selbst erscheint in dieser Sammlung in zwei umfangreichen Fassungen, in welchen besonders seine Versuchungen weiter ausgesponnen sind (Bd. 2 und 26). Die eine, Rgya-ch'hér-rol-pa, ist die Uebersetzung der berühmten Sanskrit-Biographie Lalita Vistara (in 27 Kapiteln).

Die andere Sakya-Biographie ist das erste der 35 Werte, welche den 26. Band des Do-de ausmachen. Sie führt den Titel Mnou-par-lhyung-vahi-mdo (Sanskrit Abhinishkramana-Sûtra), d. h. Sûtra der Wettentzagung.

Auf diesen zwei phantastischen und späten Biographien fußen die noch phantastischen Parallelen, welche man in neuerer Zeit zwischen dem Leben Christi und demjenigen Buddhas gezogen hat. Wer sich dazu verstehen mag, der muß nothwendig auch den ganzen absurden Zauberquark des „Kandjukur“ mit in den Kauf nehmen.

Eine Ergänzung zu den zwei Biographien bildet der achte Band, eine Uebersetzung des Mahâparanirvâna, worin Buddhas Tod beschrieben wird. Derselbe soll stattgefunden haben unter einem Paar von Sât-Bäumen, bei der Stadt Kuska (Kâmarûpa) in Nîsam, bei Vollmond des dritten Monats im Frühling. Dabei geschehen alle möglichen Wunder. Alle Creaturen brechen bei seinem herannahenden Tode in Klagen aus. Alle bringen ihm ihre letzten Gaben dar und wollen seine letzten Mahnungen vernehmen. Sein Jünger Hod-srung u. a. stellten noch viele Fragen an ihn, worauf er noch einmal sein ganzes System wiederholt.

An mehr wie einer Stelle wird erwähnt, daß Buddha als Knabe mit dem König Neoka zusammengekommen sei, obwohl derselbe erst ein paar Jahrhunderte nach ihm gelebt haben kann. Im 28. Bande des Do-de wird diese Begegnung ausführlich geschildert.

¹ Csoma de Kőrös l. c. p. 402.

Diese Sūtras übertreffen noch alles, was die Buddhisten des Südens geleistet, an Weitsehigkeit, Fabeleien, Mangel an Logik und Menschenverstand, so daß sich die neuern Patrone des Buddhismus selbst genöthigt sahen, dieselben anzugeben und ihre Theorien auf die Pāli-Texte zu bauen. Diese Entwicklung war aber im innersten Wesen des Buddhismus begründet. Die unbegrenzte Verehrung, die dem Śākyasohn zu Theil wurde, mußte andere anregen, es ihm nachzutun. Wie er nicht der erste der Buddhas war, so mußte es auch noch künftige Buddhas, d. h. Bodhisattvas, geben. Das sind solche, die so vollkommen sind, daß sie zwar Nirvāna verdient hätten, die aber freiwillig auf die Belohnung verzichteten, um die gute Lehre noch weiter unter den Menschen auszubreiten. Wenn sie dann starben, wurden sie Gegenstand einer Verehrung, die fast naturnothwendig zur Vergötterung führte, und das ist denn auch wirklich der Fall gewesen.

Tibet steht unter dem besondern Schutz eines solchen Bodhisattva, des Sphan-ras-gzigs Dhang P'ung, gewöhnlich Chenjaiji genannt. Er ist es, der sich immer von neuem in dem Dalai Lama incarnirt. Er selbst ist ein Dhyanī oder himmlischer Bodhisattva, gezeugt von dem Dhyanī Buddha Amitābha in der Himmelsregion De-wa-schen, wo er aus einem Lotus hervorging. Nichtsdestoweniger wird auch von seiner Mutter (Rgyud, Bd. 14, Blatt 455—457) eine sehr üppige Beschreibung gegeben. Er hat 108 Namen, 1000 Arme und wird mit 11—16 Gesichtern dargestellt. Eine Sūtra (Dode, 7. Band) gibt ausführlich sein Leben und seine Thaten, besonders seine Erlösungsversuche für die riesigen Dämonen, die Yi-dak. Diese Sūtra: „Za-ma-tog-bfod-pa“ (Das breite Schiff), ist die volkstümlichste in Tibet.

6. Miangdā gibt in zwei Bänden nochmals die Mahāparanirvāna-Sūtra, d. h. die fabelhaften Uebertreibungen über Buddhas Tod, nebst Nachrichten über seine Bestattung und über Vertheilung seiner Reliquien.

7. Dschnt entspricht dem jaustriischen Tantra und umfaßt 22 Bände. „Diese Bände“, sagt Cioma Körösi, „enthalten im allgemeinen mystische Theologie. Es finden sich darin Beschreibungen mehrerer Götter und Göttinnen, Anleitungen für Zurüstung der Mandatas, d. h. (Zauber-) Kreise zum Empfang dieser Gottheiten, für Opfer und Opfergaben, um ihre Huld zu gewinnen, Gebete, Hymnen u. s. w., die an dieselben zu richten sind. Daneben auch Werke über Astronomie, Astrologie, Chronologie, Arzneikunde und Naturphilosophie.“ Sie enthalten sämtlich auch sogen. Dhāranis, d. h. eigentliche Zauber- und Beschwörungsformeln, deren Abfassung der betreffenden Gottheit zugeschrieben wird, und die denjenigen, der sie besitzt und herzusagen weiß, aus den größten Gefahren erretten können. Diese Gottheiten aber gehören entweder dem Kreise Givas an oder sind demselben nachgebildet, und ihre Verehrung ist mit den obicönsten Vorstellungen, Symbolen und Riten verknüpft, in welche der indische Götzendienst entartet ist. Denn auch die Verknüpfung eines völlig verflachten Buddhismus mit den häßlichsten Ausartungen des brāhmanischen Kultus stammt nicht aus Tibet selbst, sondern ist über Nepal aus Indien herübergekommen. Sie rührt von der innern Zerfetzung her, welche den Buddhismus schon in den ersten Jahrhunderten seines Bestandes zersplitterte und um 194 n. Chr. die völlige Trennung der nördlichen von den südlichen Buddhisten herbeiführte. Der Norden folgte der Lehre des sogen. Mahāyāna („Großes Fahrzeug“) und sah mit Verachtung auf die Anhänger des ältern Buddhismus herab, die fürder das „Kleine Fahrzeug“ (Hīnayāna) genannt wurde. Das Mahāyāna aber führte in der Philosophie den Steuereismus, im Kultus den Götzendienst und Zaubereult herbei, der immer weiter entartete, bei der Volksmasse alle höhere Auffassung der Buddha-Lehre zurückdrängte.

Der „Kandjur“¹ ist an Inhalt und Charakter nicht sehr verschieden, ist aber weit umfangreicher und gilt nicht als canonische Sammlung. Er ist nur in drei, und zwar sehr ungleiche Gruppen getheilt.

1. Die erste, Dötjo², d. h. „Sammlung der Lobpreisung“, zählt nur einen einzigen Band, eine Art religiöses Gesangbuch, mit Hymnen und Liedern der verschiedensten Art: „Hymne an den, welchen der Geist nicht zu fassen vermag.“ — „Lobgesang auf Shalva Tub-pa.“ — „Hymne auf Kanchhoh Gsum“³ (die buddhistische Dreieit: Buddha, Gesetz, Gemeinde). — „Loblied, zu sprechen beim Frühaufstehen.“ — „Dank auf die Befreiung eines Buddha vom Glend“ u. s. w.

2. Die zweite Gruppe, Ngvut, umfaßt in siebenundachtzig Bänden 2640 verschiedene Werke und Tractate, die wieder in vierundzwanzig Kapitel oder Gruppen vertheilt sind. Sie bilden eine Ergänzung zu dem tantrischen Theile des „Kandjur“; denn sie enthalten fast nichts als eine unabsehbare Reihe von Zauberbüchern und Zauberritualen, in welchen besonders die magischen Kreise und Figuren, die magischen Sprüche und deren Aussprache mit unerjchöpflichem Wortaufwande behandelt werden. Anstatt dieses riesige Magazin des tollsten Aberglaubens und götzendienerischen Unsinn einmal verdiensterweise ans Licht zu ziehen und den Buddhismus von dieser Seite zu beleuchten, hat es der europäischen Forschung leider beliebt, dasselbe fast völlig unbeachtet zu lassen, und auch aus dem „Kandjur“, dessen Umfang diese Zauberbibliothek nahezu erreicht, nur etwa das auszuheben, was geeignet ist, das große Publikum über die wirkliche geschichtliche Entwicklung und Bedeutung des Buddhismus zu täuschen. Wie wir bereits gesehen, ist auch die Reconstruction der Buddha-Lehre aus dem südlichen Tripitaka eine bloße künstliche Baumeisterei, da auch in Ceylon, Birma und Siam die großen Volksmassen durchaus nicht der Lehre der Suttas, sondern dem buntesten Geisterglauben, Zauber glauben und Götzendienste huldigten.

3. Die dritte Gruppe, Mo do oder Do-de, zählt für sich allein hundert-siebenunddreißig Bände, von welchen etwa vierundneunzig von Theologie, Philosophie und Naturkunde handeln, wieder mit reichlicher Beimischung von Aberglauben; die andern sind gemischten Inhalts. Neben ascetischen Schriften, wie „Trost im Leiden“, „Die zehn immoralischen Handlungen“ u. s. w., finden wir hier ganze Tractate über Sänthya- und Madhyamika-Philosophie, vor allem aber eine Auswahl medicinisch-ahergläubischer Schriften: „Die

¹ Geschrieben: Bstan-gyur. „übersetzte Lehre“ (gästra), d. h. die Uebersetzung der gelehrten Commentare über Buddhas Lehre.

² Geschrieben: Bstod-thsogs.

³ Geschrieben: Dkon-mch'og-gsum, d. h. „die drei Kostbarkeiten, Besten“.

Heiltunde“ (Sowai ripa)¹, „Die acht Mischungen“ (Djchorwa djchupa)², „Das sehr mächtige Elixir, um jede Krankheit zu bewältigen und den Körper zu stärken“, „Anleitung zum Nühlen des Pulses“, „Der blaue Lapis-Lazuli“ (als medizinisches Zaubermittel), dann Tractate über Bereitung von Wohlgerüchen und von Quecksilber, über Silbermacherei (Bd. 122), über Goldmacherei (Bd. 124), eine anatomische Proportionslehre über die Glieder des Buddha (Bd. 125), ein Sanskrit-tibetanisches Verikon, eine „klare Erklärung der magischen Silbe Ti“, eine „Kosmogonie“, ein Lehrbuch der Disputierkunst und eine Anleitung zu kalendariſchen Berechnungen. Höchſt eigenartig iſt der „Reiſeführer nach Schambala“, einer Wunderſtadt an den Grenzen der Mongolei, die für ſo heilbringend gilt, daß die Pilger in Thaſſa eigens zu den großen Göttern und Lamas beten, um bei ihrer nächſten Wiedergeburt ja in Schambala geboren zu werden. Das Werk ſcheint echt tibetanisch zu ſein.

Von poetiſcher Literatur ſcheint ſich faſt nichts in dieſe Bibliothek verlaufen zu haben als der „Wolfenbote“ (Meghaduta) des Kälidäſa in tibetanischer Ueberſetzung unter dem Titel „Nwan ngag thin dſchi p'o nwa“³ (im 114. Band). Einen gewiſſen poetiſchen Anflug hat auch ſtellenweiſe „Der Baum der Betrachtung“ (Pag sam ſhing dſtri-ba⁴ im 93. Band)⁵.

Wie kein anderes Volk, hat dasjenige von Tibet unter dem unfruchtbaren Formelſtram des Buddhismus gelitten; auch die Anwendung der Buchdruckerpreſſe hat ihm nicht darüber hinausgeholfen; ſie diente nur dazu, die Verirrungen der frühern Jahrhunderte noch mehr zu verewigen und zu verbreiten. „Kandſchur“ und „Landschur“, der Hauptſache nach ein Abklatſch nordindiſcher Sanskritwerke, ſind der Grundſtock tibetanischer Religion und Literatur geblieben. Die kümmerlichen Verſuche, welche einzelne Tibetaner machten, etwas Selbſtändiges zu leiſten, vermochten ſich dieſem Zauberbaum nicht zu entziehen. Sie wuchſen aus ſeinen Anſchauungen heraus und blieben dabei ſtehen⁶.

¹ Geſchrieben: Gso-ba-'i-rig-pa, d. h. „Kenntniß zu heilen“.

² Sbyor-habrgyud-pa, d. h. „die Lehre von den Mischungen“.

³ Sñan-digags sprin-gyi pho-ña, d. h. „Gedicht (Kāvya) vom Wolfenboten“.

⁴ Dpag-bsam-shing 'kri-ba, d. h. der „Wünſchelbaum“.

⁵ Der Sanskrit-Titel der Vorlage iſt nach Feer (Analyse du Kandjour [Annales du Musée Guimet II, 372]) „Bodhiſattwa Avadāna“, verfaßt von C ubhendra.

⁶ Wohl mit Recht ſagt Köppen (Die Religion des Buddha II, 278): „Wie wir aus den vorhandenen Proben, Auszügen, Inhaltsanzeigen, Titeln ſchließen dürfen, möchte es wohl nicht eben ſchwer ſein, zehntauſend tibetanische Werte zuſammenzubringen, die nichts enthalten als fromme und unfromme Lügen, wüſte Wundergeſchichten, ſcholastiſchen und magiſchen Unſinn. Es iſt ein dem Europäer, und namentlich uns Deutiſchen, ſehr geläufiges Vorurtheil, als liege es im Weſen und Begriff der Preſſe, den Fortſchritt der geiſtigen Entwicklung unbedingt zu fördern; die tibetanische, ja

Das älteste Werk dieser Art wird dem König Srong-tjan Gampo (640) zugeschrieben. Es führt den Titel „Die hunderttausend Worte des Srong-tjan Gampo“, des Königs, der die Lehre verteidigte. Nach den Analysen, welche ein burjätischer Lama, Kalsang Gampo, in St. Petersburg davon gab, enthält es viele Angaben über die Einführung des Buddhismus in Tibet, über dessen Urfprung in Indien, den Tod des Königs Srong-tjan und über die berühmte Formel Om mani padme hüm.

Als Dichter ist bis jetzt ein einziger Tibetaner bekannt geworden: Milaraspä (Mila-rü-pa). Nach einer von Gjoma Körösi aus dem Waidurja mitgetheilten Zeittafel, dem einzigen brauchbaren chronologischen Schriftstück der tibetanischen Literatur, lebte er im 11. Jahrhundert n. Chr. als wandernder Lama. Das Wenige, was man über ihn weiß, stammt aus einem Legendenbuch, in welchem seine Gesänge durch eine kurze Erzählung seiner Wanderungen verknüpft sind und das den großartigen Titel führt: „Die hunderttausend Gesänge des Milaraspä“, obwohl derselben nur etwa zweihundert sind. Eigentlich episches Interesse hat die Erzählung nicht; sie gleicht völlig den Rahmenerzählungen der Jatakas und berichtet nur, mit was für Personen der fromme Lama zusammentraf, um ihnen auf ihren Wunsch oder auch unangefordert einen kleinen Sermon zu halten. Immerhin sind diese Predigterempfehlen durchweg weniger eintönig als diejenigen des Buddha, bieten größere Mannigfaltigkeit des Stoffes und gewinnen durch warmes Naturgefühl und anschauliche Schilderung mitunter einen wirklich poetischen Anflug. Solcher Art ist die folgende Episode, wobei wir uns Milaraspä zu denken haben, wie er von einem kurzen Ausflug in die Welt sich in eine einsame Felsenhöhle, hoch über dem Thale von Nagma, zurückzieht und nun von einigen seiner Verehrer besucht wird.

„Hierauf“, fährt die Erzählung fort, „als des Ehrwürdigen Devotion sich sehr gekräftigt hatte und er sich freudig in gehobener Stimmung befand, machten ihm einige seiner Zuhörer von Nagma ihre Aufwartung und sprachen zu ihm: Gefällt Euer Hochwürden dieser Ort und ist die Devotion gut von statten gegangen? Der Ehrwürdige sagte: An dem Orte habe ich Freude, auch die Andacht ist gemehrt. Jene antworteten: Das ist schön! Haben Ehrwürden die Güte, uns einen Lobgesang auf den Ort und eine Beschreibung von der Meditation zu geben! In Antwort darauf ließ er sich in folgendem Liede vernehmen:

Dies ist Dschang-tschub-djongs Bergeinsamkeit:
 Oben starken Gottes Gletscherschnee,
 Unten gläub'ger Spender große Zahl;
 Glänzendweißem Seidenvorhang gleich
 Schließen Berge rings den Hintergrund.

die ganze orientalische Presse beweist das Gegentheil.“ Die Vorwürfe, die er aber hieran gegen die katholische Kirche knüpft, wird kein Kenner mittelalterlicher und moderner Literatur wiederholen.

Vor mir dichter Wäldermassen Pracht,
 Rasengründe, Matten groß und weit.
 Auf den bunten Blüten reich an Duft
 Schwebet der Sechsfüßigen Gesumm.
 Wasservogel an des Teiches Strand
 Steht und dreht den Hals und schaut umher.
 In der Bäume weitem Laubgezweig
 Singet lieblich bunter Vögel Schar,
 Wiegend tanzen, vom dufstragenden
 Wind bewegt, die Zweige hin und her.
 Hoch im weitgeh'nen Gipfel übt
 Kunstsprung mannigfacher Meistein Trupp.
 Auf dem grünen, weichen Wiesenjammt
 Hingebreitet seh' ich grasend Vieh,
 Hör' der Hirten Flötenpiel und Sang.
 Die der Weltbegier Handlanger sind,
 Sie auch lagern, warenbringend, dort. --
 Wenn auf meinem weithin sichtbaren
 Prachtgebirg ich alles dieses schau',
 Die vergängliche Erscheinungswelt
 Wird zum Gleichniß mir; der Wünsche Lust
 Seh' ich an wie Spieg'lungsbild der Luft,
 Dieses Leben wie ein Traumgesicht.
 Mitleid flößen mir die Thoren ein;
 Speis' ist mir der weite Himmelsraum;
 Störungslösem Sinnen lieg' ich ob.
 Mannigfach Gedanken steigen auf:
 Der drei Weltgebiete Kreiselauf
 Wird zum Nichts vor mir! O Wunder groß!

Als er so gesprochen, kehrten sie gläubig nach Hause zurück.“¹

Die Naturschilderung ist zwar artig, bedeutet aber doch im Grunde herzlich wenig, wenn man sich in die wunderbare Bergesherrlichkeit des Himälana versetzt, und nun vollends zum Schluß wieder nichts als das tausendmal abgeleierte philosophisch-äscetische Sprüchlein! Man vergleiche damit doch nur einen beliebigen der Psalmen, wo von Bergen die Rede ist! Die Tibetaner stellten indes so hohe Forderungen nicht. Die Gesänge des Milaraspa sind heute noch durch Holzdruckausgabe über ganz Tibet hin verbreitet.

Wie die Lamas das bißchen Poesie verdarben, was sich in Tibet regte, so bemächtigten sie sich auch ausschließlich der übrigen Literatur, die ziemlich umfangreich zu sein scheint. Außer dem „Kandschur“ und „Landschur“ sind bereits weit über tausend Bände aufgefunden. Die drei großen Bibliotheken

¹ H. J. Säiche, Probe aus dem tibetischen Legendenbuche: Die hunderttausend Gesänge des Milaraspa (Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. XXIII [1869], 543—558).

von St. Petersburg allein beſitzen zuſammen mehr als zweitauſend tibetaniſche Bände, die meiſt aus Lamasereien in Sibirien und in der Mongolei herühren, darunter viele hiſtoriſche Schriften. Doch iſt bis jetzt ſehr wenig dem Abendlande zugänglich gemacht worden.

Als der früheſte Geſchichtſchreiber wird Buton (Bu-ston) genannt (geb. 1290 n. Chr.). Er war Oberlama im Kloſter Zhatu bei Täſchilbunpo. Seine Werke „Tschö dſchung“ (Chos-hyung), d. h. „Religionsgeſchichte“, und „Debtér ungon-pa“, d. h. „Wahre Geſchichte des Landes“, geben Nachrichten über die Könige des Landes von den älteſten Zeiten an.

Der viel ſpättere Geſchichtſchreiber Taranätha, nach ſeinen eigenen Angaben geboren im Holz=Schweine=Jahr 1573, vollendete ſein Werk, eine „Geſchichte des Buddhismus in Indien“, im Erde=Hſſen=Jahr 1608. Daſſelbe hat für die neuere Erforſchung des Buddhismus vielfache Dienſte geleiſtet¹.

Unter den zahlreichen Schulhäuptern und Sectenſtiftern Tibets ragt als weit der bedeutendſte Tſong=khapa hervor, der zwiſchen 1355 und 1357 zu Numbum in der jetzt chineſiſchen Provinz Sündo geboren wurde; daher ſein Name, welcher bedeutet: „Der im Lande der Zwiebel Geborene“. Sonſt hieß er eigentlich Lo-zan-tak-pa². Er ſtudierte erſt in ſeiner Heimat, dann in Saſtha, Di Kung und Chaſſa. Von lebhaftem Eifer beſeelt, reformirte er den ſehr geſunkenen Lamaiſmus, verſchärfte die Zucht der Lamasereien und erwarb denjenigen ſeiner Obſervanz ein ſolches Anſehen, daß ſie ſpäter unter dem Namen Ge-lug-pa als herrſchende Staatskirche das ganze geiſtliche und weltliche Regiment Tibets an ſich riſſen. Tſong=khapa ſtarb oder „fuhr in den Himmel“, wie ſeine Anhänger erklärten, im Jahre 1417. Er hinterließ eine Menge Lehr- und Erbauungſchriften, als deren wichtigſte der „Stufen-Weg“ (Lām-rim) gilt. Der franzöſiſche Miſſionär Hue wurde durch verſchiedene Gründe auf die Vermuthung geführt, daß in der Mongolei noch Reſte frühchriſtlicher Bildung auf ihn eingewirkt haben könnten; doch läßt ſich Sicheres hierüber nicht behaupten.

Die übrige tibetaniſche Literatur, religiöſe wie profane, bietet kaum etwas, was für die allgemeine Literaturgeſchichte von Bedeutung wäre. Selbſt für die Religionsgeſchichte hat ſie nur ein untergeordnetes und zweifelhaftes Intereſſe. Denn was ſie etwa an höherem philoſophiſchem und religiöſem Gehalt beſitzen mag, iſt von dem bunteſten Gözenthum und dem greulichſten Zauberaberglauben überwuchert. Auch die ſchönern und anziehendern Seiten des lamaiſtiſchen Kultus und Kloſterweſens geſtalten ſich

¹ Taranäthas „Geſchichte des Buddhismus in Indien“. Aus dem Tibetiſchen überſetzt von Anton Schiefner. St. Petersburg 1869.

² Lo-bzan-tak-po.

dadurch zu einem vielfach lächerlichen und abstoßenden Zerrbilde christlicher Ideen und Einrichtungen, diesen kaum mehr verwandt als der Affe dem Menschen.

Von den zugänglich gemachten Theilen des „Kandschur“ behaupten noch am ehesten einiges Interesse die buddhistischen Erzählungen, die darin unter dem Titel Djanglun, d. h. „Der Weise und der Thor“¹, gesammelt sind und fast einen ganzen Band desselben füllen. Wie die indischen Jätakas, aus denen sie übersezt oder denen sie nachgebildet sind, bieten sie große Abwechslung des Stoffes und sind vielfach lebendig und anziehend ausgeführt; aber sie leiden auch zugleich an allen Gebrechen der Jätakas und gehen nie über ihren Gesichtskreis hinaus.

Dem Eindringen des Christenthums haben die Lamas, wie bekannt, bis in die neueste Zeit den beharrlichsten und zähesten Widerstand entgegengezet. Die Anbahnung einer christlichen Literatur war deshalb mit ungeheuern Schwierigkeiten verbunden. Dennoch hat der Herrnhuter H. J. Zäschke, mit Benutzung der Vorarbeiten früherer katholischer Missionäre, das Neue Testament und den Pentateuch ins Tibetanische übersezt, C. Redzlob und A. W. Heyde andere Stücke der Heiligen Schriften.

Fünftes Kapitel.

Die buddhistischen Volksschauspiele der Tibetaner.

Wie der Koran es nicht zu verhindern im stande war, daß sich aus feistlichen Anzügen altheidnischer Zeit erst feierliche Umzüge zu Ehren der jüditischen „Martyrer“ Hasan und Husain und endlich eine Art von religiösem Volkssdrama herausbildeten, so vermochte auch die Weltentfagungslehre des Buddha es in Tibet nicht, die Lust der vordem heidnischen Einwohner an dramatischen Tänzen und Maskenspiel anzurotten; gerade in der Hochburg des Buddhismus, in dem weltabgelegenen Tibet, entstand vielmehr eine Art von religiösem Volkstheater, das mit den ernstesten, strengen Ansichten Buddhas in sonderbarstem Widerspruche stand, aber von den Lamas dann

¹ Djanglun oder Der Weise und der Thor. Aus dem Tibetanischen übersezt und mit dem Originaltext herausgegeben von J. J. Schmidt. 2 Bde. St. Petersburg 1843. — A. Schiefner, Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidts Ausgabe des Djanglun. Ebd. 1852. — Derj., Jüditische Erzählungen. Aus dem Tibetanischen (Verhandlungen der kaiserl. Akademie). St. Petersburg 1876—1877. — W. R. S. Rolston, Tibetan Tales from Indian Sources, translated from the German (A. Schiefner). London 1892.

geschickt ausgebeutet wurde, um sich bei dem Volke in handgreiflicher Weise als Herren und Besieger aller feindlichen Dämonen aufzuspielen¹.

Die Maskenspiele, aus welchen sich dieses Volkstheater entwickelte, waren ursprünglich „Teufeltänze“, durch welche man schädliche und dem Menschen feindliche Dämonen zu beschwören vermeinte und welche mit Menschenopfern, wahrscheinlich auch mit Menschenfresserei, verbunden waren. Menschenopfer scheinen in Tibet bis zur Einführung des Buddhismus, d. h. bis ins 7. Jahrhundert n. Chr., im Schwange geblieben zu sein. Wenigstens melden chinesische Nachrichten aus dieser Zeit, daß die Tibetaner zum Jahresanfang Menschen oder Affen opfereten, und daß zur Vertheidigung des Landes wenigstens alle drei Jahre ein Menschenopfer gehalten wurde. Die Tibetaner selbst bezeichnen ihre Vorfahren als Menschenfresser, und in entlegenen Theilen des Tjang-Po-Thales hat sich der Kannibalismus bis in die Neuzeit erhalten.

Die echten Tibetaner nennen diesen Maskentanz noch heute den „Tanz des rothen Tiger-Teufels“ nach einem Gott der frühern heidnischen Bön-Religion. Der Tanz sollte die Austreibung des alten Jahres nebst allen Unheilsdämonen zur Darstellung bringen, woran sich dann ein Menschenopfer mit kannibalischem Mahle schloß, um vom Kriegsgott und den Schutzgeistern des Landes für das nächste Jahr Hilfe und Triumph über alle Feinde zu erlangen.

Es scheint, daß die Lamas, welche den Buddhismus in Tibet verbreiteten, entweder umsonst gegen diesen Maskentanz ankämpften oder ihm von vornherein eine andere Bedeutung zu geben suchten. Die geräuschvollen Volksfeste am Jahreswechsel wurden beibehalten, aber an die Stelle der zu opfernden Menschen traten Puppen aus Teig mit Nachahmungen des Herzens und der Blutgefäße, die mit einem rothen Pigment gefüllt wurden. So wurde denn das alte Jahr mit seinen bösen Dämonen wie ehemals unter lärmendem Tanze ausgetrieben; aber anstatt lebendiger Menschen wurden zum Schluß nur die Teigpuppen durchbohrt und zerhackt, und der Tanz bedeutete nicht mehr den Triumph der alten Götter, sondern jenen des Padma-Sambhava, eines Bodhisattva aus dem 8. Jahrhundert, über das alte Heidenthum und seine Dämonen.

Ähnliche Festtänze finden sich bei den Buddhisten in Arakan (Birma). „Bei gewissen Gelegenheiten werden auf einem offenen Platz Striche gezogen und Tänzer vorgeführt. Diese Striche sollen die Grenzen des Gebietes bezeichnen, das den verschiedenen Yakäs und Dévas (Dämonen) zugehört; das letzte ist dem Buddha zugeschrieben. Einer der Tänzer schreitet gegen den

¹ L. Austine Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism* (London 1895) p. 515—565. — *Id.*, *The Motive of the Mystery-play of Tibet* (Actes du X^e Congrès des Orientalistes. Section V [Leide 1897], p. 169—172).

ersten der abgegrenzten Räume vor, und nachdem er vernommen, welchem Natā er gehört, ruft er herausfordernd den Dämon bei seinem Namen, überhäuft ihn mit den beleidigendsten Ausdrücken und erklärt, er werde trotz allem Widerstand die Grenze überschreiten und in das Gebiet des höllischen Landes Herrn eindringen. Triumphirend setzt er dann über den Strich und wiederholt dieselbe Komödie mit allen Dämonen und Gottheiten, welchen ein Raum zugetheilt ist, bis er zuletzt an dem Gebiete Buddhas anlangt. Auch da gebärdet er sich ebenso furchtlos und fordert laut den wollhaarigen Priester heraus, der wie ein gewöhnlicher Bettler mit seinem Bettelnapf von Thüre zu Thüre geht. Doch im Augenblick, wo er versucht, die Grenze zu überschreiten, fällt er wie todt nieder; und da dies als Strafe der Lästerung gilt, die er zu äußern gewagt hat, so klatschen alle Anwesenden demjenigen Beifall, der sich so allen andern Wesen überlegen gezeigt hat.“¹

Der tibetanische Maskentanz, der im wesentlichen auf denselben Anschauungen und Motiven beruht, hat im Laufe der Zeit verschiedene Wandlungen durchgemacht. In der eigentlichen Staatskirche Tibets hat er sich zu einer religiösen Feierlichkeit gestaltet, die in allen Lamasereien auf Staatskosten mit größtem Aufwand gehalten wird, einen ganzen Monat von Vorbereitungen in Anspruch nimmt und zwei volle Tage dauert.

Am ersten Tage wird die aus Teig zubereitete Puppe, die wir bereits erwähnt, und die den Dämon vorstellen soll, von vier Leichenträgern in die Mitte des Platzes gebracht, um den das ganze schaulustige Publikum sich auf Sätzen und Balkonen gelagert. Auf ein Gymbelnsignal erscheinen zwei oder mehrere Lamas, ziehen magische Figuren um die Teufelspuppe und treten dann zurück. Dann kommen die Geipenster, d. h. eine ganze Schar von Vermummten, deren Maske einen Totenkopf und deren Kostüm ein Skelett darstellt, mit Speißen oder Schwertern, führen um die Puppe einen wüthenden Tanz auf und thun, als ob sie dieselbe verwunden oder fortreißen wollten. Daran werden sie aber durch Lamas verhindert, die fingen und Weihrauchfässer schwingen. Ein mächtigerer und viel häßlicherer Dämon mit ungeheuern Hörnern tritt nun auf und stürmt mit gezogenem Schwert auf die Puppe los; aber er vermag sie nicht zu erreichen. Es stellt sich ihm ein noch ehrwürdigerer Lama als die frühern Beschwörer entgegen, dessen Maske ihn als eine der erhabensten Verkörperungen Buddhas darstellt, und der nun unter Zauberformeln Mehl auf die Puppe streut. Sämtliche Dämonen fallen vor ihm nieder und flehen um Gnade, worauf er ihnen etwas Mehl zu essen und Wasser zu trinken gibt. Das ist die Feier des ersten Tages.

¹ *Spencer Hurley, Eastern Monachism (London 1860) p. 236.*

Am zweiten Tage beginnt die Feier in derselben Weise. Die Puppe wird in die Mitte des Platzes gebracht und durch magische Zeichen gesiegt. Dann beginnt der Tanz. Doch außer den Stelett-Gespensstern erscheinen jetzt alle Arten von Teufeln und Teufelinnen, Götter und Könige, Königinnen und Minister, Zauberer und Henker, alle in verschiedenen Charaktermasken, auch Tiger und Leoparden. Zuletzt tritt die schrecklichste aller Teufelsfrauen auf, der „König der Dämonen“, der nach den mannigfaltigsten Tänzen Herz, Arme und Beine der Puppe mit einem Dolche durchstößt, ihr die Füße bindet, dann mit einem Schwerte ihr alle Glieder abhackt, ihr die Brust öffnet und Herz, Lunge und Eingeweide heranzreißt. Eine Truppe von Ungeheuern mit Hirsch- und Hatzköpfen werfen dann die Stücke nach allen Seiten. Andere Teufel sammeln sie wieder und bringen sie dem König der Dämonen, der davon isst. Um den Rest zanken sich die übrigen Teufel und endlich das Publikum. Jeder sucht ein Stückchen zu erhaschen, um es zu essen oder aufzubewahren als Talisman gegen Wunden, Krankheiten und Unglücksfälle.

Die Rolle des Dämonenkönigs darf nur ein Lama von dem untadelhaftesten Ruf übernehmen. Das kostbare Kostüm ist in Patala von einem chinesischen Kaiser gestiftet.

Die über diese Feier vorhandenen Anweisungen sind ohne allen literarischen Werth, ein Wust von düsterem Wahn- und Aberglauben:

„Gruß sei dir, Padma-Sambhava! Ich treffe hier Vorbereitung, die Scharen der Dämonen zu überwinden, mit Hilfe der verborgenen Gewaltigen. In frühern Zeiten hast du die Lehren Buddhas bewahrt und alle schädlichen Geister überwunden. Jetzt ruht diese Aufgabe auf mir. O Padma! Unterrichte mich, wie du den Prinzen Juwel und seine Feengemahlin unterrichtet hast. — Siegreicher Ocean des Vorherwissens. Du hast den Ritus geschrieben und ihn in der Höhle verborgen. Samaga! Ngaha! Das versteckte Geheimniß!

„Dann ziehe eine viereckige magische Mandala als Leichenhof, als Wohnung der acht Klassen der Dämonen. Und stelle im Mittelpunct Gift, Blut und vier Lotusblätter auf mit einem rothen Dreifuß. Und ziehe Feuerflammen, Thüren u. s. w. nach der Regel. Stelle darauf einen kleinen Tisch und darauf ein Gefäß voll schwarzer Körner und einen dreiköpfigen Kuchen. Bedecke ihn mit einem Schirm und stelle in das Innere dieses Hauses ein Linka (ein Bild aus Weizenmehl), welches den schädlichen Dämon vorstellt. Dann vollende alles mit den verschiedenen Arten der Opfer und vollziehe die nöthigen Gebräuche.“

Noch toller sind die in diesem Ritual vorgeschriebenen Ausrufungen. Nachdem z. B. die Leigpuppe ganz in Blut getaucht, soll man singen:

„Hüm! O ihr Scharen der Götter des magischen Kreises! Leffnet eure Mäuler so weit wie Erde und Himmel; packt mit euren Klauen wie Felsgebirge und macht euch auf, Knochen, Blut und Eingeweide aller schädlichen bösen Geister aufzufressen! Ma-ha mam-sa-la Kha-hi! Ma-ha tsitta-Kha-hi! Ma-ha rakta Kha-hi! Ma-ha-go-ro-tsa-na Kha-hi! Ma-ha-bah-su-ta Kha-hi! Ma-ha-keng-ni ri ti Kha-hi!“

So prächtige und kostbare Gewänder aus Seide und Brocat für diese abergläubischen Tanzceremonien verwendet werden, so abstoßend häßlich sind die Masken der verschiedenen Teufelsfrägen. Es ist ein wahrhaft dämonischer Mummenchanz, mit dem sich die unheimlichen tantrischen Formeln zu einem greulichen Herenjabbat vereinigen. Waddell versichert, aus glaubhafter Quelle zu wissen, daß in Patala, der Residenz des Groß-Läma, gelegentlich Fleisch von Verbrechertleichen in die Masse der Teigpuppe hineingeknetet und bei jenen Maskenspielen verspeißt wurde¹. Also eine Dramatik, die sich noch kaum über den Kannibalismus erhebt.

Viel höher als diese Schauspiele des Buddhisten-, Dämonen- und Zauberglaubens, welche, von den Lämaz selbst aufgeführt, ein eigentliches religiös-liturgisches Gepräge tragen, stehen die tibetaniſchen Theater Vorstellungen, welche von herumziehenden professionellen Schauspielern und Schauspielerinnen gegeben werden. Den Gegenstand derselben bilden die buddhistischen Jätakas, wie sie sich mit dem „Dreikorb“ zugleich über ganz Indien und Ostasien verbreitet haben. Der epische Theil der Erzählung wird gesungen, die Zwischenreden der vorkommenden Personen von einzelnen Schauspielern mit charakteristischem Kostüm vorgetragen. Einige Tanzwurstereien dienen als Einleitung und füllen den Zwischenraum der einzelnen Acte aus. Meistens wird im Freien gespielt, ganz ohne Bühne. Als ein eigentliches Drama läßt sich eine solche Aufführung wohl kaum bezeichnen; aber es ist doch wenigstens ein Anjaß dazu. Ein solcher Anfang von Theater findet sich übrigens nicht bloß in Tibet, sondern auch in Ceylon, Birma und Siam.

Bei weitem der beliebteste Stoff ist das „Vicvantara=(Veſſantara-) Jätaka“, von dessen birmanischer Faſſung wir oben eine kurze Skizze gegeben. Gegen die Greuel der Dämonenkönige sticht die rührende Geschichte überaus wohlthuend ab. Sie gibt zum Theil die schönsten Elemente der Rāma-Sage wieder, doch, wie die Buddha-Legende, mit mancherlei Uebertreibungen, darunter auch solchen, wo die buddhistische Weltentſagung und Barmherzigkeit mit den Forderungen des Naturgesetzes in Conflict kommt. Denn aus Wohlthätigkeit sogar seine unmündigen Kinder und seine eigene Frau einem andern zu überlassen, ist denn doch des Guten zuviel.

Die Erzählung gehört der canoniſchen Jätaka-Sammlung des Sutta-Pitaka an; unter den 550 Geburtsgeſchichten wird sie zu den zehn großen (Mahājätaka) gerechnet und unter diesen wieder als die größte betrachtet. Sie findet sich schon auf den Sanchi-Stüpas zu Bhilsa in Sculpturen dargestellt. Die officielle Faſſung derselben im Tibetaniſchen stimmt daher mit derjenigen im Birmaniſchen sowie im Pāli-Canon von Ceylon überein².

¹ Waddell l. c. p. 527.

² Eine jinghaleſiſche Bearbeitung in Versen erwähnt *Louis de Zoysa*, A Catalogue of Pāli, Sinhalese and Pāli Mss. Colombo, Skeen, 1885, No. 65. Ves-

Auch die Bearbeitung, wie sie Waddell von einem Trupp Schauspieler in West-Tibet mitgetheilt erhielt, weicht nur in untergeordneten Punkten davon ab. Sowohl als eines der schönsten buddhistischen Nātakas als wegen seiner dramatischen Benutzung in Tibet verdient diese Erzählung hier ausführlicher berücksichtigt zu werden.

Der tibetanische Titel lautet: „Der Allmächtige Keine“
(Ti-med Kün-den; geschr.: Dri-med-kun-Idan).

Gruß dem erhabenen Herrn der Welt!

Vor langer, langer Zeit herrschte in der Stadt Baidha in Indien ein König, Namens Gridhip. Nachdem sich dieser die Götter und Drachen geneigt gemacht, ward ihm von seiner Lieblingskönigin (sie hieß die „Keine Junge Göttin“) ein Sohn geboren, und der Prinz wurde von den Brähmanen der „Allmächtige Keine Herr der Welt“ genannt¹. Dieser Prinz wuchs herrlich heran wie ein Lotus auf einem Teiche und erwarb bald alle Vorzüge. Er war dem Edelmuthe zugethan, indem er ganz aus freien Stücken Geschenke machte und ganz leidenschaftslos und ohne Unterlaß Gaben spendete. Als die Menschen von seiner außerordentlichen Freigebigkeit hörten, da strömten zahllose Scharen von allen Seiten herbei, um bei ihm zu betteln, und er sandte keinen von ihnen hinweg, ohne seiner Erwartung voll entsprochen zu haben, so daß es nach einigen Jahren dieses stäten Almosenpendens im ganzen Lande keinen Armen mehr gab — alle waren reich geworden.

Nun dankte das Land diesen Reichtum einem Wünscheljuwel, welches im Besitze des Königs stand, und durch dessen Macht die Vorräthe seines Schatzes, trotz der ungeheuern Summen, die sein Sohn täglich verausgabte, niemals abnahmen. Der alte Erbfeind dieses Landes, der geizige König eines unfruchtbaren Landes, hörte von dem Gelübde des Prinzen, keinem einen Wunsch abzuschlagen, und befahl einem Brähmanen, hinzugehen und von dem Prinzen das Zauberjuwel zu verlangen.

Als nun so der Brähmane an dem Thore des Palastes angekommen war, warf er sich vor dem Prinzen nieder und rief mit ausgestreckten Händen:

santara Jātaka. — Die Pāli-Bearbeitung überieht bei *Spence Hardy*, A Manual of Buddhism (2nd ed. London 1880) p. 118—127. — Die birmanische Bearbeitung bei *L. Allan Goss*, The Story of We-than-da-ya. Rangoon 1886. — Ueber die jamejische vgl. *H. Alabaster*, The Wheel of the Law (London 1871. The Charities of Prince Wetsandon or Wessantara) p. 184. 185. — Die tibetanische Bearbeitung bei *W. R. S. Kalston*, Tibetan Tales, from Indian Sources, translated from the German (Schieffner [London 1892]) p. 257 ff. — *L. A. Waddell* l. c. p. 543—551. Die letztere Bearbeitung geben wir hier wieder.

¹ Der leichtern Aussprache wegen bleiben wir hier bei dem ursprünglichen indischen Namen Vicvantara.

„Heil dir, o Prinz! unser Land leidet Hungersnoth wegen Mangel an Regen; darum gib mir das Zauberjuwel!“

Als Prinz Vicvantara diese Bitte hörte, ward er tief betrübt, und er zögerte, das Zauberjuwel wegzugeben, aus Furcht, den König, seinen Vater, und das Volk zu erzürnen; da aber der Brähmane nichts anderes annehmen wollte als das Juwel, und als er überdachte, daß alles Verdienst seiner Wohlthätigkeit aufhören würde, wenn er irgend etwas wegzugeben verweigerte, was ihm gehörte, suchte er sich den Segen des Juwels zu erwerben, indem er es auf sein Haupt setzte, und gab es dann ohne Bedauern hinweg, indem er sprach: „Möge ich durch dieses unvergleichliche Geschenk ein Buddha werden.“ Und der Brähmane brachte das Juwel hinweg auf einem weißen Elefanten, zu dem fremden König, dem alten Erbfeind, der durch die Macht des Juwels reich ward und das Land mit einem Einfall bedrohte, das nun von Hungersnoth und andern Unglücksfällen betroffen ward.

Des Prinzen Vater und das Volk wurden wüthend vor Zorn, als sie von dem Verluste des Zauberjuwels hörten, und der erboste Minister Tarandjes ergriff den Prinzen und übergab ihn dem Henker, um ihn hinzurichten, und er wurde nur gerettet durch die Fürbitte des guten Ministers Gandratirti und seiner Frau und seiner Kinder — denn er hatte, als er volljährig geworden, die schöne Prinzessin „Leuchtende Mond-Sonne“¹ geheiratet und hatte von ihr zwei Kinder, einen Sohn und eine Tochter². Die Minister entschieden: derjenige, der den Prinzen von der Ankunft des Brähmanen in Kenntniß gesetzt, solle seine Zunge verlieren; derjenige, der das Juwel aus seiner Schachtel hervorgeholt, solle die Hände verlieren; derjenige, der dem Brähmanen den Weg gezeigt, solle die Augen verlieren, und derjenige, der das Juwel weggegeben, solle den Kopf verlieren. Dazu konnte der König seine Einwilligung nicht geben: denn das bedeutete den Tod seines geliebten Sohnes; so verordnete er, der Prinz solle für einen Zeitraum von 25 Jahren nach dem „Schwarzen Teufelsbügel, wo die Raben fräßen“, verbannt werden.

Da hat der Prinz den Vater um Vergebung, und der König, von Schmerz über die Trennung übermannt, hat den Sohn und sprach: „O Sohn! Gib das Almosengeben auf und bleibe hier!“ Aber der Prinz antwortete: „Die Erde und ihre Gebirge mögen vielleicht einstürzen, aber ich, o König, kann von der Tugend des Spendens nicht ablassen.“

Prinz Vicvantara wandte sich nun an die Prinzessin und hat sie, für ihre lieben Kinder zu sorgen und die Hand eines würdigen Gemahls an-

¹ Ni-zla-sgron-ma: wir behalten auch hier den indischen Namen Madri bei.

² Der Knabe heißt 'Ed-zer-tot, das Mädchen Utpalmani; in den südlichen Bearbeitungen heißen die Kinder Jatin und Krihuajinā.

zunehmen, der ihre unvergleichliche Tugend und Schönheit beschützen könnte. Doch die Prinzessin fühlte sich schon durch den bloßen Gedanken an eine Trennung verletzt, weigerte sich, von ihm zu scheiden, und um den Prinzen zu trösten, malte sie ihm in glühenden Farben die Anmuth des Lebens im Walde aus, obwohl der Prinz dagegen versicherte, es sei nur eine dornenvolle Wildniß, voll Tiger, Löwen, giftigen Schlangen, Skorpionen und Dämonen, fürchtbar heiß bei Tage und peinlich kalt bei Nacht, wo es kein Haus, ja nicht einmal Höhlen gebe, um Schutz zu finden, kein Lager als Gras und keine Nahrung als Waldbeeren¹.

Die Prinzessin erwiderte dagegen: „Mögen die Gefahren sein, wie sie wollen, ich wäre kein treues Weib, wenn ich jetzt dich verlassen wollte!“ Und so weigerte sie sich, von ihm zu scheiden. Also machten sie sich denn auf den Weg mit ihren Kindern, in einem Wagen mit drei Pferden und mit einem Elefanten.

Als der Prinz mit Weib und Kind den Rand des Waldes erreicht hatte, erhob das Volk, das ihn begleitete, ein lautes Klagegeschrei. Aber sobald der Bodhisattva das hörte, wandte er sich an die Begleitschaft, die ihm aus der treuen Stadt gefolgt war, und befahl ihr zurückzukehren, indem er sagte:

„Wie lang man auch etwas lieb und theuer gehalten, so droht doch unzweifelhaft Trennung. Freunde und Verwandte müssen sich unzweifelhaft von dem losreißen, was ihnen das Liebste war, wie von den Bäumen der Einsiedelei, wo sie von den Beschwerden der Reise ausgeruht. Deshalb bedenket, daß die Menschen mithin durch die ganze Welt machtlos gegen die Trennung von ihren Freunden sind; um des Friedens willen müßt ihr deshalb euer unbeständiges Herz durch beständige Anstrengung stärken.“²

Als der Bodhisattva dreihundert Yojanas gereist war, da kam ein Brähmane zu ihm und sagte: „O Kshatriya-Prinz! Ich bin dreihundert Yojanas weit hierher gekommen, weil ich von deiner Tugend gehört habe. Es ist billig, daß du mir für meine Mühe diesen prächtigen Wagen gibst.“

Madri konnte das nicht ertragen, sondern wandte sich in zürnender Rede an den bettelnden Brähmanen: „Ach! Dieser Brähmane, der selbst im Walde den Königsohn um eine Gabe anfleht, hat ein mitleidloses Herz. Regt sich denn kein Erbarmen in ihm, da er den Prinzen aus seinem königlichen Glanze so tief gestürzt sieht?“ Der Bodhisattva sprach: „Tadle den Brähmanen nicht.“ — „Warum nicht?“ — „Madri, gäbe es keine Leute dieser Art, die nach Reichthümern verlangen, so gäbe es auch keine Spender,

¹ Dieser Wettstreit des Edelmuths ist weit poetischer ausgeführt im Rāmāyana. *Ahodyhā-kānda*, Sarga 26—30.

² Vgl. die Rede Rāmas an die Bürger von *Ahodyhā* im Rāmāyana. *Ahodyhā-kānda*, Sarga 45.

und in diesem Falle, wie wollten wir, die Bewohner der Erde, zur Einsicht gelangen? Wie das Almosenpenden und die andern Pāramitās (die wesentlichen Tugenden des Buddhatthums) von Rechts wegen die höchste Tugend einschließen, so erreichen die Bodhiattvas beständig die höchste Einsicht.“

Hierauf schenkte der Bodhiattva diesem Brāhmanen Wagen und Pferde mit der größten Freude und sprach: „O Brāhmane, durch die Spende dieses Wagens, ein von dem Vorwurf der Knickerei freies Geschenk, möge ich fähig werden, den Wagen des sündlosen Gesetzes zu lenken, den der treffliche Mihi lenkt!“

Als Prinz Vicvantara mit überströmend großer Freude dem Brāhmanen seinen Wagen geschenkt hatte, nahm er den Prinzen Krishna auf seine Schulter und Madri nahm die Prinzessin Jālini. Zu Fuß drangen sie weiter in den Wald, da zeigten sich fünf Brāhmanen und baten um ihre Kleider, welche sie alsbald auszogen und denselben schenkten. Der Prinz und die Seinigen kleideten sich nun mit Blättern, und mühsam schleppten sie sich wieder hundert Meilen weiter, bis ein mächtiger Fluß ihnen den Weg verspernte. Da betete der Prinz: „O großer Fluß, laß uns durch!“ Da theilte sich der Strom und ließ einen trockenen Streifen, auf welchem sie hinübergehen konnten. Als sie die andere Seite erreicht, redete der Prinz wieder den Fluß an und sagte: „O Fluß, nimm deinen frühern Lauf! Sonst werden zahllose Lebewesen weiter unten von der Trockenheit zu leiden haben!“ Hierauf nahm der Fluß alsbald wieder seinen frühern Lauf.

Weiter wandernd erreichten sie den Wald der Buße zwischen schnee-weißen Bergen und waldbedeckten Hügeln. Und mit Hilfe von zwei Bettlern des Mahāyāna-Glaubens, denen sie zufällig begegneten, richteten sie an einem Hügel ihre Wohnung ein. Und der Prinz wohnte da in einer getrennten Zelle wie ein unverheirateter Mönch und legte das Gelübde ab nach seines Herzens Wunsch, und es war ein nicht ganz ungemüthliches Leben. Wasser sprudelte ziemlich nah aus der Erde, und Blumen und süße Früchte zeigten sich in reicher Fülle, und die Papageien halfen der Prinzessin und den Kindern beim Sammeln der Früchte, indem sie den Stiel der besten Früchte an den höchsten Bäumen durchbissen. Und die fleischfressenden Thiere gaben ihren Raub auf und begannen Gras zu fressen. Die lieblichsten Sānger unter den Vögeln nisteten in der Nähe, und die wilden Thiere behandelten den kleinen Prinzen und die kleine Prinzessin wie Spielgenossen und leisteten ihnen Dienste. Als z. B. der kleine Prinz auf einem Reh ritt und herunterfiel und seinen Arm verletzte, trug ihn ein Affe alsbald zu einem See und wusch die Wunde und verband sie mit Heilkräutern¹.

¹ Vgl. die prachtvolle Schilderung des Waldlebens im Rāmāyana. *Abodhyā-
kanda*, Sarga 94. 95, und *Aranya-kanda*, Sarga 15. 16. — Siehe oben S. 104.

Eines Tages, als Madri in den Buschwald gegangen war, um Wurzeln und Früchte zu sammeln, kam ein Brähmane zu Vicvantara und sagte: „O Prinz vom Stamme der Kshatriya, Heil sei dir! Da ich keine Sklaven habe und allein an meinem Stab umherwandere, ist es billig, daß du mir deine zwei Kinder gibst.“ Da der Bodhisattva, Vicvantara, nachdem er diese Worte gehört, ein wenig zögerte, seine Kinder herzugeben, sagte der Brähmane zu dem Bodhisattva:

„O Prinz vom Stamme der Kshatriya! Wie ich gehört, gibst du alles her. Deshalb frage ich dich, was bedenkst du dich noch über meine Bitte? Du bist über die ganze Erde hin berühmt als der Besizer eines Mitleids, welches alles weggibt; du bist verbunden, standhaft gemäß diesem Rufe zu handeln.“

Nachdem der Bodhisattva diese Worte gehört, sagte er zu dem Brähmanen: „O großer Brähmane, wenn ich mein eigenes Leben weggeben sollte, würde ich keinen Augenblick zaudern. Wie sollte ich denn verschieden denken, wo ich meine beiden Kinder hergeben soll? O großer Brähmane, unter diesen Umständen habe ich nur überlegt, wie diese zwei Kinder, die im Walde aufgewachsen sind, wenn ich sie dir hergebe, wegen der Trennung von ihrer Mutter gar sehr in Schmerzen leben werden. Und da viele mich tadeln werden, daß ich in übergroßer Herzlosigkeit die Kinder und nicht mich weggegeben habe, so ist es besser, o Brähmane, wenn du mich nimmst!“

Der Brähmane bestand auf seiner Bitte und sagte: „Es ist nicht recht, daß ich, nachdem ich zu dir gekommen, unbeschenkt von dannen gehe und daß alle von mir genährten Hoffnungen zu nichts werden.“ Als der Prinz das hörte, gab er, obwohl mit zerrissenem Vaterherzen, die Kinder weg und sagte: „Möge ich in Kraft dieser Spende ein Buddha werden!“

Unterdessen hatte sich Madri auf den Weg nach der Einsiedelei gemacht, mit Wurzeln und Früchten beladen, und als die Erde bebte, eilte sie rascher der Einsiedelei zu. Eine gewisse Gottheit, welche bemerkte, sie möchte die Uebergabe der Kinder verhindern, welche der Bodhisattva zum Heile der Welt vornehmen wollte, nahm die Gestalt einer Löwin an und verlegte ihr den Weg. Da sagte Madri zu diesem Weibe des Königs der Thiere: „O Weib des Königs der Thiere, voll Muthwillen, warum sperrst du mir den Weg? Damit ich in Wahrheit tadellos bleiben möge, gib mir Raum, daß ich rasch voran kann. Ueberdies bist du das Weib des Königs der Thiere, und ich bin die Braut des Löwen der Prinzen, so daß wir von ähnlichem Rang sind. Darum, o Königin der Thiere, gib mir den Weg frei!“

Als Madri so gesprochen, ging ihr die Gottheit, welche die Gestalt der Löwin angenommen hatte, aus dem Weg. Madri überlegte einen Augenblick; denn sie nahm unglückliche Vorzeichen wahr. Die Luft hallte wider

von Magetonen, und die Wesen, die im Walde wohnten, stießen Jammerlaute aus, und sie kam zu dem Schluß, daß sicher ein Unglück in der Einsiedelei stattgehabt haben müsse, und sagte: „Da mein Auge zwinkert, da die Vögel schreien, da Furcht mich befällt, so sind gewiß meine beiden Kinder weggegeben worden; da die Erde bebt, da mein Herz bebt, da mein Körper schlaff wird, so sind gewiß meine zwei Kinder weggegeben worden!“

Unter hundert ähnlichen schmerzlichen Gedanken eilte sie der Einsiedelei zu. Als sie eintrat, schaute sie traurig umher, und da sie die Kinder nicht sah, folgte sie betrübt, mit bebendem Herzen, den Spuren, die auf dem Grund der Einsiedelei zurückgeblieben. „Hier pflegte der Knabe Krishna und seine Schwester mit den jungen Gazellen zu spielen; hier ist das Haus, das die beiden aus Erde bauten; dies ist das Spielzeug der beiden Kinder. Da sie hier nicht zu sehen sind, so mögen sie vielleicht, von mir unbeachtet, in die Laubhütte gegangen sein und dort schlafen.“ Zu diesen Gedanken und in der Hoffnung, die Kinder zu sehen, legte sie die Wurzeln und Früchte beiseite, umfaßte, mit Thränen in den Augen, die Füße ihres Gemahls und fragte: „O Herr, wo sind der Knabe und das Mädchen hingegangen?“ Bivantara antwortete: „Ein Brähmane kam zu mir voll Hoffnung. Ihm habe ich die zwei Kinder geschenkt. Freue dich darüber.“ Als er diese Worte gesprochen, fiel Madri zu Boden wie eine von vergiftetem Pfeil getroffene Gazelle und rang wie ein aus dem Wasser gezogener Fisch. Wie ein Kranich, dem man seine Jungen geraubt, stieß sie Schmerzensschreie aus. Wie eine Kuh, deren Kalb gestorben, jammerte sie laut auf. Dann sagte sie: „Wie junge Lotusse waren sie gestaltet, mit Händchen, deren Fleisch so zart war wie ein junges Lotusblatt. Meine zwei Kinder leiden, sie sind in Pein, wo immer sie sein mögen. Schlank wie junge Gazellen, mit Gazellenaugen, sich freuend an den Sprüngen der Gazellen, was mögen meine Kinder jetzt ausstehen unter der Macht von Fremden? Mit thränenvollen Augen und traurigem Schluchzen leiden sie jetzt grausame Pein, da ich sie nicht mehr sehe, da sie von bedürftigen Leuten niedertreten dahinleben. Sie, die einst an meiner Brust sich nährten, die gewohnt waren, Wurzeln, Blüthen und Früchte zu essen, die nachsichtig behandelt, nie gewohnt waren, sich über das Maß zu ergötzen, diese meine zwei Kinder leiden nun große Pein. Getrennt von ihrer Mutter und ihrer Familie, verlassen durch die Grausamkeit ihrer Verwandten, zusammengeworfen mit sündigen Menschen, stehen meine zwei Kinder jetzt große Pein aus. Beständig gequält von Hunger und Durst, zu Sklaven gemacht durch diejenigen, in deren Hände sie gefallen sind, werden sie zweifellos die Qualen der Verzweiflung erfahren. Sicher habe ich in einer frühern Existenz eine furchtbare Sünde begangen, indem ich Hunderte von Wesen von ihren Verwandten gerrennt habe!“

Nachdem diese Worte dem Bodhisattva gefallen, sprach der König der Götter, Gakra (d. h. Indra) zu sich: „Wenn dieser Mann einmal allein und ohne Hilfe ist, so wird er schon in die Fuge getrieben werden; ich will ihn um Madri bitten.“ So nahm er die Gestalt eines Brähmanen an, kam zu dem Bodhisattva und sagte zu ihm: „Gib mir zur Sklavin diese liebe Schwester, schön in all ihren Gliedern, tadellos von Seiten ihres Gatten, hochgeschätzt von ihrem Stamm.“ Da sprach Madri zürnend zu dem Brähmanen: „O du Schamloser, voll von Begier verlangst du nach derjenigen, die nicht lüstern ist wie du, du Abschäum der Brähmanen, sondern ihre Freude sucht gemäß dem gerechten Gesetze!“ Da begann der Bodhisattva, Vicvantara, mitleidigen Herzens auf sie zu schauen, und Madri sprach zu ihm: „Ich habe meinetwillen keine Angst, ich habe meinetwillen keine Sorge; meine einzige Angst ist, wie du leben willst, wenn du allein bist.“ Da sagte der Bodhisattva zu Madri: „Da ich nach der Höhe strebe, welche die endlose Qual überragt, darf ich, o Madri, hier auf Erden keine Klage äußern. Folge darum diesem Brähmanen ohne Klage. Ich will in der Einsiedelei bleiben und nach Art der Gazellen leben.“

Als er diese Worte ausgesprochen, sagte er zu sich mit freudigem und äußerst zufriedenen Geiste: „Diese Spende hier in diesem Walde ist meine beste Spende. Nachdem ich auch Madri völlig weggegeben, soll sie nie wieder zurückgerufen werden.“ Dann nahm er Madri bei der Hand und sagte zu dem Brähmanen: „Nimm sie hin, o trefflicher Brähmane, dieses ist mein theures Weib, liebenden Herzens, gehorjam jedem Befehl, lieblich in ihren Reden, sich aufführend als eine von edlem Stamm.“

Als er, um zur höchsten Einsicht zu gelangen, sein schönes Weib hinweggegeben hatte, bebte die Erde sechsmal bis an ihre Enden, wie ein Boot auf dem Wasser. Und als Madri in die Gewalt des Brähmanen gelangt war, da sprach sie, überwältigt von Herzeleid über die Trennung von ihrem Gatten, ihrem Sohn und ihrer Tochter, mit stockendem Athem und mit leiser, halberstickter Stimme: „Was für Verbrechen habe ich in einem frühern Dasein begangen, daß ich jetzt in einem öden Walde klage wie eine Kuh, deren Kalb gestorben ist?“ Da legte der König der Götter, Gakra, seine Brähmanengestalt ab, nahm seine eigene Form an und sagte zu Madri: „O Glückselige! Ich bin kein Brähmane, noch überhaupt ein Mensch. Ich bin der König der Götter, Gakra, der Ueberwinder des Muras. Da es mich freut, daß du die vortrefflichste Sittlichkeit geoffenbart hast, so sprich, welchen Wunsch begehrt du von mir erfüllt zu sehen?“

Befeligt durch diese Worte, warf sich Madri vor Gakra nieder und sprach: „O du Tausendäugiger! Möge der Herr der Dreiunddreißig meine Kinder aus der Sklaverei befreien und sie ihren Weg zu ihrem Großvater finden lassen!“ Nachdem diese Worte gesprochen waren, trat der Fürst der

Götter in die Einsiedelei und sprach zu dem Bodhisattva. Indem er Madri an der linken Hand nahm, sagte er so zu dem Bodhisattva: „Ich gebe dir Madri zu deinem Dienste. Du darfst sie an niemand weggeben. Wenn du weggibst, was dir anvertraut wurde, wirst du dich veründigen.“

Seinem Versprechen gemäß ließ der König der Götter die unglücklichen Kinder des berühmten Einsiedlers jede Nacht losbinden und speisen, wenn der böse Brähmane im Schlafe lag, und erst wieder binden, bevor dieser erwachte. Später täuschte er den Brähmanen, der den Knaben und das Mädchen weggeführt, dergestalt, daß derselbe unter dem Eindruck, es wäre eine andere Stadt, genau in dieselbe Stadt ging, von wo sie gekommen waren, und daß er daselbst den Versuch machte, sie zu verkaufen. Als die Minister das gewahrten, sprachen sie zu dem König: „O König! Deine Entel Krishna und Sâlini sind durch einen überaus nichtswürdigen Brähmanen in diese gute Stadt gebracht worden, um verkauft zu werden.“ Als der König diese Worte hörte, sagte er entrüstet: „Bringt die Kinder sofort hierher!“

Nachdem die Minister diesem Befehl entsprochen hatten und das Volk der Stadt eilends vor dem König erschienen war, brachte einer der Minister die Kinder vor ihn. Als der König seine Entel sah, der Kleider beraubt und schmutzigen Leibes, fiel er von seinem Throne auf die Erde, und die Versammlung der Minister und der Frauen und aller Anwesenden begann zu weinen. Dann sagte der König zu den Ministern: „Laßt den Hellsüchtigen, der selbst im Walde noch sich am Gabenspenden erfreut, gleich hierher kommen, zusammen mit seiner Frau.“

Dann entsandte der König Boten, um den verbannten Sohn zurückzurufen; doch dieser wollte nicht zurückkehren, bis die ganze Zeit seiner Verbannung um wäre.

Auf dem Heimweg begegnet er einem Blinden, der ihn um seine Augen bittet. Er reißt sich dieselben sofort aus und gibt sie dem Bittenden, der dadurch das Augenlicht wieder erhält. Der Prinz, jetzt selbst blind, wird von seiner Frau weitergeführt und trifft unterwegs die „Buddhas der drei Zeiträume“ — der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nämlich Dipambara, Gâthya und Maitreya —, welche ihm das Augenlicht wieder zurückgeben.

Weiterwandelnd begegnet er dem feindlichen König, der die Ursache all seiner Leiden war, der ihm jetzt aber das Wünscheljuwel zurückstellt und dazu viel Geld und Juwelen und den Prinzen um Verzeihung anfleht, daß er seine Verbannung und Leiden herbeigeführt. Er bittet den Prinzen auch, er möge, wenn er einmal Buddha sei, ihn als einen seiner Diener wiedergeboren werden lassen. Der Prinz vergibt ihm alsbald, sagt ihm die Erfüllung seiner Witten zu, und sie werden Freunde.

Als der Prinz der Hauptstadt nahte, ließ der alte König, sein Vater, die Straßen kehren und mit Blumen bestreuen und mit süßen Wohlgerüchen begießen und zog ihm mit Bannern und festlicher Musik entgegen. Und er gab seinen ganzen Schatz und all seine Juwelen wieder unter die Obhut seines Sohnes.

Wieder zu seiner alten Stellung gelangt, begann der Prinz von neuem seine beständige Übung der Barmherzigkeit, und jedermann war glücklich. Die junge Prinzessin Sälini (Utpalmani) heiratete den Sohn des obersten Brâhmanen, der Rîsheman hieß. Und der junge Prinz heiratete die schöne Prinzessin Mandhara, die Tochter des Königs Tja-wai-tof; und indem er den Thron bestieg, gewährte er seinem Vater volle Freiheit, sich der Gabenspendung weiter zu widmen.

Königliche Freigebigkeit und Gabenspende spielen schon in der brâhmanischen Ueberlieferung eine hervorragende Rolle. Eine der längern didaktischen Episoden des Mahâbhârata handelt darüber¹. Die Grundidee des Ganzen, die wiederholte Erwähnung Indras als Götterkönigs und andere Umstände bürgen dafür, daß die Erzählung vom Prinzen Vicvantara zu den zahlreichen Erzählungen gehört, welche die Buddhisten aus früherer Volküberlieferung schöpften und dann in ihrem Sinne bearbeiteten. Wie in andern Fällen wurde die schöne zu Grunde liegende Moral dabei durch Uebertreibung etwas verunstaltet. Aller Poesie aber wird schließlich wieder der Blütenstaub abgestreift, wenn der erste Schauspieler am Ende des Stückes gemäß der buddhistischen Seelenwanderung erklärt:

„Ich, der Herr der Welt, bin später König Srong Tsan Gampo², und meine zwei Frauen sind später seine Gemahlinnen, eine chinesische und eine indische (Kewari-) Prinzessin. Die zwei Bhikshus, welche mir beistanden, waren später Thonmi Sambhota³ und Manjueri⁴. . . . Und fünf Generationen später erschien ich, Srong Tsan Gampo, als Padma=Sambhava⁵. Der Prinz Td=zer-tof ist Norbu Tsin=pa, die Prinzessin Utpalmani ist Lhamo dbyan Chan=ma. Der Brâhmane ist der schwarze Teufel Tcharba, und sein Weib ist g Rod sbyin=ma oder die böse Yakshini. Die unbewohnte Wildniß der Dämonen, widerhallend vom Geschrei der Raben, ist die schneeige Region von Tibet . . . u. s. w.“

Ebenso werden die schönen Naturschilderungen, die rührenden Stellen, die poetischen Situationen, die ursprünglich aus ältern indischen Dichtungen

¹ *Dâna-dharma* im Anuçasana Parva (XIII), 2926—4812.

² Der König, der den Buddhismus in Tibet einführte.

³ Nach der Ueberlieferung der Erfinder der tibetatischen Schrift.

⁴ Der erste Astronom und Metaphysiker Tibets.

⁵ Der Reformator des tibetatischen Buddhismus im 8. Jahrhundert.

stammen, schließlich von dem Wahnglauben der Seelenwanderung, dem Formeltram und Aberglauben des Lamaismus überkrustet. Hierin erstarrte auch jeder geistige Fortschritt, so daß kein Versuch gemacht wurde, das Drama von der epischen Recitation abzulösen und als eigene Dichtungszart zu pflegen. Der Versuch aber, tibetanische Stoffe nach dem Vorbilde der *Játakas* zu bearbeiten und in der hergebrachten Weise aufzuführen, förderte nur noch barockere Ausgebirten zu Tage.

Nan-ja („Das schimmernde Licht“), die Heldin des beliebtesten, echt tibetanischen Volksschauspiels¹, wird im ersten Act zunächst als liebliche Tochter eines alten Brähmanenpaares geboren, dann aber nach einigen Szenen, weil sie im Zorn zu ihrer Mutter gesagt: „Mutter! du bist dumm wie ein grasfressendes Thier!“ von der Mutter verflucht und in eine Hindin verwandelt. Als solche lebt sie erst einsam im Walde, schließt sich dann einem Hirschen an, wird Mutter eines Hirschkalbes, verliert ihren gehörnten Gemahl nach einem fürchterlichen Traum auf einer Jagd — stirbt später mit ihrem Hirschkalb.

Im zweiten Act wird sie dann als Nan-ja wiedergeboren, d. h. als ein wunderschönes Töchterlein, weckt die Zuneigung eines Prinzen und wird dessen Frau, erregt aber zugleich den tiefen Neid ihrer Schwägerin Ani-Namo, die bis zur Heirat des Bruders das Regiment geführt und der nunmehr die Schlüssel abgenommen werden. Diese bringt es mit Lügen und Intriguen so weit, daß der Prinz die schöne Nan-ja erst schlägt, und durch falschen Verdacht völlig irre geführt, endlich noch todtschlägt.

Im dritten Act wird Nan-ja, mit Rücksicht auf die vielen guten Thaten, die sie in ihrem frühern Leben gethan, wieder aus der Unterwelt entlassen, will aber jetzt ins Kloster. Nur auf die Bitten ihres Söhnchens entschließt sie sich, zu ihrem Prinzen und dessen Vater, dem Herrn von Minang, zurückzukehren. Ihr frommes, eingezogenes Leben führt jedoch bald neue Mißhandlungen herbei, und nun tritt sie wirklich in ein Kloster. Schwiegervater und Vater belagern nun das Kloster mit bewaffneter Macht, und bedrohen den Lama, der Nan-ja aufgenommen, mit dem Tode. Da stieg Nan-ja (die nur eine gute Fee war) auf einen Thurm und entschwebte in die Lüfte. Gemahl und Schwiegervater warfen sich erstaunt zu Boden, bereuten ihren Einbruch ins Heiligthum und stifteten ihre sämtlichen Waffen und Waffengeräthe dem Kloster.

Einige Szenen sind gar nicht übel erfunden und durchgeführt; doch wird in Minang etwas viel geprügelst, und eine Primadonna, die erst als Hirschkalb im Walde graßt, dann mit einem Fürstensohne kokettirt und

¹ Die erste europäische Uebersetzung dieses Stückes, nach der Aufzeichnung einer tibetanischen Schauspieltruppe, gibt *L. A. Waddell* l. c. p. 553—564.

endlich, aus der Unterwelt befreit, als belagerte Könne in dritter Existenz gen Himmel fährt, kann in der Geschichte der Dramatik höchstens eine sehr primitive und untergeordnete Rangstufe beanspruchen.

Sechstes Kapitel.

Schriften der Mongolen, Kalmücken und Mandſchu.

In Tibet sind wir ungefähr an der Nordgrenze angelangt, zu welcher die brähmanische Cultur Indiens wenigstens theilweise vorgedrungen. An der Wüste Gobi beginnt das ungeheure Gebiet jener Nomadenstämme, welche den Norden Asiens bis hinüber nach Korea und Kamtschatka und westwärts bis zum Kaspischen Meer und zum Ural-Gebirge bevölkern. Ein Theil derselben, welche vorwiegend den südwestlichen Theil jenes gewaltigen Areals bewohnen, die sogenannten Türkvölker, sind uns schon im Anschluß an die Literaturen des Islams begegnet. Der Name Tataren, der ihnen noch heute vielfach beigelegt wird, wurde im Mittelalter auch auf die weiter östlich hausenden Mongolen¹ ausgedehnt, welche heute die eigentliche Mongolei (eine in vier Districte getheilte Provinz des chinesischen Reiches), das Hochland am Kufunor (blauen See), die Hohe Tatarei zwischen dem Muſtag und Kuenuin und endlich einzelne Strecken des sibirischen und kaspischen Tieflandes bewohnen. Eine vorübergehende weltgeschichtliche Bedeutung erlangten sie erst durch den Eroberer Dschingischan (eigentlich Temudschin), der am Anfang des 13. Jahrhunderts die Reiterhorden der Mongolen- und Türkstämme zu einem gewaltigen Heere vereinigte, mit ihm (1217—1224) über das westliche Asien hereinbrach und die Culturländer desselben in schrecklichster Weise verwüstete. Einen noch furchtbarern Verwüstungszug unternahm dann der 1336 in Keſch geborene Abenteuerer Timur Lenk oder Tamerlan, der sich 1367 zum Herrn von Transoranim machte, 1387 Persien verheerte, 1398 das nördliche Indien mit seiner Hauptstadt Delhi ausplünderte und 1402 bis 1403 die Türkenherrschaft in Kleinasien und Mesopotamien zeitweilig zurückdrängte, nichts aufbauend, überall nur Blut und Schutt, Leichen- und Trümmerfelder hinter sich zurücklassend².

¹ Von den Tibetanern Hor, von den Chinesen Mong-tu genannt.

² *Mouradja d'Ohsson*, Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Temur Bey. La Haye 1834—1835. Neue Ausgabe Amsterdam 1852. — v. Hammer-Burgstädt, Geschichte der goldenen Horde. Pesth 1840; Geschichte der Mchane. Darmstadt 1842 und 1843. — *Howorth*, History of the Mongols from the 9th to the 19th Century. London 1876—1880. — A. Castren, Burjätische Sprachlehre,

Die Sprache der Mongolen gehört zum ural-altaiischen Sprachstamme. Von ihren Hauptzweigen wird das Buriätische nur gesprochen, das Ostmongolische und Kalmitische dagegen haben sich zu Schriftsprachen entwickelt. Diese Schrift, die in senkrechten Kolonnen von links nach rechts geschrieben wird, stammt von der uigurischen und durch diese von der irischen Estrangelo-Schrift ab.

Diese Thatfache erinnert daran, daß das Christenthum schon in sehr früher Zeit durch die Nestorianer bis an die Grenzen von China und vielleicht bis nach China selbst gedrungen ist¹. Schon im Jahre 334 wird von einem christlichen Bischof in Merw berichtet², im 6. Jahrhundert von einem christlichen Bischofsitz in Samarkand³. Nachdem (751) die Chinesen aus Westturkestan verdrängt worden waren, wurde daselbst zwar der Islam eingeführt; die Mohammedaner hinderten indes die christlichen Missionäre nicht, den christlichen Glauben unter den wilden einheimischen Stämmen zu predigen, und begünstigten sogar die nestorianischen Missionäre. Auf Befehl des Patriarchen Timotheus (780—819) begab sich der Missionär Subchalma in das transkaspische Gebiet, drang von dort nach Centralasien und China vor und verkündete überall frei das Christenthum. Um das Jahr 1048 war Merw der Sitz eines orthodoxen (melchitischen) Bischofs, welchen die Mohammedaner jedoch dem Katholikos der Nestorianer unterstellten. Von Merw aus, wo die Nestorianer, von den Mohammedanern begünstigt, theologische und medicinische Schulen errichten konnten, wurde das Christenthum durch nestorianische Kaufleute weiter ostwärts unter den Mongolen verbreitet, und unter dem Metropolitcn Jsha (Elias) III. (1176—1190) wurde in Kaichgar eine nestorianische Metropole gegründet⁴.

herausgeg. von N. Schiefner. St. Petersburg 1857. — J. Rowatewski, Mongolische Chrestomathie. Kasan 1837; Dictionnaire mongol-russe-français. 3 vols. Kasan 1844. — M. Posdnejew, Mongolische Volkslieder. St. Petersburg 1880.

¹ Ueber die berühmte Inschrift von Sin-gau-jin vgl. P. Louis Gaillard S. J., Croix et Swastika en Chine (Variétés Sinologiques. No. 3. Chang-Hai 1893. — P. Joh. Hetter S. J., Das nestorianische Denkmal in Singan Ju (Separat-Abdruck aus dem Werke „Wissenschaftliche Ergebnisse der Reise des Grafen B. Széchenyi in Ostasien 1877—1880“). Budapest 1897.

² v. Richtshofen, China I (Berlin 1877), 549 nach Yule, Cathay. p. xc und Assemani l. c. p. 477. 479.

³ Die Nachricht stammt von Ebedjeju. Vgl. Wells Williams, Middle Kingdom II, 290.

⁴ W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. St. Petersburg 1895 und 1896. — „Buddhismus und Christenthum in Central-Asien“. Nach Forschungen von Chwoljon und Radloff, besonders auf Grund der von diesen Gelehrten entzifferten Inschriften von Semiretschinsk (Beilage der Allgemeinen Zeitung Nr. 147 [122] vom 30. Mai 1894).

Dem Nestorianismus war indes längst von Indien und Tibet her der Buddhismus zuvor gekommen. Nach dem mohammedanischen Schriftsteller Al-Madim und dem chinesischen Buddhisten Suan-Zan war „im Alterthum“ schon der Buddhismus von allen Religionen in Turkestan am meisten verbreitet, in Ostturkestan auch die indischen Schriftzeichen, in Westturkestan dagegen ein nicht näher bezeichnetes Alphabet, wahrscheinlich das syrische oder ein demselben nachgebildetes. Zwischen dem Mohammedanismus der von Westen her eingedrungenen Araber und Türken, dem Buddhismus der von Süden her gekommenen Bonzen und Lamas und dem Schamanismus der in den Steppen und Gebirgen umherwandernden Nomadenstämme konnte das lückenhafte Christenthum der Nestorianer weder sehr tiefe Wurzeln schlagen noch größere Eroberungen machen. Mit ganz winzigen Ausnahmen sind die Mongolen Barbaren oder Halbbarbaren geblieben und als solche auch von den Eroberungszügen des 13. und 14. Jahrhunderts wieder in ihre Steppen zurückgekehrt. Ihre Literatur beschränkt sich deshalb auf drei Arten von Producten, welchen man nur in sehr beschränktem Grade den Werth einer wirklich höhern Geistesbildung beilegen kann: eine Anzahl von Geschichtswerken oder Chroniken, welche mit allerlei Fabeleien untermischt sind, eine große Anzahl buddhistischer Religionschriften, die theils aus dem Tibetanischen übersezt sind, theils die Fabeleien des Buddhismus noch weiter ausgesponnen haben, und endlich auf eine ziemlich primitive Volkspoesie, wie sie sich bei allen Völkern wiederfindet.

Ein mongolisches Trinklied lautet also:

Der Wein, den uns die Gottheit gab,
Ein edler Heiltrank ist's fürwahr!
Wie Honig ist er lieblich süß!
So trinkt ihn demu im Bruderkreis!

Vom Uebermaße des Genußes
Umfängt gar leicht der Wahnsinn dich!
Doch wer genießt mit Mäßigung,
Der wird ergriffen von Entzücken.

Gesundheit juble, Stärke, Jugend!
Ein fest'ner Fall hat uns vereint.
Das milde Süß der Milch genießet!
Das Brudermahl erfreut das Herz¹.

Die zwar buddhistisch gefärbte, aber ziemlich naive Weltanschauung spiegelt sich in folgendem geistlichen Liede:

¹ H. S o l o w i e z, Blüthenkranz morgenländischer Dichtung (Breslau 1860) S. 184.

Der Dschinghaha ist König der Schrift;
 König, des Ganzen Beherrscher.
 O glückliche Völker,
 Geboren im Lande der Götter!
 Wir stehen, jetzt uns über,
 Ueber den großen rothen Fluß!
 Möge hinüberwandeln unsere Seele
 In die Wohnung auf dem fünf Hügeligen Berg!¹
 Die ihr beruhigt die Brüderschaft,
 Wißet, es ist ein Richter des Guten und Bösen,
 Der gerechte König Erlük-Khan!
 Die Priester lehren uns den heiligen Glauben,
 Die Eltern die guten Sitten.
 Diese kurze Lehre
 Müssen wir uns einprägen!
 In dem Dunkel wandelnd durch das Thal
 Kannst du den Morast wohl sehen?
 Lebst mit einem du in enger Freundschaft,
 Kannst du seine Gedanken sehen?
 Mögen wir durch den Beistand des Datali Lama
 Von unsern Feinden erlöst werden!
 Unsere geheimen und unsere offenen Thaten
 Mögen die drei Heiligen² uns verzeihen!³

Die „Denkwürdigkeiten“ Timürs, die theils aus Kriegsberichten, theils aus politisch-militärischen Auseinandersetzungen bestehen, kann man nicht zur mongolischen Literatur rechnen⁴, weil sie in osttürkischer Sprache geschrieben waren; erhalten sind sie nur in der persischen Uebersetzung des Abū-Talib al-Hoffeini; inwieweit diese aber der Urschrift entspricht und ob letztere von dem berühmten Wütherich und Tyrannen selbst verfaßt war, ist ungewiß.

Aus viel späterer Zeit stammt Sanang-Setjens⁵ „Geschichte der Ostmongolen“. Denn ihr Verfasser Sanang-Setjen Khungtaidjchi, ein Nachkomme des Dschingis-Khan, ward 1603 geboren und vollendete sein zeh-

¹ Der Berg Utai-Schang in China, ein buddhistischer Wallfahrtsort.

² Die „drei Heiligen“ sind Buddha (Amitäbha), Dharma, d. h. „Lehre“, und Sangha, d. h. die „Gemeinde“.

³ Talvj, Versuch einer geschichtlichen Charakteristik der Volkslieder (Leipzig 1840) S. 47.

⁴ Dies geschieht irrigerweise von Wollheim-Fonseca, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients II, 672. — Zähu (Geschichte des Kriegswesens [Leipzig 1880] S. 708) findet den methodischen Charakter der Aufzeichnungen interessant, aber „historisch kaum deutlich genug, um lehrreich zu sein“. Sie sind französisch überetzt von Langlès (Paris 1787). Vgl. A. Mülller, Der Islam II, 269, 270.

⁵ Sanang Setjen Khungtaidjchi, Geschichte der Ostmongolen. Mongolisch und deutsch herausgegeben von J. J. Schmidt. St. Petersburg 1829.

Bücher umfaſſendes Werk erſt 1662, nachdem er erſt als Verwaltungsbeamter, dann als Krieger und endlich als Friedensunterhändler zwiſchen den Mongolen und Mandſchu. ſich ausgezeichnet hatte. Der Ton ſeiner Aufzeichnungen iſt ſtellenweiſe einfach chroniſtiſch; wo ſie ausführlicher werden, miſcht er nicht nur Anekdoten, ſondern auch wunderliche Fabeln hinein. So iſt es nicht eben ſehr vertrauenerweckend, wenn er z. B. erzählt: „Dem Doa Sochor kam ſein Name daher, weil er in der Mitte der Stirne nur ein einziges Auge hatte; deſſenungeachtet konnte er eine Entfernung von drei Zugſtrecken überſehen.“

Der Abſchied und das Ableben Tſchingiſkhan's wird folgendermaßen erzählt:

Als das Leiden des Herrſchers ſich verſchlimmerte und ſein Leben ſich dem Ende zu nähern ſchien, ſprach er (klagend) folgendes: „Meine glückbringende treffliche Gemahlin Bürte Tſchuſchin! Meine drei trauten Chulan, Tſchiſſu und Tſchiſſuten! Mein unveränderlich treuer Gefährte Külüt Boghordichi Nojan! Ihr neun Ertöt meiner unvergleichlichen Gehilfen! Meine tapfern vier Brüder! Meine unermüdlichen vier Söhne! Meine tiefeſten Beamten und Heerführer! Mein ganzes großes Volk! Mein edles Reich! Alle ihr Kinder meiner Gemahlinnen! Meine geliebten Unterthanen! Mein theures Vaterland!“ Da der Herrſcher alſo klagend ſich der Schwäche hingeben wollte, ſprach Külüt Boghatur von den Sunid folgendes zu ihm: „Deine geliebte Gemahlin Bürte Tſchuſchin könnte ſterben; deine dem Edelſteine Khas ähnliche Reichsverwaltung könnte in Unordnung gerathen; dein vereinigt großes Volk könnte ſich zerſtreuen; deine dir in deiner Jugend angetraute Gemahlin Bürte Tſchuſchin könnte ſterben; deine in hoher Achtung ſtehenden Geſetze könnten ſinken; deine zwei Söhne Ügetai und Tului könnten Waiſen werden; deine Unterthanen, als das Erbe deiner Kinder, könnten verringert werden; deine treffliche auswählte Gattin Bürte Tſchuſchin könnte ſterben; deine zwei Brüder Ütuten und Khabſchikin könnten zu Grunde gehen; dein von ſo vielen regiertes, großes Volk könnte ſich zerſtreuen; die Seele deſſelben, deine Freunde Boghordichi und Muſhuti würden dann vor Schmerz vergehen; wenn wir jene Seite des Khangghai-Khan erreichen, würden uns deine Gemahlinnen und Kinder heulend und weinend entgegenkommen mit den Worten: Wo iſt der Khabhan, unſer Herr? Darum, o mein Beherrſcher, ermanne dich und ſchaue herwärts!“ Als Külüt Boghatur den Herrſcher alſo anredete, richtete ſich derſelbe im Bette auf und ſprach folgendes: „Seid meiner als Wittve zurückgeſtaffenen trefflichen Gemahlin Bürte Tſchuſchin und meinen beiden verwaiſten Söhne Ügetai und Tului treue und aufrichtige Gefährten, und leiſtet ihnen zu jeder Zeit ohne Furcht und Feigheit alle Hilfe; der Edelſtein Khas iſt von feiner Haut und polirter Stahl von feiner Schlacke überzogen! Der geborene Körper iſt nicht ewig, er geht dahin ohne Heim- und Wiedertehr; dies behaltet in häuſer ernſthafter Erinnerung! Die Seele (der Kern) jeder That iſt, dieſelbe zu vollenden, wenn ſie angefangen iſt; feſt und unerſchütterlich iſt das Gemüth des Mannes, der ſein gegebenes Wort hält! Richtet euch ein wenig nach den Wünſchen anderer, damit ihr mit vielen in Eintracht bleibt! Mir iſt es klar, daß ich von euch ſcheiden und dahinfahren muß. Die Worte des Knaben Khabutai ſind ſehr beachtenswerth! Ihr alle, handelt nach ſeinen Worten! Er wird dormalſt meine Stelle erſetzen und, wie zu meinen Lebzeiten, euch beglücken!“

Nachdem der Herrscher diese Worte gesprochen hatte, erhob er sich in der Stadt Turmagai zum Tegri, seinem Vater, seines Alters sechsundsechzig Jahre, im Ding-Schweine-Jahre (1227) den zwölften des siebenten Mondes.

Die Leiche des Herrschers wurde auf einen zweirädrigen Wagen gelegt, um in die Heimat geführt zu werden; das ganze große Volk begleitete denselben mit Weinen und Klagegeschrei. Da erhob auch Kilufen Boghatur von den Sunid seine Stimme und sang folgendes: „Wie ein Fackel schwebtest du daher; jetzt muß dich ein knarrender Wagen wegrollen, du mein Herrscher! Hast du deine Gemahlin und deine Kinder wirklich zurückgelassen, du mein Herrscher? Hast du deine gesamten Unterthanen wirklich verlassen, du mein Herrscher? Wie ein Adler freudig umherkreist, also fährst du daher, du mein Herrscher! Wie ein unerfahrenes Füllen bist du niedergestürzt, du mein Herrscher! Nach sechsundsechzig Jahren wolltest du den neun Stämmen deines Volkes Freude und Ruhe gewähren, und nun entfernst du dich von denselben, du mein Herrscher!“¹

Das sind offenbar Klänge echter Volkspoesie und, wie von der Gabelenz nachgewiesen², ist hier wirklich ein altes Volkslied in die Chronik eingerückt. Dasselbe besitzt allerdings weder Reim noch ein eigentliches Metrum, sondern ist nur durch die Alliteration und den schlichten Refrain erkennbar. Allein es hat etwas Ergreifendes, wenn man daran denkt, daß das Reich des sterbenden Welteroberers vom Himalaya bis tief nach Sibirien hinein reichte, und vom Chinesischen Meer bis nach Polen hinein, ja daß einzelne Schwärme seiner zahllosen Reiterhorden unter seinem Sohne Ugetai sogar ansehnliche Theile von Deutschland bedrohten.

Die Chroniken „Altan tobtſchi“³ und „Erdenijin erite“ sind von ähnlichem Charakter. Ungleich phantastischer ist das Werk „Die Thaten des Bogda Geffer-Khan“⁴, welches J. J. Schmidt als „Heldensage“ der Mongolen bezeichnet. Dieser Name ist insofern gerechtfertigt, als die seltsame Volksdichtung einigermaßen die Stelle einer „Heldensage“ vertritt, die Mongolen nichts Bedeutenderes in dieser Art besitzen. Der Charakter derselben ist nur in mongolischem Sinne heroisch, d. h. eine Kette der wunderbarsten Märchen und Fabeleien, worin sich einerseits der naive Realismus eines platten, einförmigen Nomadentebens spiegelt, andererseits aber die abergläubischen, tollten Einfälle einer mehr kindischen als kindlichen Phantasie. Geffer-Khan, der Held der sieben Erzählungen, ist zugleich ein Sohn des

¹ Uebersetzt von J. J. Schmidt; bei Woltheim-Foujeca, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients II, 684. 685. Weitere Proben ebd. II, 673—686.

² Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes Bd. I, Heft 1. Vgl. Talvj a. a. O. S. 44.

³ Altan tobtſchi, Mongolische Annalen. Mongolisch mit russischer Uebersetzung von Galsang Gombojew. St. Petersburg 1858.

⁴ Nach der chinesischen Ausgabe herausgeg. von J. J. Schmidt (St. Petersburg 1836); deutsch überiezt von demf. (ebd. 1839).

indischen Gottes Indra, der von den Mongolen in Rhormusda ungetauft wurde, und der Sohn eines tibetanischen Herrschers, Da Guntshid, des Königs der Berge, und der Gattin Amurtshila. Wunderjame Mären, welche die buddhistischen Lamas von Tibet herüberbrachten, mögen die Anregung gegeben haben, die noch abergläubischen Sagen, welche unter den schamanischen Steppenbewohnern umgingen, zum Schriftwerk zu gestalten.

Am deutlichsten zeichnet sich der Einfluß des Buddhismus in den buddhistischen Religionschriften, welche die Mongolen mit geringen Abänderungen aus dem Tibetanischen übersehten, z. B. in der „Geschichte des Ursprungs der vier Wahrheiten des ganzen Geistes“ (Khamuk nom-un dürhan unen erkèghi oloksan)¹, d. h. einer Lebensbeschreibung Buddhas, die ziemlich genau nach tibetanischer Vorlage gearbeitet ist. Nur sind einige Namen dem mongolischen Ohr zu Liebe etwas anders zugestuft. Buddha selbst wird Burkhan genannt. Das Buch hebt also an:

Ruhm und Anbetung ihm, dem Allwissenden, dem Lama der drei Welten, dem Burkhan der drei Weltperioden, ihm, der die drei geistigen Beschäftigungen wiederhergestellt hat, dem Weltlehrer, welcher die köstliche Zierde und die Krone der zahllosen Menge von Genien und Menschen geworden ist, dem Burkhan, dem Cäthamuni, dem wahrhaft Vollendeten, der während einer undeutlichen Zeit und in der ersten Periode seines geistlichen Reiches eine außerordentliche Menge heilsamer Werke verrichtet hat. In der zweiten Periode war seine geistige Beschäftigung, die bösen Geister zu vertreiben; endlich in der dritten und letzten, das ist in der, in welcher wir leben, nahm seine Seele aufs neue einen Körper ein, indem sie Urighou ideghetu zum Vater und die vollkommen schöne und vollendete Mahamäya zur Mutter hatte.

Er ward am fünfzehnten Tage des Monats, in der Mitte des Sommers des Jahres Nabshung, das ist des „hölzernen Hais“, empfangen und am fünfzehnten Tage des letzten Lenzmonats des Jahres Ramjung oder des „eisernen Drachens“ aus der Knochenhöhlung des Armes seiner Mutter geboren. Einer seiner ersten Namen als Kind war Schonu dondub. Bis zum 29. Jahre stand er seinem Vater in der Regierung bei, dann heiratete er eine mit den 84 000 denkbaren Vollkommenheiten begabte Prinzessin und schützte mit Eifer den Glauben in seinem Reiche. Er ließ bei alledem keine Gelegenheit vorübergehen, die Natur und den Zustand der Menschen zu ergründen. Da er die Gewohnheit hatte, alle Tage den Palast seines Vaters zu durchstreifen, so begab er sich an die vier Hauptthore, die nach den vier Hauptweltgegenden lagen, und beobachtete von da aus die vier Welttheile und die Wichtigkeit alles dessen, was dieselben enthalten. Er bemerkte zuvörderst das Unglück der Geburt, zweitens das des Alters, drittens das der Krankheiten und viertens das des Todes. Er erkannte demzufolge die Tiefe des Meeres der vier Glanzzustände der geschaffenen Wesen. Der Königssohn fragte, tief erschüttert von dem, was er sah, einstmal diejenigen, welche ihn begleiteten, ob sie dasselbe wahrten wie er. Sie antworteten, daß es eben der vierfache Abgrund des Glanzes der Geburt, des Alters, der Krankheiten und des Todes wäre (welchen sie wahrten). Der Prinz fragte

¹ Nach Klaproth (Nouveau Journal Asiatique. Mars 1831) bei Wolfheim-Fonjeca a. a. O. II, 686—688.

weiter: „Erstreckt sich dieses Gtend auf alle Geschöpfe oder nur auf die Bewohner dieses Landes?“ Man erwiderte ihm: „Es erstreckt sich über die ganze Welt und wird alle treffen.“ „Welches sind denn“, entgegnete er, „die Mittel, durch die man sich von allen diesen Uebeln befreien kann?“ Man sagte ihm: „Das einzige Mittel dagegen ist, die weltlichen Freuden zu verlassen und ihnen zu entsagen.“ Da rief der Prinz aus: „Wenn das das wahre Mittel ist, so werde ich meinem Vater anzuzeigen, daß ich der Welt entsagen und in den geistlichen Stand eintreten will.“

Als er sich in dieser Absicht an seinen Vater wandte, antwortete ihm dieser: „Mein Sohn! führe diesen Plan nicht aus. Ich bin schon sehr alt. Wenn du Geistlicher wirst, wer soll dann den Thron und das Reich erben? Wenn du diesen Voratz nicht aufgibst, so muß ich glauben, daß du von irgend einem bösen Geiste beissen bist oder den Verstand verloren hast.“ Damit befohl er, vier Wächter an die vier Pforten des Palastes zu stellen, um seinen Sohn am Hinausgehen zu hindern.

Der Prinz beschäftigte sich während dieser Einsperrung, die ihm sehr hart vor-
tam, einzig und allein damit, sich in dem gefaßten Entschluß zu befestigen, und träumte von nichts als von den Mitteln, denselben auszuführen. Indem er sich eines Tages in tiefes Nachdenken verlegt hatte, erschien ihm sein Schutzgeist Rhor-
musda-Tegri und bot ihm seinen Beistand an, wenn er in der That den festen Willen hätte, das Werk zu unternehmen: die Geschöpfe aus den vier Elementar-
abgründen zu erlösen. Zu diesem Behufe versprach ihm Rhormusda, vierzehn Tage später, mit Tagesanbruch, in der Gestalt eines Rothschimmels zu kommen und ihn dahin zu bringen, wohin er zu gehen wünschen sollte. Der Prinz wiederholte sein Gelübde und nahm das Auerbieten des Gottes an. Am fünfzehnten Tage des letzten
Frühlingsmonates des Jahres Tong ngang oder des „männlichen Feueraffen“ kam Rhor-
musda-Tegri, seinem Versprechen gemäß, in Gestalt eines Rothschimmels zum
Prinzen, nachdem derselbe sich durch Fasten zu dem wichtigen Unternehmen, das er
vorhatte, genügend vorbereitet hatte. Der Prinz bestieg das Roß, flog aus seinem
Gefängniß und flog durch die Lüfte bis zu den Ufern des Flusses Marandschara.
Dort hielt er sich auf, und am achten Tage des ersten Sommermonats schor er sich
selbst den Bart und das Kopfhaar mit einem sehr scharfen Schwerte, und trat in den
geistlichen Stand, in welchem er sein eigener Lehrer war. Er blieb dort sechs Jahre
lang in der strengsten Einsamkeit, auf einem mit Mauersteinen gepflasterten und
mit geschnittenem Grase bedeckten Platze.

Am fünfzehnten Tage des letzten Frühlingsmonats des Jahres Bruh-Mh oder
des „weiblichen Eisenochsen“ während der Abenddämmerung beendigte er seine geist-
lichen Beschäftigungen, welche in der vollständigen Bändigung der Geister des Nisbana
oder der Verführung der Geburt bestanden. Um Mitternacht erreichte er das Dyan
oder die höchste Stufe der Heiligkeit der Einsiedler, und bei Sonnenaufgang hatte er
die Wesenheit eines wahrhaft vollendeten, durch sich selbst in der erhabensten Geistig-
keit bestehenden Buddha erlangt.

Der wahrhaft vollendete Buddha begann nun das Rad der geistigen Lehre zu
drehen und sie überallhin zu verbreiten, indem er verkündete, daß er den Sieg über
die Abgründe des eingebornen Gtendes davongetragen, alle Mängel, welche die Seele
berücken, zerstört habe und der Burkhan, welcher die Welt belehrt, geworden sei.
Mehrere Leute aus dem Volke waren hierüber außerordentlich bestürzt und sagten:
„Der Prinz hat den Verstand verloren und redet irre.“ Andere behaupteten, er
habe Thron und Land verlassen, um eine Tochter Gághas zu heiraten. Andere
dagegen bekamen, daß der Sohn des Königs in der That ein wirklich vollendeter
Buddha sei.

Der große Mongotentaiser Kubilai-kan ließ schon um 1270 den ganzen „Kandschur“ unter Leitung des Lama von Saska ins Mongolische¹ übersetzen. Was sonst noch aus der indischen, tibetatischen und chinesischen Literatur des Buddhismus in das Schriftthum der Mongolen übergegangen, ist noch nicht genauer festgestellt. Es ist indes kaum ein Zweifel, daß Buddha bei den Mongolen so gut wie bei den Chinesen und andern der nördlichen Buddhisten als förmlicher Göze angebetet wurde, und seine Verehrung noch heute mit einem ganzen Busch von abergläubischen Vorstellungen, Gebräuchen und Ceremonien umkränzt ist. Den einfachen primitiven Verhältnissen des Volkes, dessen Hauptbeschäftigung noch jetzt die Viehzucht ist, und dessen Gewerbe sich auf Pelz- und Filzbereitung beschränkt, entsprachen von der ganzen buddhistischen Literatur nichts so sehr als die jogen. Jataka's, welche an sich eine Masse leicht faßlichen und unterhaltlichen Erzählungsstoffes darboten, und durch den allgemeinen Rahmen der Seelenwanderung wie durch eine Fülle wunderbarer und seltsamer Züge die abergläubischen Neigungen dieser Steppensöhne befriedigten. So bildet denn auch eine Sammlung solcher Jataka's unter dem Titel „Uligerün Dalai“ (Das Meer der Gleichnisse), der die tibetatische Sammlung „Djanglun“ (Der Weise und der Thor) zu Grunde liegt, ein Hauptwerk der mongolischen Literatur². Weder den Tibetanern noch den Mongolen genügte indes das, was sie an Märchen und Fabeln aus Indien erhielten; die tibetatischen Lamas arbeiteten auf der gegebenen Grundlage noch weiter und mehrten den vorhandenen Bestand an seltsamen Wundergeschichten mit neuen Thaten eigener Erfindung. J. J. Schmidt, einer der besten Kenner der tibetatischen wie der mongolischen Literatur, bemerkt hierüber³:

„Dem aufmerkamen Leser des Geschichtswerkes unseres Sanang Setzen und meiner Anmerkungen zu demselben kann es nicht entgangen sein, wie sehr der Buddhismus von Tibet aus auf die innern und äußern Verhältnisse des mongolischen Volkes, sowie auf dessen Verfassung und intellectuelle Bildung eingewirkt hat. Bei keinem der andern mittelasiatischen Völker hat diese Religion so viele gläubige Anhänger gefunden und eine solche Allgemeinheit erlangt als bei den Mongolen. Es ist indes dieser Buddhismus nicht der alte, ursprüngliche, wie er sich in Indien gestaltete, sondern ein neuer Sprößling aus dem alten Stamme. Neben Gätjamuni, dem Stifter dieser Religion — dessen Lehren zwar immer die Hauptbasis derselben geblieben sind, der aber selbst nie wieder verkörpert erscheint —, ist jetzt ein anderer buddhaiischer Kubilai-kan, der sich in frühern Zeiten die Befehung Tibets zur Pflicht gemacht haben soll, derjenige, dem ganz vorzüglich die Andacht und Verehrung aller ost- und

¹ *Waddell*, The Buddhism of Tibet p. 38.

² Proben bei *Wolffheim-Fonjeca* a. a. O. II, 688—722.

³ Einleitung zur Uebersetzung eines Bruchstücks dieses Werkes („Die Verkörperung des Arya Pala als Königssohn Ordeni Khavalk“) im Anhang zu Sanang Setzens „Geschichte der Dschingisiden“.

mittelasiatischen Buddhakisten zugewendet wird. Es ist dies Awalotekwara, auch bekannt unter den Namen: Lötacri, Arna Pala, Khongschim Bodhiffatwa und Kidubär Kselschit, der zur Zeit Gahamunis einer der Jünger desselben gewesen sein soll, und nach dem Glauben der Buddhakisten seitdem in der Eigenschaft eines Bodhiffatwa sich hiers auf verschiedene Weise — bald als König, bald als Priester — verkörpert hat, bis er seit etwa dreihundert Jahren in der Person des Dalailäma als königlicher Priester in thubiltghanischer Erbfolge in Tibet regiert¹. Ihm zur Seite steht Wanschen Minborisché (eine Emanation des Buddha Amidäbha, also kein Bodhiffatwa im eigentlichen Sinn), der als der Lāma oder geistliche Rath des Dalailäma angesehen werden kann und in früheren Geburten immer dessen Berather und Lehrer gewesen sein soll, wie aus vielen Wanderungsgeschichten dieser geistlichen Oberhäupter Tibets zu ersehen ist.“

Diese neu-buddhistischen Fabeln finden sich hauptsächlich in dem tibetischen Werke „Norwu p'rengwa“² beisammen, das als Geschichte des Arna Pala auch ins Mongolische übersetzt ist. Sie sind mit einem lebendigen Erzählertalent, sprudelnder Phantastik und fesselnder Anschaulichkeit ausgeführt und dürften als bloße Märchen auf einen nicht geringen Rang in dieser Art von Volksliteratur Anspruch machen. Als wandernder Königssohn Erdeni Kharalit hat Arna Pala ganz den Charakter eines abenteuernden Märchenprinzen, zumal auf seiner Reise in das Geisterland Ud'iyana, wo er die Dakini, den weiblichen Genius der göttlichen Erkenntniß, aufsuchen will. Nach den wunderbarsten Abenteuern findet er statt der einen Dakini tausend Millionen Dakinis, die ihn mit Liedern von unbeschreiblichem Wohlklang begrüßen, und mit denen er alsdann über die befestigenden Lehren philosophirt. Erst nach neuen Abenteuern findet er endlich die richtige Dakini Tschüana Woichna, die sich aus einem alten Weib in eine blühende Schönheit verwandelt und ihm in einem Zauberpalast den glänzendsten Empfang bereitet:

„Nachdem alles versammelt war, trat das Haupt der Versammlung, der heilige, feuerttragende Lāma, ein und segnete die Spiegeln und den Palast. — Alsdann erhoben sich alle Dakinis und Weisen und tanzten den Tanz der Helden, den Tanz der Dakinis, den Tanz des Zornes, den Tanz der zornigen Mutter, den Tanz der Beruhigung, den Tanz der Verborgenheit, den Tanz der Wirklichkeit, den Tanz des mit Lächeln verbundenen Zornes, den Tanz des furchtbar drohenden Zornes — mit einem Worte, dreihundertundsechzig verschiedene Gattungen Tänze. Der Tanz der Helden besteht in folgendem: Wenn sie die Feinde der Religion, die unzähligen Tausende der Schimmis (böse Geister), züchtigen wollen, so rufen sie Hüm, Hüm, Pad, Pad, und ihre rollenden Augen zucken Blitze; bei ihrem geschickten Senken und schnellen Erheben erbebt die Erde. Das dumpfe Brausen ihrer Stimme ist tausend

¹ Die zahlreichen indischen Namen, welche in diesen spätern Sagen vorkommen, lassen indes vermuthen, daß auch hier indische Vorbilder zu Grunde liegen.

² Geschrieben: Nor-bu-phreng-ba. d. h. „Kranz der Juwelen“ (kostbare Geschichten).

Donnern gleich. Wenn sie sich spielend niederwerfen, so entsteht Verderben im Reiche der Schimus; wenn sie ihre rechte Seite heben und ihre linke Seite beugen, so sieht man lodernden Feuerglanz; erheben sie aber die linke Seite und beugen die rechte, schweben sie empor, gen Himmel strebend. Ihr Schritt ist weder träge noch schnell, aber unerschütterlich fest. Der Tanz der heldenmüthigen Dakinis besteht in folgendem: Die Feinde der Religion, die zahllosen Tausende der weiblichen Dämonen, werden von ihnen mit feuerlodernder Gluth verbrannt; feurige rothe Lust umbraust und entzündet dieselben. Schwarze, blitzschwängere Wolken verfolgen die Dämonen, während die Dakinis, Haha, hibi, huhu, hähä lachend und andere wunderbare Stimmen hören lassend, munter tanzen. Links und rechts hüpfend, schweben sie gegen den Himmel. Aus ihrem Munde sprühen Flammen und aus ihren Naslöchern stoßen sie Rauchwolken aus; von ihrem Hauche siedet alles wie Wasser und wird entzündet und brennt in lodrender Gluth. . . . So werden die andern Tänze beschrieben. . . . Wenn alles erzählt werden sollte, wo könnte man enden! es gehört nicht in das Reich des Gemüthes. Alles ist ein aus dem Leeren von selbst entstandenes großes Freudenge töse, und das Gesicht (der Ansehen) schafft sich die Wirklichkeit aller natürlichen Bedingungen. Die vielen Tausende der Dakinis verschwinden und verschmelzen sich mit den Helden; von diesen Helden verschwindet nach und nach einer nach dem andern und verschmilzt sich mit den übrigen, bis sie sich allmählich in einen einzigen Helden verschmolzen haben, und dieser Held vereinigt sich sodann mit dem sceptertragenden Lama. Alsdann verschwindet der heilige, sceptertragende Lama in der Eigenschaft der freudetönenden Eigenthümlichkeit, welche zunächst aus der willentlosen Eigenthümlichkeit des Richtigen hervorgegangen ist. Diese dreihundertundsechzig Tänze, welche alle athmenden Wesen in Eins vereinigen, sind der Palast (Inbegriff oder Fülle) aller von selbst entstandenen natürlichen Bedingungen.

Nachdem diese Vielen sich alle in Eins vermischend vereinigt hatten, geschah es nach Mitternacht, daß, gleichwie am Himmel sich Wolken sammeln und ausbreiten, alle plötzlich aus der Einheit der Eigenthümlichkeit erwachend, ein jeder seinen Platz wieder einnahm, und die Feier des Freudenfestes von der Versammlung fortgesetzt wurde¹.

Als bloßes Märchen, als spielende Phantasmagorie möchte man sich derlei allenfalls gefallen lassen, wenn auch die dreihundertundsechzig Tänze selbst für einen Märchenprinzen etwas viel sind; aber wenn solche Dinge sich als philosophische Allegorie, ja als Religion und Cultus aufdrängen, da wird die vermeintliche Philosophie zum Unsinn und die Religion zum tausendköpfigen Aberglauben und Götzendienst. Das ist, etwas näher be-
sehen, keine Poesie mehr, sondern trostloser Teufelsjput, wenn auch die Opfergaben in Blumenpenden, Lichtern und Mäucherwerk bestehen mögen. Da und dort zwischen den poetischen Phantasien tritt übrigens klar und deutlich mit dem kahl geschorenen Schädel und dem regungslosen Gesicht der unendlich langweilige und nichts sagende Buddha der indischen Ueberlieferung hervor und läßt keinen Zweifel übrig, daß der Dalailama mitamt allen

¹ Weitere Proben aus J. J. Schmidts Uebersetzung bei W o l l h e i m = J o n s e c a a. a. S. II, 691—722.

tibetanischen Lamas nur ein Nestler jener seltsamen Schwärmerei ist, von deren Existenz uns schon die Ngoka-Inschriften berichten, die aber nicht einmal das Volk der Juder zu befriedigen im Stande war.

Ueber die **Kalmüken** oder Westmongolen, die von der Dsungarei aus in kleinern Gruppen sich bis in das europäische Rußland (Gouvernement Astrachan) hinein erstrecken, können wir uns kürzer fassen, da über ihr Schriftthum noch wenig bekannt ist¹. Auch sie sind Buddhisten, die meist unter der Leitung tibetanischer Lamas stehen. Das einzige bedeutendere Werk in ihrer Sprache, das bis jetzt allgemeiner bekannt geworden, sind die Märchen des „Siddhi-kür“, d. h. des mit Zauberkraft (siddhi) begabten Todten, eine Sammlung von buddhistischen Erzählungen, die der Hauptsache nach ebenfalls aus Indien stammen und deshalb nur für die vergleichende Märchenforschung von größerem Interesse sind². Auch das Märchen vom „Urdjchi Bordschi“³ stammt aus dem Sanskrit; der Name ist aus Kadscha Bhoga verstümmelt.

Die ostwärts von den Mongolen, nördlich vom eigentlichen China wohnenden **Mandschu** oder Mandschureen sind ein Hauptzweig des tungusischen Volksstammes, der zu den ural-altaischen Völkern gerechnet wird. Der Name taucht erst in sehr später Zeit auf. Bis in das 2. Jahrhundert n. Chr. wurde das weite Ländergebiet vom Jenissei bis zum Schotischen Meere von Nomaden bewohnt, welche den Namen Uki, später den Namen Moho führten. Unter ihnen ragten zwei Stämme, die Sumo-Moho und die Hesi-Moho, hervor. Die erstern gelangten ziemlich frühe zu einem selbständigen Königthum und einiger Civilisation, während die Hesi-Moho erst unter die Vormäsigkeit der Koreaner, dann unter diejenige der Chinesen kamen, endlich mit den Sumo-Moho zu dem größeren Reiche Pu-Hai verichmolzen wurden. Dieses fiel den tungusischen Ahitanen zur Beute. Ein Theil der Moho gelangte indes unter dem Namen Kiu-djchi wieder zu staatlicher Selbständigkeit.

Tai-dju, der die Herrschaft 1115 an sich riß, nannte das neue Reich Kiu gurun (das „goldene Reich“). Dasselbe fiel unter Godai Khan, dem

¹ Grammatiken von Strahlenberg (London 1738), Zwick (Königsfeld 1851). Herausgeg. von Jülg (mit Uebersetzung). Leipzig 1866.

² Herausgeg. von Jülg mit Uebersetzung. Junsbruck 1868.

Nachfolger des Tchingis-Khan, unter die Herrschaft der Mongolen (1235), erlangte aber durch Nisin Gioro seine Freiheit wieder. In diese Freiheitskämpfe knüpft sich ein ziemlich reicher Sagentreis. Erst nach dieser Zeit kam der Name Mandſchu auf (Man-cheu-jin, d. h. Mensch vom Lande Man). Unter diesem Namen wurden die Mu-dſchi den Chinesen gefährliche Nachbarn. Ihr König Tai-dſu nahm den Kaisertitel an und nannte seine Residenz Neu-den (Anfang, sich erhebend); später wurde sie Mut-den (Erhöhung, Vermehrung) genannt. Nach zahlreichen Kriegen eroberten die Mandſchu 1644 Peking, setzten den achtjährigen Prinzen Schi-tſu unter dem Namen Schun-tſchi (in ihrer Sprache Schiſhou daſan) auf den Thron und bemächtigten sich des ganzen „himmlischen Reiches“.

Bereits unter einem frühern Herrscher Nguda (um 1105) wurde eine Buchstabenſchrift nach dem Vorbild der mongoliſchen erfunden; unter der Mongolenherrschaft (nach 1235) wurde dieſelbe durch die mongoliſche verdrängt. Nachdem Tai-dſu den Kaisertitel angenommen, beauftragte er zwei Gelehrte, ein eigenes der Sprache angemessenes Alphabet herzustellen. Dieſelben wählten die mongoliſche Form, welche der alten Schrift der Uiguren und Syrer nachgebildet iſt. Die ſeither aufblühende Literatur beſteht zum größten Theil aus Ueberſetzungen von chineſiſchen Werken¹. Zu ſelbſtändiger Entfaltung gelangte dieſe Literatur nicht; ſie hat aber der Wiſſenſchaft einen nicht unweſentlichen Dienſt erwieſen, indem die Mandſchu-Sprache, viel einfacher und leichter zu lernen als die chineſiſche, es den Jeſuitenmiſſionären des 17. und 18. Jahrhunderts, den erſten Pionieren der ſinologiſchen Forſchung, weſentlich erleichterte, die klaſſiſchen und canonischen Schriften genau kennen zu lernen und zu überſetzen. Kaiſer Kien-long ſang das Lob der Stadt Mutden ſowohl in chineſiſcher als Mandſchu-Sprache. Ein Gedicht auf die Eroberung von Kin-tſchuen im Jahre 1779 und feierlich

¹ Das mandſchu-chineſiſche Wörterbuch des Si-nen-ſe wurde 1752 in Peking gedruckt, von P. Amhot S. J. überſetzt und von Lauglès herausgegeben (Paris 1789 1790). — Die Grammatik des P. Gerbillon S. J. (*Elementa linguae tartaricae*) erſchien franzöſiſch in *Thévenot*, *Relation des Voyages*. Paris 1696. — Chreſtomathie von Klapproth (Paris 1828) und C. von der Gabelentz. 2 Bde. Leipzig 1865. — *C. de Harlez*, *Manuel de la langue mandchoue*. Paris 1884. — *F. Kaulen*, *Grammatica linguae Mandschuricae*. Ratiſbonae 1856. — *L. Langlès*, *Alphabet mantchou*. Paris 1807. — *H. C. de la Gabelentz*, *Éléments de la grammaire mandchoue*. Altenburg 1832. — *Th. T. Meadows*, *Translations from the Manchu*, with the Original Texts. Canton 1849. — Proben aus dem Mandſchu-Verikon des Kaiſers Khang-ſi von *C. de Harlez*. *Le Manju gisum-i huleku hithe* (Zeitschrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſch. XXXVIII, 634—641). — *C. de Harlez*, *Dergi Hese Jakôn Gôsa de Wasimbuhangge* (Kaiſerliche Decrete des Kaiſers Yong-tſching 1723—1736) in *Actes du VI^e Congrès des Orientalistes* (Leide 1885), Section 4, p. 143—149.

bei Hofe vorgetragen, scheint der erste Versuch selbständiger Mandſchu-Poefie zu ſein. Es wurde von dem Erjeſuiten P. Amhot aufgeſchrieben und ins Franzöſiſche überſetzt. Der Anfang lautet folgendermaßen:

Die treuloſen Räuber von Kin-tſchuen waren von Geſchlecht zu Geſchlecht den Pfad des Verbrechens gewandelt; durch ein unvermuthetes Glück haben unſere regelmäßigen mandſchurischen Truppen ſie, nach den raſcheſten Siegen, vollſtändig vernichtet.

Vom Himmel unterſtüzt, haben unſere Krieger ſich das größte Verdienſt erworben. Der große Gebieter, welcher unſer Herrſcher iſt, wurde dadurch mit Freude erfüllt, und ein ſeines Vertrauens würdiger Feldherr hat die erhabene Kunſt zu befehlen aufs beſte ins Licht geſetzt.

Die Rebellen, welche die Urheber der erſten Unruhen waren, verbündeten ſich feſt untereinander, um ihre Nachbarn zu unterdrücken; wie die Thiere eines und deſelben Dorfes zuſammengeſchart, wie ſie waren, wäre es unmöglich geweſen, ſie einzeln zu züchtigen.

Die Unruhen nahmen immer mehr zu, das Räuberweſen ward allgemein, die Empörer verachteten die Befehle unſerer hohen Beamten, und da ſie ſogar die Wohlthaten des Himmels verſchmähten, blieb nichts anderes übrig, als die Truppen marchiren zu laſſen. . . .

Der Sohn und die Enkel unſerer großen Berühmtheiten, ſchon früh darin unterrichtet, nichts zu fürchten, trogten, miteinander wetteifernd, allen Gefahren; die Lehren und Wohlthaten unſeres erhabenen Gebieters ſlöſten ihnen dieſen Muth ein.

Sie erklimmen die ſteilſten Felfen, durchſtreifen die dichtesten Gebirgswälder, nichts vermag ſie zurückzuſchrecken; ſie kämpfen und bewähren ſich überall als Helden.

Ihrem Beiſpiele folgend, brechen ſich die übrigen Mandſchu-Krieger überall Bahn, überall legen ſie Proben ihrer Tapferkeit ab, und in einem Augenblick be-
meiſtern ſie ſich Tha-lan's und ſeiner ganzen Umgebung.

Sobald der Befehl ergeht, das Haupt der Empörer in Tſchu-tſchin zu ergreifen, ziehen ſie fort und bemächtigen ſich unterwegs Se-peng-bu's und der übrigen Plätze, welche an der Straße liegen. Die in Angſt verſetzten Anführer kommen ihnen entgegen und bringen ihnen die Leiche des Seng-te-ſang.

Äunftes Buch.

Die chineſiſche Literatur und deren Abzweigungen.



Erstes Kapitel.

Schi-king, das canonische Liederbuch der Chinesen.

Unzählige Menschen haben schon über den Kopf der Chinesen gelacht, über die Chinesen und über China selbst. Sie alle aber sind zu Grabe gegangen, und ganze Dynastien und Reiche mit ihnen. Das alte „himmlische Reich“ aber besteht heute noch, nachdem es die Weltreiche der Perser und Macedonier, der Römer und Deutschen in Trümmer sinken sah. Nächst dem Zaren von Rußland und der Königin von England gebietet der Kaiser von China noch heute über das größte Ländergebiet der Erde (11 574 356 qkm); an Bevölkerungszahl kommt China auch nach den niedrigsten Ansätzen dem britischen Weltreich noch immer am nächsten und steht hinter der Gesamtbevölkerung von Europa nur wenig zurück. In seinen Söhnen aber lebt wie vor Jahrtausenden eine zähe Lebenskraft, ein kluger Unternehmungsgeist. Ihre Wanderlust hat sie über die ganze Welt zerstreut. Man trifft sie in den Hauptstädten und Handelsplätzen Europas, auf den Goldfeldern Kaliforniens und Südafrikas, in den Reisplantagen von West- und Ostindien, auf dem australischen Continent und auf den entlegensten Eilanden der Südsee. Mit Recht hat noch vor kurzem ein französischer Publicist daran erinnert, daß, wenn die europäische Gesellschaft sich auch immer mehr dem Christenthum entfremden sollte, die Weltaufgabe des Papstthums noch immer ein riesiges Feld der Arbeit vor sich hätte. Die Jantees, diese schlauesten und unternehmendsten Pioniere des modernen Fortschritts, wissen sich der Chinesen, ihrer unbefleglichen Arbeitsamkeit und Genügsamkeit nur mit Gewaltmitteln zu entledigen. Die katholische Kirche aber ist unter unjäglichen Schwierigkeiten längst in alle Theile des asiatischen Weltreiches eingedrungen und hat sich trotz der blutigsten Verfolgungen daselbst schon etwa eine Million Bekenner erobert. Durch einen Anfang von Hierarchie ist das riesige Reich bereits in den Organismus der Kirche eingegliedert.

Die Literaturgeschichte rechnet zuvörderst mit der geistigen Bedeutung und Thätigkeit, nicht mit der Bevölkerungsziffer der verschiedenen Nationen. Doch fällt auch die letztere mit ins Gewicht, wenn man den Wirkungskreis der verschiedenen Literaturen ins Auge fassen und sich von dem allgemeinen

Bildungsstände der Menschheit eine Vorstellung entwerfen will. Und vermag uns ein vereinzelttes, kleines Inselvolk zu fesseln, das, etwa wie das isländische, nicht einmal hunderttausend Seelen zählend, durch eine Reihe von Jahrhunderten seine eigenartige Sprache und Literatur ausgebildet, behauptet und erneuert hat: so kann uns doch auch die Literatur eines Volkes nicht ganz gleichgültig sein, das um zwei Jahrtausende über unsere Zeitrechnung zurückreicht, heute noch etwa ein Fünftel¹ der ganzen Menschheit umfaßt und schon durch den bloßen Gegensatz die merkwürdigsten Streiflichter auf unsere eigene Cultur wirft.

1. Geschichte und Charakteristik des Liederbuchs.

Wie bei allen Völkern des Morgenlandes, so geht auch bei den Chinesen der breite Strom der wissenschaftlichen wie der volkstümlichen Literatur von einer Anzahl heiliger Bücher aus, in welchen die Grundlinien ihrer Religion, ihres Staatswesens, ihres Volksthumes und ihrer Poesie sich einigermaßen verkörpert finden². Die heiligen Bücher führen bei den Chinesen

¹ Noch 1884 schrieb G. von der Gabelenk (Unsere Zeit II. 624): „Auf vier Menschen kommt ein Chinese, auf drei Menschen kommt einer, der auf chinesischem Culturboden fußt.“ Neuere Berechnungen haben die Einwohnerzahl des himmlischen Reiches auf 297 Millionen herabgedrückt (Wildermann, Jahrbuch der Naturwissenschaften [1885—1886] S. 553). Auch diese Zahl ist noch bedeutend genug.

² Das beste Hilfsmittel zum Studium der chinesischen Sprache und der ältesten chinesischen Literatur ist der *Cursus Litteraturae Sinicae*. Neo-Missionarii accommodatus auctore P. Angelo Zottoli S. J. 5 voll. Chang-Hai 1879—1880, auf fünf Jahrescurse berechnet. Vol. I enthält die Elemente und leichtere Lesestücke, II und III die canonischen und klassischen Bücher, IV eine chinesische Poetik und V eine chinesische Rhetorik, in gewählten Proben aus den angesehensten Schriftstellern. Sämtlichen Texten ist eine lateinische Uebersetzung gegenübergedruckt, welche zahlreiche Noten erklärt. — Eine der Hauptgrundlagen der neuern Sinologie bildet die Grammatik des P. Joseph Henry de Prémare, der, 1666 in Havre geboren, 1683 der Gesellschaft Jesu beitrug, 1698 nach China kam und 1736 in Macao starb. Er selbst schrieb ein klassisches Chinesisch, und seine Werke werden noch jetzt in China neu gedruckt und von den Katholiken gebraucht. Seine Grammatik, die handschriftlich unter den Missionären verbreitet war, schickte er 1728 an die französische Akademie ein; sie wurde aber erst nach einem Jahrhundert gedruckt unter dem Titel: *Notitia Linguae Sinicae*. Auctore P. Prémare. Malacca. Cura Academiae Anglo-Sinensis 1831; wäter auch in englischer Uebersetzung: *The Notitia linguae Sinicae of Prémare, translated into English by J. G. Bridgman*. Canton 1847. Auf ihr fußen die Arbeiten von Abel-Remusat und der meisten Sinologen der Neuzeit. — Ueber die nicht unübersteigliche Schwierigkeit der Sprache sagt Prémare selbst (p. 9): „Dici solet et vere neminem esse, qui non possit libros legere et sinice componere, quando semel quattuor vel quinque millia litterarum bene novit. Quis autem missionarius serio dixerit, se non habere satis memoriae aut ingenii ut quinquies vel sexties mille litteras addixerit?“ Er gibt indes (p. 5) doch den Rath,

die gemeinsamen Namen Ming und Schu. Der erstern, der sogen. „canonischen“ Bücher, sind fünf, der zweiten, der sogen. „klassischen“ Bücher, sind vier, an welche sich noch einige Bücher geringern Ansehens anschließen.

Das *Mih-king*, wohl das älteste dieser Bücher, „das Buch der Wandlungen“, enthält eine Reihe von räthselhaften Trigrammen und Hexagrammen, hinter welchen man früher eine religiöse Geheimlehre vermuthete, die aber wahrscheinlicher nur allgemeine Sittenlehren versinnbildeten und bis herab auf die Gegenwart zu abergläubischer Wahrsagerei gedient haben. Das *Schu-king* ist ein Geschichtswerk, dessen noch erhaltene Theile vom 17. bis zum 7. vorchristlichen Jahrhundert reichen. Das *Schi-king* ist eine Sammlung von 311 der ältesten chinesischen Lieder, das *Li-ki* eine allgemeine Pflichtenlehre mit besonderer Betonung des religiösen und profanen Anstandes; das *Tschün-thsieu* („Lenz und Herbst“) endlich enthält die Annalen des Fürstenthums Lu von 722—494 v. Chr., verfaßt von *Ahung-tse*, gewöhnlich *Ahung-fu-tse* oder *Confucius* genannt, dem großen Moralphilosophen und Gesetzgeber des chinesischen Reiches (551—478 v. Chr.), der selbst diesem Fürstenthum entstammte. Auf ihn wird auch das *Hiao-king* (das Buch über die Pietät) zurückgeführt, das zwar nicht streng zu den fünf *Ming* gehört, aber als Ueberlieferung der Lehre des *Ahung-tse* über die wichtigste aller Pflichten eines fast ebenso hohen Ansehens genießt¹.

Von den vier *Schu* führt das erste den Titel „*Yün-jü*“ und enthält die Lehre des *Ahung-fu-tse* in kurzen Erzählungen, Anekdoten, Gesprächen und Sprüchen; das zweite und dritte (unter den Titeln „*Tschung-hung*“ oder Lehre von der Mitte und „*Ta-hio*“, d. h. die große Lehre) gibt die Weisheit des *Confucius* in kürzern Texten wieder; das vierte endlich umfaßt

möglichst jung anzufangen und gleich den jungen Chinesen die vier klassischen Bücher einfach auswendig zu lernen: „Vellem ut, quod nemo me facere monuit, alii facerent, dum viget memoria et anni adhuc florent: quattuor libros classicos memoriter discerent eo plane modo quo solent pueri Sinae; repuerascendum nobis est, si volumus Christum Iesum hic gentibus cum fructu amnunciare, quem, amabo, laborem talis spes non leniat.“

¹ Die ersten Uebersetzungen dieser Bücher dankt man den Jesuitenmissionären des 17. und 18. Jahrhunderts; auf ihnen fußen größtentheils die spätern Uebersetzungen und Commentare. 1. *Y-king*, Antiquissimus sinarum liber, quem ex latina interpretatione P. *Reyis* S. J. ed. *J. Mohl*. 2 voll. Stuttgart 1834—1839; bei *Zottoli* l. c. II, 520—619. — 2. *Schu-king*, französisch übersezt von P. *Gaubil* S. J. (Paris 1770), von *Pauthier*, Livres sacrés de l'Orient. Paris 1840; englisch und chinesisch von *Medhurst* (Schanghai 1846), von *Legge*, Chinese Classics. 3 vols. London 1876; chinesisch und lateinisch von *Zottoli* l. c. III, 328—523. — 3. *Li-ki*, übersezt von *Callery* (Turin 1853), von *Legge*, The Sacred Books of China (in The Sacr. Books of the East. vol. 27 and 28. Oxford 1885), von *Zottoli* l. c. III, 620—759. — 4. *Tschün-thsieu*, übersezt von *Legge*, Chinese Classics vol. V.

die Sprache des Meng-tse, seines vorzüglichsten Schülers, in sieben Bücher gruppiert¹.

Wie ein beträchtlicher Theil dieser heiligen Bücher somit, wenn auch in freierer Behandlungsweise, doch fast ausschließlich die Lehre des Confucius zur Darstellung bringt, so sind auch die übrigen durch seine Hand gegangen und haben durch ihn ihre endgiltige Fassung als klassische Bücher erhalten. Was er an dem wesentlichen Lehrinhalt der prosaischen Schriften schon vorfand, was er daran abgeändert und von dem Seinigen hinzugefügt, läßt sich nicht entscheiden. In Bezug auf das Schi-king wird ihm aber bloß die Auswahl, Anordnung und Wichtigstellung der bereits vorhandenen Lieder zugeschrieben.

Nach dem Bericht des Geschichtschreibers Sse-ma-tj'chian fand er mehr als 3000 alte Gedichte vor, schied aus denselben die bloßen Wiederholungen aus, stellte diejenigen zusammen, welche ihm zur Förderung von Tugend und Gerechtigkeit dienlich schienen — ihre Zahl beschränkte sich auf 311 —, und sang sie zur Laute, um sie mit dem musikalischen Stil der Schen, der Wu, der Ya und der Sung in Einklang zu bringen. Nach Go-yang Seu verwarf er bei der Zusammenstellung des Liederbuches bald ganze Lieder, bald einzelne Strophen, bald nur einzelne Verse. Wieder andere Berichte fügen hinzu, daß er die Lieder theils von seinen Reisen in verschiedenen Provinzen mitgebracht, theils in Lu vorgefunden habe, und daß ihm der Musikmeister Tschj in Lu bei der Vorarbeit behilflich gewesen sei. Ahung-fu-tse liebte es, in seinen Gesprächen Verse anzuführen, und mag so auf den Gedanken gekommen sein, eine Gedichtsammlung nach seinem Geschmacke zu veranstalten; den Beinamen „King“ und das Ansehen eines heiligen Buches erhielt die Sammlung aber erst nach seinem Tode.

Es hat übrigens nicht viel gefehlt, daß die Sammlung, gleich den von ihr ausgeschiedenen Liedern, völlig untergegangen wäre. Der gewalthätige und tyrannische Kaiser Schi-hoang-ti warf nicht nur die alte Reichsverfassung über den Haufen, sondern wollte ein für allemal mit allen damit zusammenhängenden alten Ueberlieferungen aufräumen und verordnete deshalb im Jahre 212 v. Chr., daß das Schu-king, das Schi-king und alle ähnlichen Schriften verbrannt werden sollten — ein Befehl, der rücksichtslose Ausführung fand. Aus dem Gedächtniß des Volkes ließen sich die alten Lieder jedoch nicht austilgen. Mehrere Gelehrte wußten das ganze Schi-king auswendig, und als im Jahre 201 v. Chr. die Dynastie der Han ans Ruder kam, konnte das ausgerottete Werk in dreifacher, nur wenig voneinander

¹ Die vier Schu (oder klassischen Bücher) chinesisch und lateinisch bei Zottoli l. c. II. 142—335. englisch von Legge, Chinese Classics vol. I and II. — Meng-tseu, lateinisch übersetzt von Stan. Julien (Paris 1822—1829).

abweichender Niederschrift wiederhergestellt werden. Mao verbesserte diesen Text um 129 v. Chr. und verfaß denselben mit einem Commentar, dem sich im Laufe der Jahrhunderte zahlreiche andere beigelegten. Dieselben erleichterten es später den Europäern wesentlich, in den Sinn dieser alten Lieder einzudringen¹.

Von den 311 Liedern der Sammlung stammen fünf aus der Zeit, da die Dynastie der Schang (später auch Yin) über China regierte, d. h. 1765—1121 v. Chr.; einige dreißig gehören der Epoche des Königs Wen, eines der trefflichsten und glänzendsten Regenten, an, von denen die alte Zeit zu erzählen weiß (1184—1134); die übrigen vertheilen sich auf die fünf folgenden Jahrhunderte, das späteste fällt in die Jahre 612—598.

Die Anordnung ist übrigens durchaus keine chronologische, auch keine pedantisch-methodische, sondern eine so künstlerisch-poetische, daß man sich versucht fühlen möchte, dem Ordner Ahung-fu-tse keinen geringen Grad poetischen Gefühls und Geschmacks, wenn nicht Talentes zuzuschreiben. Der erste Theil, der etwas über die Hälfte (160 Lieder) umfaßt, trägt den Titel „Kuo-fung“, was Legge mit „Lessons from the States“. Strauß mit „Landesübliches“ übersetzt. Der erstere Ausdruck hält sich genauer an die chinesischen Commentare, der zweite rückt den Sinn dem modernen Leser näher. Im Sinne des Confucius mochten die einhundertsechzig kleinen Sittenbilder, fünfzehn verschiedenen Provinzen oder Staaten entnommen und danach zusammengestellt, ebenjoviele kleine Sittenpredigten sein, wenigstens mittelbar; für uns haben sie fast ausnahmslos den Charakter von Volksliedern, in denen sich das „Landesübliche“, d. h. nicht nur die Sitte als Gesetz und Gebrauch, sondern auch als Eigenart des Volkes, spiegelt. Im zweiten Theil folgen unter dem Titel „Kleine Festlieder“ achtzig ebenfalls kleinere Lieder, meist den vorigen verwandt, mitunter sich zu höherem Schwung erhebend, nach Rechten eingetheilt; im dritten Theil einunddreißig „Große Festlieder“; im

¹ Die erste Uebersetzung in eine europäische Sprache (in die Mandschu-Sprache wurde das Schi-king im 17. Jahrhundert übersetzt) ist die lateinische des P. Alexander de Charne, der 1695 geboren, 1712 in die Gesellschaft Jesu trat und lange Jahre in China wirkte. Sie wurde von Julius Mohl 1830 in Stuttgart herausgegeben: Confucii Chi-King, sive liber carminum. Ex latina P. Lacharme interpretatione edidit Julius Mohl. Stuttgartiae et Tubingae, sumptibus J. G. Cotta, 1830. Auf sie schließen sich die sehr freien und willkürlichen deutschen Uebersetzungen von Rückert (1833) und Joh. Cramer (1844). Auf den gründlichsten selbständigen Vorstudien beruht dagegen die überaus getreue englische Uebersetzung des Dr. James Legge, ehemaligen Mitgliedes der Londoner Missionsgesellschaft (The She King or the Book of Ancient Poetry. London, Trübner, 1876), und ebenso die sorgfältige wie formgewandte deutsche von Victor v. Strauß (Schi-king. Das canonische Liederbuch der Chinesen. Heidelberg, Winter, 1880). Der letztern sind die folgenden Proben entnommen.

vierten Theil endlich vierzig Feiergefänge, darunter zum Schluß die ältesten und ehrwürdigsten der ganzen Sammlung. In leichtem Spiel führt uns die Sammlung in einzelne Züge des chinesischen Privatlebens hinein, dann in das Familien- und Staatsleben hinüber, in große geschichtliche und religiöse Stoffe, doch ohne scharfe und peinliche Abgrenzung, so daß aber gegen den Schluß hin das Individuelle doch von größern, allgemeineren Auffassungen verdrängt wird, statt Liebesleid und Liebeslust des Einzelnen das Gesamtwohl und Gesamtwehe des Reiches Gedanken und Lied beherrschen, in feierlichen Opferliedern auch das höchste aller Motive, das Religiöse, an uns herantritt, allerdings mehr ceremoniös, würdevoll und pomphaft, als innerlich weisevoll und erhaben. Je öfter man indes den bunten Liedertranz durchgeht, desto mehr wird man fühlen, wie sinnig und anmuthig sich Lied an Lied reiht, mitunter auf frühere Art und Stimmung zurückgreifend, dann wieder vorwärts schreitend in immer ernsteren und getrageneren Accorden.

2. Liebeslyrik.

Den Reigen eröffnen einige kurze Lieder auf die Vermählung des Königs Wen mit der Prinzessin Thai-ße. Da dieser König von 1184—1134 regierte, sind sie älter als die ältesten davidischen Psalmen. Aber sie haben mit diesen nicht die entfernteste geistige Verwandtschaft. Sie sind so volksthümlich realistisch, daß man sie fast modern nennen könnte. So äußert z. B. Thai-ße ihre „Sehnsucht nach dem fernen Gemahl“ folgendermaßen:

Ich pflückte, pflückte Klettenfrant,
 Noch fällt' es nicht des Korbes Bord,
 Da dacht' ich sehnsend auch an Ihn —
 Und auf dem Heerweg warf ich's fort.

Ich fuhr auf jene Felsenzinnen,
 Raun von den Rossen zu gewinnen.
 Da ließ ich mir den Trunk aus jenem Goldtetch rinnen,
 Um nur nicht endlos schmerzlich nachzufinnen.

Ich fuhr auf jene Bergeszinken,
 Die Ross' entfärbten sich im Sinken.
 Drum muß' ich wohl aus jenem Nashornbecher trinten,
 Um nur in Gram nicht endlos zu versinken.

Ich fuhr auf jenen Klippenhang,
 Bis jedes Roß entkräftet sank,
 Bis alle meine Diener frant —
 O weh! Wie seuz' ich schon so lang!

Vergeblich seuzt aber Thai-ße nicht. Der Tag der Hochzeit kommt, und zum „Einzug der Braut“ wird gesungen:

Der Pfirsichbaum steht jugendschön,
 In seiner Stütten Ueberzahl.
 Die Jungfrau zieht zur Hochzeit ein;
 Die waltet wohl in Haus und Saal.

Der Pfirsichbaum steht jugendschön
 Und quillt reich in Früchten aus.
 Die Jungfrau zieht zur Hochzeit ein;
 Die waltet wohl in Saal und Haus.

Der Pfirsichbaum steht jugendschön,
 Gar üppig seine Blätter sind:
 Die Jungfrau zieht zur Hochzeit ein;
 Die waltet wohl beim Hausgesind.

Ein anderes Liedchen schildert, ebenfalls mit dreifach wiederholtem Revers, die zärtliche Liebe der jungen Königin zu ihrem Gatten. Doch sie vergißt darüber weder ihre Eltern noch die Pflichten einer Hausfrau, die nun an sie herantreten:

Wie hat das Ko¹ hinausgerankt!
 Es trieb bis zu des Thales Grunde,
 Und üppig steht der Blätterfor.
 Die gelben Vöglein flogen vor,
 Und aus der Bäume dichter Kunde
 Schallt ihres Sanges heller Chor.

Wie hat das Ko hinausgerankt!
 Es trieb bis zu des Thales Grunde,
 Und seine Blätter stehen dicht.
 Ich schneid' es, brüh' es ab zur Stunde
 Und mache Kleider, fein und schlicht;
 Sie anzuziehn verdrießt mich nicht.

Kund thu' ich der Hofmeisterin:
 Ihn kund! ich will ins Heimatland!
 Auf, nimm mein unrein Zeug zur Hand!
 Auf, waschen wir mein Festgewand!
 Was wasch' ich? was bleibt in Behältern?
 Besuchen will ich meine Eltern!

An die ersten Hochzeitslieder reihen sich im Verlauf der Sammlung eine ganze Menge von Gedichten, welche das Thema der Liebe und Zärtlichkeit in den verschiedensten Tonarten behandeln, trauernd sehnüchtige, trotzig schmollende, spielend naive, wehmüthig klagende, übermüthig scherzende, vornehm zufriedene. Eine hochmüthig behandelte Gemahlin klagt:

¹ Ein bohnenartiges Rankengewächs, dessen Fasern zu Geweben dienen.
 Baumgartner, Weltliteratur. II. 1. u. 2. Aufl.

Immer Wind und Sturm darein!
 Sieht er mich, so lacht er mein,
 Lacht mit frechen Spötterein,
 Und mein Herz ist voller Pein.

Immer Wind und Nebelwehu!
 Freundlich scheint er herzugehn;
 's ist kein Kommen, ist kein Gehn,
 Endlos muß ich sinnend stehn.

Noch verzweifelter klagt eine andere:

O du Sonn', und du, o Mond,
 Ihr bestrahlt die niedre Erd';
 Aber solch ein Mann, wie dieser, ach,
 Hält nicht alte Sitte werth;
 Wie nur kann er Ruhe haben,
 Der zu mir sich nicht mehr kehrt?

O du Sonn', und du, o Mond,
 Ihr gewährt der Erde Licht;
 Aber solch ein Mann, wie dieser, ach,
 Weiß von Gegentliebe nicht.
 Wie nur kann er Ruhe haben,
 Der sich mir des Danks entbricht?

O du Sonn', und du, o Mond,
 Ihr im Ost geht himmelan;
 Aber solch ein Mann, wie dieser, ach,
 Strebt der Tugend Ruhm nicht an.
 Wie nur kann er Ruhe haben,
 Der mich so vergessen kann?

O du Sonn', und du, o Mond,
 Ihr steigt himmelan vom Ost.
 Ach, daß Vater, ach, daß Mutter
 Mir nicht stets gewährt die Kost!
 Wie nur kann er Ruhe haben,
 Der mir lohnt mit solchem Frost?

Es geht aber auch wohl einmal umgekehrt, und eine Chinesin ruft spöttlich ihrem Geliebten zu:

Auf Bergen da sind Bäumelein,
 Im Thale sind Seerosen fein.
 Ich sehe nicht den Schönsten mein,
 Seh' einen Kindskopf nur, o Pein!

Auf Bergen schaun die Fichte wir,
 Den Knöterich im Thalrevier,
 Ich sehe nicht der Männer Zier,
 Ein falsches Büblein seh' ich hier.

Das Kapitel Liebespoesie ist im ersten Theil des Schi-king ziemlich stark vertreten, wie etwa in einem westlichen Liederbuch, aber durchweg nicht

schlüpfrig und üppig, sondern mit so viel Bartzgefühl und Anstand, daß es vielen modernen Dichtern zur Beschämung gereicht. Nur wenige Stücke erinnern daran, daß in China die Polygamie und die damit verbundene Entwürdigung des Weibes öffentlich zu Recht bestand, und daß die sittlichen Zustände deshalb lange nicht so günstige gewesen sein können, als man nach dem alten Liederbuch anzunehmen geneigt sein dürfte. Denn wird auch in dem einen oder andern Stück etwas leicht und neckisch mit der Liebe gespielt, so dringen doch andere freundlich gewinnend oder leise strafend auf Zucht und Sitte, und in größern Gefängen wird die Verletzung derselben scharf geißelt.

Ein mächtiges, wenn auch nicht ausreichendes Gegengewicht fanden übrigens jene Schattenseiten des chinesischen Volkslebens an der auffallend stark ausgeprägten Familienanhänglichkeit, welche sich nicht auf Vater und Mutter, Geschwister und Verwandte beschränkte, sondern auch die verstorbenen Ahnen, alle lebenden ältern Leute, alle Vorgesetzten, vorab den Kaiser, den höchsten Vater und Vorgesetzten aller, den Stellvertreter des höchsten Himmelsheerrn, in den Kreis liebevoller, religiös geheiligter Verehrung zog. Mit christlicher Pietät läßt sich diese Anhänglichkeit natürlich nicht entfernt vergleichen, wie schon die traurige Lage des Weibes und die verabscheuungswürdige Sitte des Kindermordes beweist. Wenn aber auch noch so sehr von Eigenucht beherrscht und umdunkelt, wurzelte jene Anhänglichkeit doch theilweise in bessern Anlagen und Anschauungen, gab dem Familienleben einen mächtigen Halt und ist unzweifelhaft als eine der Kräfte zu betrachten, welche das weite Reich durch die Wechselfälle so vieler Jahrtausende erhalten haben. Andere Elemente traten allerdings auch hinzu: der friedliche Charakter des Volkes, die zähe Anhänglichkeit an alle Ordnung und Sitte, die patriarchalische Liebe zum Ackerbau, eine früh ausgebildete stabile Staatsverfassung und die günstige Lage des Landes selbst.

3. Klänge aus dem Natur- und Volksleben.

Das China des alten Liederbuches umfaßt nicht die weiten Grenzen des heutigen Reiches, sondern nur die nordöstlichen Provinzen desselben zu beiden Seiten des Hoang-Ho, des Gelben Flusses: Kan-su, Schen-si, Schan-si, Ho-nan, Pe-tscheli und Schan-tung. Der Süden war damals wie das angrenzende nördliche Gebiet noch von wilden Stämmen bewohnt, mit welchen die Könige und Fürsten mancherlei Kämpfe zu bestehen hatten. Zwischen den Flüssen Ho und Wei (Hwei) lag das Gebiet, das die Könige (Wang) der Tschou-Dynastie unmittelbar selbst beherrschten: es entspricht ungefähr dem nördlichen Theile der heutigen Provinz Schen-si. An dasselbe schlossen sich, zu verschiedener Zeit, sieben bis dreizehn Landschaften, welche zum Reiche

gehörten, aber unter Oberhoheit des Königs von einigen Fürsten verwaltet wurden: westlich Tschin, östlich die Landschaften oder Staaten Wei, Tschhing, Hen, Tschhin, Sung. Dem heutigen Süd-Pe-tsche-li entsprach das Herzogthum Lu, die Heimat des Confucius; nördlich davon lag der mächtige Staat Tchi, ganz im Westen (nach Kan-su hin) die Landschaft Pin.

Alle diese Gebiete gehören der gemäßigten Zone an. In den vielen beschreibenden Zügen oder Andeutungen der alten Lieder stellen sie sich als ein im ganzen fruchtbares, reich gesegnetes Land dar, mit großen, waldigen Gebirgszügen, fruchtbaren Ebenen, fischreichen Flüssen, weithin wohlbebauet, aber noch nicht so stark bevölkert wie heute. Zwischen den sorgfältig gehegten Pflanzungen und Weidegründen ziehen sich noch stattliche Jagdreviere hin mit allen Arten von Vögeln und Rothwild, Hasen, Dachsen, Wildschweinen, Wölfen und Bären. Auch das Nashorn und der Tiger sind noch nicht ausgerottet.

Die größte Masse der Bevölkerung lebte vom Ackerbau, der auch bei den andern Ständen hohen Ansehens genoß. Der nutzbare Boden wurde sorgfältig eingetheilt, wohl bewässert, mit Pflug und Karst bearbeitet, die Pflege der einzelnen Getreidearten nach deren Bedarf verschieden betrieben, der Ernteertrag ebenso sorgsam aufgespeichert. Besondere Pflege fand als Hauptnahrungsmittel der Reis, als Mittel der Seidenzucht der Maulbeerbaum. Es wurden aber ebenso die verschiedensten andern Nutzpflanzen angebaut: Hanf, Flachs, Farbhölzer, Gemüse aller Art, Kürbisse, Melonen, Kirichen, Pfirsiche, Pflaumen, Mispeln, Kastanien, Fruchtbäume von allen Sorten.

Dieses friedliche, gemüthliche Landleben, verbunden mit einfacher patriarchalischer Sitte, hat dem alten Liederfranz einen seiner tiefgreifendsten, schönsten Züge aufgeprägt. Der Gesichtskreis ist ein enger, oft einförmiger; aber alle Stimmungen und Vorfälle des Alltagslebens kleiden sich ungefucht in Bilder und Anklänge der umgebenden Natur, und der reiche Wechsel und die unererschöpfliche Schönheit der Natur unwallt das schlichte, prosaische Dasein mit einem milden, verklärenden Zauber. Immer in neuen, mannigfaltigen, kleinen Zügen strahlt dieses tiefe Naturgefühl durch die ganze Sammlung hin, am lieblichsten oft in ganz kurzen, unscheinbaren Liedchen. Etwas prosaisch-didaktisch angelegt, aber doch von jenem poetischen Hauche durchweht ist ein längeres Stück, welches „das Leben in Pin zur alten Zeit“ schildert und in ausführlicher Weise den ganzen Jahreslauf jenes patriarchalischen Daseins zur Darstellung bringt. Die Landschaft Pin liegt am westlichen Theil des alten China, an das heutige Kan-su grenzend. Das Lied zählt die Monate nach dem Kalender der Hia-Dynastie, nach welchem das Jahr mit unserem Februar begann. Eine astronomische Angabe darin macht es wahrscheinlich, daß es schon im Jahre 1114 v. Chr. unter König

Tschhing verfaßt wurde. Der chinesische Kalendermann, ein Zeitgenosse der hebräischen Richterzeit, schildert uns das damalige Leben und Treiben folgendermaßen:

Im siebten Monat sinkt der Feuerstern ¹,
 Im neunten Monat theilt man Kleider aus.
 In 's ersten Monats Tagen pfeift der Wind,
 In 's zweiten Tagen sind die Lüste kalt,
 Und ohne Kleidung, ohne Wollenzeug
 Wie wäre durchzukommen durch das Jahr?
 In 's dritten Tagen geht man an den Pflug,
 In 's vierten Tagen hebt man seine Zehen.
 Vereint mit meinem Weib und Kindern dann
 Das Essen bring' ich nach den Mittagsäckern,
 Der Ackervogt tritt zu und freuet sich.

Im siebten Monat sinkt der Feuerstern,
 Im neunten Monat theilt man Kleider aus.
 Die Frühlingstage bringen Wärme mit,
 Der gelbe Vogel fängt zu singen an;
 Die Mägdlein nehmen schön gewölbte Körbe
 Und gehn damit die engen Pfad' entfang,
 Um zarte Maulbeerblätter aufzulesen.
 Verlängern sich die Frühlingstage dann,
 So pflücken sie den Wermut scharenweis,
 Des Mägdleins Herzen ist es weh vor Leid,
 Bald soll sie sich vermählen mit des Fürsten Sohn.

Im siebten Monat sinkt der Feuerstern;
 Im achten Monat gibt es Schilf und Rohr.
 Im Seidenwurmmund ² ästet man den Maulbeer;
 Da greift man zu dem Beil und zu der Art,
 Um abzukappen, was zu weit und hoch;
 Die jungfräulichen Maulbeer'n blattet man.
 Im siebten Monat singt der Würgevo gel ³.
 Im achten Monat hebt das Spinnen an,
 Da webt man blaues, webt man gelbes Zeug;
 Und unser rothes, das am meisten glänzt,
 Gibt Unterkleider für die Fürstenjöhne.

Im vierten Mond besamet sich das Gras;
 Im fünften Monat tönt der Grillen Sang;
 Im achten Monat erntet man die Frucht;
 Im zehnten Monat fällt das Laub herab.

¹ Der Feuerstern (Hö) ist das Herz des Skorpions; sein Sinken bedeutet seinen Durchgang durch den Meridian, wobei er westwärts hinabsinkt. Zur Zeit des Tschou-Fürsten fiel dies in den August.

² Kein bestimmter Monat.

³ Der Neuntödter.

In 's ersten Tagen geht man nach dem Dachs
 Und fängt die Füchse und die wilden Katzen,
 Die geben Pelze für die Fürstensöhne.
 In 's zweiten Tagen ist Zusammenkunft
 Zur Wiederholung kriegerischen Thuns¹.
 Die Frischlinge behält ein jeder selbst,
 Die vollen Schweine bringen sie dem Fürsten.

Im fünften Monat rührt die Grille ihre Schenkel;
 Im sechsten Monat schwingt das Heimchen seine Flügel,
 Im siebten Monat ist es auf dem Feld,
 Im achten Monat ist es unterm Desten²,
 Im neunten Monat ist es in der Thür;
 Im zehnten Monat geht das Heimchen unter unser Bett.
 Man stopft die Ritzen, räuchert aus die Mäuse,
 Verschießt die Fenster, übertüncht die Thüren.
 Ach leider, du mein Weib und meine Kinder,
 Dieweil das Jahr sich umgewandelt hat,
 So geht in dieses Haus und wohnt darin.

Im sechsten Monat ißt man Pflaum' und Traube,
 Im siebten Monat ißt man Kraut und Schoten,
 Im achten Monat schlägt man Rüffe ab;
 Im zehnten Monat erntet man den Reis
 Und macht daraus für nächsten Frühling Wein,
 Die greisen Augenbrauen aufzufrischen.
 Im siebten Monat ißt man die Melonen,
 Im achten Monat haut man Fleischentürbiß';
 Im neunten lieft man Samen von dem Hanf,
 Pflückt Lattich, macht von Stinkbäumen Brennholz,
 Und Speisen geb' ich meinen Ackerleuten.

Im neunten Monat stampft man Grund im Garten³,
 Im zehnten Mond bringt man die Garben drauf,
 Die Hirsearten, frühe sowie späte,
 Getreide, Hanf, die Hülsenfrüchte, Weizen.
 Wohlan denn nun, ihr meine Ackerlente,
 Da unre Feldarbeit vollendet ist,
 Geht heim und nehmt die Hausgeschäfte vor!
 Indes es Tag ist, schneidet Binjengras,
 Und wird es Nacht, so flechtet Seile draus.
 Behende steigt zu den Böden auf,
 Hebt an und worfelt alles das Getreide.

¹ D. h. allgemeine Jagd (hauptsächlich auf Wildschweine), die als Vorübung auf den Krieg galt.

² D. h. unter dem vorjpringenden Theile des Daches.

³ Um die Getreidehaufen darauf zu errichten.

In 's zweiten Tagen hauer man das Eis mit Kirren los,
 In 's dritten Tagen legt man es in Eisgewölben ein;
 In 's vierten Tagen, wenn es Morgen wird,
 Bringt man das Lamm dar und man opfert Lanch.
 Im neunten Monat frieret es und reist;
 Im zehnten Monat scheuert man die Tenne,
 Die Doppelflasche Weins wird aufgetischt,
 Dann schlachtet man die Lämmer und die Schafe,
 Begibt hierauf sich in des Fürsten Saal
 Und hebt den Nashornbecher in die Höh':
 — „Zehntausend Jahre leb' er und ohn' Ende!“

Ein einzelnes, formlich schön abgerundetes Kleinbild aus diesem Gesamtgemälde gibt das folgende „Lied beim festlichen Begehen des Beschlusses der Jahresarbeiten“:

Die Heimchen zirpen durch das Haus,
 Nun ist des Jahres letzte Zeit,
 Und wären wir nicht heut' vergnügt,
 Uns ließen Tag und Mond beißeit'.
 Doch sei die Lust nicht Saus und Braus;
 Zuerst bedenkt, wobei ihr seid.
 Der Lust zuliebe schweift nicht aus;
 Ein wackerer Mann hält Sittigkeit.

Die Heimchen zirpen durch das Haus,
 Nun ist des Jahres letzte Schicht,
 Und wären wir nicht heut' vergnügt,
 Uns blieben Tag' und Monde nicht.
 Doch sei die Lust nicht Saus und Braus;
 Zuerst bedenkt, was noch in Sicht.
 Der Lust zuliebe schweift nicht aus;
 Ein wackerer Mann hält auf die Pflicht.

Die Heimchen zirpen durch das Haus,
 Ein jeder Arbeitsfarrren ruht;
 Und wären wir nicht heut' vergnügt,
 Wär' Tag und Mond verlor'nes Gut.
 Doch sei die Lust nicht Saus und Braus;
 Zuerst bedenkt, was wehe thut.
 Der Lust zuliebe schweift nicht aus;
 Ein wackerer Mann hält sich in Hut.

Je inniger das patriarchalische Familienleben die Angehörigen aneinander fettete, desto schmerzlicher mußte aber „der Bruderlose“ sein Schicksal empfinden:

Es steht ein Sorbenbaum allein,
 Ob Laub im Uebermaß auch fein.
 Vereinsamt, freundslos schreit' ich drein. —

Und gäb' es denn nicht andre Menschen? —
 Doch keinen, der von Vaters wegen mein!
 O all ihr Wanderer auf den Straßen,
 Warum gesellt sich keiner mir?
 Ich bin ein Mensch ja ohne Bruder;
 Warum, ach! hilft nicht einer mir?

Es steht ein Sorbenbaum allein,
 Ob auch von Laubemenge schwer.
 Vereinsamt schreit' ich, liebeleer. —
 Und gäb' es denn nicht andre Menschen? —
 Doch keinen, der da mein von Hause wär'! —
 O all ihr Wanderer auf den Straßen,
 Warum gesellt sich keiner mir?
 Ich bin ein Mensch ja ohne Bruder;
 Warum, ach! hilft nicht einer mir?

Noch ergreifender klingt das Trauerlied des Verwaisten, des „Elternlosen“:

Hoch wuchs sie auf, die Stabwurz da, —
 Nicht Stabwurz, Rainfarn sollt' es sein.
 Ach, ach! mein Vater, meine Mutter!
 Ihr zogt mich auf mit Müh' und Pein.

Hoch wuchs sie auf, die Stabwurz da, —
 Nicht Stabwurz, 's ist nur Zitwergrün.
 Ach, ach! mein Vater, meine Mutter!
 Ihr zogt mich auf mit Noth und Mühn.

Des Trinkgeschirres Leere, ach!
 Sie ist ja nur der Flasche Schmach.
 Zu leben als verwaister Mensch —
 O besser, wenn man längst dem Tod erlag!

Wer vaterlos, wem soll er trau?
 Wer mutterlos, wem fragt er nach?
 Aus geht er, und es drückt ihn schwer,
 Kehrt heim, und keinen findet er.

O Vater, und du zengtest mich,
 O Mutter, und du fängtest mich;
 Ihr streicheltet, ihr nährtet mich,
 Erzoget mich, belehrtet mich,

Umwachtet mich, umwehrtet mich,
 Trugt, wenn ihr gingt und lehrtet, mich!
 O könnt' ich euch die Güte danken,
 Dem hohen Himmel ohne Schranken!

Schroff ragt des Südgebirgs Gestein,
 Und grimmig braust der Wind darein.
 Im Volk ist keiner unbeglückt;
 Warum bin elend ich allein?

Rauh starrt das Südgebirg daher,
 Es braust der Wind und wüthet sehr.
 Im Volk ist keiner unbeglückt,
 Nur ich allein vermag nichts mehr.

Was den chinesischen Landmann am meisten aus seinem idyllischen Glück aufstörte, das waren die Bedrückungen der Beamten, welche hinwieder mit Mißwirtschaft von seiten der Könige selbst zusammenhingen. Klagen hierüber bilden den Gegenstand vieler Lieder, meist ernst und traurig, mit einem allgemeinen Ausblick auf die schlimmen Zeiten, doch auch wohl mit humoristischem Beigeschmack, wie das „Abschiedslied der Auswanderer an ihren Oberbeamten“:

Große Maus! große Maus!
 Unfre Hirse nicht verschmaus!
 Drei Jahr' hielten wir dich aus,
 Kümmerst dich keinen Daus;
 Wandern nun von dir hinaus,
 Freun uns jenes schönen Gaus,
 Schönen Gaus, schönen Gaus,
 Wo wir finden Hof und Hans.

4. Religiöse Lyrik.

Gegen das weltliche Leben und Treiben tritt das religiöse Element im Schi-king sehr zurück. Denn auch von den kleinen und großen Festliedern sind sehr viele profanen Inhalts, und selbst die Feiergefänge des vierten Theils haben mehr mit Kaiser und Reich zu schaffen als mit eigentlich religiösen, überirdischen Gedanken. Es ist dies nicht zufällig. In Bezug auf idealen, dogmatischen Gehalt stellt die alte Reichsreligion der Chinesen gewissermaßen das Minimum einer Religion dar und hat sich so mit der Familiensitte, mit den bürgerlichen Gebräuchen, mit dem Weltlichen überhaupt verschmolzen, daß es schwer zu sagen ist, wo das Weltliche aufhört, das Religiöse beginnt. Einen Olymp mit menschlich verkörperten Göttern hatten die Chinesen nicht. Ueber allen Dingen waltete unsichtbar, ewig, unumchränkt ein höchstes Wesen, bald Ti, der Herr, bald Schang Ti, der höchste Herr, bald Thien, der Himmel, genannt, der Quell alles Seins und Lebens, der Ursprung aller Weisheit und Tugend, allwissender Gestalter und Ordner der Welt, höchster Lenker der Geschehnisse, Belohner des Guten, Bestrafer des Bösen. Kein monotheistisch scheint aber diese Auf-

fassung des höchsten Wesens nicht geblieben zu sein. Neben ihm verehrten die Chinesen zahlreiche Geister, die einen als Beschützer des Feldbaues, des Krieges, der Viehzucht, andere als Geister der Sonne, des Mondes, der Erde, der Planeten, der Meere, Flüsse, Quellen, Berge und anderer Naturwesen, andere als Geister berühmter Helden und Fürsten, wieder andere als Geister der eigenen Ahnen und Verwandten. Weder auf die Natur des höchsten Wesens, noch auf die Natur und den Zustand dieser Geister im Jenseits ging man jedoch näher ein. Man betete zu ihnen, man brachte ihnen Opfer dar; aber Wünsche und Gebete blieben auf das Diesseits gerichtet; die kleinern Opfer wurden mit Familienschmäusen, die großen mit herrlichen Staatsparadefesten verbunden. Priester gab es nicht. Für die Familie opferte der Hausvater, für Land und Reich bei einigen seltenen Gelegenheiten der Kaiser als Sohn und Stellvertreter des Himmels Herrn. In schweren Bedrängnissen tauchte wohl der Gedanke an Buße und Sühne auf, aber man glaubte die erzürnten Geister am besten mit Speis- und Trankopfern begütigen zu können, wobei der Opfernde selbst mit seinen Freunden den Löwenantheil erhielt. Maß, Zucht, Sitte und Anstand wurden dabei eingeschärft, aber nicht so sehr aus Rücksicht auf die ewigen Gesetze der Heiligkeit und Gerechtigkeit, als um das Gleichgewicht eines behaglichen Erdendaseins nicht zu stören. Eine solche Religion ohne Theologie wie ohne Mythologie, ohne Priesterthum und ohne Offenbarung, an sich flach und nüchtern, mußte sich im Laufe der Zeit natürlich noch mehr verflachen. Der Geisterglaube artete in Aberglauben aus, der kümmerliche Gottesdienst in ein völlig irdisches, materialistisches Sinnen und Treiben, und die schlichte Einfalt der Patriarchenzeit schlug in einen kalten Egoismus über, der fast alles höhere Streben verschlang.

Für poetische Gestaltungen jeder Art war das phantasiereiche Leben der Inder mit seinem Priesterthum und Ritterthum natürlich weit fruchtbarer und günstiger als das nützlich-verständige der Chinesen; indessen sank auch dieses nicht sofort zu völliger Nüchternheit herab. Es war auch hier wieder die Natur, die ins Mittel trat. Ihre reichen Gaben wurden als Geschenke aufgefaßt, welche das höchste Wesen und die ihm untergeordneten Geister, besonders die Geister der Ahnen, den Menschen spendeten und welche der Mensch dankbar wieder ihnen opferte, um sich dadurch noch mehr des Segens zu versichern.

Dann geht die Schnitter, Reih'n bei Reih'n,
 Und ernten all die Feldfrucht ein;
 Viel tausend Tausend von den Auen,
 Daraus wir Wein und Süßwein brauen,
 Zu opfern Ahnherrn und Ahnfrauen
 Und all den Bräuchen vorzuschauen.

„Der große Opferdienſt im Ahnentempel“, wie er in den „Kleinen Feſtliedern“ geſchildert wird, iſt im Grunde ein großes allgemeines Familienmahl. Religiöſe Bedeutung und poetiſchen Anhauch erhält es aber dadurch, daß in den feſtlich geſchmückten Tempelraum nicht bloß alle lebenden Verwandten, ſondern auch alle Geiſter der Ahnen geladen werden. Kein Bild und keine Statue vergegenwärtigt ſie, ſondern ein Kind, gewöhnlich ein Enkel der Familie, der im Namen der Anſichtbaren die verſchiedenen Opfergaben, Verbeugungen und Ceremonien in Empfang nimmt und nach Vollendung des Opferritus ihre Zufriedenheit ausdrückt. Dieſer Zug hat etwas Liebliches, Poetiſches und Gemüthliches, wenn ſich auch dem Mahle ſelbſt manches Philiſtröſe beimißcht.

Wo wild Geſträuch verworren ſtand,
 Reiß man die Dornen aus mit Händen;
 Warum ward das voreiſt gethan?
 Daß unsre Hirſen Anbau fänden;
 Daß Hirſe uns reif' im Ueberfluß
 Und Opferhirſe zum Verſchwenden;
 Und wären unsre Speicher voll
 Und tauſend Feimen aller Enden, —
 Zu Speiß' und Wein ſie zu verwenden,
 Zur Darbringung, zu Opferſpenden,
 Um hinzutreten, einzuladen,
 Noch größern Segen herzuwenden.

Voll Würd' und Anſtand gehn wir fein,
 Mit Stieren und mit Widdern rein,
 Zum Herſt- und Winteropfer ein.
 Die häuten ab, die kochen klein,
 Die richten zu, die tragen ein.
 Der Väter opfert thürherein.
 Gar glänzend ſind die Opferweih'n:
 Und herrlich ziehn die Ahnen ein;
 Es freuen ſich die Geiſterreich'n,
 Dem frommen Enkel zum Gedeih'n;
 Sie lohnen ihn mit großem Segen,
 Sein Alter ſoll ohn' Ende ſein.

Am Herd iſt eifriger Verkehr,
 Gewalt'ge Trachten ſtellt man her;
 Der bratet und es röſtet der.
 Die hohen Frau'n gehn ſtill einher
 Und richten an der Schüſſeln Heer.
 Die Fremden und die Gäſt' umher
 Trinken ſich zu in Kreuz und Quer.
 Man feiert ganz nach Brauchs Begehr;
 Lächeln und Wort ſind ſchicklich ſehr.

Die Geister thun sich gnädig her,
Und lohnen es mit großem Segen,
Zehntausend Jahre und noch mehr.

Sind wir ermattet ganz und gar,
Da nichts am Brauch verjähmet war,
So kommt dem weisen Väter Kunde,
Der gibt's dem frommen Enkel dar:
Süß roch des frommen Opfers Weiße,
Die Geister freute Trank und Speise.
Sie fügen, daß dich Glück umkreise,
Gehoffterweiß', verdienterweiße.
Du zeigtest Eifer, bliebst im Gleise,
Du thatst es recht, du sorgtest weiße:
Sie schenken dir das Höchst' im Preise
Zehntausend-, hunderttausendweiße.

Erfüllt ist jeder Brauch zur Stunde,
Es mahnen Glock' und Pauk' im Bunde,
Der fromme Enkel ging zum Thron;
Da kommt dem weisen Väter Kunde:
Satt ist des Weins der Geisterchor.
Da steht der Todtentab' empor.
Ihn leiten Pauk' und Glock' hinaus;
Die gnäd'gen Geister ziehn nach Hans.
Die Schar der Diener und der Frauen
Trägt alles ungejähmet hinaus.
Die Heim' aber und die Brüder
Vereint ein besondrer Schmans.

Spielleute treten ein, mit Tönen
Den Folgesegen zu verschönen;
Und sind die Speisen aufgetragen,
Führt keiner Anlust, nur Behagen.
Dann satt von Speisen, satt von Wein,
Verneigt die Häupter groß und klein:
Die Geister werden, froh des Mahles,
Lang Leben unserm Herrn verleihn.
Ganz willig, ganz zur rechten Zeit
Erfüllt' er alles nach Gebühren:
Ihr Söhn' und Enkel allzumal,
Ermangelt nicht, es fortzuführen.

Die meisten Festlieder und selbst die Feiergusänge erheben sich nicht über diese Stimmung und über diese Gedanken eines von vielen Ceremonien begleiteten und durch Opfergebete geweihten Festmahles. Nur wenn gewaltige Stürme an den Grundfesten des Reiches rütteln oder nach langem Kampfe die bedrohte Ordnung wieder siegt, erschwingt sich der Blick des Sängers

zu jener höchsten Macht, die unsichtbar über der ganzen Welt thronet, versenkt sich aber auch dann nicht andachtsvoll in das Göttliche, sondern steigt alsbald wieder in die sichtbare Erdenwelt herab, um entweder bei den trüben Bildern politischer Wirren oder beim hellen Sonnenglanz eines glücklichen Herrschers zu verweilen.

5. Politische Zeitgedichte.

Zu einem größern Epos haben es die Chinesen nicht gebracht, obschon die nöthigen Elemente dazu vorhanden gewesen wären. Alte Sagen reichen über das 24. Jahrhundert v. Chr. zurück, darunter die Sage von einer ungeheuern Fluth, die ganz China überschwemmt habe. Sagenhafte Züge umweben die Namen der Kaiser Yao, Schün und Mjü, die zwischen 2356 und 2205 regiert haben sollen. Mit dem Jahre 2205 beginnt die Dynastie der Hia, 1766 diejenige der Schang und 1122 endlich diejenige der Tschu, die bis 255 am Ruder blieb. Die Geschichte dieser drei Herrscherhäuser, die fast zwei Jahrtausende umspannt, ist nichts weniger als ruhig und einförmig, sondern reich an den mannigfachsten Wechselfällen, Kämpfen und Umwälzungen. Neben ausgezeichneten Regenten erscheinen Tyrannen vom Schlage eines Nero und Caligula, neben langen Jahrzehnten friedlicher Culturarbeit schwierige Feldzüge gegen die Barbaren im Norden und Süden, neben kleinern Palastrevolutionen auch allgemeine Volksaufstände durch das ganze Reich hin. Ti, Kie, d. h. der Granjame, zubenannt, der letzte Kaiser aus dem Hause Hia, verlor 1766 Thron und Reich gerade wegen seiner tyrannischen Gewaltherrschaft, welche völlige Zerrüttung des Landes und schließlich eine allgemeine Volksrebellion herbeiführte. Fast noch schlimmer hauste Schen, der letzte aus dem Hause der Schang, ein allen Lastern ergebener Unmensch, und seine wollüstig-grausame Gemahlin Ta-fi, ein wahres Schenusal in berückender Frauengestalt. Wegen seiner Bedrückungen fielen vierzig Fürsten von ihm ab und schlossen sich dem „Westfürsten“ König Wen in Tschu an, der es zwar gewagt hatte, tadelnd gegen die Frevelthaten des Königspaares aufzutreten, aber aus Pflichtgefühl sich lieber in den Kerker werfen ließ, als das beschworene Lehnsverhältniß zu seinem Oberherrn zu brechen. Aus dem Kerker entlassen, brachte er indes seinen Vasallenstaat zu hoher Blüthe und bereitete seinem Sohne Wu dadurch den Weg zum höchsten Throne. Neue zahlreiche Greuel des Tyrannen nöthigten dessen eigenen Bruder Kchi und die meisten Fürsten zur Selbstvertheidigung. König Wu stellte sich an die Spitze eines gewaltigen Heeres, das im Frühjahr 1121 auf der Ebene von Mu die Truppenmacht des letzten Schangkönigs überwand. Schen floh und verbrannte sich selbst in seinem Palast; die Königin Ta-fi warf sich in

den glänzendsten Schmuck und zog dem Sieger entgegen, in der Hoffnung, ihn zu bestriken; doch König Wu ließ sie erdroffeln, ehe sie zu ihm gelangen konnte.

Eine solche Reichskatastrophe hätte zu Epopöen wie zu Tragödien den reichsten Stoff geboten. Die Chinesen waren indes zu sehr von Ehrfurcht für das Recht und die Majestät ihrer Monarchen erfüllt, um sich auf ihre Kosten zu unterhalten. Ihre Dichter wandten sich mit Vorliebe den Lichtseiten der Reichsgeschichte zu und verherrlichten die würdigen und ausgezeichneten Träger der Krone mit begeisterten Feiergesängen. Wagten es aber wieder schlechtere Herrscher, die traurigen Pfade jener alten Tyrannen zu betreten, so ward ihnen deren Untergang in nicht minder kraftvollen Mahnworten ins Gedächtniß zurückgerufen. Ein prächtiges Beispiel hiervon sind die „Warnungen“, welche Fürst Mu von Schao an den König Li richtete, der 878 die Regierung antrat und durch Erpressungen und Ausschweifungen das Gemeinwohl aufs schwerste schädigte. Um seinen Mahnungen mehr Nachdruck zu geben, legte er sie dem König Wen in den Mund, der einst an den letzten Sprossen des Hauses Schang oder Yin ähnliche Strafworte erlassen hatte.

Erhaben ist der höchste Herr,
Des Untervolks Obwaltender.
Erschrecklich ist der höchste Herr,
Des Will' ein vielverfälscheter.
Der Himmel schaffet alles Volk;
Sein Will' ist nicht verläss'ge Spende.
Es mangelt nie beim Anbeginn,
Doch wenige bestehn am Ende.

Der König Wen sprach: Wehe dir,
O wehe dir, du Yin und Schang,
Wo solche grausame Bedrücker,
Wo solche harte Zinseinpänder,
Wo solche hoch in Würden stehn,
Wo solche walteten deiner Länder!
Der Himmel schuf die Tugendshänder,
Doch du bist ihrer Vollmacht Spender.

Der König Wen sprach: Wehe dir,
O wehe dir, du Yin und Schang!
Du hältst als Leute guter Sinnen
Tyrannen, die nur Haß gewinnen,
Die dich mit Redestuß umspinnen
Und Dieb' und Räuber sind da drinnen.
Drum das Verfluchen, das Verschwören
Lhn' alle Grenz', ohn' aufzuhören.

Der König Wen ſprach: Wehe dir,
 O wehe dir, du Yin und Schang!
 Du bläſt dich übermüthig in der Landesmitte,
 Und Haß zu ernten dünkt dir Tugendſitte.
 Du kennſt nicht deine Tugendſitte,
 Drum ſehlet, der dir nach und mit dir ſchritte;
 Kennſt deine Tugendſitte nicht,
 Drum Helfer und Berather dir gebricht.

Der König Wen ſprach: Wehe dir,
 O wehe dir, du Yin und Schang!
 Der Himmel iſt es nicht, der dich mit Wein berauſcht
 Und dich verführt zu Aergerniß;
 Du biſt's, der ſich der Zucht entriß,
 Nicht achtet Licht noch Finſterniß,
 Und bei Geſchrei und Jauchzen macht
 Das helle Tageslicht zur Nacht.

Der König Wen ſprach: Wehe dir,
 O wehe dir, du Yin und Schang!
 Es iſt wie wirrer Grillenjang,
 Wie Sprudelbrüh' im Siededrang;
 Und klein und groß naht Untergang.
 Und doch ziehn jene ſtets den gleichen Strang.
 Zuwendig wächſt der Grimm im Mittellande
 Bis zum Dämonenland entlang.

Der König Wen ſprach: Wehe dir,
 O wehe dir, du Yin und Schang!
 Nicht kommt vom höchſten Herrn die böſe Zeit
 Yin läßt das Alterthum beiſeit.
 Und hat es auch nicht alterfahrene Männer,
 So hat es doch Geſetz und Lehren;
 Allein es will auf ſie nicht hören;
 Das wird ſein großes Amt zerſtören.

Der König Wen ſprach: Wehe dir,
 O wehe dir, du Yin und Schang!
 Die Leute haben einen Spruch:
 „Wo etwas ſich zum Fallen kehrt,
 Und Zweig und Blätter ſind noch unverkehrt,
 Da iſt die Wurzel ſchon zerſtört.“
 Yin hat den Spiegel nah genug:
 Die Zeit der Herricher Hia's hat ihn gewährt.

Stücke ähnlichen Inhalts kommen im zweiten Theil ziemlich zahlreich vor: „Klage über die Theilnahmsloſen in den Wirren der böſen Zeit“, „Klage über den Reichskanzler Yin“, „Klage über die heilloſen Zuſtände im Reich“, „Schlimme Zeichen und Zeiten“, „Klage über das Elend im

Reich, über die hohen Würdenträger und über den König“, „Schlimme Rätthe und üble Beschlüsse“, „Klagen und Mahnungen in bösen Zeiten“, „Klage der Garden über ungehörige Verwendung“. Diese Trauerlieder schlugen nicht selten einen wirklich erhabenen Ton an, stellenweise ernst und gewaltig wie die Choralieder einer griechischen Tragödie. Ihnen stehen, nicht minder getragen und feierlich, zahlreiche längere Lieder gegenüber, welche die Heldenthaten, das friedliche Walten, die Regententugenden, Pracht und Herrlichkeit tüchtiger Herrscher schildern. Hierher gehören die „Feiergesänge“ von Tschou, von Lu und von Schang im vierten Theil, und im dritten Theil eine ganze Reihe von Lobgesängen auf den König Wen, der als ein Spiegel aller königlichen Tugenden geschildert wird.

Aus dem Schu-king erhellt, daß das China der alten Zeit eigentlich selten vollständigen Friedens genoß. Das Liederbuch ließe das nicht vermuthen, da der Kriegsgefänge verhältnißmäßig wenige sind, und diese weit weniger Lust an Heldenthaten athmen als Heimweh nach Hause und Sehnsucht nach nützlicherer Beschäftigung.

Nicht Nashorn und nicht Tigerthier,
Durchziehn wir wüste Steppen hier.
O weh uns ausgefandten Leuten,
Von früh bis spät nicht rasten wir.

Wo es noth that, schlugen sich die chinesischen Krieger tapfer, aber sie waren weit entfernt, den Kriegsrühm für die höchste Ehre und den Krieg für ein wünschbares Ziel anzusehen. Selbst den angrenzenden Barbaren gegenüber schonten sie soweit als möglich das Schwert und suchten sie auf dem Wege friedlicher Verträge zu gewinnen, zu civilisiren und nach und nach dem Reiche einzugliedern. In der That erwies sich hier die Pflugchar mächtiger als das Schwert.

Alles in allem weht im Schi-king nichts von jenem kriegerischen Heldengeist, welcher die Ilias geschaffen, nichts von jener romantischen Thatenlust, welche die Abenteuer der Odyssee beseelt. Menschenähnliche Götter gibt es hier keine. An die Stelle des Wunderbaren tritt überall das Wirkliche und Begreifliche, und nur durch dieses greift die höchste, unsichtbare Macht in das Walten der Menschen ein, um zu segnen oder zu strafen. Eine heroische Poesie, wie sie die Indier und die Griechen besaßen, war da unmöglich. Ein gottbegeisterter Schwung, wie er die Psalmen durchweht, war da undenkbar. Nur aus schweren Trübsalen heraus erhebt sich der Dichter bisweilen in begeisterter Erhabenheit zu jenem höchsten Tribunal der Fürsten und Völker. Sonst tritt auch die Religion kaum über den engen Kreis des Bürgerlichen und Ländlichen hinaus. Innerhalb dieses Kreises aber beseelt die kleinen Lieder nicht bloß Geist, Wiß, feiner Formsinn, sondern auch

lebhaftes Phantasie, tiefes Naturgefühl, warme, herzliche Empfindung. Niemand kann sie aufmerksam lesen, ohne über die Chinesen etwas freundlicher zu denken, als das landläufige Urtheil es mit sich bringt. Auch das alte China hat seinen Antheil an dem großen Volksschatze der Poesie.

Zweites Kapitel.

Allgemeine Entwicklung der chinesischen Literatur.

Wie bereits erwähnt wurde, hat nicht viel gefehlt, daß die alt-chinesische Cultur und Literatur gleich so manchen andern des Alterthums untergegangen wäre. Um die Zeit, da Hannibal den großen Entscheidungskampf zwischen Karthago und Rom führte, und die griechischen Kleinstaaten die letzten Versuche machten, sich mit Hilfe der Römer von der macedonischen Herrschaft freizumachen, faßte Tschin-schi-hoang-ti, „der erste Tschin-Kaiser“ (221—209 v. Chr.), den Entschluß, die alte Literatur mit Stumpf und Stiel anzurotten. Nachdem seine Familie das Herrscherhaus der Tschou verdrängt, und die nur mehr locker verbundenen Lehensfürstenthümer wieder zu einem starken Reiche verbunden hatte, führte er siegreiche Feldzüge gegen die nördlich wohnenden Hiong-nu, errichtete oder vollendete die große Mauer, unterwarf Tong-king und suchte nun auch im Innern die Kaisergewalt von den bisherigen patriarchalischen Institutionen und Ueberlieferungen unabhängiger zu machen. Er verfügte deshalb (um 212), daß die sämtlichen klassichen und canonischen Bücher verbrannt werden sollten, mit Ausnahme der Annalen seiner eigenen Regierung. Wer sich unterstand, vom Schu-king oder Schi-king auch nur zu sprechen, sollte hingerichtet und seine Leiche auf dem Marktplatz ausgestellt werden. Wer lobend von der Vergangenheit zu sprechen wagte, um damit die gegenwärtigen Zustände zu kritisiren, sollte mit seiner ganzen Verwandtschaft hingerichtet werden. Wer dreißig Tage nach Erlaß des Edictes noch im Besitze einer der alten Schriften betroffen würde, sollte öffentlich gebrandmarkt und zu Zwangsarbeit an der großen Mauer verurtheilt werden.

Die drakonischen Verfügungen wurden mit unerbittlicher Strenge ausgeführt. Ueber vierhundertsechzig Gelehrte büßten ihre Anhänglichkeit an die alte Literatur mit ihrem Leben. Die alten Ueberlieferungen wurzelten indes zu tief im Gedächtniß, Verstand und Herzen des Volkes, als daß der Tyrann sein Ziel vollständig hätte erreichen können.

Unter der folgenden Dynastie Han, welche von 206 v. Chr. bis 221 n. Chr. über China regierte, erholte sich die Literatur verhältnißmäßig rasch und ziemlich vollständig von dem auf ihre gänzliche Anzerrung zielenden

Schlage. Zwar wurden manche Werke der ältern Zeit nicht wieder aufgefunden, andere nur unvollständig oder bruchstückweise; doch konnten sie zum Theil aus dem Gedächtniß wiederhergestellt werden, und die Zahl der geretteten Schriften, die nach und nach wieder aus ihren Verstecken hervorkamen, übertraf alle Erwartungen. Gegen Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. wurde der Gelehrte Liu-hiang angestellt, um alles in einer großen kaiserlichen Bibliothek zu vereinigen. Die Katalogisirung, welche sein Sohn Liu-hin vollendete, ergab die folgenden Zahlen, die sich in der Geschichte der ältern Han-Dynastie aufgezeichnet finden¹:

3123 Werke über die Kläster von 103 Verfassern			
2705 philosphische Werte	„	137	„
1318 poetische	„	106	„
790 militärische	„	53	„
2528 mathematische	„	190	„
868 medicinische	„	36	„

Ob der Ausdruck „Pien“, nach welchem die Werte gezählt sind, nur Bruchstücke oder ganze Werke bedeutet, ist nicht ganz sicher, das letztere indes wahrscheinlicher. Völlig sicher ist, daß die alte Literatur und ihre Ueberlieferung wieder so zum Grundstock und zur Grundlage alles weitem Litteraturlebens wurde, als ob keine Verfolgung die Ueberlieferung unterbrochen hätte. Schon aus den Zahlengruppen erhellt, daß die Chinesen den Schwerpunkt ihres geistigen Lebens darin legten, ihre canonischen und klassischen Schriften zu erhalten, zu vervollständigen und zu commentiren. Daran schloß sich eine sehr umfangreiche philosphische Literatur. Daneben waren Sinn und Geist vorzugsweise auf die realistischen und praktischen Zwecke des Lebens gerichtet; der Poesie blieb eine nur sehr untergeordnete Rolle

¹ *A. Wylie* (Agent of the British and Foreign Bible Society of China), *Notes on Chinese Literature with Introductory Remarks of the progressive Advancement of the Art. and a List of Translations from the Chinese into various European Languages.* Shanghai (London, Trübner) 1867. (Bis jetzt die beste Uebersicht über die chinesische Literatur, doch mehr bibliographisch als literaturgeschichtlich.) — *Robert K. Douglas*, *The Language and Literature of China.* London 1875, deutsch von W. Henkel. Jena 1877. — *Th. Davies*, *On the Poetry of the Chinese.* Macao 1834. — *Stan. Julien*, *Mélanges de la littérature chinoise.* Paris 1834. W. Schott, *Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Literatur.* Berlin 1854. Helmke, *Ueber sinesische Sprache und Literatur.* Gießen 1840. — W. Andree und J. Geiger, *Bibliotheca Sinologica. Wegweiser durch das Gebiet der sinologischen Literatur.* Frankfurt 1864. — *Henri Cordier*, *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois.* 2 vols. Paris 1878—1881. — Zahlreiche Abhandlungen über chinesische Literatur von Aug. F. J. Maier in den Denkschriften und Sitzungsberichten der königl. Akademie der Wissenschaft. in Wien. Wien 1851—1856.

zubehalten. In allem aber zeigt sich weniger ein Zug zu schaffensfreudiger Weiterentwicklung als die alexandrinische Neigung, das Vorhandene zu sammeln, zu rubriciren und eregetisch auszubenten. Die Schattenzeiten einer solchen Richtung springen in die Augen. Bei den vielen Wirren und Umwälzungen, welche jedoch das Reich im Innern erlitt, wie bei den zahlreichen Einbrüchen barbarischer Grenznachbarn, die wiederholt alles höhere Culturleben bedrohten, trug jener zähe, conservative Sammelgeist nicht wenig dazu bei, den einmal erworbenen Bildungsstand zu erhalten.

Dieser encyclopädistische Zug begleitet die weitere chinesische Literatur durch die folgenden zwei Jahrtausende. Alles entwickelt sich auf dem Grundriß einer und derselben Schablone. Die Geschichte der kaiserlichen Bibliothek ist einigermassen jene der gesamten Literatur.

Nichts ist falscher als die Vorstellung, das chinesische Reich habe sich seit mehr als vier Jahrtausenden in starrer Unbeweglichkeit befunden, gleichsam versteinert oder krySTALLISIRT in seinen uranfänglichen Institutionen. Kaum ein anderes der asiatischen Reiche hat so viele Umwälzungen, Kriege, Dynastienwechsel, innere und äußere Verwicklungen und Katastrophen aller Art aufzuweisen als China.

Das kaiserliche Haus der Han wurde schon nach zweihundertjähriger Herrschaft durch den Usurpator Wang-Mang verdrängt und gelangte erst nach den gewaltigsten Stürmen (23 n. Chr.) wieder auf den Thron. Es folgten nun wohl glänzende Zeiten. Pan-tschao, der größte Feldherr, den China je besaß, drang unter Kaiser Ho-ti siegreich bis an das Ostufer des Kaspischen Meeres vor. Doch wenige Jahrzehnte zuvor, unter Kaiser Ming-ti (58—76), begann der Buddhismus von Indien aus in China einzudringen und bedrohte die ganze bisherige Geisteskultur mit einer vollständigen Umwälzung. Im Jahre 221 wurde das Kaiserhaus der Han nach langen, furchtbaren Kriegen abermals und diesmal für immer verdrängt, und China zerfiel für nahezu sechzig Jahre (221—280) in drei getrennte Reiche: Wu, Wei und Heu-han. Die Wiedervereinigung des Reiches durch Kaiser Wu-ti aus dem Hause der Tsin (265) dauerte nur wenig über ein Jahrhundert. Türkische Stämme (Toba) eroberten 386 das nördliche China, das bis 581 in ihrer Gewalt blieb, während im südlichen China die Dynastien der Tsin (265—420), der Sung (420—479), der Tshi (479—502), der Liang (502—557), der Tschin (557—590) einander ablösten. Erst von 590—620 vereinigte die Dynastie Sui wieder das ganze gewaltige Reich.

Viermal wurde in dieser Zeit die kaiserliche Bibliothek völlig zerstört; das erste Mal in den Kämpfen des Thronräubers Wang-Mang mit der rechtmäßigen Dynastie Han (um das Jahr 23 n. Chr.), das zweite Mal bei einer Rebellion gegen Ende des 2. Jahrhunderts, das dritte Mal bei

einem Palastbrande unter dem schwachsinigen Kaiser Hoai-ti (311), das vierte Mal endlich durch den Kaiser Huen-ti, der (554), von einem rebellischen General in seinem Palaste belagert und eingeschlossen, mit eigener Hand seinen Degen brach und Feuer an die kaiserliche Bibliothek legen ließ, indem er ausrief: „Ach! So ist es denn fürder um die Kriegswissenschaft und um die Literatur geschehen!“¹

Die verzweifelte Klage des unglücklichen Monarchen bewahrheitete sich nicht. Die Macht und Lebenskraft des Reiches haftete nicht an einzelnen Herrschern oder Dynastien, sondern an einem Volksgeist und an Institutionen, wie sie zäher, widerstandsfähiger, ausdauernder kein anderes Volk besessen hat. Mit demselben Fleiß, derselben Standhaftigkeit, wie bei den vier vorausgehenden Katastrophen, wurde die kaiserliche Bibliothek auch jetzt wieder von neuem zusammengebracht. Gingen auch bei jedem dieser Bibliothekbrände kostbare Werke für immer unter, von denen nur eine oder die andere Handschrift vorhanden war, so fanden sich doch die bedeutendsten Schriften der ältern Zeit bei den Gelehrten in Duplikaten vor, und so blieb der Grundstock der frühern Literatur im wesentlichen erhalten. Ein Katalog des 3. Jahrhunderts registriert 29945 Werke, die in vier Rubriken: Kia, Nih, Ping und Ting, gruppiert sind, ein Katalog des 5. Jahrhunderts nur mehr 10010 Bücher: dagegen brachte es die Kaiserbibliothek der Sui (zu Tschang-guan, dem spätern Si-ngan-fu) wieder auf 37000 Bücher und zahlreiche Dubletten.

Eine weit gefährlichere Feuerprobe als durch die erwähnten Bibliothekkatastrophen bestand die chinesische Literatur und Cultur durch die Einführung buddhistischer Literatur aus Indien, die bald nach der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts begann und im 8. Jahrhundert ungefähr ihren Höhepunkt erreichte².

Auf einen Traum hin sandte der Kaiser Ming-ti (61) eine Gesandtschaft nach Indien, um von dort buddhistische Bücher und Lehrer kommen zu lassen³. Ein Inder, Namens Kashiapmadanga, begleitete sie auf der Hin- und Herreise, übersezte die Sutra der zweiundvierzig Kapitel und starb in Lo-nang. Andere Inder und Chinesen setzten diese Thätigkeit fort. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts war bereits eines der Hauptwerke des nördlichen Buddhismus, „Der Lotus des guten Gesetzes“, ins Chinesische übertragen. In den größern Städten erbauten sich die daselbst ansässigen Inder mit Bewilligung der Obrigkeit ihre eigenen Tempel. Den Chinesen wurde verstatet, dieselben zu besuchen; doch blieb ihnen verwehrt, als „Scha-men“

¹ Pauthier, Chine (Paris 1837) p. 278.

² Joseph Edkins, Chinese Buddhism. A Volume of Sketches. Historical, Descriptive and Critical. London 1880.

³ F. v. Richthofen, China I. 501. Historisch ist nur, daß Ming-ti (65) den Buddhismus sanctionirte.

(Gramanas) nach den Regeln der Buddhisten zu leben, bis Buddojanga, ein Inder, der sich durch magische Künste großes Ansehen verschaffte, im Jahre 335 ihnen von den Gewalthabern in Schen-ji und Kan-ju diese Freiheit erlangte. Im Jahre 381 baute Kaiser Hiao Wu-ti bereits eine Pagode in seinem Palaste zu Nanjing; 405 beauftragte der Kaiser den Inder Kumārajīva, der aus Tibet nach China gekommen, die heiligen Bücher der Buddhisten ins Chinesische zu übersetzen. Mehr als achthundert Bonzen wurden zur Mitarbeit herangezogen und über dreihundert Bände zur officiellen Veröffentlichung unter kaiserlichem Schutze vorbereitet.

Um diese Zeit wanderte der Chinese Fa-hien (Schu-Fa-Hien)¹ durch die Tatarei, Turkestan, Afghanistan, Kaschmir, Nord- und Südindien bis nach Ceylon, um sich mit dem indischen Buddhismus genauer vertraut zu machen, und kehrte nach fünfzehnjähriger Wandererschaft im Jahre 414 nach Tschang-guan zurück.

Sein Bericht² zeigt uns den Buddhismus im nördlichen Indien, gerade an den Stätten, wo Buddha gelebt und hauptsächlich gewirkt haben sollte, in argem Verfall. In Sze-wei (Srāvastī), der Hauptstadt des einstigen Reiches von Mithyā oder Kōśala, das er Tschü-ja-lo nennt, fand er nur etwa zweihundert Familien, doch mehrere alte Pagoden, darunter eine zu Ehren des betehrten Räubers Angulimālya³ (auf Chinesisch: Yang-tschuo-mo).

„Zwölfhundert Schritte vor dem Südtbor der Stadt, an der Westseite der Straße, baute der ältere Hjä-ta ein Heiligthum. An der Ostfront machte er den Eingang, und auf jeder Seite setzte er eine Stein Säule; die zur Linken trug das Bild eines Rades, die zur Rechten das eines Löwen. Das Wasser in den Teichen war klar, die Bäume reich belaubt, und die Blumen von so verschiedenen Farben und fürwahr so schön anzusehen, daß das Heiligthum Tschih-hun genannt wurde. Als Buddha in den Tao-li-Himmel flog, um neunzig Tage lang seiner Mutter das Gesetz zu predigen, sehnte sich König Po-su-ni (Prasenādjit) gar sehr nach ihm und ließ ein Bild Buddhas aus Sandelholz machen und auf Buddhas Stuhl setzen. Als nachher Buddha zu dem Heiligthum zurückkehrte, verließ das Bild sofort seinen Platz und kam ihm entgegen. Buddha jagte: ‚Kehre zu deinem Sitz zurück; nach meinem Nirvāna sollst du das Vorbild sein, das alle vier Schulen nachbilden werden.‘ Darauf kehrte das Bild auf seinen Sitz zurück.

¹ Sein Bericht Fuh-kwo-ki („Beschreibung von Buddha-Ländern“) übersetzt von A. Rémusat. Paris 1836. — Vgl. F. v. Richthofen, China I, 515.

² Record of the Buddhistic Kingdoms. Translated from the Chinese by Herbert A. Giles. Shanghai, Kelly and Walsh (London, Trübner). Ohne Datum. Die Uebersetzung verbessert vielfach die frühern von Rémusat und Beal.

³ Vgl. oben S. 230.

Dieses Bild war das früheste von allen Bildern, und dasjenige, welches spätere Zeiten nachgebildet haben. Buddha zog sich in das kleinere Heiligtum an der Südseite zurück, von dem Bilde gesondert und etwa zwanzig Schritte entfernt. Das Tschih-hun-Heiligtum bestand ursprünglich aus sieben Gemächern. Die Könige des Landes wetteiferten miteinander, ihm Gaben zu spenden, indem sie gestickte Banner und Thronhimmel darin aufhingen, Blumen streuten, Weihrauch brannten und Lampen anzündeten vom Morgenrauen bis zur Abenddämmerung, Tag für Tag, ohne Unterlaß. Eine Kette, die einen Lampendocht im Munde führte, setzte die gestickten Banner und Thronhimmel in Feuer, und so geschah es, daß die sieben Gemächer verbrannten. Die Könige und das Volk dieser Länder waren tief betrübt und aufgeregt und sprachen: „Das Bild aus Sandelholz ist verbrannt.“ Als sie aber vier oder fünf Tage später die Thüre eines kleinen Heiligtums an der Ostseite öffneten, sahen sie plötzlich das Bild daselbst. Sie waren alle sehr erfreut und bauten gemeinsam das Heiligtum von neuem auf. Sie theilten es in zwei Gemächer und brachten das Bild an seinen ursprünglichen Ort. Als Fa-hien und Tao-Tsching bei dem Tschih-hun-Heiligtum anlangten, da bedachten sie, daß der in der ganzen Welt verehrte Eine (Buddha) hier fünfundzwanzig Jahre gewohnt, und daß, seit sie unter den entlegensten Barbaren ihr Leben gewagt, von all denen, welche in derselben Absicht alle diese Nationen zusammen durchwandert hatten, einige zurückgekehrt, andere schon gestorben waren. Und als sie nun die verödete Stätte Buddhas sahen, da wurden ihre Herzen von Trauer ergriffen. Die Bonzen, die daselbst lebten, traten heraus und fragten Fa-hien: „Aus welchem Volk kommt ihr her?“ Er antwortete: „Aus dem Lande Han.“ Die Bonzen seufzten und sagten: „Das ist gut. Ist es möglich, daß Fremde kommen, um hier das Gesetz zu suchen?“ Dann sprachen sie untereinander und sagten: „Niemals, seit das Gesetz durch uns Bonzen von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden, sind, daß man weiß, Buddhisten aus dem Lande Han hierher gekommen.“¹

Nach einigen Wundermärchen fährt Fa-hien weiter:

„In diesem Lande gibt es sechsundneunzig Schulen von Kezern, welche sämtlich den gegenwärtigen Zustand des Daseins annehmen. Jede derselben hat ihre Schüler, welche ebenfalls um ihre Nahrung betteln (wie die orthodoxen buddhistischen Scha-men), aber keinen Almosenapf mit sich führen. Sie suchen Erlösung, indem sie an verlassenen Wegen Zufluchtsstätten erbauen, wo den Reisenden und vorüberziehenden Bonzen Unterkunft und Nahrung geboten wird, — aber zu verschiedenen Zeiten.“²

Tschia-wei-lo-wei (Kapilavastu), die Geburtsstätte Buddhas, fanden die chinesischen Pilger völlig verödet:

¹ H. A. Giles l. c. p. 40 ff.

² Ibid. l. c. p. 47.

„Innerhalb der Stadt ist weder König noch Volk; sie ist wie eine Wüsteninsel. Es leben nur Bonzen und einige zehn Familien da, und das ist alles.“¹

Zu um so glänzenderer Blüthe traf Fa-hien den Buddhismus in Ceylon an, aber wieder nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern bereits zum primkvollen götzdienerischen Cultus ausgestaltet:

„Vorn an den vier Straßen sind Hallen zum Predigen, und am 8., 14. und 15. eines jeden Monats wird eine hohe Tribüne errichtet, und Geistliche und Weltleute kommen von allen vier Himmelsrichtungen, um das Gesetz zu hören. Die Leute hier zu Lande sagen, daß es im ganzen zwischen fünfzig- und sechzigtausend Bonzen gibt, die alle aus einer gemeinsamen Stiftung erhalten werden. Der König sorgt noch eigens für einen gemeinsamen Nahrungsvorrath für fünf- bis sechstausend (mehr), und diejenigen, die etwas brauchen, nehmen ihren Napf in die Hand und gehen und füllen ihn und bringen ihn gefüllt zurück, soviel in jeden Topf geht. Buddhas Zahn wird gewöhnlich in der Mitte des dritten Mondes öffentlich gezeigt. Zehn Tage zuvor läßt der König einen großen Elefanten schmücken und bestimmt einen, der gut zu reden weiß, um, mit königlichen Gewändern angethan, auf dem Elefanten zu reiten, eine Trommel zu schlagen und mit lauter Stimme zu verkündigen: Der Bodhisattwa hat drei A-jeng-tschih (Mantya) Kalpas (d. h. 100 Quadrillionen Kalpas) Selbstkasteiung geübt, ohne sich zu schonen; er hat Heimat, Weib und Kind aufgegeben; er riß sich die Augen aus, um sie einem Mitgeschöpf zu geben; er schnitt sich Fleisch ab, um eine Taube zu retten; er schnitt sich den Kopf ab, um ihn als Almosen zu spenden; er gab seinen Leib einem hungrigen Tiger preis; er kargte nicht mit seinem Mark und seinem Hirn. So duldete er in verschiedener Weise für das Wohl lebender Geschöpfe und wurde so ein Buddha, neunundvierzig Jahre auf Erden weisend, um zu predigen und zu befehlen, Ruhe während den Mühen und Rettung denen, die das Heil nicht kannten. Als diese Beziehungen zu den lebenden Geschöpfen erfüllt waren, ging er ins Nirwana ein, und seit dieser Zeit, 1497 Jahre, ist das Auge der Welt erloschen und leben alle Geschöpfe in schwerer Trauer. Nach zehn Tagen wird Buddhas Zahn gezeigt und nach dem Heiligthum von Wu-wei-schan gebracht werden. Mögen alle Geistlichen und Laien dieses Landes, welche Glückseligkeit für sich gewinnen wollen, helfen, die Straßen zu zieren, und Blumen, Räucherwerk und alle Zubehör zur Feier zu bereiten. Wenn diese Worte verkündet sind, dann läßt der König des weitern zu beiden Seiten des Weges Darstellungen der fünfhundert Formen errichten, unter welchen der Bodhisattwa der Reihe nach erschienen ist, z. B. als Hau-ta-na oder als Blitzstrahl oder als

¹ H. A. Giles l. c. p. 49. Doch standen noch eine Menge Stüpas und Pagoden, die das ganze Leben Buddhas vergegenwärtigten.

König der Elefanten oder als Hirsch oder als Pferd. Diese Darstellungen sind alle schön gemalt und von sprechender Lebensähnlichkeit¹. Der Zahn wird dann herausgebracht, durch die Hauptstraße getragen und den ganzen Weg entlang feierlich verehrt. Wenn man an der Buddha-Halle in dem Wu-weichan-Heiligthum angekommen, versammeln sich Geistliche und Laien in dichten Scharen, verbrennen Räucherwerk, zünden Lampen an und verrichten die verschiedenen religiösen Ceremonien Tag und Nacht ohne Unteraß. Nach neunzehn Tagen trägt man den Zahn nach dem Heiligthum in der Stadt zurück. Dieses Heiligthum ist an Festtagen zur Anbetung offen, dem Gesetze gemäß.“²

Trotz der Andacht zu Buddha und trotz der Schönheit der Insel, deren Fruchtbarkeit und angenehmes Klima er sehr lobt, fühlte der chinesische Reisende doch schließlich ein mächtiges Heimweh:

„Ja-hien“, so erzählt er, „war viele Jahre fern vom Lande Han gewesen; die Leute, mit denen er in Verbindung kam, waren alle Fremdlinge gewesen; Hügel, Ströme, Pflanzen und Bäume, auf die sein Auge stieß, waren nicht jene früherer Zeiten; überdies waren diejenigen, die mit ihm gereist waren, von ihm getrennt — einige waren zurückgeblieben, andere gestorben. Zudem er so nur noch seinen eigenen Schatten sah, wurde er oft betrübt in seinem Herzen, und wenn er plötzlich an der Seite seines Schattenbildes einen Kaufmann sah, der einen weißen Seidenfächer aus China feilbot, da überkamen ihn seine Gefühle, und seine Augen füllten sich mit Thränen.“³

Nichtsdestoweniger hielt er zwei Jahre auf der Insel aus. Sein einziger Trost waren die buddhistischen Bücher, die er unermüdetlich abschrieb und sammelte, und die Buddha-Bilder, die er ebenso fleißig abzeichnete. Bei einem Sturm, der das Schiff auf der Rückreise überraschte, warf er seinen Krug und sein Waschbeden über Bord, nur um ja von der Schiffsmannschaft nicht seiner Bücher und Bilder beraubt zu werden.

Er wurde nach Ye-pho-thi (wie Giles meint, Sumatra) verschlagen, von hier abermals siebenzig Tage durch einen neuen Sturm auf dem Ocean umhergetrieben, erreichte aber nach fünfzehnjähriger Wanderschaft glücklich die Heimat wieder. Sechs Jahre hatte er für die Reise nach Indien gebraucht, sechs brachte er an verschiedenen Orten Indiens zu, und drei Jahre brauchte er für die abenteuerliche Rückfahrt zur See⁴.

¹ Offenbar wieder die 550 Jātakas, die also nicht nur ihre Verwendung als Erzählungen und Volksspiele fanden, sondern auch in der Sculptur und Malerei.

² H. A. Giles l. c. p. 97—100. — Vgl. die viel ausführlichere Beschreibung im Mahāvāṅga c. XXXI. — Turner (Ed. Wijesinha) I, 117—123.

³ H. A. Giles l. c. p. 94. 95.

⁴ Ja-hien gibt diese Zahlen selbst an. Noch in der neuesten Ausgabe von Brockhaus, Conversations-Lexikon IV (1894), 227 wird irrigerweise angegeben, Ja-hien habe vierzig Jahre lang ganz Indien, Ceylon und Java bereist.

22	Werte	von	der	Schule	der	Mi-scha-se-pu	(Mahiçâsakas),
17	"	"	"	"	"	Kia-she-pi-ye-pa	(Kâçyapîyas),
42	"	"	"	"	"	Fa-mi-pu	(Dharmaguptas),
67	"	"	"	"	"	Shwo-i-tsie-yen-pu	(Sarvâstivâdas).

Zwölf buddhistische Mönche unterstützten Hsien-t'hang bei der Uebersetzung dieser Werke, neun andere besorgten die Revision¹. Als er dem Kaiser die erste Sammlung dieser Uebersetzungen widmete, erbat und erlangte er die Vergünstigung, daß jedes der damals bestehenden 3716 Klöster fünf neue Mönche aufnehmen durfte. Auf des Kaisers Wunsch beschrieb er auch seine Reise unter dem Titel „Ta-t'hang Si-p'ü-ki“. Den hervorragendsten Rang unter diesen Uebersetzungen nimmt jene der „Prajñâ pâramitâ“ ein, die, erst im Jahre 661 vollendet, 120 Bände füllte. Weit verbreiteter ist jedoch ein Auszug aus diesem Werk, den schon Kumârajîva übersezte, und der das gewöhnliche Handbuch der buddhistischen Mönche bildet.

Bedeutung für eine richtige Würdigung des chinesischen Buddhismus ist es, daß der berühmte Reisende und Uebersetzer auch zwei Statuen Buddhas in Gold, mehrere in Silber und Sandelholz und hundertundfünfzehn Reliquienstücke von einem Stuhle Buddhas mit sich brachte, wie denn lange vor ihm schon der Buddhismus von seinem ersten Erscheinen an in China nicht als bloßes ästhetisch-philosophisches System, sondern als eigentlicher Götzendienst auftrat, mit starker Beimischung von Aberglaube und Zauberei.

Zauberei und Magie bilden denn auch die häufigste Anklage bei den Verfolgungen, welche die Buddhisten seit dem ersten Auftreten ihrer Lehre in China auszustehen hatten, und welche auch in den Zeiten der Sui und T'hang (581—907) dann und wann mit großer Heftigkeit geführt wurden, wenn auch die Herrscher aus diesen beiden Dynastien, besonders die T'hang, die Lehre Buddhas vielfach in ausgedehntem Maße begünstigten. Auch in dieser relativ günstigsten Periode feierte der Buddhismus in China nie einen solchen Triumph wie zeitweilig in Indien, dauernd in Ceylon, Birma, Siam und Tibet. Weit entfernt, die alte Reichsreligion zu verdrängen, mußte er sich damit begnügen, neben dem Confucianismus und dem Taoismus als dritte Hauptreligion geduldet zu werden, welche beim Volke zwar vielen Anklang fand, aber keine ausschließliche Herrschaft erlangte, von den Gelehrten mehr oder weniger mißgünstig und verächtlich betrachtet, von den Herrschern bald offen verfolgt, bald lästig eingeschränkt, bald freigebig gefördert und ausgezeichnet, immer aber der alten Reichsinstitution und politischen Uebersetzungen untergeordnet wurde.

So ließ sich z. B. Kaiser Su-t'ung (760) ein buddhistisches Ritual für die Feier seines Geburtstages entwerfen, sein Nachfolger Tai-t'ung ließ

¹ *Edkins* l. c. p. 118 f.

ein buddhistisches Wert feierlich in einer Staatscarosse abholen mit allem Gepränge, das sonst nur dem Kaiser selbst gezollt wurde; ähnliche Ehren erwies Kaiser Hien-tjung (819) einem angeblichen Knochen des Buddha; dagegen zwang die Kaiserin-Mutter Wu (714) 12 000 buddhistische Mönche und Nonnen, in die Welt zurückzukehren; Kaiser Wu-tjung zerstörte (845) 4600 Klöster und 40 000 kleinere Niederlassungen und schickte über 260 000 buddhistische Mönche und Nonnen in das gewöhnliche Alltagsleben zurück; Kaiser Schi-tjung (954) unterdrückte durch ein Edict über 30 000 Pagoden und ließ nur 2694 bestehen, welche Gründungsurkunden von frühern Kaisern aufweisen konnten.

Ebenjowenig wie im öffentlichen Leben gelangte der Buddhismus in der Literatur zur allgemeinen Herrschaft oder auch nur zu einer theilweise führenden Rolle. Die umfangreiche Uebersetzungsliteratur aus dem Sanskrit wurde von den Gelehrten nach allen Richtungen hin ausgebeutet. Die nothwendige Transcription indischer Wörter bereicherte die schon ungeheuer complicirte Schrift um einige Tausend neue Zeichen. Eine neue Methode, die Laute zu unterscheiden, ward maßgebend für die Verifographie. Indische Astronomen und deren Werke wurden von 712 an für die Verbesserung des Kalenders herbeigezogen. Buddhistische Erzählungen gelangten massenhaft unter das Volk. Buddhistische Philosophie wurde auch von deren Gegnern eifrig studirt, und der Kampf der Anhänger des Confucius gegen die Schüler Buddhas rief eine umfangreiche polemische Literatur hervor. Die alten canonischen und klassischen Schriften blieben jedoch die maßgebenden Grundlagen der höhern Bildung, und in dem Schema der kaiserlichen Bibliotheken erhielt die importirte indische Literatur ihren bescheidenen Platz nach einheimischen Schriften über Religion und Philosophie. Es ist den klugen Chinesen nie eingefallen, die in mancher Hinsicht so vernünftige Ethik des Confucius gegen die pessimistischen Schrunken und die Seelenwanderung Gâthamunis auszutauschen oder darin gar das „Licht Asiens“ zu erblicken.

So bewahrte die Literatur auch in der Zeit ihrer blühendsten Entwicklung unter den Thang (618—907) und unter der zweiten Dynastie Sung (960—1280) ein durchaus selbständiges, echt chinesisches Gepräge. Zu ihrem Wachsthum und ihrer Wirksamkeit trug nicht wenig die Erfindung oder Vervollkommnung des Schreibepinfels bei, welche merkwürdigerweise in die Zeit fällt, da Thsin-tschih-hoang-ti die ganze ältere Literatur vernichten wollte. An die Stelle der Bambustäfelchen, die bis dahin als Schreibmaterial gedient hatten, traten jetzt feine Textilstoffe, besonders Seide.

Im Jahre 123 v. Chr., unter dem Kaiser Hiao-wu-ti, erfand der Ackerbaumminister Tsai-lün die Bereitung des Papiers aus der Rindenfaser verschiedener Bäume, aus Fischernezen und Lumpen, eine Kunst, die erst

vierzehn Jahrhunderte später (Ende des 12. Jahrhunderts) nach Deutschland gedungen ist¹.

Nicht weniger bedeutjam war die Erfindung der Buchdruckerkunst, deren Anfänge in die Zeit der Dynastie Sui zurückgehen (590—617), die dann unter den Tchang (618—907) immer mehr vervollkommenet ward, und endlich (1041—1049) durch Anwendung beweglicher Lettern ihre Vollendung erhielt. Die letztere erfand ein Grobschmied, Namens Pe-tsching. Die ältesten chinesischen Drucke (593) sind den europäischen um achthundertsechzig Jahre voraus. Doch erst im 10. Jahrhundert, unter den fünf kurzen Dynastien, wurden die Klassiker zum erstenmal ganz in Holz geschnitten und die Abdrücke verkauft. Die Stadt Hang-tschou wurde bald berühmt durch ihre Preßleistungen, und Jung-tau und Si-yu, Minister unter den spätern Han, reichten im Jahre 932 den Vorschlag ein, die Klassiker nochmals revidiren und drucken zu lassen. Der Vorschlag ward angenommen, und im Jahre 952 war das Werk vollendet².

Wie in Europa hatten die Bücher als Manuscripte, besonders als zierlich ausgeführte Handschriften, eine Art Luxusartikel gebildet, die zu den kostbarsten Erbstücken reicher Familien gehörten. Auf Papier, Tinte und Ausführung wurde die höchste Sorgfalt verwendet; ihre feinste technische Entwicklung erhielt die Kalligraphie unter den Tchang. Den größten Luxus entfaltete natürlich die kaiserliche Bibliothek, in welcher die vier Hauptkategorien von Büchern je ihre eigene Farbe hatten. Die Schriftrollen machten nun den langen gefalteten Blättern Platz, wie sie noch heute im Gebrauche sind, und die Bücher begannen ein leicht zugängliches, verbreitetes Gemeingut zu werden.

Schon vor dieser Ausbreitung der Buchdruckerkunst gelangte die kaiserliche Bibliothek unter den Tchang im 8. Jahrhundert zu einem Besitzstand von 53915 ältern und 28469 neuern Werken. Diese Zeit gilt als eine eigentliche Blütezeit der Literatur. Die Kaiser zogen Gelehrte und Schönegeister an ihren Hof. Unter ihrer freigebigen Gunst wurde die dynastische

¹ Nach dem „King-tschou-ti“ bildeten Fischeernte das erste Material. „In der Nachbarschaft der Provinzialstadt Tschou-hang ist die Wohnung des Tschai-lün; daneben ist ein Weiher, Tschais Weiher genannt. Hier soll zuerst Papier aus Fischeernte bereitet worden sein. Die Beschäftigung mit dieser Kunst ist erblich bei den Einwohnern dieses Districts, von denen viele in der Fabrication des Papiers sehr erfahren“ sind („Ki-tschou-king-haen“ Buch 37, S. 7 und 8; bei *Wylie* l. c. p. v).

² „Die Chinesen pflegen mit Holztafeln, seltener mit gravirten Metallplatten, also stereotypisch zu drucken. . . . Die Holzschneider arbeiten so billig, daß im Durchschnitt chinesische Bücher weit wohlfeiler sind als europäische. Der gewöhnliche Preis von Votts- und Schulausgaben ist etwa ein halber Pfennig für das zweiseitige Letzblatt“ (G. von der Gabelenk, Ueber Sprache und Schriftthum der Chinesen, in: *Unsere Zeit* II [1834], 645).

Geschichte des Reiches rüstig weitergeführt, große Werke über Staatsverwaltung und Lexikographie unternommen. Von den zahlreichen Dichtern gelten Li-tai-pih und Tu-fu als die bedeutendsten Chinas überhaupt.

Auf die Tang folgten die fünf kurzen Dynastien der Heu-Liang (907—922), Heu-thang (923—936), Heu-Tsin (936—946), Heu-han (947—950), Heu-Tschen (951—960). Eine Unterbrechung erfährt die literarische Entwicklung nicht, wenn auch erst unter der zweiten Dynastie Sung (960—1280) eine neue, eigentliche Blütheperiode herausbrach. Selbstverständlich haben wir uns dieselbe nicht als einen romantischen Viederfrühling zu denken. Die leitenden Geister sind nicht Dichter, sondern Philosophen, welche die Lehre des Confucius erneuern und weiter ausbauen, und polnhistorische Gelehrte, welche Sprache und Stil in den verschiedensten Prosa-gebieten zur Vollendung bringen. Unter diesen ragen hervor Tschao-lien-ti, Tschang-ming-tao, die zwei Brüder Tching-tsen und vorab der gefeierte Tschu-hi (1130—1200), der durch seine kühnen Ideen und seinen populären Stil einen großen Einfluß auf den Volksgeist ausübte. Unter seiner Leitung wurden die klassischen Schriften von neuem textkritisch revidiert und mit Erläuterungen versehen, und seine Auffassung behielt für die Folgezeit eine maßgebende Autorität.

Einbrüche der nördlichen Grenzvölker, besonders der Khitan- und später der Schu-tschu-Tungusen, störten schon vom 10. Jahrhundert an den Frieden der Nordprovinzen und drängten schließlich den Kaiser Kao-tjung (1127 bis 1163) auf die südlichen Provinzen zurück. Die Mongolen, welche er zu Hilfe rief, befreiten ihn zwar von seinen bisherigen Bedrängern, wendeten nun aber selbst die Waffen wider China, eroberten im Jahre 1215 Peking und machten sich schließlich 1280 zu Herren des Reiches. Die Herrlichkeit und Pracht des ersten Mongolenkaisers Khubilai Khan, chinesisch Schi-tju genannt, hat der Venetianer Marco Polo beschrieben. Der gewaltige Eroberer, ein Enkel Tschingis-Khans, vereinigte Jün-nan dauernd mit China, eroberte zeitweilig auch Birma und bekriegte Pegu und Cochinchina. Der Kaiserthron verblieb bei seiner Familie bis zum Jahre 1368, in welchem der Chinese Tschu-yuen-tschang die Fremdherrschaft stürzte und die Dynastie der Ming begründete, welche China fast drei Jahrhunderte (1368—1644) regierte. Innere Zwistigkeiten halfen endlich 1644 der Mandschu-Dynastie auf den Thron, welche noch heute über China herrscht und den Familiennamen Tsching führt.

Khubilai Khan war ein eifriger Gönner und Förderer des Buddhismus, ebenso die folgenden Mongolenkaiser. Die kaiserlichen Tempel wurden unter ihnen dem alt-nationalen Kultus entzogen und dem buddhistischen Götzendienst geweiht, buddhistische Lamas zu Kultusministern erhoben, der Taoismus verfolgt. Nach dem officiellen Census gab es in China am Ende des 10. Jahr-

hundert 42318 buddhistische Tempel und 213148 buddhistische Lamas. Unter den Lehrern befanden sich viele Tibetaner, und der Kaiser ließ diese in Peking selbst in ihrer eigenen Sprache Gottesdienst halten. Aus dem Tibetischen wurden die buddhistischen Bücher ins Uigurische und Mongolische übersezt.

Nur die spezifisch chinesische Sprache und Literatur hatte die Dynastie der Muen, d. h. Mongolentaiser¹, wenig übrig; dennoch wagten sie es, wahrscheinlich aus politischen Gründen, nicht, an dem Bestehenden zu rütteln oder gar den Buddhismus den Chinesen aufdrängen zu wollen, und so erhielt sich auch jetzt, trotz allen indischen, mongolischen und tibetanischen Fremdenenthums, die altchinesische Bildung in ihrem nahezu unveränderten Besiz. Auf Weiterentwicklung und Neuproduction wirkte indes die Fremdherrschaft im ganzen doch lähmend ein. Auch nach dem Sturze der Mongolen unter den Ming zeigte sich wenig originelle Thätigkeit, dagegen der alte Eifer, das Frühere zu ordnen und weiter auszubilden. Im Jahre 1406 besaß die kaiserliche Bibliothek 300 000 Bücher und doppelt so viele Handschriften. Der Wunsch, Ordnung und Uebersicht in die ungeheure Masse zu bringen, führte zu dem Plan einer großen Encyclopädie, welche alles Wissenswürdige methodisch umfassen sollte. Die besten Kräfte wurden dafür gewonnen und organisiert, und so entstand das „Jung-lo-ta-tien“, das erste jener ungeheuern Sammelwerke, durch welche die Chinesen der Reigung unserer Zeit schon um Jahrhunderte zuvorgekommen sind. In bedentfamster Weise wurde der Gesichtskreis der chinesischen Wissenschaft aber durch die Jesuiten-Missionäre erweitert, welche vom Ende des 16. Jahrhunderts an am Kaiserhofe selbst als Mathematiker und Astronomen thätig waren und ihre angesehene Stellung dazu benutzten, dem Christenthum und der christlichen Wissenschaft Eingang zu verschaffen².

¹ *A. Gaubil* S. J., *Histoire de Gentchiscan et de toute la dinastie des Mogous, ses successeurs.* Paris 1739.

² *Sommeroyel*, *Bibliographie de la Compagnie de Jésus*, unter den Namen „*Ricci*“ (VI, 1792—1795), „*Rho*“ (VI, 1709—1711), „*Schall*“ (VII, 705—709), „*Prémare*“ (VI, 1196—1201), „*Gaubil*“ (III, 1257—1264), „*Régis*“ (VI, 1596. 1567), „*d'Entrecolles*“ (II, 1932—1935), „*Mailla*“ (V, 330—334). — P. Julius Aeni, 1610—1649 in China, hinterließ siebenundzwanzig chinesische Schriften, von den Chinesen als europäischer Confucius bewundert. P. Ludwig Buglio (1637—1682 in China) übersezte die theologische Summa des hl. Thomas in 30 Bänden (Tchao sing hio iao. Peking 1654 ff.). *Henri Cordier*, *Essai d'une bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVII^e et XVIII^e siècle* (Paris 1883) p. 3 à 7. — Vgl. P. *Phil. Couplet* S. J., *Catalogus Patrum Societatis Jesu, qui post obitum S. Francisci Xaverii ab anno 1581 in imperio Sinarum Iesu Christi fidem propagarunt: ubi singulorum nomina, ingressus, praedicatio, mors, sepultura, libri Sinice editi recensentur, e Sinico latine redditus.* Parisiis 1686. — P. *Joseph*

Der erste dieser Pioniere, Matteo Ricci, war es vor allen, der sich am vollständigsten in Sprache, Stil und Eigenart der Chinesen hineinlebte und sich bei ihnen die größte Volksthümlichkeit erwarb¹, während seine Nachfolger Kuo, Schall, Verbiest, Mailla, Prémare, Wisdelou und andere theils ihm nacheiferten, theils aber noch mehr darin leisteten, das Abendland mit China und seiner Literatur und Cultur bekannt zu machen. Riccis Hauptwerk, das noch jetzt Ansehen genießt, ist eine Theodicee in Dialogform: „Tchien tschu schi-hi“², worin er die Lehre der Buddhisten scharf bekämpft, die weit vernünftigeren Philosophie und Ethik des Confucius dagegen mit der verdienten Rücksicht behandelt und die haltbaren Elemente derselben dazu benutzt, um die Grundlehren einer christlichen Philosophie und Theologie daran zu knüpfen und deren Ueberlegenheit in helles Licht zu setzen. Der hervorragendste seiner Convertiten, Sü-kwang-tsi, verfaßte eine kurze, schlagende Widerlegung des Buddhismus nebst einem gegen den Ahnencult gerichteten Anhang, unter dem Titel „Pi-schih-schi-tschu-wang“.

Von den Mandschu-Kaisern war der erste, Schun-tschu, dem Buddhismus sehr zugethan; sein Sohn Khang-hi dagegen (1662—1722) schloß sich während seiner langen Regierung immer enger und ausschließlicher an die alte Reichsreligion an und nahm in einem eigenen „Religionsedict“ scharffe Stellung gegen die Anhänger Buddhas. Mit Berufung auf den großen Philosophen und Polyhistor Tschu-hi wurde darin den Buddhisten vor-

Brucker S. J., La Chine et l'extrême-Orient d'après les travaux historiques du P. Antoine Gaubil, missionnaire à Péking (1723—1759) (Rev. des quest. historiques XXXVII [1885], 484—539). Die Werke dieser Männer sind noch jetzt grundlegend für die gesamte Sinologie und bilden ein tüchtiges Fundament für eine christlich-chinesische Literatur der Zukunft. — Fast vereinzelt stehen die haltlosen, unwürdigen Angriffe des zum Protestantismus übergetretenen Juden R. Fr. Neumann in der Deutschen Morgenländ. Zeitschrift I, 91 ff.; IV, 33 ff. 225 ff.; VII, 141 ff.; treffend zurückgewiesen von P. J. Hester S. J., Das Nestorianische Denkmal in Singan Fu (Budapest 1897) S. 19 ff. und P. H. Harret, La stèle chrétienne de Si-ngan-fou II (Chang-hai 1897), 297—313. — Die angesehensten Sinologen Deutschlands, Frankreichs und Englands haben die hohen Verdienste der Jesuitenmissionäre unumwunden anerkannt.

¹ „Perhaps the European whose name is best known in China, both on account of his writings and doings is Matteo Ricci. Devoting himself assiduously to the study of the native literature, he is said to have acquired an aptitude for clothing his ideas in a Chinese dress, remarkable for a foreigner“ (*Wylie* l. c. p. 138).

² Nach anderer (französischer) Transcription Tien-tchou-che-i (Vera doctrina de Deo). Zuerst gedruckt Nan-tschang-fu 1595, dann Peking 1601, 1604, 1630. Einen spätern Neudruck veranlaßte P. Baldinotti S. J. in Tongking. Neueste Auflagen in Zi-ka-wei 1855, 1868 (2 vols). Vgl. Catalogus librorum venalium in Orphanotrophio Tou-sai-wai (Zi-ka-wei 1889) No. 17. — Das Werk wurde auch ins Mandschu, ins Japanische und Koreanische übertragen.

geworfen, daß sie sich um Himmel und Erde nichts kümmern, sondern nur um sich selbst, daß sie haltlose Märchen und Fabeln über künftige Seligkeit und Verdammung in Umlauf setzen, daß sie dabei nichts im Auge haben, als die großen Massen in ihre Tempel zu ziehen und auf Kosten ihrer Leichtgläubigkeit Geld zu machen, daß sie unter dem Scheine von religiösem Cultus das schlimmste Unheil anrichten. Während Kiang-hi und die folgenden Mandſchu-Kaiser so in China selbst den Buddhismus zu Gunsten der alten Reichsreligion zurückdrängten, gewährten sie ihm indes aus politischen Gründen in der Mongolei und in Tibet die freieste Entwicklung, empfingen die mongolischen und tibetischen Lamas mit großer Auszeichnung bei Hofe und mieden alles, was zu innern Religionsstreitigkeiten hätte führen können. Buddhistische Literatur wurde wie bisher ins Tibetische und Mongolische überſetzt und füllte die Bibliotheken der über das ganze Reich verſtreuten Lamaserien¹. Dagegen wurde aber auf Anregung der Kaiser ein großer Theil der klaſſiſchen chineſiſchen Literatur in die Sprache der Mandſchu übertragen, vieles auch ins Mongoliſche. Frühere Schriften wurden in prächtigen Drucken neu aufgelegt und die großartigſten Sammelwerke veranstaltet.

Alle bisherigen Encyclopädien überragte an Umfang diejenige, welche Kaiser Kien-lung während ſeiner langen Regierung (1735—1795) unter dem Titel „Ku-ſin-tho-ſchu-tſi-tſching“ (Vollſtändige Sammlung alter und neuer Bücher) herſtellen ließ. Veranlaſſung zu dieſem Unternehmen gaben die vielen Abänderungen, welche beim Abdruck älterer Werke vorgenommen wurden und dieſe nach und nach völlig zu entwerthen drohten. Der Kaiser beſchloß deſhalb, die werthvollſten ältern Schriften aus den verſchiedenſten Fächern in einer großen Sammlung zu vereinigen und möglichſt genau und fehlerlos neu drucken zu laſſen. Die Ausführung wurde einer eigenen Commiſſion übertragen und derſelben ſo reichliche Hilfsmittel zur Verfügung geſtellt, daß der Druck in Kupfertypen hergeſtellt werden konnte. Die Sammlung, welche noch unter Kien-lung zu glücklichem Abſchluſſ kam, beſtand aus 6109 Bänden, welche in vierunddreißig Hauptgruppen eine ſorgfältige Auswahl der geſamten Literatur umfaßte². Nachdem eine ziemlich kleine Auflage des Rieſenwerkes abgezogen war, brach eine finanzielle Criſis aus, und die Hunderttauſende von Kupferplatten, die zu ſeiner Herſtellung gedient hatten, wanderten in die Münze, ſo daß die Encyclopädie „Ku-ſin-tho-ſchu-tſi-tſching“ ein ſehr ſeltenes Werk geworden iſt³. Eine ähnliche kolloſale

¹ *Edkins* l. c. p. 152 f.

² *Douglas*, *The Language and Literature of China* p. 91. 92.

³ Nach einer Mittheilung des „*Waterland*“ (Wien, 22. Mai 1897, Nr. 140) wurde in den letzten Jahren ein Neudruck dieſer Sammlung in 1200 Bänden vollendet und hat das „*Museum für Völkerkunde*“ in Berlin ſich ein Exemplar um 1200 Mark erworben.

Sammlung, „Sje-fu-tsiuen-schu“, mit beweglichen Holztypen gedruckt, umfaßte in einer ersten Abtheilung 3440 Werke mit 78000 Büchern, in einer zweiten 6764 Werke mit 93242 Büchern¹.

Drittes Kapitel.

Die Hauptzweige der chinesischen Gelehrtenliteratur.

Sehr bezeichnend für den Geist und die Anschauungsweise der Chinesen ist die methodische, bibliographische Eintheilung, welche sie diesen encyclopädischen Werken wie auch ihren Bibliotheken zu Grunde legten, und welche in ihren Kernpunkten in sehr alte Zeit zurückreicht, später natürlich sich immer complicirter gestaltete.

I. Die canonischen und die klassischen Schriften.

A. Die fünf klassischen Hauptchriften (King).

1. Yih-king. Das Buch der Veränderungen.
2. Schu-king. Das Buch der Geschichte.
3. Schi-king. Das Buch der Lieder.
4. Li-ki. Das Buch der Gebräuche.
5. Tschün-tsiu. Frühling und Herbst (Chronik des Staates Lu von 722 bis 484 v. Chr. verfaßt von Confucius).

B. Die kleinern Klassiker (Schu).

1. Sse-Schu. Die vier Bücher. Stammt in seiner jetzigen Fassung aus der Zeit der Sung und umfaßt vier Werke:
 - a) Ta-hio. Die große Lehre.
 - b) Tschung-Yung. Die unveränderliche Mitte.
 - c) Lün-yü. Unterredungen (zwischen Confucius und seinen Schülern).
 - d) Meng-tse (Unterredungen dieses Philosophen mit den Großen seiner Zeit).
2. Hiao-king. Das Buch von der kindlichen Liebe.
3. Urh-ya. Wörterbuch der klassischen Literatur.

An diese Grundwerke der gesamten Literatur reiht sich zunächst eine unabsehbare Menge von Commentaren, dann eine ganze Reihe von Wörterbüchern, und zwar von dreierlei Art:

1. solche, die nach der Verwandtschaft der Gegenstände geordnet sind (wie auch in den japanesischen, mongolischen und Mandtschu-Wörterbüchern);

2. solche, die nach den „Wurzeln“ oder „Schlüsseln“ geordnet sind. (Das älteste dieser Art, etwa 100 n. Chr. zählt 540, ein späteres aus der Zeit der Sung 544; unter den Ming wurde die Zahl derselben auf 366 und endlich auf 214 reducirt, welche Zahl dann geblieben ist.)

¹ *Wylie* l. c. p. x.

3. solche, die nach den Tönen und nach dem Schlußfall geordnet sind. Unter der tatarischen Kin-Dynastie erschien das Wu-hin-tje-yün, das die 26 194 Schriftzeichen des frühern Kwang-yün enthält und dieselben um 27 330 vermehrt; die 206 Schlußtöne sind aber auf 160 reducirt; unter jedem sind die Worte wieder nach den 36 Anfangstönen geordnet und diese selbst wieder nach vier Klassen.

Das kolossalste dieser Lexika, Pei-wan-yün-fu, unter kaiserlicher Aufsicht 1711 vollendet, umfaßt 110 dicke Folio-Bände. Es ist nach dem gewöhnlichen Systeme der 106 Schlußtöne eingetheilt, das größte bis jetzt überhaupt vorhandene lexikographische Werk.

II. Geschichte (Shè).

1. Dynastische Geschichte (Ching-shè).
2. Reichsannalen (Pëen nëèn).
3. Gesamtberichte (Kè-szé-pün-mo).
4. Einzelberichte (Pëè-shè).
5. Vermischte Historien (Tsä-shè).
6. Officielle Documente (Chaón-ling-tsów-é).
7. Biographien (Chuen-ké).
8. Geschichtliche Excerpte (Shè-ch'aón).
9. Zeitgenössische Aufzeichnungen (Tsaé-ké).
10. Chronologie (Shè-ling).
11. Geographie und Topographie (T'é-lè).
12. Officielle Actenverzeichnisse (Chih-kwan).
13. Abhandlungen über die Staatsverfassung (Ching-shoo).
14. Kataloge (Müh-lüh). (Unter diesen befindet sich ein Index verbotener Bücher, Kin-shoo-müh-lüh, der einige 10 000 Werke umfaßt, in zwei Abtheilungen, von denen die eine strenger, die andere gefinder ist.)
15. Historische Kritiken (Shè-ping).

III. Philosophie (Tszè).

1. Eigentliche Philosophen (Joó-këa).
2. Militärschriftsteller (Ping-këa).
3. Juristen (Fä-këa).
4. Schriften über Ackerbau (Nung-këa).
5. Medicinische Schriften (E-këa).
6. Mathematik und Astronomie (T'eën-wän-swán-fä).
7. Schriften über Divination (Shuh-soó).
8. Schriften über Kunst (E-shüh).
9. Naturwissenschaftliche Sammelwerke (Paó-lüh).
10. Vermischte Schriften (Tsä-këa). (Unter diesen nehmen die Schriften der Jesuiten und anderer Missionäre einen großen Raum ein; dagegen ist der Mohammedanismus nur kärglich vertreten.)
11. Encyclopädien (Lüy-shoo).
12. Effahisten (Seaón-shwö-këa).
13. Taoistische Werke (Taón-këa).
14. Buddhistische Werke (Shih-këa).

IV. Schöne Literatur (Tseih). Diese Gruppe bildet bei weitem die umfangreichste, aber keineswegs aus Ueberfluß an Poesie, sondern weil dazu alle nur erdenkliche private Schriftstellerei und Gelegenheitsliteratur gerechnet wurde.

1. Die Elegien von Tjoò (Tsoò szò), nur eine kleine Sammlung aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.
2. Gesammelte Werke von Einzelschriftstellern (P'ü-tseih).
3. Allgemeine Mythologien.
4. Literarische Kritik (She-wän-ping).

V. **Reime und Lieder** (Tszò-k'eüh). Leichtere Volkspoesie, von den gelehrten Literaten ziemlich verachtet. Daran reiht sich Drama und Roman, die letzten Ausläufer der viertausendjährigen Literatur und deshalb nach chinesischer Auffassung nur von untergeordneter Bedeutung¹.

Als charakteristische Grundlage des gesamten chinesischen Geisteslebens und deshalb auch der Literatur ist unzweifelhaft die Lehre des Confucius zu betrachten, die weder ein mythologisches noch theosophisches Religions-system darstellt noch eine ausgearbeitete Metaphysik, sondern nur eine auf der alten Erbweisheit seines Volkes gründende Ethik und Politik. Diese Erbweisheit ruhte auf einem ziemlich verschwommenen Monotheismus, der den Himmel, später Himmel und Erde zusammen, als höchstes Wesen und Urgrund alles Bestehenden auffaßte und in ihm den Quell aller Autorität anerkannte. Die Reinheit und Vollkommenheit, mit welcher der Himmel ursprünglich die menschliche Natur begabt, wieder zu erwerben, ist zugleich das Hauptziel des Einzelnen wie die Grundbedingung für die Wohlfahrt des Reiches oder der gesamten Menschheit. Der Ausgangspunkt ist eine richtige Erkenntniß der Dinge, der Hauptmoment aber eine dadurch sittlich geregelte Ordnung des Wollens und eine harmonische Bildung des Individuums; aus ihr ergibt sich hinwieder die richtige Gestaltung der Familie, des Staates und der gesamten menschlichen Gesellschaft².

„Sind die Dinge erforscht, dann wird das Wissen erschöpfend; ist das Wissen erschöpfend, dann werden die Gedanken aufrichtig; sind die Gedanken aufrichtig, dann wird das Herz geläutert; ist das Herz geläutert, dann wird die Person ausgebildet; ist die Person ausgebildet, dann wird die Familie geordnet; ist die Familie geordnet, dann wird der Staat geregelt; ist der Staat geregelt, dann ist alles unter dem Himmel (das ganze Reich) in Frieden.“³

¹ Die tabellarische Uebersicht ist nach Wylie zusammengestellt, der danach seine Bibliographie geordnet hat, ohne seine (englische) Transcription zu verändern, außer in den allgemeinen bekannten Wörtern.

² P. Ph. Couplet S. J. (unter Mitwirkung der PP. F. Intorcetta, Ch. Herdrich, J. Rougemont S. J.), Confucius Sinarum Philosophus. Parisii 1687. — Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren. München, Bd. I. 1867, Bd. II. bis IV. 1871. — v. d. Gabelenk, Confucius und seine Lehre. Leipzig 1888. — P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I (Freiburg i. Br. 1887), 232—251.

³ H. Dwořak, Chinas Religionen. I. Confucius und seine Lehre (Münster i. W. 1895) S. 110.

Die richtige Erkenntniß der Dinge suchte Confucius aber nicht auf dem Wege der Speculation, sondern auf jenem der Erfahrung, nicht in neuen Möglichkeiten der Zukunft, sondern in den Ueberlieferungen der Vergangenheit. Der Idealzustand, dem er als ethischer Reformator sein Volk zuführen wollte, war nach seiner Auffassung schon vor einem oder zwei Jahrtausenden verwirklicht gewesen in den Monarchen, den weisen Männern, welche die ersten Dynastien gegründet, die ältesten Institutionen geschaffen hatten. China war von ihren Pfaden abgekommen und dadurch in jeder Hinsicht gesunken; aber ihre Ueberlieferungen waren noch vorhanden, nicht bloß mündlich, sondern auch aufgezeichnet in den althehrwürdigen canonischen Büchern. Fast die ganze Thätigkeit des Confucius beschränkte sich deshalb darauf, den Text dieser Bücher herzustellen, ihr Ansehen neu zu beleben und die Zeitgenossen, Herrschende wie Beherrschte, damit vertraut zu machen. Während seines Lebens ist ihm das nur in sehr engen Grenzen geglückt, aber nach seinem Tode (479 v. Chr.) fanden seine Ansichten die begeistertste Aufnahme und wurden die Grundlage des gesamten socialen Lebens und der ganzen geistigen Bildung. Er selbst wurde im Laufe der Zeit nicht nur als der größte Lehrer seines Volkes, sondern wie ein übermenschliches Wesen verehrt, und bei den großen Opfern, welche der Kaiser im Frühling und Herbst noch heute persönlich darzubringen hat, wird er mit den Worten verherrlicht: „O Lehrer, an Tugend dem Himmel und der Erde gleich, dessen Lehre Vergangenheit und Gegenwart umfaßt! Du hast die sechs klassischen Bücher geordnet und uns hinterlassen und uns eine Lehre überliefert für alle Generationen.“¹

Die zähe Lebenskraft, welche die Lehre des Confucius, oder besser gesagt, die altchinesische Ethik und Politik im Laufe der Jahrtausende entfaltet, liegt einerseits darin, daß sie in hohem Grade die Anschauungen des Naturrechtes in Bezug auf Individuum, Familie und Staat zum Ausdruck brachte und sie mit günstigstem Erfolg in einem der größten Feudalstaaten verwirklichte, andererseits darin, daß sie in den politischen Institutionen des ungeheuern Reiches einen bleibenden Rückhalt fand. Sie besaß zugleich eine gewisse naive, patriarchalische Einfachheit und dabei eine Anpassungsfähigkeit für die größten politischen Verhältnisse, wie sie kaum ein anderes Reich besessen hat; sie gewährte für die Fundamental-Grundsätze der Gerechtigkeit eine unbefieglige Stabilität, für jeden materiellen Fortschritt und an sich auch für die geistige Entwicklung fast jede nur wünschbare Freiheit.

Neben Confucius entwickelte sein älterer Zeitgenosse Lao-tse in seinem „Lao-te-king“ eine pantheistisch-mystische Theosophie, welche mit ihren dunkeln und vagen Träumereien zu dem klaren, praktischen System des Confucius

¹ Dwořat a. a. O. S. 61.

einen ausgesprochenen Gegensatz bildet¹. Ebenso ungehindert wie von ihm selbst wurden seine Ansichten im 4. Jahrhundert von Lie-tse, Han-wei-tse und Ho-fuan-tse weiter ausgebildet. Sün-tse trat dem Optimismus des Confucius im 1. Jahrhundert v. Chr. mit der Lehre entgegen, daß die menschliche Natur von Hause aus böse sei. Andere Philosophen, besonders Tscheng-tse (im 11. Jahrhundert n. Chr.) suchten auf dem dunkeln Pfing eine pantheistische Naturphilosophie aufzubauen und die Ethik des Confucius mit ihren willkürlichen Speculationen zu verquicken. Keiner dieser Philosophen hatte aber einen tiefgreifendern Erfolg. Der Taoismus, die Lehre des Lao-tse, verfiel in magisch-alchimistischen Träumereien. Der kräftige Nationalgeist stieß unwillkürlich alle Versuche von sich, welche darauf zielten, philosophische Chimären an die Stelle der altbewährten Ueberlieferung zu setzen.

Weder der Taoismus, noch der Buddhismus, noch andere Lehrsysteme wurden gewaltsam, consequent verdrängt. Schon die Masse der ins Chinesische übersehten Sanskrit-Literatur bezeugt die Lust und Freiheit der Chinesen, auch von Fremden zu lernen. Die große Masse der Gelehrten aber und darunter die begabtesten und gebildetsten ließen sich von den Ergebnissen der fremden Weisheit nicht imponiren, sie verharrten bei der Lehre des Confucius, welche mit der Entwicklung ihrer Sprache und ihres gesamten Staatslebens aufs innigste verwachsen war. Von diesem Standpunkt aus, nicht von demjenigen einer einseitigen Vorliebe für Pantheismus oder indische Literatur, wird die ungeheure scholastische Commentarliteratur zu beurtheilen sein, welche sich im Laufe der letzten zwei Jahrtausende um die klassischen Bücher aufgespeichert hat. Eine eingehendere Untersuchung derselben dürfte ergeben, daß sie weder Verknöcherung und Stillstand bedeutet, noch für das gesamte Leben Chinas praktisch unfruchtbar geblieben ist. Fast auf alle Sinologen, welche nicht selbst pantheistischen Anschauungen huldigten, hat die chinesische Schulgelehrsamkeit in ihrem Anschluß an die klassischen Bücher und in ihrer praktischen Wirksamkeit durchaus keinen verächtlichen Eindruck gemacht². Den katholischen Missio-

¹ Sein Hauptwerk „*Tao-te-king*“ überseht von Stan. Julien (Paris 1842), J. Chalmers (London 1868), W. v. Strauß (Leipzig 1870). In seinen ethisch-politischen Grundfäßen trat Lao-tse indes kaum in Widerspruch mit der altchinesischen Ueberlieferung. Siehe den seltsamen Versuch, ihn sogar mit der Bibel in Einklang zu bringen: *A. Kolmodin, Lao-Tse, en profet bland Hedningarne med en försök till kortfattad biblisk grundläggning för hans system.* Stockholm 1888 (Akademisk Afhandling, mit Gutheißung der theologischen Facultät zu Upsala).

² „Seit zweitausend Jahren wird der Staat bureaukratisch regiert; die staatsdienstliche Laufbahn steht jedem offen, der nicht anrühiger Herkunft ist, und ihr Erfolg hängt, wenigstens dem Gesetze nach, lediglich von literarischer Bildung und praktischer Tüchtigkeit ab. Bringt man nun noch den sprichwörtlichen Fleiß des Chinesen, seine Lernbegier, sein Fassungsvermögen, seinen Ehrgeiz in Rechnung, bedenkt man, daß er eine fast unbegrenzte Lehr- und Preßfreiheit genießt, daß das

nären des 17. und 18. Jahrhunderts brachten die Chinesen ein so lebhaftes, vielseitiges und verständnisvolles Interesse für europäische Wissenschaft entgegen, wie sie es bei den in pantheistischen Schrunken verknöcherten Brähmanen Indiens niemals fanden.

Auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft sind die Leistungen der Chinesen natürlich grundverschieden von denjenigen der Indier; aber sie sind in mancher Hinsicht nicht minder achtunggebietend. Die frihe Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit, die reiche Formenfülle und organische Ausgestaltung einer Flexionsprache war dem Chinesischen von vornherein versagt. Es fehlten die Buchstaben und damit das Mittel, jeden einzelnen Laut zu fixiren. Die Sprache baute sich also unmittelbar aus Wörtern auf, und jedes Wort war ein graphisches Symbol, das zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Provinzen anders ausgesprochen wurde. Die Lexikographie trat deshalb gewissermaßen an die Stelle der Grammatik. Die ältesten Wörterbücher beschränkten sich darauf, Wörter von ähnlicher Bedeutung unter allgemeinen Begriffen zu ordnen. Als das früheste derselben gilt das Erh-ya („der bereite Führer“), das Scheu-kung schon um 1100 v. Chr. verfaßt haben soll. Dasselbe wurde von Tzj'hia, einem Schüler des Confucius, verbessert und vervollständigt und endlich von Kwoh-Poh um 280 n. Chr. in die noch erhaltene Form gebracht.

Eine zweite Art von Wörterbüchern ging von den Schriftzeichen aus, welche zuerst im „Schue-wen“ (100 n. Chr.) auf 514 Hauptzeichen (Charaktere, Radicale, Schlüssel) zurückgeführt wurden. In spätern Bearbeitungen wurden die Wörter erst nach 542, dann nach 544 Radicalen geordnet. Unter der Ming-Dynastie wurde die Zahl der Wurzelzeichen auf 360, ein Jahrhundert später auf 214 herabgesetzt. Auf der letztern Anordnung beruht das riesige Verikon des Kaisers Khang-hi, das gegen 44 000 Zeichen umfaßt¹.

Eine dritte Art von Wörterbüchern wurde endlich durch die umfangreichen Uebersetzungsarbeiten veranlaßt, welche die Buddhisten unternahmen, um die buddhistische Literatur Indiens in China einzubürgern. Um die

Schulgeld niedrig genug ist, um selbst dem Armen erschwingbar zu sein, so wird man begreifen, wie noch vor hundert Jahren das Reich der Mitte durch seine literarische Cultur die Bewunderung und den Neid europäischer Reisender erweckte“ (Georg v. d. Gabelenk, Ueber Sprache und Schriftthum der Chinesen. Unsere Zeit II [1884], 645).

¹ Nach v. d. Gabelenk (a. a. O. S. 643) enthält es „zwischen 40 000 bis 50 000 Schriftzeichen, von denen gegen drei Viertel anerkannte Nebenformen sind, ganz abgesehen von den rein graphischen Differenzirungen, welche die Rechtschreibung verlangt. Von den gelehrtesten Chinesen erwartet man die Kenntniß von 9000 Schriftzeichen; wer aber deren 5000—6000 innehat, braucht schon selten zum Wörterbuch zu greifen“.

viele indische Eigennamen und technischen Ausdrücke wiederzugeben, waren die Uebersetzer genöthigt, die Laute zu analysiren, und so haben schon um 510 n. Chr. die buddhistischen Bonzen Shan-yoh und Shan-lung die chinesischen Wörter in zwei Theile, einen Anfangslaut und einen Endlaut, zerlegt. Zu genauerer Bestimmung und Systematisirung derselben wurde im Laufe der Zeit abermals ein unermesslicher Fleiß aufgewandt, und die Schlußtöne nebst der Intonation und den frühern Eintheilungen zu immer vollständigeren lexikographischen Arbeiten verwendet¹.

Auch solche, welche die Chinesen sonst im allgemeinen sehr abfällig beurtheilen, pflegen übrigens die wahrhaft großartige Geschichtsliteratur derselben zu bewundern, welche sich naturgemäß als der angesehenste Wissenszweig an das Studium der Klassiker angeschlossen und in demselben einen stets lebendigen Impuls fand. Eines der klassischen Bücher, das „Schu-king“, ist ja ein Geschichtswerk, und das einzige kleine Werk, das dem Confucius als Verfasser zugeschrieben wird, das „Tschün-tschien“, ist eine Chronik. Ohne des philosophischen Geistes zu entbehren, besaßen die Chinesen in ausgezeichnetem Grade, was den Indern völlig fehlte: geschichtlichen Sinn, ein realistisches, praktisches Interesse für die Vergangenheit, eine genaue, sorgfältige Chronologie. An der Spitze ihrer Geschichtschreiber steht Sse-ma-thsien, der im 1. Jahrhundert v. Chr. die Geschichte Chinas von der ältesten Urzeit bis zum Jahre 122 v. Chr. führte. An ihn schließen sich die übrigen dreißig offiziellen Reichshistoriographen in ununterbrochener Reihe, deren Annalen bis zum Untergang der Ming-Dynastie (1643) reichen. Kein anderes Volk hat ein Annalenwerk von solchem Umfang aufzuweisen. Ist die Darstellung auch schmucklos, trocken, ohne künstlerische Anlage und Ausfühung, so ist sie doch treu, genau, klar und zuverlässig. Ebenjowenig wie die Klassiker steht es aber vereinzelt für sich da. Es wird ergänzt durch die vielseitigste geschichtliche Specialliteratur, Urkundenwerke, Biographien, Memoiren, mathematisch-chronologische, juristische, staatswirtschaftliche, geographische Bücher und Abhandlungen, Tractate über die Riten, die feierlichen Opfer und Feste, Musik und anderes, besonders aber auch durch historische Berichte über andere Völker.

Selbst den bevölkertsten Theil Ostasiens, fast ein Fünftel der Menschheit umfassend, hinüberspielend in die Schicksale der zeitweiligen Vasallenstaaten Tibet, Birma, Cochinchina, Annam, Japan und Korea, beständig verknüpft mit den kriegerischen Stämmen von Centralasien, gewährt diese Geschichtsliteratur eine Fülle ethnographischen und historischen Materials, wie sie kein

¹ Ueber die verschiedenen Stadien der chinesischen Sprachentwicklung und Lexikographie vgl. *S. Wells Williams*, Syllabic Dictionary of the Chinese Language, arranged according to the Wu-Fang-Yuen-Yin with the pronunciation of the characters as heard in Peking, Canton, Amoy and Shanghai. Shanghai 1874.

anderes Volk des Erdtheils besitzt, ist aber bis jetzt nur zu einem ganz geringen Theil dem Abendland erschlossen.

Unerreicht an Umfang und Genauigkeit der Details sind ebenfalls die topographischen und geographischen Werke der Chinesen¹. Das größte derselben, die 1744 erschienene Reichsgeographie „Ta-Tsing-nih-tung-tschü“, besteht aus 356 Büchern. Jede der 18 Provinzen, jeder der 288 Bezirke, jeder der 1431 Kreise ist hier nach folgenden Kategorien bearbeitet:

1. Politische Grenzveränderungen seit der Zeit der Han; 2. Karten; 3. Listen der Distanzen der einzelnen Ortschaften voneinander; 4. Astronomische Angaben; 5. Aeltere Geographie; 6. Geographische Lage und Verzeichniß der Hauptorte; 7. Sitten und Gebräuche der Bewohner; 8. Festungen; 9. Collegien und Schulen; 10. Votzszählung; 11. Steuerbetrag; 12. Berge und Flüsse; 13. Alterthümer; 14. Verteidigungsmittel; 15. Brücken; 16. Teiche; 17. Gräber und Denkmäler; 18. Tempel und Ahnenhallen; 19. Buddhistische und taoistische Tempel; 20. Verdiente Beamte seit den Zeiten der Han; 21. Berühmte Männer; 22. Berühmte Frauen; 23. Heilige und Unsterbliche; 24. Bodenproducte².

Der Werth dieser Arbeiten liegt abermals in der Menge und Genauigkeit des Einzelnen. Die Uebersichten wie die Karten sind mangelhaft. Der Geist der Chinesen ist nicht auf das Große, Ideale, Umfassende gerichtet, sondern auf das Kleine, Reale und Einzelne.

Derjelbe Charakterzug macht sich in jenem Zweige der Literatur geltend, welchen sie mit dem Namen Tse³ bezeichnen und welcher außer der eigentlichen Philosophie Kriegswissenschaft, Recht, Ackerbau, Arzneikunde, Mathematik und Astronomie, Divinationzlehre, Kunst, Naturwissenschaft, Miscellanea, Encyclopädien, Essayisten, sowie die taoistische und buddhistische⁴ Literatur umfaßt. Es ist ungemein bezeichnend, daß die christlichen wie die mohammedanischen Schriftsteller⁵ unter den Miscellanea figuriren und gleich der taoistischen und buddhistischen Literatur unter die Zweige des Realwissens rubricirt sind. Sie wurden von den chinesischen Gelehrten nicht unter einem idealen, höhern Gesichtspunkt aufgefaßt, sondern nur als nützliche Real-

¹ Den ältesten Aniaz dazu bildet das Hsi-tung (das VI. Buch des Schu-king). Ueber dessen Verlässlichkeit s. F. v. Richtshofen, China I (Berlin 1877), 277 ff.

² Douglas, Chinese Literature p. 87 ff.

³ Nach Wells Williams bedeutet „Tse“ (T'sz) „something between prose and poetry, where the rhyme recurs at the end of lines of various length“, also eine Art gereimter Prosa, ein Seitenstück zum „Zadich“ der Araber.

⁴ Ein Katalog buddhistischer Werke aus dem Jahre 730 (Kai-yuen-shi-kiao-lu) zählt etwa 1600 verschiedene Schriften auf, meist Uebersetzungen aus dem Sanskrit. Näheres darüber bei Edkins, Chinese Buddhism p. 280 ff. 289 ff. 302 ff.

⁵ Der letztern sind nur einige wenige; dagegen ist die Liste der von den Jesuitenmissionären verfaßten Schriften eine sehr ansehnliche (Wylie, Notes p. 138 bis 145).

kenntnisse, welche den Kern der nationalen Bildung nicht wesentlich berührten. Durch diese schablonenhafte Unterordnung war der Erweiterung des Wissens der freieste Spielraum eröffnet, dem ausschließlich nationalen Gepräge der Bildung aber die Herrschaft gesichert.

So sehr ein solches System die friedliche Organisation und den festen Bestand des Reiches, die geschichtliche Ueberlieferung und deren weitem Ausbau, die Entwicklung des vielseitigsten Realwissens und den encyclopädischen Sammelfleiß begünstigte, so nachtheilig wirkte es in seiner nüchternen, mechanisch-bürocratischen Durchführung schließlich auf die religiöse, philosophische und poetische Bildung ein.

Eine klare, feste, durchgearbeitete Metaphysik bot die Lehre des Confucius nicht. Die dunkeln Speculationen, mit welchen er selbst und nach ihm die hervorragendsten Denker Chinas sich an dem dunkelsten aller Bücher, dem „*Jih-king*“, einem wahren Räthselbuch, verjuchten, vermochten diese Lücke nicht auszufüllen. Die blinde Verehrung dieses Buches und seiner traditionellen Erklärung aber verhinderte nicht bloß das Aufkommen des Taoismus, des Buddhismus und anderer irriger Systeme, sondern auch den weitem Ausbau der gesunden Elemente, welche die Ethik des Confucius enthielt.

Eine noch viel verhängnißvollere Lücke des confucianischen Systems war der Mangel einer bestimmten, dogmatischen Religion. Der Ahnencultus, der Geisterglaube und der Aberglaube, dem Confucius selbst huldigte, überwucherten sehr bald jene vagen, in ursprünglichem Monotheismus wurzelnden Anschauungen, auf welche er seine ethischen Forderungen gegründet hatte. Das gewöhnliche Volk vermochte diese vage, immer mehr mit Aberglauben gemischte Religion kaum vom Buddhismus und Taoismus zu unterscheiden; es griff eine solche Mischung und Gleichgiltigkeit um sich, daß ein berühmtes Kaiserwort erklären konnte: „Die drei Religionen sind nur eine Religion.“ Nur die Zähigkeit des Gewohnheitsrechtes sicherte dem alten Cultus unter allerlei Wandlungen und Gefährdungen seinen officiellen Vorrang, der aber mehr politischer als religiöser Natur war.

So fehlten der chinesischen Poesie denn die mächtigsten, gewaltigsten und fruchtbarsten aller Anregungen, die Anregungen einer Religion, welche den ganzen Menschen beherrscht und durchdringt, das Göttliche dogmatisch erklärt und symbolisch dem Menschen nähert, über das ewige Ziel des Menschen klare Auskunft gibt, die verworrenen Räthsel des Menschendaseins löst und die Anbetung des höchsten Wesens mit den würdigsten und schönsten Formen umkleidet. So prunkvoll und großartig auch die feierlichen Staatsceremonien ausgeführt werden mochten, es fehlte ihnen die Seele. Höfische Unterthänigkeit, spießbürgerliche Etikette, hergebrachte Gewohnheit beherrschten den öffentlichen Cultus, der nur in verhältnißmäßig wenig Festen seinen

Ausdruck fand, ebenfalls Gewohnheit und ein gut Theil Aberglaube die alltäglichen religiösen Gebräuche.

Dieser Mangel an Glaube, Liebe, Schwung, Begeisterung traf nicht bloß die Lyrik, welche sich nie über die spießbürgerlichen Klänge des Schi-king erhob, sondern auch die Poesie überhaupt, welche in dem einförmigen Schematismus des profanen Reichslebens verkümmern mußte. Wie das indische Geistesleben in kindischer Maßlosigkeit, mythologischer Phantastik, falschem Idealismus über alle dem Menschen gesetzten Schranken hinausfluthete und schließlich in ödem Pessimismus verkam, so schnürte sich das chinesische durch abgezikkelten Formeltram, spießbürgerliche Vernünftigkeit, ausschließlichen Realismus dermaßen ins Irdische ein, daß ihm alle ideale Spannkraft abhanden kam, und daß es recht eigentlich im Fette seiner irdischen Behäbigkeit erlahmte. Eine Polizeimoral, die den Fuß des Weibes gewaltsam verstümmelte, um es zur häuslichen Tugend anzuhalten, rechnete weder mit den richtigen Begriffen der Schönheit noch jenen der Freiheit und echten, menschenwürdigen Sittlichkeit. Die häßliche Sitte ist gewissermaßen symbolisch für die Geistesrichtung des Volkes.

Die älteste Gedichtsammlung nächst dem „Schi-king“ sind die „Elegien von Tju“ (Tju-tse). Sie enthält fast nur poetische Erzeugnisse des Kiu Yuen, eines Ministers in dem kleinen Staate Tju im 4. Jahrhundert v. Chr. Von seinem Fürsten abgesetzt, rechtfertigte er seine Verwaltung in Versen mit Beispielen aus der Geschichte; da aber diese Rechtfertigung nicht die gewünschte Gunst fand, stürzte er sich, des Lebens überdrüssig, in den Fluß Mei-lo (im heutigen Hu-fwang). Das Jahresgedächtniß dieses Selbstmordes wurde später an dem Drachen-Schiff-Feste feierlich begangen, seine Gedichte aber mit noch einigen ähnlichen von Liu Hiang (im 1. Jahrhundert v. Chr.) zu der erwähnten kleinen Sammlung vereint, an die sich später — als an eine ältere Literaturprobe — eine ganze eregetische Literatur hängte¹.

Gedichtsammlungen, die ausschließlich Stücke eines einzelnen Dichters enthalten, treten erst vom 1. Jahrhundert n. Chr. auf. Sie wurden gewöhnlich erst nach dem Tode des Verfassers veranstaltet und waren anfänglich ganz unmethodisch zusammengestoppelt. Erst vom 6. Jahrhundert an wurden sie entweder inhaltlich oder chronologisch geordnet, überlebten aber selten mehr als eine Generation. Als Blütheperiode der Poesie gilt die Zeit der Thang (618—907)² und innerhalb derselben namentlich das 8. Jahrhundert, in welchem die zwei Dichter Tu-fu und Li-thai-pe lebten.

¹ *Wylie*, Notice p. 181 ff. — Zwei Gedichte aus dem Tju-tse übersetzt von A. Pfizmaier, Das Li-Sao und die neun Gesänge. Zwei chinesische Dichtungen aus dem 3. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung. Wien 1852.

² *Poésies de l'époque des Thang, avec une étude sur l'art poétique en Chine par le Marquis de Hervey Saint-Denys*. Paris 1862. — *M. G. Pauthier*,

Tu-fu, im Anfang dieses Jahrhunderts geboren, zeigte ungemein glückliche Geistesanlagen, hatte aber nicht die nöthige Standhaftigkeit, um alle für die höhern Bewerbungen erforderlichen Gramina zu machen. Er gab deshalb das Studium auf und warf sich auf die Literatur. Drei beschreibende Gedichte (Fu), in den Jahren 742—755 verfaßt, fanden solchen Anklang, daß Kaiser Ming-hoang-ti ihn zum Vicekönig einer ganzen Provinz machen wollte. Der Dichter schlug das Amt aus; der bloße Titel aber brachte ihm so wenig ein, daß er in einem neuen Gedicht um eine Pension bettelte. Der Kaiser wurde durch eine Rebellion aus seiner Hauptstadt vertrieben, ehe er das Bittgesuch erhören konnte. Tu-fu, ebenfalls flüchtig, fiel in die Hände der Rebellen, die ihn aber bald entschlüpfen ließen. Von Fong-thsian aus wandte er sich an den neuen Kaiser Su-tjong (757), der ihn freundlich aufnahm, aber ebenso rasch und ungnädig vom Hofe entließ, als er mit Rücksicht auf seinen früheren Titel sich für einen mißliebig gewordenen Beamten zu verwenden wagte. Er floh nun nach Sje-tschuen und irrte hier hilflos und mittellos von Dorf zu Dorf umher, bis ein Militärmandarin sich seiner erbarmte und ihm vom Kaiser eine Pension erwirkte. Als dieser Mann jedoch starb, gerieth er abermals ins Elend und wanderte unstät in mehreren Provinzen herum. Als er einmal im Jahre 768 auf einem Boote die Trümmer eines alten Bauwerkes besuchte, das auf einer Insel in einem Flusse lag, wurde er durch eine plötzliche Ueberschwemmung von der Rückkehr abgeschnitten und mußte zehn Tage ohne Nahrung auf der öden Insel bleiben. Als man ihm endlich Hilfe brachte, aß und trank er zu viel und starb an einer Unverdaulichkeit. Seine vorzugsweise beschreibenden, lyrisch-didaktischen Gedichte gelangten nach seinem Tode zu großem Ruf. Sie blieben bis in die Gegenwart eine Lieblingslectüre bei hoch und niedrig; Verse daraus finden sich als Inschriften auf Gebäuden, Fächern und Rippfächern¹.

Nur wenig später, unter Kaiser Hiuen-tjong, lebte sein bedeutendster Rivale Li-thai-pe, der im neunten Grade von dem berühmten Kaiser Wu-ti (aus dem Geschlechte der Liang) abstammte. Nach glänzenden Studien erwarb er sich die Gunst eines der höchsten Hofbeamten und des Kaisers selbst. Das ceremonielle Hofleben sagte jedoch dem anafreontischen Poeten nicht zu. Trinken und Dichten war ihm eins und alles, und so durchwanderte er als fahrender Sänger das ganze Reich, von einem Ende zum andern. Nach einer chinesischen Novelle, welche sein Leben poetisch ausschmückte, wurde er

Chine (Paris 1837) p. 316. — *M. Bazin*, Chine Moderne (Paris 1853) p. 469—471. — *Emile Montégut*, La poésie d'une vieille civilisation (nach dem Werk von de Hervey Saint-Denys) in Revue des Deux Mondes XLIV (1863), 414—445. — *C. de Harlez*, La Poésie Chinoise (L'Université Catholique XI (1892), 392—418.

¹ *A. Rémusat*, Nouveaux Mélanges Asiatiques II, 174—177.

vom Kaiser nicht nur mit glänzenden Geschenken, sondern auch mit einem goldenen Täfelchen versehen, in welches der Kaiser ihm einen Freibrief gekrönt hatte, sich in allen Wirtshäusern des ganzen „himmlischen“ Reiches auf Staatskosten bewirten zu lassen. Die Geschichtschreiber melden, er sei völlig dem Trunk verfallen, deshalb verbannt worden und erst als völlig verlotterte Ruine in die Heimat zurückgekehrt, um daselbst zu sterben. Die erwähnte Novelle dagegen läßt ihn zum Schluß auf dem Flusse Tjai-tchi fahren. Da ertönen plötzlich wunderbare Harmonien. Die Wellen des Flusses erheben sich in seltsamen Wirbeln. Delphine hüpfen aus denselben empor und schwingen ihre Flossen. Zwei jugendliche Genien erscheinen mit Bannern und laden den Dichter ein, ihnen in die himmlische Region zu folgen. Die Bootskleute sinken vor Schrecken ohnmächtig zusammen. Wie sie wieder zu sich kommen, sehen sie den Dichter auf dem Rücken eines der Delphine zum Himmel emporschweben, unter den süßen Klängen einer wunderbaren Musik¹.

Die Poesien dieses chinesischen Orpheus erheben sich indes nicht über das gemüthliche Naturgefühl und die leichtere Lyrik des Schi-king. Von den dreißig Büchern, die er hinterlassen, enthalten nur dreiundzwanzig Lieder und Gedichte, die übrigen sieben Prosa.

Die nun immer zahlreicher werdenden Sammlungen einzelner Dichter stellen nicht „poetische Werke“, sondern „vermischte Schriften“ vor, in welchen die Poesie meist eine nur untergeordnete Stelle einnimmt. So enthalten z. B. jene des Sze-ma-kuang, eines Staatsmannes und Geschichtschreibers während der Sung-Dynastie, unter achtzig Büchern fünfzehn Bücher Gedichte. Von den 115 Büchern, die Sou-tang-po (im 11. Jahrhundert) hinterließ und die in sieben kleinere Sammlungen getheilt sind, besteht nur eine aus Gedichten.

Von den fünfzig Büchern des Lu Jiu (im 12. Jahrhundert) enthalten zwei officiële Berichte, zwei Instructionen an Unterbeamte, eins Denkschriften an den Kaiser, sieben öffentliche Anzeigen, eins Briefe, zwei Vorreden, eins Inschriften, fünf Urkunden, zehn vermischte Documente, neun Grabschriften, Elegien und Nachrichten über Pagoden, zwei Documente über Opferdienst und Morgenandachten, sechs Berichte über eine Reise in Sze-tschuen, die übrigen Musikstücke.

Im Jahre 1348 zog sich Hsu-niu-schin aus Ho-nan vom Staatsdienste zurück, kaufte sich ein Grundstück, legte darin einen prächtigen Weiher an und besang diesen Weiher dann von 1350—1356 täglich im Kreise von Freunden. Aus diesen Gedichten traf er später eine Auswahl von zweihundertundneunzehn Liedern und sechsundsechzig Balladen.

¹ *Bazin*, Chine Moderne (Paris 1853) p. 470. 471.

Ihren Höhepunkt erreichte diese Massenproduction unter den ersten Mandschu-Kaisern, als sich diese selbst bemüht fühlten, ihre „Vermischten Schriften“ herauszugeben. Die „Literarischen Unterhaltungen und Productionen“ des Kaisers Kiang-hi umfassen 176 Bücher, die in vier Theile gereiht sind. Der dritte wurde von einem seiner literarischen Kanzler redigirt, der vierte erst nach seinem Tode herausgegeben. Seine Gedichte „Yu-tsche-schi-tie“, in 28 Bücher geordnet, wurden von einem der ersten Gelehrten seines Hofes revidirt und zum Drucke befördert. Auch sein Nachfolger Jung-tching (1723—1735) ließ ungefähr alles drucken, was er an Reden, Vortreden, Nachreden, Documenten, Berichten, Aufsätzen und Notizen je zu Papier gebracht, im ganzen zwanzig Bücher Prosa und zehn Bücher Gedichte in dreizehn verschiedenen Stilarten. Der nächste Kaiser, Kien-long, übertraf ihn noch an Fruchtbarkeit. Schon als Kronprinz lieferte er vierzehn Bücher, als Kaiser eine Sammlung von dreißig und eine zweite von vierundvierzig Büchern; seine vier Gedichtsammlungen aber („Yu-tsche-schi“) erreichte die ungeheure Zahl von 33950 metrischen Compositionen, die selbst den guten Hans Sachs in den Schatten stellt¹.

Naturgemäß blieben die Sammlungen einzelner Autoren an Umfang noch hinter den Anthologien zurück, welche der chinesische Sammelleiß vom 6. Jahrhundert an in immer wachsendem Umfang aus verschiedenen Verfassern nach allen nur erdenklichen Kategorien zusammenstellte. Das „Thang-yin-thung-tchien“, eine derartige Sammlung aus der Zeit der Thang, schwoll zu 1027 Büchern in zehn Abtheilungen an, so daß nur eine derselben 1685 gedruckt werden konnte. Aus einer spätern Bearbeitung derselben, an der 2200 Schriftsteller mitwirkten, erwuchs das „Yu-ting-tchien-thang-schi“, das in 900 Büchern 48900 Stücke zählt. Es beginnt mit den poetischen Ergüssen der Prinzen und Prinzessinnen des kaiserlichen Hauses; dann folgen die Leistungen des officiellen musikalischen Departements, darauf berühmte Dichtungen einzelner Verfasser, endlich auch Werke von Buddhisten, Taoisten und Fremden, alles chronologisch geordnet.

Aus diesen Riesen-Anthologien wurden dann kleinere für den allgemeinen Gebrauch verzapft.

Obwohl die Sinologen aus diesen Ozeanen von Versen noch sehr wenige Proben zugänglich gemacht haben, geht aus ihren Bemerkungen doch so viel hervor, daß die Poesie seit dem Zeitalter des Tu-fu und Li-thai-pe, ja eigentlich schon seit jenem des Schi-king fast keine Fortschritte gemacht hat. Es wurden keine andern Arten der Dichtung gepflegt, und innerhalb der einförmigen Lyrik und Didaktik zeigte sich immer dieselbe Lust an realistischer Naturbeschreibung, ohne Neigung und Kraft zu eigentlicher Fiction, phantasie-

¹ Wylie, Notice p. 189 ff.

voller Gestaltung und leidenschaftlicher Bewegung. Diese Poesie gleicht in hohem Grade den Producten der chinesischen Kleinkunst, die aus Elfenbein und Perlmutter Tempel, Häuschen, Felsen, Brücken, ganze Parke mit ängstlicher Naturtreue nachgeahmt, aber alles so klein, abgezirkelt und zopfig wie ein Puppentasten, dem der stilisirte kaiserliche Drache mehr das Patent des Römischen als des Phantastischen verleiht.

Um uns indes in Beurtheilung der chinesischen Literatur keiner Irrung auszusetzen, möge hier das Urtheil eines Mannes folgen, der sich in China selbst durch ein mehr als dreißigjähriges Studium in Geist, Sprache und Literatur der Chinesen hineingelebt hat. Mit Rücksicht auf den chinesischen Stil und dessen Leistungsfähigkeit stellt P. Prémare die Haupterscheinungen der chinesischen Literatur kurz in folgendem Abriß zusammen¹:

„1. Zuerst kommt der alte Stil: ‚Ku-wen‘, der alle übrigen an Großartigkeit und majestätischer Würde weit übertrifft, in wenig Worten eine wunderbare Fülle umfaßt. Die Worte könnten nicht kürzer und gedrängter sein, der Sinn nicht beredter und reicher. Dieser Höhe des erhabenen Stiles nähern sich viele gedrungene, inhaltreiche Sentenzen, welche sich noch in verschiedenen alten Büchern zerstreut finden und die deshalb als wahre Edelsteine emsig und eifrig gesammelt zu werden verdienen.

2. Nach den wahren ‚King‘, deren ich nur drei anerkenne: Y-, Shi- und Schu-, kommen: 1) Das Buch Tschung-hung, wenn dasselbe auch bisweilen in die Breite geht; 2) das Buch Ta-hio, nach dem Text, welchen Tjeng-tse in seinen Commentaren erklärt hat; 3) das Buch Lün-hü, das aus zerstreuten Sentenzen besteht und reicher als irgend ein anderes an Partikeln ist; 4) das Buch Li-ti, doch nicht das ganze, sondern nur ausgewählte Kapitel und Stellen, welche die Färbung des besten Stiles tragen; 5) das Buch Tao-te-king, dessen Stil so alterthümlich ist, daß Se-ma-kuang es wegen der Kürze des Stiles sogar den King vorzuziehen nicht Anstand nahm, ein Lob, das indes zu weit geht und unrichtig ist. Um nämlich von Shi-king und Schu-king zu schweigen, was sagt diese Schrift denn, was das Y-king mit seinen kurzen Symbolen nicht lange zuvor, kürzer, kräftiger und besser gesagt hätte? 6) Die Gedichte Tju-tse, in welchen man den süßen Duft der ersten Frühlingsblüthen und alle Reize zarterer Poesie genießen kann; 7) das Buch Schan-hai-king (‚das Buch von den Bergen und Meeren‘), aus dem die chinesischen Dichter alles schöpfen, was einen Hauch poetischer Fiction hat, so daß ohne das Schan-hai-king die Poesie bei den Chinesen bald zu Grunde gehen würde.

3. An dritte Stelle sind die folgenden Schriftsteller zu setzen: 1) Tschuang-tse, 2) Lie-tse, 3) Kuan-hün-tse, 4) Sün-tse, 5) Meng-tse, 6) Yang-tse,

¹ Notitia linguae Sinicae p. 188.

7) Hwei-nan-tse, 8) Liu-tse, die jeder haben und studiren muß, der im Chinesischen einige Eleganz erwerben will. Meng-tse führe ich unter denselben auf, weil ich hier bloß die äußere Form berücksichtige und ganz davon absehe, daß Meng-tse von den neuern Chinesen so hoch gehalten wird, daß sie ihn mit Confucius und mit dem Enkel des Confucius, welchem das Buch Tschung-hung zugeschrieben wird, fast auf dieselbe Stufe stellen. Wenn auch von Natur etwas zu geschwätzig, schreibt Meng-tse zwar ziemlich gut; doch Sun-tse und Yang-tse stehen ihm nicht nach und Tschwang-tse und Li-tse übertreffen ihn nach meiner Ansicht. Diesen sind noch hinzuzufügen: 9) Tso-schi, dessen zwei Werke Tso-tschuen und Kue-pü wegen ihres alterthümlichen Geschmackes so sehr gelobt werden; 10) Tse-ma-thsien, der mit Tschwang-tse und Tso-schi zu den fünf genialen und eleganten Schriftstellern zählt, die man 'Tjai-tse' nennt. Er ist sehr farg im Gebrauche der Partikeln, weil die Würde der Geschichte es erheischt, das überflüssige Rankenwerk der Rede zu beschneiden.

4. An vierter Stelle kommen endlich noch viele Schriftsteller, welche zwar unter den letzten Dynastien blühten, aber durch Eleganz der Rede die nach ihnen folgenden entschieden übertreffen. Dahin gehören: 1) Han-nü, der unter der Dynastie Thang lebte; 2) Ngheu-hang-sien, bei dem es schwer zu sagen ist, ob seine gesunde Kritik oder seine feine Sprache mehr Lob verdient; 3) Su-tong-po; 4) Tschu-hi, der, wenn er will, in überaus reinem und zierlichem Stil schreibt. Ich könnte viele andere hinzufügen, deren Schriften auf Befehl des Kaisers Kang-hi in dem Sammelwerk 'Ku-wen-yuen-sien' vereinigt wurden. 5) Unter den Commentatoren selbst finden sich mehrere, welche trefflich und zierlich schreiben. 6) Unter den Dichtern werden am meisten Tu-kung-pu (Tu-fu) und Li-thai-pe gelobt.

Ich spreche nicht von den 'Schi-wen'. So nennt man jene rhetorischen Compositionen, an welchen die chinesischen Literaten ihr Leben elendiglich verschwenden, seit Wand-ngan-sche, königlicher Minister unter der Dynastie Sung, jene Amplificationen für die Prüfungen der Schüler einführte. Man kann sich nichts Schöneres und Leererres denken. Es ist ein bloßes Wortgetlingel, das die Ohren angenehm, aber ohne jeden Nutzen berührt; es sind Floskeln, welche die Augen weiden, während der Geist darbt. Die Rede ist verschönkelt und dicht geschminkt, aber des Sinnes bar. Würde die zierlichen Glieder etwas Lebensjaft durchrieseln, die Chinesen würden, geistreich wie sie sind, bald daran Geschmack bekommen. Aber sie sind in der wahren Philosophie und in tieferem Wissen nicht unterrichtet genug, um ihren todten Blumen Geist und Leben einzuhauchen."

Viertes Kapitel.

Der chinesische Roman.

Trotz der prosaischen, greisenhaften Nüchternheit, welche im Charakter der Chinesen wurzelte und in der Tugendlehre des Confucius wie in den altererbten Reichsinstitutionen einen so mächtigen Rückhalt fand, vermochte auch dieses übervernünftige, nach der materiellen Seite hin übercivilisirte Volk sich nicht der Lust am Fabuliren zu entziehen, die mehr oder weniger allen Menichentindern gemeinsam ist. Es fand an den trockenen Annalen seiner Reichsgeschichte keine volle Befriedigung, und da die Ungunst der Schrift, der Mangel an jugendfrischem, poetischem Sinn, die Philisterhaftigkeit der Volkssitte ein eigentliches Epos nicht aufkommen ließ, so suchte und fand es einigen Ersatz an dem Roman, dem Epos im Prosa, der bei allen Kulturvölkern das eigentliche Epos abzulösen pflegt, wenn sie ihre Sturm- und Drangperiode überwunden haben, in fester, abgemessener Staatsorganisation, bei hochentwickelter materieller Cultur und vorwiegender Lust an ausgedehntem Realwissen, die Poesie, ohne ideale Begeisterung, nur noch als gelegentlichen Zeitvertreib und Unterhaltungsmittel betreiben ¹.

Da aber die steife akademische Schulgelehrsamkeit sich weigerte, diese Art Literatur als gleichwerthig mit ihren pedantischen Leistungen anzuerkennen und die steife klassische Schriftsprache für den Roman auch an sich nichts weniger als günstig war, flüchtete sich der Roman in die gewöhnliche Umgangssprache (Kuan hoa), welche sich nicht an die abgezirkelten Feinheiten der kaiserlichen Collegien band, sondern aus dem Volksleben heraus stets neue Schöpflinge von Worten, Wendungen, Eigenheiten, Formen, Sprüchen und Sprichwörtern trieb.

¹ „Ingeniosos eruditos, *Thsai-Tseu*, eos vocant Sinae literatos, in quibus certae splendent ingenii dotes, quae in aliis non reperiuntur. At nunc apud bibliopolas ea laude passim insigniuntur decem opuscula, quorum octo fabulis nostris romanensibus accedere videntur, duo vero inter dramata debent annumerari. Ex his primum, quintum et sextum, quae famosus Chen-tan suis illustravit notis, diversis quippe sub respectibus, pluris aestimantur, quibus et septimum, suos praesertim ob cantilenas, addi potest; inferioris notae sunt cetera, nec eo, quo celebrantur, nomine digna. At cum hic humiliori stylo demus operam, eique non parum huiusmodi opuscula subserviant, opportunum visum est ex singulis aliquod excerpere specimen, et licet stylus admodum discrepet, ordinem tamen, quo recensentur, sequar. Sic his etiam, quae tantopere nonnulli crepant, aspersus noster liber in missionariorum commodum prodibit, cum missionarius tam impuros fontes volutare ipse non soleat, qui a cordatis indigenis sugillantur, atque adeo a gubernio nonnulli uti prohibiti habentur, et propterea tam mendosis editionibus clanculum exceduntur, ut stomachum moveant, oculosque perstringant legentium“ (*Zottoli*, *Cursus Litteraturae Sinicae* I, 557).

Nach hier schoß wieder alles ins Kraut, sowohl was die Menge, als was den Umfang der Productionen betrifft. Es ist aber nicht die phantastische Maßlosigkeit der Inder, die dieser riesigen Fruchtbarkeit zu Grunde liegt, sondern nur die unermüdlche Regsamkeit, Lebendigkeit und Thätigkeit eines Volkes, zahllos wie der Sand am Meere, und stets geschäftig, alles, was ihm in die Hand kam, zu sammeln, aneinander zu reihen und massenhaft aufzustapeln¹.

Soweit bis jetzt ersichtlich, hat sich der chinesische Roman nicht aus Balladen oder sonstigen Aufsätzen epischer Poesie heraus entwickelt, sondern im Anschluß an die Geschichte, die man mehr aufzuputzen und kurzweiliger zu machen suchte.

Der berühmteste alte Roman „San-ko-tschhi“ führt geradezu den Titel „Geschichte der drei Reiche“ und ist nicht bloß ein historischer Roman, sondern auch in der äußern Form annalistisch gehalten und aus geschichtlichen Vorlagen geschöpft, und zwar theilweise aus einem Geschichtswerk, das denselben Namen führt. Es behandelt den Bürgerkrieg, der nahezu ein Jahrhundert (von 168—265) China zerfleischte und das Reich zeitweilig in drei Reiche, Wu, Wei und Han, auflöste. Tschin-Schen bearbeitete diese Periode im 4. Jahrhundert rein geschichtlich; Pei-song verfaß dieses Werk im 8. Jahrhundert mit einem umfangreichen Commentar, der eine Menge Wundergeschichten und Abenteuer enthielt; ein Anonymus zerpfückte diesen Commentar im 13. oder 14. Jahrhundert (unter der Herrschaft der Mongolen) in einem kritischen Werke. Nur etwas später benutzte ein vierter Schriftsteller, Lo-kwan-tschong, die vorausgegangenen Werke, um darauf seinen umfangreichen Roman zu bauen, indem er die romantischen Fabeleien des Pei-song mit den geschichtlichen Daten seines Vorgängers und seines Kritikers in eine einheitliche Darstellung verwob².

„Es ist eine lange Chronik, romantisch in der Form, geschichtlich in ihrem Kern: sie enthält die Thatfachen, die Wirklichkeit einer ganzen Epoche und dazu Scenen und Episoden, die sich dem Drama und dem Epos nähern. Fast die ganze Geschichte Chinas ist in Romanform bearbeitet worden; aber von diesen oft fabelhaften, geschmacklos aneinander gereihten Sagen ist ein weiter Schritt zu dem Werke, das uns beschäftigt. Dennoch ist die Vorliebe der Gelehrten und des Volkes für die Geschichte, selbst in ihrer entarteten

¹ *Wylie*, Notice p. 161. 162. 206. xxii ff. — *M. Bazin*, Chine Moderne (Arts, Littérature et Moeurs) p. 466—554. — Treffende Parallele zwischen dem europäischen und chinesischen Roman von *Abel Rémusat*, *You-kiao-li ou les deux Cousines*. Paris 1826. Préface. — Général *Tscheng-Ki-Tong*. *Les plaisirs en Chine* (2 éd. 1890) p. 287—292. — Auszüge, namentlich Stilproben, bei *Zottoli*, *Cursus Litteraturae Sinicae* I, 557—737.

² *Wylie* l. c. p. 161. 162. — *Bazin* l. c. p. 476. — *Zottoli* l. c. I, 557 sqq. Baumgartner, Weltliteratur. II. 1. u. 2. Aufl. 33

Gestalt, ein charakteristischer Zug der Chinesen. In diesem ungeheuern Reiche, das sich für den Mittelpunkt, den Lichtpunkt der Erde hält, verweilt die um das Los fremder Königreiche sehr gleichgiltige Nation mit Liebe bei den Hauptphasen seiner eigenen Existenz. Das Volk liebt es, seine Genealogie zu studiren, sich schon in der Vergangenheit leben zu sehen, den Staub abzuwischen, der sich etwa auf den Tafeln seiner Ahnen anhäufen möchte; darnum umfängt es begierig und hört ehrerbietig die Bruchstücke seiner Annalen, in welchen die Sage von der Ueberlieferung umrahmt wird, die pomphaften Reden, in welchen die Namen seiner alten Kaiser zum Schutze irgend eines Grundsatzes angerufen werden. In diesem Lande ruht alles auf der Ueberlieferung: Politik, Moral, Künste, Wissenschaften bestehen kraft der ursprünglichen Satzungen.“¹

Die Kriegsgeschichte nimmt in diesem Roman einen viel zu breiten Raum ein, um künstlerisch zu wirken; als Bestandtheil des gesamten Culturbildes ist sie jedoch von nicht geringem Interesse. Eine hervorragende Rolle spielen auch die Dao-ße, nicht nur als Führer des bürgerlichen Umsturzes, sondern auch als Vertreter der abergläubischen Magie, welche die seltsamsten Ereignisse und Abenteuer mit den geschichtlichen Elementen des Romans verbindet. Für eine eingehende Culturgeschichte Chinas liegen hier, wie auch in andern Romanen, die werthvollsten Angaben und Andeutungen vor.

Der Stil ist ernst, getragen, gedrängt, in Ton und Haltung eines ernstesten Geschichtswerkes. Der Roman ist in China deshalb mehr bei ältern Leuten beliebt. Der Liebling des jüngern und leichtern Publikums dagegen ist ein anderer noch umfangreicherer Roman in siebenzig Büchern, in welchem über hundert Hauptcharaktere figuriren, etwa hundertundvierzig verschiedene Verwicklungen durcheinander spielen. Der Titel lautet „Schui-hu-tschuen“, „Geschichte der Flußufer“². Es ist der erste komische Roman der Chinesen. Inwieweit er auf freier Fiction beruht, ist schwer zu entscheiden; jedenfalls gibt er ein überaus treues Culturgemälde aus dem 12. Jahrhundert, als das Herrscherhaus der Sung seinem Sturz sich nahte, Pest und Hungersnoth, Räubereien und Anarchie das Reich verheerten und den siegreichen Eroberungen der Mongolen die Wege bahnten. Die Mannigfaltigkeit der Episoden, der Charaktere und Sittenbilder, die bunte Menge der wunderlichsten Abenteuer, ein lebendiger Dialog, frische Darstellung und Sprache

¹ *M. Th. Pavie*, *Le San-koue-tchy. Histoire des trois royaumes. Roman historique. Traduit sur les textes chinois et mandchou de la bibliothèque royale* I (Paris 1845—1851), p. XL ss.

² *Fourmont* hielt das Werk für eine wirkliche Geschichte Chinas im 3. Jahrhundert, *La protz* für einen historischen Roman, *Abel Rémusat* für einen halbhistorischen Roman.

machen diesen Roman zu einem der fesselndsten Producte der chinesischen Literatur¹.

Er fängt mit der Schilderung einer furchtbaren Pest an. Kaiser und Gouverneure treffen gesundheitspolizeiliche Maßregeln. Es wird eine Wallfahrt zum Berge der Drachen und Tiger angeordnet. Der Gouverneur aber, ein ungläubiger Nationalist, läßt die schlimmsten Teufel und bösen Geister, welche die Pest verursacht, entflüpfen. Erst dem Großmeister der Tao-isse, einem erprobten Magier, gelingt es, dieselben zu beschwören. Es folgt dann eine meisterliche Zeichnung des Kaiserhofes der Sung, wo Kao-hhien, ein Bummler, der nichts gelernt als Ballspielen, durch diese Kunst zum Vertrauten des Kaisers Hwei-kjong, zum Oberfeldherrn der Reichsarmee und zum Gouverneur der Hauptstadt wird.

Von unvergleichlicher Komik sind die Abenteuer des Cavallerieoffiziers Lu-ta, eines leichtsinnigen Trunkenbolds von Falstaffs Art, der, in höchster Noth, um den Händen der Polizei zu entgehen, sich in einer buddhistischen Lamajerei als Bouze kahl scheren und einkleiden läßt. Der Vorschlag geht von einem ihm befreundeten Beamten aus, dem Yuen-wai Tschao, der ihn bis dahin auf einem abgelegenen Pachtgut verborgen hielt. Wie sich nun aber in der Nähe Polizisten zeigen, wird guter Rath theuer.

„Ich weiß ein Haus,“ sagte der Yuen-wai, „wo du eine sichere Zufluchtsstätte gegen die Nachforschungen der Polizei fändest; aber vielleicht wäre dir dieses Haus nicht angenehm?“

„Wie?“ erwiderte Lu-ta lebhaft. „Alles ist mir angenehm. Denk doch, es gilt meinen Kopf!“

„Sehr gut, sehr gut!“ fuhr der Yuen-wai fort, „da bist du trefflich gestimmt. Nun höre mich an. Dreißig Meilen von hier ist ein Berg, der heißt ‚Wu-tai-schan‘ oder ‚der Berg der fünf Thürme‘. Auf diesem Berge ist das Kloster Manjueri, ursprünglich nur ein kleines Tempelchen, dem Bodhisattva Manjueri geweiht, das aber jetzt ungefähr 700 Bonzen von der Religion des Buddha beherbergt. Der Vorsteher des Klosters heißt mit seinem geistlichen Namen ‚Erhabene Weisheit‘. In diesem Hause, das meine Vorfahren immer mit frommen Schenkungen unterstützt haben, gelte ich selbst als Wohlthäter und als ein Mann, der eifrig nach Thaten der Barmherzigkeit verlangt. Noch vor kurzem habe ich dem Vorsteher versprochen, dem Kloster einen Neophyten zuzuführen, der sich dort aufnehmen lassen sollte; ich habe sogar einen Erlaubnißschein auf beblühtem Papier gekauft, den ich dir zeigen kann; aber die Berner sind selten, man trifft sie nicht immer. Major! es hängt nun von dir ab, ob ich mein Gelübde erfüllen kann. Laß sehen! Sage offen, hättest du Neigung zum religiösen Leben? Oder fühlst du etwa Widerstreben gegen die Ceremonie des Kahlsheren?“

Wenn ich jetzt auch fort wollte, dachte Lu-ta bei sich selbst, wo fände ich Zuflucht? Es ist besser, den Vorschlag anzunehmen. „Gut,“ erwiderte er; „da der

¹ Analyse und Proben bei *Bazin* l. c. p. 500—519. — *Zottoli* l. c. I, 629—653.

Yuen-wai mich unter seinen Schutz nehmen will, so gelobe ich, obwohl sonst nur ein Trunkenbold, Bonze zu werden.“

So beriethen sie denn weiter über den Plan. In der folgenden Nacht machten sie ihr Gepäck zurecht und beim Morgengrauen brachen sie auf.

Die zwei Freunde schlugen den Weg zu dem Kloster ein; ein Pächter, der ihnen folgte, trug das Gepäck. Es war etwa 7 Uhr morgens, als sie am Kloster anlangten. Mehrere Bonzen, von jenen, die man Lu-se und Kien-se nennt, kamen ihnen entgegen. Der Yuen-wai Tschao und der Major ruhten einige Zeit unter der äußern Vorhalle aus; dann erschien der Vorsteher des Klosters, „Erhabene Weisheit“, gefolgt von einigen Tempeldienern, um sie zu empfangen.

„Ah! Ah! Das ist ja einer unserer Wohltäter!“ rief „Erhabene Weisheit“, als er den Yuen-wai erblickte. „Die Mühe des Weges. . .“

„Reden wir davon nicht,“ erwiderte dieser; „ich bitte um einen Augenblick Gehör; denn ich habe dir einige Angelegenheiten zu empfehlen. . .“

„So komm in die große Pagode,“ sagte der Vorsteher, „und nimm eine Tasse Thee.“

Die zwei Freunde folgten dem Vorsteher. Im Kloster angekommen, bot „Erhabene Weisheit“ dem Yuen-wai die Matte der Gäste an; Lu-ta seinerseits aber ging geknickten Hauptes zu dem Stuhle der Beschauung und setzte sich darauf. Der Yuen-wai empfahl dem Major, auf ihn zu hören und nur leise zu sprechen. „Du kommst hierher,“ sagte er, „um dich dem religiösen Leben zu widmen; wie wagst du, dich vor dem Ubern zu setzen?“

„Aus Mangel an Achtbarkeit!“ antwortete Lu-ta, erhob sich alsbald und stellte sich hinter den Yuen-wai. Alle Bonzen, von den Tempeldienern bis zu den Bücherbewahrern, kamen und stellten sich in zwei Reihen, die eine gen Osten, die andere gen Westen. Einen Augenblick danach trat der Pächter in den Saal und brachte eine Schachtel.

„Noch mehr Geschenke!“ rief der Vorsteher, „und warum? Man hat dich doch schon so oft belästigt.“

„Das sind nur Kleinigkeiten ohne Werth,“ erwiderte der Yuen-wai; „es ist kein Grund, zu danken.“ Ein Novize trug die Geschenke fort.

Darauf erhob sich Tschao, der Yuen-wai, und ergriff das Wort.

„Hochwürdiger!“ sprach er zu dem Vorsteher, „der Mann, den ich dir hier zur Erfüllung meines Gelübdes vorführe, ist mein Bruder durch Adoption; sein Familienname ist Lu. Nachdem er dem Heere angehört, die Welt und das Unglück kennen gelernt, ruft ihn eine innere Stimme zum Klosterleben. Ich bitte darum Deine Hochwürden, meinen Bruder in deine Gemeinschaft aufzunehmen. Deine Milde ist unvergleichlich; aus Rücksicht auf mich nimm ihn darum an. Ich bringe einen Erlaubnißschein und einen Auszug aus dem Steuerregister. Was die Ceremonien des Ahscherens und der Einkleidung trifft, werde ich alle Kosten tragen, Hochwürdiger. Mache mein Glück voll.“

„Die Aufnahme eines solchen Mannes“, erwiderte „Erhabene Weisheit“, „wird unserem Hanie großen Glanz erwerben. Ich werde ihn aufnehmen. Nichts leichter. Nichts leichter.“

Nachdem ein Neophyte die Platte weggetragen, auf welcher der Thee servirt worden, befiel „Erhabene Weisheit“ den Tempeldienern, alle Bonzen des Klosters zu versammeln und mit ihnen über die Aufnahme des Candidaten zu berathen. Zugleich befiel er den Bonzen, die für den Haushalt sorgten, eine magere Mahlzeit zu bereiten.

Die Tempeldiener und die versammelten Bonzen hielten Rath. „Der Mensch hat keinen Verstand,“ schrien fast alle zusammen; „sein Blick ist roh und bedrohlich; nichts an ihm athmet Frömmigkeit.“ „Geht,“ sagten sie zu denen, die der Gäste wahrzunehmen hatten, „ladet die zwei Reisenden ein, sich im großen Fremdenjaale auszuruhen; wir wollen unterdessen dem Vorsteher unsere Ansicht mittheilen.“

Einen Augenblick darauf begaben sich die höhern Bonzen mit einem Theil der Genossenschaft zur „Erhabenen Weisheit“.

„Dieser Mann,“ sagte der erste der Oberbonzen, „der sich zum religiösen Leben berufen glaubt, sieht wie ein Dummkopf aus. Beim Anblick seines Gesichtes möchte man ihn eher für einen Verbrecher aus den niedrigsten Ständen halten. Man muß ihn nicht aufnehmen; denn eines Tages könnte er unser Haus compromittiren.“

„Bedenkt doch,“ erwiderte der Vorsteher, „es ist der Bruder Tschao, des Yuen-wai. Wie könnt ihr ohne Rücksicht auf unsern Wohltäter eine Aufnahme weigern, die er vorschlägt? Mißtrauen schadet oft; hütet euch, ihm nachzugeben. Uebrigens will ich selbst über den Charakter dieses Mannes betrachten.“

Nachdem er ein geweihtes Räucherkerzchen angezündet, setzte sich „Erhabene Weisheit“ mit gekreuzten Beinen auf den Stuhl der Beschamung und sagte mit leiser Stimme einige Gebete her. Als das Räucherkerzchen erloschen war, kehrte er wieder in die Mitte der Bonzen zurück.

„Oh!“ rief er, „ihr könnt ihm die Haare scheeren. Wißt ihr, daß dieser Mann unter der Constellation des Himmels geboren ist? Es ist ein fester und gerader Charakter. Ich gestehe, er ist ein wenig roh und ziemlich dumm, und es findet sich in seinem Leben eine sonderbare Mischung von gut und böse; aber in der Folgezeit wird er eine musterhafte Frömmigkeit an den Tag legen, die ihr andern nie erreichen werdet. Denkt an meine Worte und bereitet der Ausführung meines Willens kein Hinderniß.“

„Erhabener Vorsteher!“ antworteten die Tempeldiener, „das nennt man eine weise Herablassung. Uebrigens, was immer begegnen mag, wir sind für die Fehler anderer nicht verantwortlich.“

Nach einer magern Mahlzeit, an welcher Tschao, der Yuen-wai, theilnahm, setzte einer der Verwaltungsbonzen den Kostenanlaß auf. Der Yuen-wai gab diesem Bonzen einige Silber-Taels für das Festkleid, den Mantel, die Mütze, den Habit, die Sandalen und die Tempelgeräthe, welche die Bonzen brauchen.

Als die Vorbereitungen getroffen waren, wählte der Vorsteher einen glücklichen Tag; er befahl den Neophyten, die Glocken zu läuten und die Trommel zu schlagen. Dann begaben sich die Bonzen, etwa 600 an der Zahl, in Procession in den Betsaal. Am Fuße des Altars des Geistes angekommen, falteten sie die Hände, machten eine tiefe Verbengung und stellten sich in zwei Reihen. Darauf legte der Yuen-wai, um die üblichen Ceremonien zu erfüllen, Weihrauch in ein Silbergefäß, warf sich vor dem Altare nieder und betete den Gott Fuh (Buddha) an. Dann kam Lu-ta, dem die Neophyten des Klosters voranschritten. Als er am Fuße des Altars angekommen, befahl ihm ein Bonze von denjenigen, die für den Haushalt sorgten, seine Mütze abzunehmen; dann theilte er die Haare des Majors in neun gleiche Büschel, die er mit Seidenschnüren zusammenband. Dann faßte der Läuterungs-Bonze einen Büschel um den andern mit der Hand und schnitt ihn ab. Er wollte nun auch den Schnurrbart schneiden; aber der Major schrie alsbald: „Wenn du mir etwas davon ließeß, wäre ich dir sehr dankbar.“ Da konnten sich die Bonzen nicht enthalten zu lachen.

„Priester Buddhas!“ sagte der Vorsteher „Erhabene Weisheit“, vom Altar herab, wo er stand, „Schweigen und Ehrfurcht! Laßt uns beten!“

„Es ist nicht gut,“ fuhr er dann fort, nachdem er sein Gebet beendet hatte, „daß dieser Mann seine kriegerischen Neigungen bewahrt. Schneidet alles! Lasset kein Haar stehen!“

Dieser Befehl, vom höchsten Haupte des Klosters ergangen, wurde aufs genaueste ausgeführt. Der Läuterungs-Bonze nahm ein Rasirmesser und führte seine Aufgabe meisterhaft aus. Darauf reichte einer der Tempeldiener dem Vorsteher den Erlaubnißschein und bat ihn, Lu-ta einen buddhistischen Namen zu verleihen. Der Vorsteher zögerte nicht, entblößte sein Haupt, hielt den Erlaubnißschein in seiner Hand und sprach die feierlichen Worte: „Ein Strahl des erhabenen Lichtes ist kostbarer als ein Haufen Gold. Der Glaube des Fu-h umfaßt alle Wesen.“ Dann fügte er bei: „Ich gebe dir den Namen Tsch-i-ichiu („Tiefes Wissen“).“ Der Bonze, der dem Archive vorstand, füllte jetzt auf dem Erlaubnißschein den leeren Platz aus, der für den Namen gelassen war, und der Vorsteher überreicht Lu-ta, dem „Tiefen Wissen“, den Habit und den Mantel und befahl ihm, beides anzuziehen. Als dieser nun zum erstenmal die Tracht der Bonzen trug, wurde er von einem der Verwaltungsbonzen an den Altar geführt. Dann begann die Ceremonie der Handauflegung und des feierlichen Unterrichts, genannt Schem-fi.

„Das sind die drei großen Vorschriften, denen du gehorchen mußt,“ sagte der Vorsteher „Erhabene Weisheit“ zu dem „Tiefen Wissen“, indem er seine Hand auf das Haupt des Neophyten legte:

1. Du sollst Buddha nachahmen.
2. Du sollst den rechten Glauben bekennen.
3. Du sollst deine Lehrer und Mitschüler ehren.

Und das sind die fünf Verbote:

1. Du sollst kein Lebewesen tödten.
2. Du sollst nicht stehlen.
3. Du sollst keine Unzucht treiben.
4. Du sollst keinen Wein trinken.
5. Du sollst nicht lügen.

„Tiefes Wissen“ begriff nichts von diesen Gelübden der Neophyten, und als der Vorsteher ihn fragte, ob er die fünf Gebote halten könne: Ja oder nein, sagte „Tiefes Wissen“: „Ich bin nur ein Trunkenbold, aber ich will daran denken.“

Bei diesen Worten brachen alle in Lachen aus.

Als die Unterweisung des Neophyten beendet war, verabschiedete sich Tschao, der Nuen-wai, von dem Vorsteher und empfahl ihm „Tiefes Wissen“: „Er ist ein Mann von sehr mittelmäßigem Verstand. Habe Nachsicht mit ihm.“

„Sei ruhig,“ antwortete der Vorsteher, „ich werde ihn schon nach und nach anleiten, die Bücher zu lesen, die Gebete herzusagen, über die Lehre zu predigen und die Ceremonien mitzumachen.“

Mit dieser Absicht hat der Vorsteher aber wenig Glück. Lu-ta richtet im Kloster den furchtbarsten Skandal an, übertritt alle Satzungen und Regeln, betrinkt sich, zererschlägt im Rausche die Buddha-Statuen und zerstört einen Pavillon. Er wird aus dem Kloster verjagt und sucht nun, um unerkannt zu bleiben, das Kloster Tong-king auf. Unterwegs wird er in die sonderbarsten Abenteuer verwickelt, geräth unter eine Räuberbande und erlennt in einem der Hauptlinge seinen frühern Freund Si-tschong, überwirft sich aber mit den Räubern und zieht wieder weiter. Er kommt in die

Hauptstadt, wird in einem dortigen Kloster aufgenommen und als Küchengärtner angestellt. Dann tritt sein Freund Li-tschong in den Vordergrund, ein echter Abenteurer, und nun wendet sich der Roman aus dem Kloster wieder in die buntesten Kreise des öffentlichen Lebens. Die seltsamsten Liebes- und Räubergeschichten, politische Intriguen, Privathandel spielen in spannendstem Gewirr durcheinander. Lu-ta taucht wieder in einem andern Kloster auf, dessen fünfhundert Bonzen sich Haare und Nägel wachsen lassen und in die Welt zurückkehren, um als Räuber die Dörfer zu plündern. Alles wird mit photographischer Treue gezeichnet, und mag auch manches einzelne Abenteuer erfunden sein, so ist das gesamte Sittengemälde als solches doch unzweifelhaft aus dem Leben gegriffen.

Eine andere Kategorie von Romanen erhält ihr besonderes Gepräge dadurch, daß sie sich vorzugsweise auf dem Gebiete des Wunderbaren bewegen. Nüchternen Rationalismus und phantastischer Aberglaube haben von jeher nahe beisammen gewohnt, und so ist es nicht zu verwundern, daß Geisterglaube, Hexerei und Teufelei bei den sonst hypervernünftigen Chinesen im lebhaftesten Schwange stehen. Ein Hauptwerk dieser Art ist das „Ping-kwei-tschuen“, „Die Geschichte vom Siege über die Dämonen“¹. Der Held derselben, Tschong-kwei, ein junger Literat aus der Zeit der Tchang, ist überaus talentvoll und gelehrt, aber furchtbar häßlich: ein wahrer Hakenkopf mit einem Drachenbart. Der Kaiser Te-tsong ist über seinen Aublick so entsetzt, daß er sich nicht entschließen kann, ihm ein Hofamt zu übertragen. Der Verschmähte fühlt sich darüber so unglücklich, daß er sich entleibt. Jetzt erholt sich der Kaiser von seinem Schrecken, überhäuft den Geist des Selbstmörders mit den höchsten Ehren und beauftragt ihn, sämtliche Teufel in seinem Reiche zu überwinden. Mit diesem Auftrag begibt sich die Seele des häßlichen Tschong-kwei in die Unterwelt und erhält von deren Herrscher zwei Genossen von unüberwindlicher Macht: Han-yuen und Fu-kieu. Mit ihnen kehrt er auf die Erde zurück und unternimmt nun seinen großen Kampf gegen alle Teufel und bösen Geister in China, immer siegreich, wo nicht durch Tapferkeit, so durch magische Künste. Nach zahllosen Abenteuern und vollendetem Triumph kehren die drei in die Unterwelt zurück und finden hier die merkwürdigsten Personen der Vorzeit, deren Thaten Tschong-kwei dem Herrscher der Unterwelt erzählt, wie Virgil dem Dante die Schicksale der Verdammten: den Usurpator Wang-Mang, den Tsao-Tsao, den Tong-tschu, den Türken Ngan-lo-schau, die Kaiserin Lin-hiu, die Courtisane Yang und andere Celebritäten².

¹ *Bazin*, *Chine Moderne* p. 537. 538.

² Ein anderer Roman dieser Art ist *Pih-shay-tsing-ké*. *Blanche et Bleue ou les deux couleuvres-fées*, traduit par *Stan. Julien*. Paris 1834. Während der-

Die dritte und umfangreichste Kategorie des chinesischen Romans ist der bürgerliche Familienroman. Als ein Muster gilt „Hao-kieu-tschuen“¹, „Die vollkommene Frau“. Die Geschichte fängt wieder mit einem jungen Gelehrten an, der aber diesmal so schön ist, daß man ihn „das schöne Mädchen“ nennt, sonst heißt er Thie-tschong-hin. Man will ihn schon mit zehn Jahren verheiraten, aber er will lieber noch weiter studiren. Das kommt seinem Vater zu gute, der es gewagt hatte, gegen einen hohen Herrn, Namens Ta-kwai, beim Kaiser vorstellig zu werden. Der hohe Herr hatte einem Studenten seine Braut geraubt, stand aber beim Kaiser in solcher Gunst, daß er, anstatt sich zu vertheidigen, es wagen konnte, seinen Ankläger beim Kaiser anzuschwärzen und ins Gefängniß zu bringen. Der junge Thie-tschong-hin schreibt aber ein so vorzügliches Memorandum, daß er seinem Vater die Freiheit und dem armen Studenten seine Braut wieder erlangt, während der übermüthige Ta-kwai bestraft wird. Der Vater fürchtet aber, daß der Sohn nach solchem Erfolg übermüthig werden möchte, und schickt ihn darum auf Reisen. Hier setzt nun erst die eigentliche Hauptverwicklung ein. Sie besteht in den Nachstellungen, welche der sittenlose Kwo-thi-tsu, der Sohn eines Ministers, dem ebenso schönen als schlauen und tugend samen Fräulein Ping-sin, der Tochter eines verwittweten Militärmandarins, bereitet, nachdem sie seine erste Werbung mit einem entschiedenen Auebe beantwortet hatte. Zum Unglück wird ihr Vater wegen einer erlittenen Niederlage verbannt, und nun ist sie ganz hilflos und verlassen. Sie verlegt sich auf Streiche. Den ersten spielt sie ihrem unwürdigen Liebhaber dadurch, daß sie ihm als Braut eine Cousine, die ziemlich häßliche Hiang-ku, an den Hals hängt. Die Täuschung wird jedoch entdeckt, und der erboßte Freier will sie nun gewaltsam entführen. Ping-sin spielt ihm nun den zweiten Streich, indem sie bei einem Besuche im Ahnentempel einen Koffer mit Kleidern und Steinen in ihre Sänfte setzt, selbst in einfachem Anzug als Magd mit ihren Mägden den Tempel besucht. Kwo-thi-tsu bemächtigt sich der Sänfte mit dem Koffer und bemerkt zu spät, daß sie ihm entgangen ist. Durch einen jugirten Brief weiß er sich aber doch schließlich in ihrem Hause Eingang zu verschaffen und sich ihrer Person zu bemächtigen. Da, im rechten Augenblick, trifft Thie-tschong-hin in der Stadt ein, wird ihr Vertheidiger und durchkreuzt durch seine Energie und sein Ansehen die Pläne des gewaltthätigen Freiers. Dieser macht einen Versuch, ihn zu vergiften,

selbe auf indisch-buddhistischer Vorlage ruht, entwickelt der Roman Pe-kwei-tschü („Das Steincenter“) das Wunderbare im Sinne der Tao-ffe (*Bazin* l. c. p. 544. 537. — *Zottoli* l. c. l. 713—725).

¹ Hao-Khieou-Tchouan ou la femme accomplie. Roman Chinois traduit par *Guillard d'Arcy*. Paris 1842; englisch von *Daries*, *The fortunate Union*. London 1829. — *Zottoli* l. c. l. 601 sqq.

der indes nur eine längere Krankheit herbeiführt. Seine Bescheidenheit, seine Klugheit und sein Muth vereiteln neue Pläne des böshafteu Gegners, und er gewinnt die Hand der schönen Ping-sin; er wird kaiserlicher Minister und sie Hofdame der Kaiserin.

Die Erzählung ist mit dramatischer Lebendigkeit durchgeführt, die Spannung steigert sich bis zum Ende. Die Charakteristik ist sehr treffend, der Stil einfach und klar. Als Culturbild bietet der Roman interessante Züge aus dem Leben und Treiben der höhern Beamtenwelt, sowie wichtige Einzelheiten über die Auffassung der Ehe.

Der Roman „Yu-kiao-li“, „Die Schönen Yu und Li“, zeichnet in anschaulichster Weise die chinesische Besuchs-Etikette¹.

Der Roman „Ping-schau-ling-nen“, „Die gelehrten Mädchen“, ist als Erzählung weniger interessant, aber ein Bravourstück des jogen. höhern Stils (Wen-tschang), der etwa der Sprache der *Précieuses ridicules* und des *Hôtel Rambouillet* entsprechen mag. Die Sprache wechselt übrigens je nach den verschiedenen auftretenden Personen².

„Untergeordnete Leute und Leute vom Volk reden die gewöhnliche Sprache; aber die Sprache der Gelehrten ist immer viel gezielter, und wenn sie miteinander conversiren, wird ihr Stil so blumenreich, so voll von Metaphern und poetischen Ausdrücken, daß er kaum mehr zu verstehen ist: es sind gleichsam Räthsel, die sie sich gegenseitig aufgeben und die man in den möglichst schönen Ausdrücken beantworten muß. Es ist eine wahre Fluth von Geistreichigkeiten, künstlichen Bildern, geuchten Anspielungen und gelehrten Andeutungen, welche der zuletzt Sprechende noch zu überbieten suchen muß. Alte und neue Geschichten, pikante Anekdoten, alte Gebräuche, Local-Üeberlieferungen, eigenartige Ideen über das Wirken der Naturkräfte, über das Leben der Pflanzen und die Gewohnheiten der Thiere, Fabeln, kurz alles wird zum Aufputz dieser gelehrten und verblümten Gespräche verwandt, alles vereinigt sich, um die Sprache der Hochgebildeten zu verschönern.“³

Dieser literarische Gesellschaftsroman repräsentirt übrigens nur eine der vielen Arten des chinesischen Romans überhaupt. Wie in der Erfindung der Druckkunst und der Explosivstoffe⁴, des bürocratischen Polizeistaats und der encyclopädischen Sammelwerke sind die Chinesen auch hier Europa

¹ You-kiao-li ou les deux Cousines. Roman Chinois traduit par *Rémusat*. 4 vols. Paris 1827; par *Stan. Julien*. 2 vols. Paris 1864; deutsch nach *Rémusat*. Stuttgart 1827.

² Uebersetzt von *Stan. Julien*, *Les deux jeunes filles lettrées*. Paris 1860.

³ *A. Rémusat*, *Le You-kiao-li*. Roman chinois. Préface p. xx ss.

⁴ Die Priorität in der Erfindung des eigentlichen Schießpulvers wird ihnen gegenwärtig abgeprochen (*Journal of the North China Branch Royal Asiat. Soc.* VI [1871]. 73—104. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* XXXV. 75).

voraus. Außer den erwähnten geschichtlichen, phantastischen und bürgerlichen Romanen haben sie auch Schelmenromane, Räuberromane, Liebesromane, moralische Tendenzromane, unsittliche Schundromane¹, kurz Romane aller Art, dazu eine unabsehbare Menge von Novellen, Erzählungen und Märchen. Da die großen Bibliotheken sich gegen diesen Literaturzweig ziemlich absperrten, gibt es auch keine übersichtlichen Kataloge derselben, und die Sinologen haben diesem Mangel nicht abgeholfen. Ein großer Theil der Romane gehört zur polizeilich verbotenen Literatur. Um so verbreiteter sind sie aber im Publikum. Sie haben nicht wenig dazu beigetragen, die öffentliche Moral zu vergiften, die Geister zu verflachen und die erhaltenden Grundsätze zu entwerthen, die in der uralten Institution des Reiches sich verkörperten. Kenner versichern, daß der berühmteste und verbreitetste der schlechten Romane, „King-ping-mei“, der bereits 1695 zum erstenmal erschien, an Gemeinheit alles übertreffe, was die römische Kaiserzeit und das moderne Europa in diesem Fache geleistet. „Unglücklicherweise ist der Ton der meisten chinesischen Romane nicht der Art, daß er irgendwie die Armseligkeit des Inhalts verhülle. Wenn man den chinesischen Novellisten glauben soll, so findet sich weibliche Tugend und männliche Ehre nur in sehr wenigen selten begabten Individuen, und das ist so oft wiederholt worden, daß es zu einem jener Glaubenssätze geworden ist, die ihre Rechtfertigung in sich selbst tragen.“²

„Der Verfasser muß ein Genie seltenster Art gewesen sein: Feinheit und Consequenz der Charakterzeichnung, lebenswahre Schilderung der verschiedensten Gesellschaftskreise und Vorkommnisse, schlagender, allzeit fertiger Witz, aber dabei neben vielen Längen eine wahre Sucht, das Schmutzigste ohne Scham und Scheu recht grell anzumalen, zeichnen sein Werk aus.“³

¹ „L'école de la littérature légère et des romans tire son origine du bureau des employés les plus infimes. Les conversations des rues, les entretiens des carrefours, les conversations que l'on entend dans les bouges, ce sont les sujets des compositions de cette école.“ Voilà une École proprement arrangée. Je signale ce critique, ou plutôt cet historien à la juste colère de M. Zola: il s'appelait Pan-kou et vivait au 1^{er} siècle de notre ère (*M. F. Brunetière*, *Revue des Deux Mondes* LXXIV [1886], 214).

² *Douglas*, *The Language and Literature of China* p. 117. „Je dois convenir pourtant que le lien conjugal n'y est presque jamais un objet de sarcasme ou de dérision. On pourrait en tirer une conséquence favorable aux mœurs nationales, s'il en était de même dans le King-p'ling-mei, roman célèbre qu'on dit au-dessus, ou pour mieux dire au-dessous de tout ce que Rome corrompue et l'Europe moderne ont produit de plus licencieux“ (*A. Rémusat* bei *Bazin*, *Chine moderne* p. 545).

³ v. d. Gabelentz. Vgl. *U. Stern*, *Geschichte der Weltliteratur* S. 16.

Von dem Vorwurf der Immoralität, welcher einen beträchtlichen Theil der chinesischen Romane trifft, ist auch die kleinere Erzählliteratur nicht ganz freizusprechen. Neben manchem Verwerflichen und Bedenklichen bietet sie indes auch manche Erzählungen, Novellen und Märchen von unverfänglichem Gehalt, oft von nicht geringer Schönheit und Anmuth. Was davon in Europa bekannt geworden, hat durchweg eine günstigere Aufnahme gefunden als die längern Romane. Etwa vierzig solcher Novellen umfaßt die Sammlung „Kin-fu thi-kwan“, „Schauplatz merkwürdiger Begebenheiten aus alter und neuer Zeit“; eine beträchtliche Zahl anderer die „Sammlung berühmter Rechtsfälle“, „Lung-tu fung-ngan“. Die ersten Uebersetzungen aus dem „Kin-fu thi-kwan“ rühren von dem Jesuiten P. Franz Xaver d'Entrecolles her, der, 1663 in Limoges geboren, 1698 nach China kam und als Oberer der Mission 1741 zu Peking starb. Einige derselben erschienen in dem großen Werke des P. du Halde¹; sie wurden dann 1827 von Abel Rémusat zugleich mit einigen andern herausgegeben, so daß die ganze Sammlung auf sechzehn Stücke kam². Die Titel lauten:

1. Der Heldenmuth kindlicher Liebe³. — 2. Die zärtlichen Ehegatten. —
3. Der Schatten im Wasser⁴. — 4. Die drei Brüder. — 5. Das bestrafte Verbrechen. — 6. Die entlarvte Verleumdung. — 7. Die Geschichte Fan-hi-tchen's⁵. — 8. Die drei heiligen Stagen⁶. — 9. Die Zwillingsschwester⁷. —
10. Die Matrone aus dem Lande Sung. — 11. Das wunderbare Gemälde⁸. — 12. Die zwei Brüder von verschiedenem Geschlecht⁹. — 13. Die Blutfinken. — 14. Der Dichter Li-thai-pe. — 15. Die zerbrochene Laute. —
16. Die Rache des Wang-tiao-luen¹⁰.

¹ Du Halde, Description de la Chine III (éd. 4^o, de la Haye), 362 ss. 378 ss. 384 ss. 401 ss.

² A. Rémusat, Contes Chinois traduits par M. M. Davis, Thoms, le père d'Entrecolles etc. Paris 1827.

³ Sloth (Rob. Thom), The lasting Resentment of Miss Keaou Iwang Wang. Canton 1839; deutsch von H. Böttger. Leipzig 1846.

⁴ John Francis Davis, The Shadow in the Water. London 1822.

⁵ Stephan Weston, Fan-Hy-Chen. London 1814.

⁶ J. F. Davis, The three dedicated Rooms. Canton 1815. London 1822.

⁷ J. F. Davis, The twin Sisters. London 1822.

⁸ Stan. Julien, Hing-lo-tou ou la peinture mystérieuse. Paris 1834.

⁹ Stan. Julien, Tse-hiong-hiong-ti ou les Deux frères de sexe différent. Paris 1834.

¹⁰ Eine Sammlung von 26 Erzählungen, Märchen und Novellen, nicht übersezt, sondern theilweise verkürzt und, mit Rücksicht auf den europäischen Geschmack, freier bearbeitet, bietet General Tscheng = fi = tong (Contes Chinois. 2^e éd. Paris 1889). Kern und Colorit sind indes durchaus chinesisch. Sie sind einer größern Sammlung „Liao = schai = schi“ („Wunderbare Geschichten aus dem Studierzimmer“) des Schriftstellers Pu = jang = ling entnommen, welche schon 1679 vollendet, erst 1740, lange

Nicht nur in Costüm und Colorit, sondern noch weit mehr in Sitten und Gebräuchen, bürgerlichen und politischen Verhältnissen, religiöser und sittlicher Anschauung tritt hier eine völlig fremde Welt vor uns; doch manche Züge sind so allgemein menschlich, poetisch wahr und schön, daß sie unwillkürlich den Leser fesseln. Die Verwicklung ist meist besser als die Lösung; aber der Charakterzeichnung liegt die schärfste, feinste Beobachtung zu Grunde, der Handlung ein realistischcs Studium des wirklichen Lebens; doch dieser Realismus wird kaum je materialistisch. Ein inniges Naturgefühl verklärt schon die Scenerie, Witß und Laune wechseln mit tiefem, wahrhaft ergreifendem Pathos ab; in den ältern Erzählungen ist der Einfluß der ernstern Lebensauffassung des Confucius noch unverkennbar, und das Wunderbare spielt bald eine ernst religiöse, bald wenigstens eine anmuthig poetische Rolle. Das Lehrhafte drängt sich nicht vor wie in den buddhistischen Jataka's; das Wunderbare verliert sich nicht in die groteske Mythologie der brähmanischen Sage. Alles ist maßvoller, vernünftiger und klarer als bei den Juden, und doch fehlt es nicht an innigem, lebendigem Gefühl, und wenn sich dieses zur Sentimentalität versteigen will, so schlägt ihm der fröhliche Humor sicher ein Schnippen. In manchen der kleinen harmlosen Liebesgeschichten finden sich so ziemlich alle Elemente romantischer Novellistik beisammen.

Freilich ist nicht zu bezweifeln, daß auch dieser Zweig der Literatur in China arg entwürdigt und mißbraucht worden ist.

Fünftes Kapitel.

Das chinesische Drama.

Nach verstreuten Einzelnachrichten reichen die Anfänge des chinesischen Dramas in ein hohes Alterthum zurück. Kaiser Tsching-Tchang (1768 v. Chr.) wird dafür belobigt, daß er das damalige Schauspielwesen unterdrückt habe. Es muß aber von neuem aufgekommen sein, da Siuen-Wang (827 v. Chr.) sich genöthigt sah, sittengefährliche Komödianten von seinem Hofe zu verweisen. Confucius, der auf Lyrik und Musik so viel Mühe und Sorge verwendete, wies dem Drama in seinem System der Volkserziehung keinen Platz an. Spätere Nachrichten nennen den Kaiser Wen-ti (581 n. Chr.),

nach dem Tode des Verfassers, gedruckt wurde. Eine größere Zahl (64) daraus bearbeitete *Herbert A. Giles*, *Strange Stories from a Chinese Studio*. Vgl. *La superstition en Chine* (*Revue Catholique des Revues* [Paris 5. Oct. 1897] p. 563), nach einem Aufsatz von M. v. Braudt in der *Cosmopolis* (Juni 1897).

andere den Kaiser Hinen-tjong (720 n. Chr.) als Begründer einer eigentlichen Bühne. Eine bedeutendere Entwicklung scheint dieselbe indes erst unter den Mongolen-Kaisern, den Yuen (1280—1368), gewonnen zu haben. Die älteste größere Sammlung von Bühnenstücken trägt ihren Namen: „Die hundert Schauspiele der Yuen.“ Gleich den Romanen blieben auch die Dramen von den Bibliotheken und wissenschaftlichen Katalogen ausgeschlossen; um so mehr verbreiteten und vermehrten sie sich als Volksliteratur. Die Sinologen haben die Namen von mehr als fünfhundert Theaterstücken zu Tage gefördert, von denen aber bis jetzt nur sehr wenige in europäische Sprachen übersetzt worden sind¹.

Die äußere Bühnenausstattung ist bis heute eine sehr naive und primitive geblieben. Wechselt der Schauplatz, so findet keine Scenenveränderung statt; der Schauspieler deutet mimisch an, daß er sich auf die Reise begeben, erklärt nach einigen Fluattereien, wohin er gelangt sei, und dann geht die Geschichte weiter². Die Sprache ist Prosa, von einfacher, höherer oder gezielter Art, je nach Stand der betreffenden Rolle. Geräth aber der Hauptheld oder die Hauptheldin in höhern Affect oder kommt sonst eine wichtige Stelle, so geht die Prosa in Verse über, und die Verse werden nicht mehr declamirt, sondern gesungen. Dabei kommt natürlich weder ein künstlerisch abgerundetes Singspiel heraus noch ein harmonisches Drama, sondern ein sonderbarer Zwitter, auf Virtuosen zugeschnitten, die sich zugleich als Schauspieler und Sänger auszeichnen können. Tragödie und Komödie gelangten ebensowenig zu einer klaren, echt künstlerischen Scheidung, sondern Tragik und Komik, Romantik und Alltagsphilisthüm spielen ebenso bunt durcheinander wie Gesang und Declamation. Je nach dem Stoffe nähern sich indes manche Stücke einer wirklichen Tragödie, andere einer eigentlichen Komödie, und in hundert verschiedenen Mischungen von Ernst und Scherz haben die Chinesen so ziemlich alles dramatisch agirt, was sich auf die Bühne bringen ließ, mit ebenso sichtsüchtiger Lust an Prügeleien, Mord, Todtschlag, rührenden Klagen wie an Liebesjenseitern, Bocksprüngen, Harlekinaiden, Possen und Narrheiten aller Art. Die sonst ins Prokrustesbett eingezwängten Füße schlugen hier die tollsten Purzelbäume, und das steife, altväterliche Ceremoniell perfflirt sich selbst in lächerlichen Scenen.

¹ *M. Bazin*, *Chine Moderne* p. 391—465. — *Le théâtre des Chinois par le Général Tcheng-ki-tong*. 2^e éd. Paris 1886. — *H. v. Gottschall*, *Das Theater und Drama der Chinesen*. Breslau 1887. — *J. L. Klein*, *Geschichte des Dramas* III (Leipzig 1874), 373—498. — *M. F. Brunetiere*, *A propos du Théâtre Chinois* (*Revue des Deux Mondes* LXXIV [1886], 212—224). — *Wolffheim-Fonjeca*, *Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients* II, 831—843.

² *Drahtische Schilderung der Bühne bei Tcheng-ki-tong*, *Le théâtre des Chinois* p. 8 ss.

In Bezug auf Plan, Aufbau und Technik unterscheiden sich die vielen Stücke kaum; die einzige Gruppierung bietet der Stoff. Danach läßt sich die Schauspielsammlung der Yuen¹, welche für die Folgezeit so ziemlich mustergültig geblieben ist, in sieben Hauptgruppen theilen: 1. Historische Stücke, 2. religiöse Stücke mit vorwiegend komischer Behandlung, 3. Charakter- und Komödien, 4. Intrigenstücke, 5. Familiendramen, 6. mythologische Stücke, 7. Gerichts-dramen².

Am höchsten stehen in Haltung, Stil und Sprache die historischen Dramen, dramatisirte Geschichtsrömane, welche, ähnlich wie die eigentlichen Geschichtsrömane, die trockenen Aufzeichnungen beleben und ergänzen. Das dürre Knochengeriüst erhält hier Fleisch und Farbe. Die dürre Registratur der politischen Kämpfe und Umwälzungen gestattet sich hier zum lebendigen, fesselnden Culturbild, wenn man diese Dramen auch nicht entfernt mit den Historien des Shakespeare vergleichen darf. Die Stoffe, welche die Dramatiker der Yuen-Zeit behandelten, umfassen so ziemlich die ganze Reichsgeschichte von 607 vor Christus bis ins 10. Jahrhundert nach Christus.

In dem „Weg nach Ma-ling“ spiegelt sich die alte Zeit der Tschan und der auf sie folgenden Wirren, in „Tschao-Kong, Prinz von Tschu“ und in „Wu-huen, dem Flötenspieler“ die Zeit des Confucius, in der „Wuth des Jng-pu“ das Zeitalter der Han, während eine ganze Reihe von Stücken die glänzende Epoche der Tchang schildert: „Der Fall der Blätter des Wuthong“, „Der Betrüger selbst betrogen“, „Der kleine Commandant“, „Der zerstörte Pavillon“, „Die Pagode des Himmels“, „Der Kampf des Hwei-tschu-kong“, „Sie-schi-kwei“.

Allgemeinere Berühmtheit hat „Das geheimnißvolle Kästchen“ erlangt, weil der Dramatiker Ki-kum-tschang aus diesem Stück viele Motive, ja ganze Scenen für ein neues Drama, „Die junge Waise von der Familie Tschao“ (Tschao-schi-fu-öl)³, verwandte, das hinwieder, von dem Jesuiten P. Prémare ins Französische übersetzt, Voltaire als Grundlage für sein „L'Orphelin de la Chine“ („Das chinesische Waisenkind“) diente⁴.

¹ *M. Bazin*, Introduction au Théâtre chinois des Youên (Théâtre Chinois ou Choix de pièces de théâtre composées sous les empereurs mongols. Paris 1838). — Analysirt und theilweise übersetzt sind diese Stücke von dem s., Le siècle des Youên. 2 vols. Paris 1850—1854.

² *M. Bazin*, Chine Moderne p. 401 ss.

³ Tschao-chi-cou-ell ou Le petit orphelin de la maison de Tschao, traduit par le P. Prémare in *J. B. du Halde*, Description de la Chine (Paris 1735) p. 339 à 375. — The little Orphan of the house of Chao in Miscellaneous Pieces relating to the Chinese I (London 1762), 101—213. — Tschao-chi-kou-eul etc. par *Stan. Julien*. Paris 1834. — *J. L. Klein*, Geschichte des Dramas III, 444—457. — Die Urtheile Voltaires und Frérons über das Stück bei *de Mailla (Grosier)* Description de la Chine VII, 327 ss.

⁴ Analyse bei *M. Bazin*, Chine Moderne p. 405 ss.

Die Handlung spielt in den Zeiten der Sung (gegen 1022 v. Chr.).

Prolog. Zum allgemeinen Glück des Reiches fehlt nur eines: ein Kronprinz; der Reichsastrolog verkündet eine glückliche Constellation.

I. Act. Der Kaiser läßt alle seine Frauen im Garten versammeln. Der Kaiser wirft eine kleine Kugel von Gold ins Gras. Li-mei-schin ist die Glückliche, welche die Kugel findet und dadurch erkoren ist, die Mutter des ersehnten Prinzen zu werden.

II. Act. Neun Monate später. Der Kronprinz ist geboren. Die erste Gemahlin des Kaisers wüthet darüber. Sie entbietet ihre Hofdame Keu-tsching-yu und fordert von ihr, daß sie sich des Knäbleins bemächtige und es umbringe. Die Hofdame führt den ersten Theil des Auftrages aus; aber wie sie das Kind auf dem Arme trägt, bringt sie es nicht übers Herz, es zu tödten. Sie zieht den Obersten der Eunuchen, Tschin-lin, der eben daherkommt, ins Vertrauen und erweicht sein Herz. Er birgt das arme Wesen in einem Kästchen, das er mit sich trägt. Die Kaiserin ist noch nicht zufrieden mit dem Mord des Kindes, sie plant jetzt auch den Untergang der Mutter. Wie sie aus dem Pavillon in den Garten tritt, um Keu-tsching-yu zu suchen, trifft sie diese und den Eunuchen mit dem Kästchen. Tschin-lin löst sich nur mit Mühe durch, und alles steht auf dem Spiele, da wird die Kaiserin plötzlich durch einen Befehl des Kaisers abberufen.

III. Act. Zehn Jahre später. Ein jüngerer Bruder des Kaisers, Tschao-te-fang hat das gerettete Knäblein im geheimen aufgezogen und bringt es nun, zum holdseligen Knaben ausgewachsen, an den Hof, um es als seinen eigenen Sohn dem Kaiser vorzustellen. Der Kaiser entdeckt in seinen Zügen rasch die Aehnlichkeit mit seiner Mutter Li-mei-schin. Bevor noch die Erkennung sich vollenden kann, tritt die Kaiserin dazwischen, bringt den Kaiser weg und nimmt dann ein strenges Verhör mit ihrer Hofdame und mit Tschin-lin vor. Dieses Verhör ist trefflich ausgeführt, von spannendster Wirkung. In ihrer Wuth geht die Kaiserin aber nun weiter. Sie läßt ihre Hofdame foltern, und diese benutzt eine Zwischenpause der Folter, um zu entkommen und sich den Kopf an einem Felsen einzurennen. Tschin-lin entgeht der Folter nur dadurch, daß er zum Kaiser berufen wird.

IV. Act. Wieder zehn Jahre später. Der alte Kaiser ist todt. Der gerettete Knabe ist als Schin-tjung Kaiser geworden. Tschin-lin, sein Retter, küßt, in einer geschickt angelegten Scene, nach und nach den Schleier über seine Vergangenheit. Li-mei-schin wird feierlich als Kaiserin-Mutter erklärt. Die Hofdame Keu-tsching-yu erhält ein Denkmal und wird unter die Zahl der „tugendhaften Frauen“ versetzt. Tschin-lin wird Fürst von Pao-ting und Präsident des kaiserlichen Rathes.

Ein paar Scenen sind lebhaft, dramatisch durchgeführt; aber das Ganze ist sprunghaft, ohne tiefere psychologische Entwicklung und Charakterzeichnung, ohne höhere ideale Gesichtspunkte und Motive als jenes edle menschliche Mitgefühl, das die Rettung des Kindes begründet. In zwei der wichtigsten Momente ruht der Entscheid nicht auf innern Motiven, sondern plötzlicher Abberufung von der Scene nach reinster Willkür und Laune des Dichters. Das sind Schwächen, die wir fast in allen Stücken wiedertreffen.

Figuren, Einfälle, Situationen, Charaktere zeigen sich hier in reichster Fülle, auch scharfe Beobachtung des Lebens, concrete Zeichnung, lebhaftes Colorit; aber nichts ist tiefer durchdacht und künstlerisch durchgearbeitet.

Die schaffende Phantasie erlahmt, ehe das Werk halb vollendet, und der nüchterne Verstand hilft sich mit künstlichen Ausflüchten, oft auch nur mit naive-plumpem Nothbehelf durch.

Ein anderes Stück, an sich ziemlich unbedeutend, hat dadurch Aufmerksamkeit erregt, daß die erste Scene unwillkürlich an Shakespeares „Hamlet“ erinnert. Es heißt die „Pagode des Himmels“¹ und spielt im Anfang auf der Festung Wa-kiao. Es ist Nacht, und die zur Nachtwache bestimmten Krieger beziehen ihre Posten. Ihr Befehlshaber Yang-king ist zugleich Commandant der Festung Wa-kiao und noch zwei anderer Festungen, Sohn des Yang-ling-kung, der unter den Thang Oberfeldherr der ganzen kaiserlichen Armee war. Er erwartet mit Ungeduld die Rückkehr seines Bruders Meng-lang, der einen Streifzug an die Grenze unternommen. Er läßt sich eine Lampe bringen, aber ermüdet von den Anstrengungen des Tages, schlummert er bald ein. Das ist die erste Scene. In der zweiten erscheinen die Geister seines Vaters Yang-ling-kung und seines jüngern Bruders Thji-lang und unterreden sich über die Schlacht, in der sie beide ihr Leben verloren. In der dritten Scene gewahrt Yang-king die zwei Schatten im Traume.

Yang-king (träumend). Mir ist, ich sehe einen alten Kriegsmandarin, dann einen jungen . . . Boten eines traurigen Ereignisses . . . Hat man die Grenzen und meine festen Plätze nicht gesichert? Oh! Da steckt ein Geheimniß dahinter, das ich aufklären muß. (Zu den Geistern:) Morgen! Morgen! Jetzt ist es zu spät. Zieht euch zurück!

Der Geist des Yang-ling-kung. Yang-king, mein Sohn!

Yang-king. Wer ist der junge Militärmandarin?

Der Geist des Yang-ling-kung (singt). Er ist der vielgeliebte Sohn deiner Mutter Tche-tai-kinn.

Yang-king. Aber du, der du zu mir sprichst, wer bist du?

Der Geist des Yang-ling-kung (singt). Ich bin der Geist deines Vaters Yang-ling-kung.

Yang-king. Mein Vater! U, dann komm näher zu mir und sprich mit mir. Was fürchtest du?

Der Geist des Yang-ling-kung. Nein, mein Sohn! Du mußt in einiger Entfernung von mir bleiben. Du bist ein Mensch, ich bin ein Geist. Höre meine Worte!

Yang-king. Rede, mein Vater! Ich höre dir zu.

Der Geist des Yang-ling-kung. Nachdem ich noch vor etlichen Tagen zahlreiche Kämpfe ruhmreich bestanden hatte, sah ich mich plötzlich von Han-ven-scheu, dem Haupte der Barbaren des Nordens, eng umzingelt. Ich war in höchster, unvermeidlicher Gefahr, schon unter den Zähnen des Tigers, als mein siebenter Sohn, Thji-lang, voll Eifer herbeieilte, um mich zu befreien; aber ergriffen von Pan-schin-mei, hängte dieser Barbar deinen Bruder an den Gipfel eines blühenden Baumes und tödtete ihn mit Pfeilen. Da in meiner Verzweiflung, als ich kein Entrinnen

¹ M. Bazin, *Chine Moderne* p. 415 ss.: Le siècle des Youên (Journal Asiatique 1851 [Juin], p. 518—530).

mehr jah, stürzte ich mich wider einen Felsen und fand so meinen Tod. Bald darauf übergab einer der Barbaren meinen Leib den Flammen; dann ließ Han-hen-schen meine Gebeine sammeln und brachte sie nach dem Kloster der fünf Thürme, und stellte sie oben an der Spitze der Pagode aus. Jeden Tag stellen sich hundert Tataren im Kreise um die Pagode herum, und jeder wirft der Reihe nach einen Pfeil auf meine Gebeine. Mein Sohn! Wer kann den Schmerz schildern, den ich empfinde! Er hört keine Minute auf. Heute habe ich dem Beherrscher der Unterwelt ein Bittgesuch eingereicht, und er hat mich hinausgelassen. Mein Sohn! Ich bitte dich, lindere meine Leiden durch Opferpenden! Räche meinen Tod, räche den meines Bruders!

Yang-king erwacht und die Geister verschwinden.

Yang-king gleicht auch darin Hamlet, daß er einen Monolog hält und jammert, aber keine Energie zum Handeln besitzt. Im zweiten Act erscheint indes sein Bruder, dem er alles erzählt. Während sie berathen, trifft ein Brief der Mutter ein, den sie aus kindlicher Ehrfurcht kniend lesen. Er wiederholt genau alles, was der Zuschauer schon durch die Geistererscheinung weiß. Yang-king rafft sich jetzt auf und will nach dem Kloster ziehen, ohne den andern Bruder Meng-lang abzuwarten. Da trifft auch dieser ein, und noch mehrere, ziemlich überflüssige Scenen halten die Handlung auf. Im dritten Act gelangen wir zu dem Kloster der fünf Thürme. Der Vorsteher hält einen Monolog, der nicht viel zu bedeuten hat. Um Mitternacht pochen die zwei Brüder an der Klosterpforte. Jetzt wird es wieder etwas interessanter.

Yang-king. Auf! Auf!

Der Vorsteher. Ich öffne nicht. Ich öffne nicht!

Yang-king. Warum?

Der Vorsteher. Bringt ihr etwas für das Kloster? Dann öffne ich.

Yang-king. Ja, ja. Mach auf! Ich bringe . . .

Der Vorsteher. Was?

Yang-king. Tausend Kerzen.

Der Vorsteher. Tausend Kerzen? Laß sehn! Jede zu einem Groschen. . . .

Ich mache auf. (Er öffnet die Pforte.)

Meng-lang (packt den Vorsteher). Ho-schang! Wo sind die Gebeine des Yang-ling-king?

Der Vorsteher (erstaunt). Ich weiß nicht.

Meng-lang. Wie? Du weißt nichts? Ho-schang. Rede! Oder wenn du nicht redest, schlage ich dir deinen ehrwürdigen Kopf ab — mit meiner Art!

Der Vorsteher (erschrocken). Weh! Wer bürgt mir, daß du dessen nicht fähig bist? (Sieht auf die Kürbisflasche des Meng-lang.) Himmel! Mir ist, ich sehe einen Bonzenkopf über seinem Rücken hängen!

Meng-lang (erhebt seine Art). Schnell! Rede oder . . .

Der Vorsteher (lebhaft). Ich rede. Ich rede. Höre! Während des Tages werden die Gebeine des Yang-ling-king auf der Spitze der Pagode ausgestellt. Aber Klugheit ist eine Tugend der Bonzen. Wenn der Abend kommt, nimmt man sie herein, und bewahrt sie sorgfältig im Kloster. (Er zeigt auf einen Tisch.) Seht ihr

das Kästchen dort auf dem Tisch? Darin liegen die Gebeine des Generals Yang-ling-tung.

Yang-ling (beiseite, weinend). O mein Vater! Ich erliege meinem Schmerz!

Meng-lang. Das ist ein Kästchen; aber wer bürgt mir, daß es alle seine Gebeine enthält.

Der Vorsteher. Klugheit ist eine Tugend, und die Bonzen lassen es nie an Vorsicht fehlen. Man hat das Inventar aufgenommen; jeder Knochen ist der Reihe nach numerirt. Wir können darum das Inventar prüfen. (Er singt.) Was kommt ihr in diese Pagode? Was soll dieses unsinnige Geschrei? Die Knochen des Yang-ling-tung tragen Nummern der Reihe nach. Hört mich! Ich will sie euch alle vorlegen, vom Kopf und Rumpf bis auf die Glieder. Da fehlt zuerst die Vorderhauptbeine mit acht Stücken vom Stirnbein; da fehlt den Rumpf, leider fehlen die Eingeweide: da sind die Schulterblätter, es ist noch Haut daran; da sind die Knie-scheiben mit den Schenkel- und Wadenbeinen; da ist die Wirbelsäule mit den Rippen; alles ist vollständig. Nehmt diese Gebeine; aber stellt mir einen authentischen und giltigen Empfangschein aus.

Meng-lang. Nun sieht diesen Schurken! Muß ich noch einmal meine Art erheben. . . .

Der Vorsteher. Weh! Weh! (Singt.) Ihr habt mir, eins nach dem andern, die Gebeine des Yang-ling-tung genommen, und jetzt wollt ihr mir noch den Kopf abschlagen; das ist zu gewaltthätig. (Flieht.)

Wie die zwei Brüder aber mit den Gebeinen ihres Vaters fort wollen, begegnen ihnen schon in der Nähe des Klosters die Tataren. Der mutthige Meng-lang wirft sich ihnen entgegen und hält sie so lange auf, daß Yang-ling mit den geretteten Gebeinen des Vaters entkommen kann. Er flüchtet in ein anderes Kloster, das des „blühenden Reiches“. Er treibt hier mit den Bonzen allerlei Scherz, wird aber aufgenommen und erkennt in einem der andern Bonzen einen jüngern Bruder. Nachdem aber Meng-lang der Uebermacht der Tataren erlegen, dringt ihr Häuptling Han-yen-schen auch in das Kloster des „blühenden Reiches“ ein. Der als Bonze eingekleidete Yang-ling empfängt ihn, entwaffnet ihn unter allerlei Vorwänden an der Pforte, schießt die Kiegel hinter ihn, stürzt dann über ihn her und erwürgt ihn, indem er sich dem Sterbenden als Rächer seines Vaters zu erkennen gibt.

Es bedarf keines Hinweises darauf, wie unendlich weit eine solche Dramatik von derjenigen Shakespeares absteht. Schon das Aufgreifen solcher analogen Züge, die frische, lebendige Inszenirung, die realistische Nachbildung der Wirklichkeit, die burleske Ironie dicht neben tief tragischen Motiven legen indes doch eine geistige Gewandtheit und eine dramatische Anlage an den Tag, welche nach der realistischen Seite hin jene der Jnder bedeutend überragt.

Ein religiöses Drama besitzen die Chinesen nicht. Die alte Reichsreligion bot dazu weder Ideen noch Formen, noch Anregungen. Die idealste, erhabenste Aufgabe, welcher die dramatische Kunst dienen kann, fiel damit

weg. Die Chinesen entschädigten sich dafür genau so, wie sich später der europäische Unglaube und Indifferentismus entschädigte, indem sie die nicht vom Staate beschützten Religionsysteme in komischer Weise auf die Bühne brachten. Dafür bot vorab die visionäre, ganz aufs Wunderbare und Abergläubische gerichtete Lehre der Tao-ſſe reichlichen Stoff¹. Unter der Dynastie der Sung genossen dieselben noch hoher Achtung; unter den Yuen aber lachte man über sie, und so fielen sie den Komödientheatern zur Beute, welche aus dem wunderlichen Wusth ihrer abergläubischen Anschauungen und Gebräuche gewaltig Kapital zu schlagen wußten². Die Sammlung der Yuen enthält acht solcher Stücke: „Der Pavillon des Ho-nang“, „Der Schlaf des Tschin-po“, „Der Traum des Lin-thong-pin“, „Die Pfirsichblüthe“, „Die verwandelte Gondel“, „Die Göttin, die an die Welt denkt“, „Die Courtesane Lien“, „Die Bekehrung der Lien-tsun“. Auch die Buddhisten gingen nicht ganz leer aus; auf sie beziehen sich die Stücke: „Geschichte des Charakters Schin (Geduld)“ und „Der Traum des Su-thong-Po“³.

Das religiöse Element, d. h. mehr oder minder die Verhöhnung desselben, tritt auch in der Charakterkomödie auf. „Der Fanatiker“ z. B. ist ein Schlächtermeister, Namens Schin, welcher mit seinen drei Brüdern durch die Tao-ſſe, noch fanatischere Vegetarianer als die Buddhisten, um alle Mundschafft und um seinen Lebensunterhalt gebracht wird. In seiner Verzweiflung beschließt er, den Anachoreten Ma-tan-nang zu ermorden, welcher das Dorf zur Lehre der Tao-ſſe bekehrt hat. Doch dieser ist ein solcher Magier und Hexenmeister, daß Schin ihm nicht nur nichts anhaben kann, sondern sich selbst den Tao-ſſe anschließt. Inerlich bleibt er aber derselbe rohe, schlechte, grausame Mensch, der er zuvor war, und um seine Losschälung zu zeigen, tödtet er sein eigenes Kind vor den Augen der entsetzten Mutter und seines Bruders. Die Titelfolgen anderer Charakterkomödien sind: „Der Buddhist“, „Der mißrathene Sohn“, „Der Wüstling“, „Der Geizhals“⁴.

¹ M. Bazin, *Chine Moderne* p. 419—431.

² „La spécialité des Tao-Sse est de prédire l'avenir sans le concours des cartes; ce n'est pas même nécessaire; ils professent le dogme de la transmigration des âmes; ils évoquent les esprits, ils sont immortels, et transmigrent indéfiniment. . . La satire de la transmigration est une source inépuisable d'amusantes fictions. Je regrette que les philosophes de l'extrême Occident n'aient pas encouragé cette doctrine; il y aurait encore de beaux jours pour la gaieté“. So General *Tcheng-ki-tong*, *Le théâtre des Chinois* p. 138, 149; vgl. p. 134—153. — Brunetière (l. c. p. 217) bemerkt hierzu: „En observant le plaisir que le général Tcheng-ki-tong semble trouver à la lecture des plaisanteries ordinaires aux drames *tao-sse*, il est permis de croire que la religion de la famille est à peu près la seule que pratiquent les Chinois éclairés.“

³ M. Bazin l. c. p. 431 ss.

⁴ *Tcheng-ki-tong*, *Le théâtre des Chinois* p. 180—199.

Yu-tschai-lang, der chinesische Don Juan, entspricht so ziemlich in allen Zügen seinem abendländischen Vetter, spricht aber seine lockern Grundsätze noch derber aus und wird im vierten Act nicht vom Teufel geholt, sondern regelrecht von der Polizei hochnothpeinlich hingerichtet. Doch erscheinen ihm in der Pagode noch einmal alle Opfer seiner Nichtswürdigkeit, um ihm zu fluchen. „Der Weizhals“ oder, wie der Titel genau lautet, „Der Sklave der gebühten Reichthümer“ (Khan-tien-um)¹, ist vortrefflich gezeichnet, besonders sein Tod im letzten Acte. Sterbend hadert er mit seinem Sohne noch darüber, daß derselbe für seine Wiedergenesung ein Weihrauchopfer bringen will und für Bohnen fünf Heller zu viel bezahlt hat.

Ku-ichin (im Bett, schon dem Sterben nahe). Mein Sohn! Ich habe gesehen, wie du eben zehn Heller genommen und dem Bohnenhändler gegeben hast. Kann man das Geld so verichtendern?

Sohn. Er schuldet mir noch fünf Heller auf das Stück, das ich ihm gegeben. Ich werde sie ein andermal zurückfordern.

Ku-ichin. Bevor du ihm diese Summe auf Credit gegeben, hast du ihn doch um seinen Familiennamen gefragt, und wer seine Nachbarn sind, rechts und links?

Sohn. Mein Vater! Wozu Nachrichten über seine Nachbarn einziehen?

Ku-ichin. Wenn er die Wohnung wechselt und sich mit meinem Gelde davonmacht, von wem soll ich meine fünf Heller zurückfordern?

Sohn. Während du noch lebst, Vater, möchte ich ein Bild des Glücksgottes malen lassen, damit er deinem Sohn, deinen Enteln und deinen spätesten Nachkommen gütig sein möge.

Ku-ichin. Mein Sohn! Wenn du den Glücksgott malen läßt, so laß ihn ja nicht von vorne malen; von hinten, das ist genug.

Sohn. Mein Vater! Du täuschest dich. Ein Porträt malt man immer von vorne. Kein Maler gibt sich damit zufrieden, einen, den er porträtiren will, von hinten zu malen.

Ku-ichin. Weißt du denn nicht, Thor, der du bist, daß man dem Maler ein Trinkgeld geben muß, wenn er die Augen einer Gottheit fertig hat?

Sohn. Mein Vater! Du rechnest zu viel.

Ku-ichin. Mein Sohn! Ich fühle, daß mein Ende naht. Sag, in was für eine Art von Sarg willst du mich legen?

Sohn. Wenn ich das Unglück haben sollte, meinen Vater zu verlieren, würde ich für ihn den schönsten Sarg aus Tannenholz kaufen, den ich finden könnte.

Ku-ichin. Mach doch keine solche Dummheit. Tannenholz ist zu theuer. Wenn man einmal todt ist, macht man keinen Unterschied mehr zwischen Tannenholz und Weidenholz. Sieht nicht hinter unserem Hans ein alter Stalltrog? Der wäre trefflich, um mir einen Sarg daraus zu machen.

Sohn. Meinst du? Der Trog ist mehr breit als lang. Dein Leib geht nicht hinein; du bist viel zu groß.

Ku-ichin. Nun. Wenn der Trog zu kurz ist, dann ist nichts leichter, als meine Leiche kürzer zu machen. Nimm eine Art und haue sie entzwei. Lege die eine Hälfte auf die andere, und so geht alles bequem hinein. Ich muß dir aber noch etwas

¹ M. Bazin, *Chine Moderne* p. 434 ss.

Wichtigeres ans Herz legen. Nimm ja nicht meine gute Art, um mich in zwei Stücke zu hauen; du kannst ja die des Nachbars leihen.

Sohn. Da wir aber selbst eine Art haben, weshalb soll ich mich an den Nachbar wenden?

Ku-schin. Du mußt wissen, daß ich sehr starke Knochen habe. Wenn du die Schneide meiner guten Art verdirbst, mußt du wieder einige Heller ausgeben, um sie schleifen zu lassen.

Sohn. Wie du willst, Vater! Ich will jetzt zum Tempel gehen, um etwas Weihrauch nach deiner Meinung zu verbrennen. Gib mir Geld.

Ku-schin. Mein Sohn. Das verlohnt sich nicht. Verbrenne doch keinen Weihrauch, um Verlängerung meiner Tage zu erlangen.

Sohn. Ich habe es schon lange gelobt; ich darf nicht länger zögern, das Gelübde zu erfüllen.

Ku-schin. So, so. Du hast es gelobt. Dann will ich dir einen Heller geben.

Sohn. Das ist zu wenig.

Ku-schin. Zwei.

Sohn. Das ist zu wenig.

Ku-schin. Ich gebe dir drei. Das ist genug. . . . Nein, das ist zu viel, zu viel, zu viel. . . . Mein Sohn! Mein Ende naht. Wenn ich nicht mehr bin, vergiß ja nicht, die fünf Heller zurückzufordern.

So stirbt der Geizhals. Der Schluß ist packend. Der Zug mit der Art mag etwas übertrieben erscheinen, er ist aber echt chinesisch. Diese kleinlich schmutzige Habgier gehört zu den Hauptfactoren, welche die Chinesen auf dem Weltmarkt zu so gefährlichen Concurrenzen gemacht hat.

Wie sich die Chinesen auf lebenswahre Charakteristik verstehen, so auch auf jede Art Intriguenspiel. Ihre komischen Intriguenstücke gehören darum zu dem Besten, was sie auf dem Gebiete des Dramas geleistet, und sind überaus zahlreich. Auch hier zeigt sich übrigens wieder der Hang zum Kleinlichen; die Verwicklungen sind mehr knifflig und pfiffig als weitansschauend und mit überlegener Berechnung ausgedacht¹. Schon die Titel sind zum Theil charakteristisch:

„Das Pfand der Liebe.“ — „Die Decke des Brautbettes.“ — „Der steinerne Spiegel.“ — „Die gelehrte Courtisane.“ — „Die gerettete Courtisane.“ — „Der vielgeschlängelte Fluß.“ — „Die geheime Ehe.“ — „Yu-hu's Liebesabenteuer.“ — „Der verliebte Akademiker.“ — „Der Mann, der seiner eigenen Frau den Hof macht.“ — „Die Inschrift von Tjen-su.“ — „Der Traum Tu-mo-tschis.“ — „Die zweite Hochzeit des Wei-fao.“ — „Das Gartenhaus.“ — „Die rothe Birnblüthe.“ — „Das vollkommene Kammermädchen.“² — „Der See Kin-tjen.“ — „Die Geschichte des verpfändeten Pantoffels.“ — „Die Geschichte des steinernen Kammes.“ — „Das Thor der hundert Blumen.“ — „Die verheiratete Bonzin.“ — „Die Liebesabenteuer Tiao-scho-lans.“ — „Der Pavillon des Bergnügens.“

¹ *M. Bazin*, *Chine Moderne* p. 440—457: *Le siècle des Youên* (*Journal Asiatique* 1851, p. 178—194. 272—274. 284—287. 364—372).

² *Tcheng-ki-tong* l. c. p. 243—262.

Das lautet fast wie ein Stück Répertoire eines kleinen Pariser Theaters, und in der That sind die Chinesen den Parisern, wie den Europäern überhaupt, schon unter der Herrschaft ihrer Mongolen-Kaiser auf diesem Gebiete vorangeeilt, d. h. als es in ganz Europa noch keine eigentliche Bühne gab. Die Liste bedeutet eine Fülle der verschiedensten Stoffe, der mannigfaltigsten Situationen, Charaktere und Verwicklungen, oft überaus spannend und von hinreißender Komik, aber andererseits auch von höchst bedenklicher Leichtfertigkeit und abstoßender Immoralität¹.

Die Familiendramen bewegen sich meist im Kreise der niedern Stände und bieten ein ziemlich anschauliches Bild von dem Leben und Treiben derselben. Es fehlt nicht an schlichten, rührenden Zügen. Die Sprache derselben ist das bedeutendste Denkmal, das sich von der Volkssprache im 14. Jahrhundert erhalten hat².

Die mythologischen Dramen sind matt und scheinen in China selbst sehr wenig Erfolg gehabt zu haben. Sie beruhen nicht auf einer eigentlichen Mythologie, sondern mehr auf vereinzeltten Gestalten des Volksaberglaubens, die mehr bizarr und burlesk als phantastisch oder gar erhaben waren³.

Zu den bessern Leistungen der Bühnen gehören dagegen die gerichtlichen Stücke, die ihren Stoff aus berühmten Processen entlehnten. Eines derselben, „Der Kreidezirkel“⁴, ist eines der wenigen Stücke, welche mehrfach in europäische Sprachen übersezt worden sind⁵. Es gibt eine gute Vorstellung von diesem Genre, doch keineswegs eine erschöpfende und weit weniger ein irgendwie annäherndes Bild von der chinesischen Bühne überhaupt, deren größter Vorzug in ihrer Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit und lebendigen Beweglichkeit liegt⁶. Jedes einzelne dieser Stücke ist gewissermaßen nur ein Steinchen in

¹ Sehr ehrenvoll ist es für Europa eben nicht, wenn der Chinese Tscheng-ti-tong bemerkt: „S'il est admis que la scène réédite les curiosités de la vie sociale, il faut s'attendre à y voir figurer la femme légitime et la concubine, comme on rencontre sur la scène française la femme et la maîtresse. La situation est identique, à cette seule différence près qu'en Chine l'épouse tolère la présence de la concubine, tandis que, dans les mœurs françaises, la femme mariée a le droit d'obtenir que les apparences soient au moins sauvées. C'est une question de coulisses, mais au fond c'est absolument la même chose“ (l. c. p. 224).

² A. Rémusat, Mélanges Asiatiques II. 328 ss. — M. Bazin, Chine Moderne p. 457 ss. — Lao-seng-eul, or an heir in his old age, übersezt von Davis (London 1817). Vgl. J. G. Klein, Geschichte des Dramas III, 416 ff.

³ Analysen und Proben bei M. Bazin l. c. p. 461 ss.

⁴ Hwei-lan-ki, übersezt von Stan. Julien (London 1832); frei bearbeitet von Wolheim. Leipzig 1876 (Reclams Bibliothek Nr. 768). — Vgl. J. G. Klein, Geschichte des Dramas III, 460—477.

⁵ Ueber andere Stücke dieser Kategorie vgl. M. Bazin l. c. p. 464—466.

⁶ Einzelne Dramen hat selbst Bazin nicht in die von ihm aufgestellte Classification unterzubringen gewußt, da sie mehrere Arten derselben zugleich streifen, so

der Mosaik des höchst wertwürdigen Kulturgemäldes, das aus ihrer Verbindung erwachsen müßte und das leider bis jetzt nur theilweise und skizzenhaft, nie vollständig entworfen worden ist.

Die Verfilage des Buddhismus nimmt in der dramatischen Literatur wie im Roman einen so breiten Raum ein, daß es geradezu als lächerlich erscheint, wenn Rhys David und andere von 419 Millionen Buddhisten in China reden. Schon 80 Millionen wären zu hoch gegriffen. Aber ganz abgesehen davon, spricht sich in der chinesischen Roman- und Bühnenliteratur ein vergnüglicher Optimismus, eine Leichtlebigkeit, eine materialistische Gleichgiltigkeit, eine genußsüchtige Lustigkeit aus, die zum eigentlichen Wesen des Buddhismus in ganz diametralem Gegensatz stehen. Eine genauere Umschau in dem bunten Getriebe dieses beweglichen Volkes kann jeden hinreichend überzeugen, daß schon der starre, steife, weltmüde Brähmanismus nicht für daselbe taugte, weit weniger noch der Buddhismus.

Höchst interessant und im wesentlichen zutreffend ist die Parallele, welche Brunetière zwischen dem chinesischen Theater und der heutigen Pariser Bühne zieht¹, von der bekanntlich viele andere Theater Europas ihre „Neuheiten“ oder die Vorbilder und Anregungen ihrer „Neuheiten“ beziehen.

„Alle diese Stücke“, sagt er, „und General Tcheng-ki-tong hat recht, das ausdrücklich zu bemerken, bieten mit den unsrigen, die Tao-ße-Dramen nicht ausgenommen, die auffallendsten Ähnlichkeiten. Alle oder fast alle sind in fünf Acte getheilt: den ersten, der ‚Overture‘ heißt, und vier andere, die ‚Abschnitte‘ (coupsures) genannt werden. Alle oder fast alle spielen sich wie die unsrigen unter Personen jeden Ranges und jeder Stellung ab. Alle oder fast alle bewegen sich wie die unsrigen in den Ereignissen des Alltagslebens: der Enttarnung eines Betrügers, der Ueberführung eines Schuftes, dem Abschluß einer Ehe, der Vertheidigung eines Vermögens, der Ueberlistung eines alten Brummkopfes oder allenfalls einer würdigen alten Mutter, wie in dem ‚Vollkommenen Kammermädchen‘. Alle endlich halten sich wie die unsrigen an die Wirklichkeit, suchen sich wenigstens daran zu halten, und verbinden das Interesse einer lustigen Intrigue gerne mit den Lectionen einer gewissen Lebensweisheit, die zwar ziemlich trivial, aber für das Alltagsleben nöthig ist. Selbst die preisgekrönten Candidaten der literarischen Tribunale spielen dieselbe liebenswürdige und bevorzugte Rolle, wie

das „Pi-pa-ki“ („Die Geschichte der Laute“), ein in China überaus beliebtes Stück, von Bazin überliefert: „L'histoire du Luth. Paris 1841. Vgl. *Tcheng-ki-tong* I. c. p. 154—173. — Einige Scenen bei *Zottoli*, *Curs. Lit. Sin.* I. 677—701. — Als ein Meisterstück gilt bei den Chinesen ebenfalls das „Si-jiang-ki“ („Geschichte des Pavillons des Westens“). Auszüge bei *Zottoli* I. c. I, 653—677; kurze Analyse bei *M. Bazin*, *Chine Moderne* p. 520. 521.

¹ L. c. p. 217—220.

sie die aus der polytechnischen Schule hervorgegangenen Techniker in den Städten Scribes und seiner Schule spielten. Man kann, ja man muß sagen: die Komödie des Tching-te-hoei oder des Tching-tue-pin — so lauten die Namen des Verfassers oder der Verfasserin — steht uns in Bezug auf Ton, Sinnen, Natur und Aufbau der Vermittlung viel näher als die Komödie des Aristophanes oder das Drama des Aeschylus.“

Nachdem Brunetiére dann nachgewiesen, daß die Verschiedenheiten eigentlich minimal sind, fährt er fort:

„Diese Verschiedenheiten sind, wie man sieht, rein oberflächlich, und sobald man sie tiefer zu fassen sucht, verwandeln sie sich, so könnte man fast sagen, wieder in Ähnlichkeiten. Den einzigen wirklichen Unterschied zwischen unserem Theater und dem chinesischen Theater, den ich herausfinden kann — ich rede hier, wohlverstanden, nicht von denjenigen, welche die Verschiedenheit der Institutionen, der Sitten und Gebräuche begründen, und welche hier nichts Wesentliches sind —, das ist der Unterschied zwischen dem Vallen des Kindes und dem Worte des erwachsenen Mannes. Das chinesische Theater ist das Werk einer sehr alten und deshalb in mancher Hinsicht sehr entwickelten Civilisation, die aber in vielen Punkten in ihrer Kindheit stecken geblieben oder, wenn man lieber will, frühzeitig in den strengen Formen erstarret ist, deren sie sich später nicht mehr zu entledigen vermochte. Die Chinesen gleichen sehr gezeichneten und sehr alten Kindern. Schon längst haben sie, so scheint es, einen Punkt materieller und moralischer Civilisation erreicht, den wir noch kaum berühren, wenn wir überhaupt so weit sind; nur haben sie da innegehalten und werden nicht weiterkommen, solange sie ausschließlich aus sich selbst weiterleben wollen, da sie, um so weit zu kommen, alles erschöpft haben, was in ihnen selbst war. Das läßt sich wenigstens aus der Geschichte ihres Theaters schließen. Im Zeitalter der Yuen waren sie schon so weit, als wir es erst mehrere Jahrhunderte nach ihnen gebracht haben, aber sie sind noch immer nicht weiter.“

Auch der Einfluß Europas aber wird sie nicht weiter bringen, wenn Europa nicht selbst zur christlichen Bildung und zu der durch das Christenthum veredelten und geheiligten klassischen Bildung zurückkehrt. Nur da leben jene ewig jungen Ideale, durch welche die christlichen Völker einst den falschen Idealismus der Indier, wie den kindischen Realismus der Chinesen überwunden und auch auf dem Gebiete der Kunst weit überflügelt haben.

Sechstes Kapitel.

Die annamitische Literatur.

Die annamitische Literatur schließt sich einigermaßen als Ausläufer der chinesischen an, doch nicht ohne einen Anflug von Selbständigkeit. Das Land, ein langgestrecktes Küstenland, nahezu vom Umfang des heutigen Italien, mit etwa sechs Millionen Einwohnern, wurde bereits 231 v. Chr. von Kaiser Tschin-schi-hoang-ti erobert und kam nach wiederholten Unabhängigkeitskriegen immer wieder unter China, bis es endlich 1118 n. Chr. sich bleibend davon losmachte und ein eigenes Reich unter einheimischer Dynastie wurde. Tiên-vuong (1570—1614) war der erste König. Der alte Stammesname der ursprünglichen Bevölkerung Gia-chi bedeutet „die große Zehle, abstehend von den übrigen Zehlen“, eine Eigenthümlichkeit, die noch heute die Annamiten reinen Stammes auszeichnen soll. Land und Volk erhielten im Lauf der Zeit verschiedene Namen: Nam viêt (Durchgang des Südens), Viêt nam (Jenseits des Südens), Nhat nam (Sonne des Südens), Nam chiên (Geneigter Süden), Giao nam (Süden der Giao) und endlich An-nam (Friedlicher Süden).

Das Gebiet der annamitischen Sprache beschränkt sich aber nicht auf das heute unter französischer Schutzherrschaft stehende Annam, sondern erstreckt sich auch über das weite Gebiet von Tonkin (314110 qkm mit vierzehn Millionen Einwohnern) bis nach Kambodscha hinein, wo sie mit dem Khmer (der eigentlichen Landessprache von Kambodscha) und dem Siamesischen zusammentrifft.

Ueber Abstammung und Einwanderung der Urbevölkerung waltet noch große Ungewißheit. Jedenfalls hat sie von ihrer Eigenart wenig behalten. Die ihr weit überlegenen Chinesen haben ihr im Laufe ihrer langen Herrschaft ihre Sitten, ihre Gesetze, ihre Schrift, ihre Sprache, ja ungefähr ihre ganze Civilisation aufgedrängt. Doch hat sich die ursprüngliche Sprache, dem Chinesischen verwandt, gleich den südchinesischen Dialekten, mit großer Selbständigkeit entwickelt, auch indische, portugiesische, französische und andere fremde Elemente in sich aufgenommen¹.

¹ Auch zur Kenntniß dieser Sprache haben wieder katholische Glaubensboten den Grund gelegt: *Alexander de Rhodes* S. J., *Dictionarium Annamiticum-Lusitanum* ope S. Congregationis de Propaganda Fide in lucem editum. Romae 1651. — Von dem i. auch die erste Grammatik: *Linguae Annamiticae seu Tunchinensis brevis declaratio*. Romae 1651. — Das beste neuere Wörterbuch verfaßten die beiden Missionsbischöfe und Apostolischen Vicare *J. L. Taberd* und *P. J. Pigneaux*, *Dictionarium Anamitico-Latinum et Latino-Anamiticum*. 2 vols. 4°. Serampore,

Als einsilbige, flexionslose Sprache bietet das Annamitische dem poetischen Ausdruck dieselben Schwierigkeiten. Wortstellung und einsilbige Hilfsörter müssen den Mangel der Flexion ersetzen.

Die Quantität der Silben wird nicht durch die Consonanten bedingt, sondern wie im Chinesischen lediglich durch den Silbenton. Als wesentlich für den Vers behandeln die Dichter nur den Rhythmus; Quantität und Reim ziehen sie mit herbei, wo es ihnen gerade beliebt, doch ohne sich ängstlich daran zu binden.

Die gebräuchlichsten Versmaße sind:

1. Zweisilber (— oder — —), aber nur abwechselnd mit Sechsisilbern.
2. Viersilber (die dritte Silbe immer kurz, die andern ad libitum).
3. Fünfsilber (wobei die zweite und vierte Silbe immer bestimmte Länge oder Kürze hat, die andern drei frei sind).
4. Sechsisilber (immer zu zwei angewandt, mit dem Schema
 — — — — — —).
5. Siebensilber (nur in Strophen von acht Versen angewandt).

Ein Gedichtchen in der zweiten Versart lautet folgendermaßen:

Thiêp than côn dai	Ich seufze über meine zu große Jugend;
Lây chôn lôn dai	Nehmen einen Gemahl älter als ich,
Thiêp chin không lao	Ich werde nicht aushalten seinen Eifer.
Vé nôi hà ngoai	Ich will lieber zu meinen Eltern zurück,
Dom tiên trá lai.	Sagen, zurückstatten die Brautgeschenke.

Die Annamiten theilen ihre sämtlichen Gedichte in zwei große Hauptklassen, Thô und Bân. Zu den Thô rechnen sie alle kleinern Gedichte, Lieder und Sprüche; zu den Bân alle längern epischen, dramatischen und didaktischen Producte. Neben diesen zwei Arten gibt es noch eine Art höherer Prosa, Phû genannt, die nach der Volküberlieferung aus den ältesten Zeiten stammt und ziemlich frei und regellos, nur dann und wann einen Reim bringt.

Das vollsthümlichste Literaturwerk Annams ist eine Epopöe, „Luc Bân Tiên“, die jedermann kennt und die viele auswendig wissen. Stücke daraus werden allüberall gesungen, selbst von Kindern, die den Sinn noch nicht verstehen. Sie wurde einem Gelehrten aus der Provinz Vinh-long, Namens Nganên dinh chiên, zugeschrieben; derselbe hat sie aber nur aus

ex typis J. C. Marshman. 1838; verbesserte Neu-Ausgabe von J. E. Theuret (Noëstol. Vicar). Vinh phu 1877. — Vgl. S. Forbes, Comparative Grammar of the Languages of Further India. London 1881. — P. J. B. Truong-Vinh-Ky, Grammaire de la langue annamite. Saigon 1883. — L. Villard, Études sur la Littérature Annamite. Poésie et chant populaires (Cochinchine Française. Excursions et Reconnaissances IV [No. 12. Saigon, Imprim. du Gouvernement, 1882], 446 jusqu'à 491).

der chinesischen Schrift in die volksthümliche Currentschrift umgeschrieben und vor etwa fünfzig oder sechzig Jahren in Unter-Cochinchina eingeführt. Das Gedicht war indes schon seit unwordenklichen Zeiten in Tongking bekannt und gilt daselbst als sehr alt. Es liegt in mehreren, voneinander abweichenden Texten vor, so daß es durch Volksfänger wohl schon verbreitet worden ist, ehe es niedergeschrieben wurde¹.

Der Held, Luc Vàn Tièn, ist, wie in so vielen chinesischen Romanen und Dramen, ein junger Student, der sich auf die umständlichen Staatsprüfungen vorbereitet. Ehe er noch die übliche Zeit angefüllt, wird eine Concursprüfung ausgeschrieben, da erwacht in ihm die Lust, zu seinen Eltern zurückzukehren und den Entscheid zu wagen. Der Lehrer mahnt ab; er meint, die rechte Zeit sei noch nicht gekommen; er sieht viel Unglück und Mißgeschick voraus, hat aber Mitleid mit dem braven Jungen und gibt ihm zwei Talismane wider die bösen Geister, um heil über Berge und Flüsse zu kommen. Luc wird nun hinterdenklich und kämpft mit sich selbst; dann geht er nochmals zu seinem Lehrer, kniet vor ihm nieder und stellt ihm vor, seine Eltern seien schon so betagt und er möchte deshalb mit der Prüfung nicht warten. Er bittet ihn, ihm sein Schicksal zu deuten. Dieser läßt sich nun erweichen, führt ihn hinaus und prophezeit ihm folgendermaßen:

Wie am Himmel mit dem Monde, geht es mit der Menschen Schicksal.
 Ob's auch keine Stätte gibt, wo er nicht sein Licht verbreitet,
 Ist er dunkel doch, bald hell, bald am Wachsen und bald voll.
 Später wirst du, lieber Sohn, alles dieses klar verstehen.
 Wozu hilft's, im voraus schon deinen Lehrer drum zu fragen?
 An der Prüfung großem Tag hängt dein ganzes weit'res Schicksal.
 Siehe! Khoi tinh steht schon hoch, Tiwi in noch vollerm Glanze.
 Aber ach! noch weit entfernt steht das Pferd, und aus dem Schatten
 Ist der Hase kaum hervor, und schon grüßt der Hahn den Morgen.
 Wenn im Norden angelangt, eine Katte dir begegnet
 Unterwegs, dann magst du wohl hohe Ehre dir erwerben.
 Wenn du später reich an Ruhm, wirst als Wahrheit du erkennen,
 Was von deinem künftigen Glück heut dein Lehrer dir verkündet.
 Wenn das Unglück ist vorbei, wird das Glück dir reichlich kommen.
 Halte nur das Herz dir rein, miß dich nicht in andrer Sachen.

¹ Das Gedicht wurde zum Theil von dem Fregattencapitän Aubaret übersezt und im *Courrier de Saïgon* 1866/1867 veröffentlicht. M. Janneay (inspecteur des affaires indigènes) gab eine Transcription in lateinischen Lettern heraus (Paris, Challamel aîné, 1873). Eine vollständigere Ausgabe veröffentlichte seitdem *Abel des Michels*, *Les Poèmes de l'Annam. Luc Vàn Tièn ca dièn. Texte en caractères figuratives. Transcription en caractères latins et Traduction* (Publications de l'École des Langues Orientales vivantes. Paris, Leroux, 1883). Außer dem Drucke Janneay' ist noch ein anderer Druck und eine Handschrift herbeigezogen, die viele Ergänzungen und Verbesserungen ermöglichte, unter Mitwirkung eines annamitischen Gelehrten, Tràn Ngwon Hauh.

Kaum hat Luc Van Tiën unter vielen Danksgagungen sich von seinem Lehrer verabschiedet, da gestaltet sich sein Leben auch schon zum bewegten Roman. Wie er sich am ersten Abend seiner Wanderung nach einem Kastplatz umsieht, kommen Flüchtlinge des Wegs daher. Er hört von ihnen, daß eine Räuberbande ihr Dorf überfallen und zwei schöne Mädchen entführt habe. Luc erkundigt sich nach dem Aufenthalt der Bande, schneidet sich vom ersten besten Baum einen tüchtigen Stock, sucht die Räuber auf, findet sie, schlägt rechts und links alle nieder, die auf ihn eindringen wollen, und befreit die beiden Schönen. Es ist Kiën Nguyet Nga, die Tochter des Präfecten Kiën Gông, und ihre Zofe Kim Lien. Sobald sie in Sicherheit sind, verabschiedet sich der ritterliche Befreier. Beide sind aber in ihn verliebt, und Kiën will ihm zum Andenken durchaus eine Stecknadel geben. Sie dankt ihm in Versen, und der junge Gelehrte kann nicht umhin, ihr ebenfalls in Versen zu erwidern. Dann will er weiter.

Kiën ist tief ergriffen und fest entschlossen, dem jungen Helden ewig treu zu sein. Heimgekehrt, erzählt sie alles ihrem Vater und nimmt ihm das Versprechen ab, die Dankeschuld gegen ihren Retter abzutragen. Dann geht sie in den Garten, ergeht sich in Klagen über die rasche Trennung von ihm, eilt dann ins Haus zurück und malt sein Porträt: ein Zug, der in der indischen Dramatik sich oft wiederholt, mit derselben unbegreiflichen Naivität der Ausführung. Die Stelle ist übrigens wirklich poetisch.

Luc Van Tiën wandert unterdessen weiter, schließt unterwegs Freundschaft mit Hôn Minh, einem überaus gemüthlichen Burschen, und kommt wohlbehalten bei seinen Eltern an, die über das Wiedersehen unendlich glücklich sind. Sie geben ihm für die Weiterreise in die Hauptstadt einen kleinen Diener mit und einen Empfehlungsbrief an den Mandarin Bô Gông in Hân-giang, dessen Tochter Bo the loang er nach der Absicht der Eltern heiraten soll.

Die Reise durch die in Sommerpracht strahlende Landschaft ist sehr artig beschrieben. Luc gibt bei Bô Gông seinen Empfehlungsbrief ab und gewinnt alsbald die Gunst der Eltern wie der Tochter. Beim Abschied wird diese von ihrem Vater angewiesen, an den scheidenden Gast eine zärtliche Abschiedsrede zu halten; das thut sie denn auch, sehr kokett, fein und niedlich, mit Versicherung ewiger Treue. Der Prüfungscandidat nimmt sich's indes nicht sonderlich zu Herzen. Mit Quang Tu Truc, mit dem er sich bereits in schriftlichen Compositionen geübt und der ebenfalls das Examen machen will, wandert er fröhlich der Hauptstadt zu. Unterwegs treffen sie noch mit andern Candidaten zusammen und halten eine flotte Mahlzeit bei einem Wirt, der sich auf Gelehrsamkeit und Literatur versteht. Die Verse, welche sie der Reihe nach machen, werden von ihm sehr scharf kritisiert.

Nun bricht aber über Luc Bàn Tièn das Mißgeschick herein, das ihm sein Lehrer vorausgesagt. Wie er, in der Hauptstadt angelangt, zur Prüfung gehen will, kommt die Nachricht, daß seine Mutter gestorben. Vor Herzeleid darüber wird er krank. Umsonst mahnt ihn der kleine Diener, sich zu fassen. Er wird täglich elender. Ein quatschalberischer Arzt und ein buddhistischer Zauberer heuten ihn mit den frechsten Schwindeleien aus. Ihr Treiben ist überaus lebendig geschildert. Von dem Zauberer heißt es:

Er steht zu dem großen Adi-Buddha
 Und zu allen Buddhas der ganzen Welt, ihm beizustehen.
 „Königin der fünf Drachen!“ ruft er,
 „Und ihr fünf Ho von Vinh-man, versammelt euch, laßt euch hier nieder!
 Ihr Tausende von Heerführern, ihr Tausende von Schlachtheeren!
 Ihr unterweltlichen Götter von Dong dinh und von Kich tan,
 Ihr Dämonen aller Stätten der Welt!
 Steigt alle hernieder und labet euch hier!“

Für diese Zaubereien gibt der kleine Diener das letzte Geld her; aber Luc Bàn Tièn bleibt so elend wie zuvor. Völlig ausgezogen, ziehen sie weiter, unter strömendem Regen. Todmüde sinken sie unter einem Baum nieder. Junge Leute, die ihr Gramen gemacht, ziehen an ihnen vorbei. Einer von ihnen, der aus Eifersucht Groll gegen Luc hegt, lockt den kleinen Diener von ihm weg, unter dem Vorwand, Heilkräuter zu sammeln. Wie sie aber im Dickicht des Waldes sind, bindet er ihn an einen Baum. Da schmachtet er, bis ein Tiger kommt und ihn losbeißt, ohne ihm ein Leides zu thun. Der Befreite eilt nun nach Phien, um seinen jungen Herrn zu suchen. Er wird an ein frisches Grab gewiesen. Da bringt der treue Diener ein Todtenopfer dar, bereit, am Grabe seines Herrn seinen eigenen Tod zu erwarten.

Luc Bàn Tièn lebt indessen noch und hält seinen Diener für todt. Ein gewisser Trinh Hâm bemächtigt sich seiner, bringt ihn auf ein Schiff, fährt ihn den Fluß hinunter bis ans Meer und stürzt ihn nächtllicherweile in die Fluth. Doch ein Drache bringt ihn lebend an die Flußmündung zurück, wo ein armer Fischer ihn aufnimmt und erquickt. Der schlechte Biedermann ist eine köstliche Figur, mit sichtlicher Vorliebe gezeichnet.

Da der brave Fischer in seinem Gespräch die Stadt Hân-giang erwähnt, erinnert sich Luc an den Mandarin Bô Gông dajelbst, an den ihn seine Eltern empfohlen und dessen Tochter ihm beim Abschied ewige Treue verheißen hatte. In seiner völligen Hilflosigkeit hofft er dort Rettung. Der Fischer, ein praktischer Mann, mahnt ihn in einer treffenden Standrede davon ab.

„Die Aufgabe eines Schwiegersohns erfüllen,“ jagte der Fischer,
 „Ist ein so heißes Geschäft, wie den Faden durch das Nadelöhr bringen!“

Ich fürchte, der Vogel hat im Fluge seine Kraft verloren,
Und nachdem er in unbetanntem Revier herumgeflogen, wird er den Baum nicht
mehr finden, wo er einst geruht

Ich fürchte, weil du so langsam gegangen, wirst du zu spät kommen.
Trau dem Fluß nicht, wo du früher gefahren, noch dem Ufer, wo du gelandet: du
wirst dich täuschen!

Wie viele gibt es, die ein gutes Herz haben?

Wenn die Sonne brennt, setzt man schnell den Hut auf; wenn der Regen fällt, wirft
man rasch den Mantel um.

Wie viele gibt es, die über das nachdenken, was hienieden geschieht,
Der Armen gedenken und die Reichen und Vornehmen beiseite setzen?

Auf meinem Kopf sind schon drei Arten Haare gewachsen.

Ich habe über den Lauf der Welt nachgedacht, und je mehr ich's that, desto mehr
hat es mich betrübt."

Luc läßt sich nicht warnen; aber der Fischer behält recht. Bó Cóng und seine Tochter wollen von dem verarmten Candidaten nichts mehr wissen, dem sie in guten Tagen so schön gethan. Bó Cóng läßt ihn sogar nach einer finstern Höhle in Tóng Thinh bringen, damit er dort elendiglich verhungere. Drei Zauberpillen fristen ihm jedoch wunderbar das Leben, und ein irrender Geist, Tu thán, befreit ihn nicht minder wunderbar. Ein Holzhacker, ein ebenso krenzbraver Kerl wie der alte Fischer, gibt ihm zu eßen und bringt ihn auf den rechten Weg, wo er mit seinem frühern Freunde Hón Minh zusammentrifft. Auch dieser hat allerlei Abenteuer durchgemacht. Er hat einem liedertlichen Mandarin, der ein Mädchen verführt hatte, ein Bein zerstückt, kam vor Gericht, wurde verurtheilt, entkam aber glücklich in eine Pagode, zu der er dann auch den schwergeprüften Luc führt. Da trauert dieser um seine Eltern, ergibt sich aber schließlich geduldig in die Fügung des Schicksals.

Dieses rächt ihn vorläufig an dem treulosen Mandarin Bó Cóng. Denn Tu Truc, welchem derselbe seine Tochter zur Frau anbietet, weist dieselbe mit großer Entrüstung zurück und sagt auch der Tochter derb die Wahrheit. Fünf Tage später stirbt der Mandarin und läßt Frau und Tochter im größten Jammer zurück.

Der Präfect Kiên Cóng, dessen Tochter einst Luc gerettet, macht inzwischen den greifen Vater desselben ausfindig und beruft ihn in seinen Palaß. Die Tochter zeigt ihm das Porträt, das sie von Luc entworfen; sie trauern gemeinsam um den verlorenen Sohn und Geliebten, suchen sich gegenseitig zu trösten, und Ngwét Nga nimmt sich des Alten wie eine treue Tochter an. In wandelloser Anhänglichkeit an Luc weist sie sogar die Hand des Kronprinzen Thán in von sich. Dafür rächt sich dieser aber in grausamster Weise. Da die Barbaren aus dem Lande Ô Qua das Reich bedrängen, macht er den Vorschlag, ihrem Häuptling Phien die schöne Ngwét Nga als Preis anzubieten. Der Vater geht darauf ein. Da

sie sich nicht mehr zu retten weiß, stürzt sie sich mit dem Porträt ihres Geliebten in den Fluß, und an ihrer Stelle wird dem Barbarenfürsten ihre Zofe Kiên ausgeliefert, ohne daß derselbe die Täuschung bemerkt. Nguyet Nga wird ans Ufer gespült und von dem alten Bui öng in seinen Garten gerettet. Aber ihrer Treue droht alsbald neue Gefahr: denn nun wirbt Kiên, der Sohn ihres Retters, um ihre Hand, und nachdem sie ihn standhaft abgewiesen, bleibt ihr nichts übrig, als zu fliehen. Nach banger Flucht findet sie endlich ein Versteck bei armen, mitleidigen Weberinnen.

Aus der Pagode, wo Luc seinen alten Freund Hön Minh getroffen, gefangt er glücklich in seine Heimat zurück, besucht pietätvoll das Grab seiner Mutter und findet auch seinen greisen Vater wieder, doch abermals in größter Verlassenheit. Denn die edle Nguyet Nga, die ihn unterstützt, ist verschwunden, ihr Vater abgesetzt und nach Tan Hünien verbannt. Luc sucht ihn auf und vernimmt von ihm selbst, unter vielen Thränen, die Schicksale seiner unglücklichen Tochter, die, wie er glaubt, im Fluß ertrunken.

Luc ist inzwischen auf seinen Wanderungen im Norden einer Matte begegnet, und der Prophezeiung gemäß kann sein Loß sich zum Bessern wenden. Nachdem er seine Studien wieder aufgenommen, macht er ein glänzendes Examen, und wird von König Sô Buong als Feldherr gegen das Heer der S Qua ausgesandt, mit seinem Freund Hân Minh als Untergeneral. Den kurzen Kampf krönt ein glänzender Sieg. Luc Vân Tiên schlägt dem Feldherrn der Feinde eigenhändig das Haupt ab. Beim Rückzug aber verirrt er sich in der Dunkelheit und kommt zu dem einsamen Hause, wo die noch immer um ihn trauernde Nguyet Nga wohnt. Längst hat sie fast alle Hoffnung verloren, ihren Bräutigam wiederzusehen, und da steht er als sieggekronter Feldherr vor ihr. Das von ihr gemalte Porträt, das sie durch Wasser und Feuer gerettet, läßt keinen Zweifel, daß er es ist. Er erstattet nun dem König Sô Buong Bericht über alles und wird natürlich sehr gnädig aufgenommen. Auch der kleine Diener findet sich wieder. Alle, die Luc Böses gethan, erhalten ihre verdiente Strafe. Der greise Vater läßt ihm einen herrlichen Palast bauen. Dann folgt die Hochzeit mit allem nur erdenklichen Glanze, und alles löst sich in Wohlgefallen auf.

Die Epopöe verdient sicher reiches Lob. Schon daß die Annamiten sich nicht mit einem Prozaroman begnügten, sondern den romantischen Stoff zu einer eigentlichen Epopöe gestalteten, bedeutet einen künstlerischen Vorzug vor der chinesischen Romanliteratur. Die Fabel selbst hat eine gewisse sittliche Weihe und idealen Schwung. Luc Vân Tiên ist kein gewöhnlicher Streber, sondern ein edler, hochgesinnter Charakter. Wie er sich muthig und ungebeugt, in unwandelbarer Treue gegen seine Eltern, durch alle widrigen Schicksalsfälle durchkämpft, hat wirklich etwas Heldenhaftes. Die treue, muthige Kiên Nguyet Nga ist seiner werth.

Die oft beipöttelte Pietät, die den Annamiten mit den Chinesen gemeinsam ist, führt zu schönen, wirklich ergreifenden Szenen und besetzt die Dichtung mit einem wahrhaft poetischen Zug, dem der Buddhismus in seiner völlig götzdienerischen Entartung auch hier wieder als Schlag Schatten gegenübersteht. In den Gestalten des Fischers, des Holzhackers, des kleinen Dieners weht eine wirklich gemüthliche Volkspoesie; auch die conventionellen Formen des höhern Gesellschaftslebens zeigen sich weniger steif als in manchen chinesischen Romanen, und die gelegentlichen Landschaftsbilderungen athmen dasselbe tiefe Naturgefühl wie die Lieder des Schi-king. In der dramatischen Verwicklung und epischen Abrundung des Ganzen zeigt sich ein gewisser künstlerischer Verstand und ein Maßhalten, das man bei den Indern in der Regel vergeblich sucht. Das Gedicht zählt 2088 Verse; ein indischer Dichter hätte aus dem Stoff wohl zehnmal so viele geschlagen. Inwieweit der annamitische Dichter aus chinesischen Vorlagen geschöpft hat, ist noch nicht genauer erforscht; daß einzelne Motive und Stellen aber aus einem chinesischen Roman stammen, ist gewiß. Dieser Roman heißt „Die wunderbaren Pflaumenbäume“¹.

Derselbe Roman bildet die Grundlage einer andern annamitischen Epopöe „Nhi dô Mai“, „Die wiedererblühten Pflaumenbäume“². Sie ist in Nord-Tongking sehr verbreitet und angesehen. Wie schon der Titel andeutet, ist die Fabel nicht neugestaltet, sondern der chinesischen Vorlage entlehnt. Aber durch die freie Behandlung und namentlich durch die Kürzung hat die Dichtung sehr gewonnen und ist einigermaßen etwas Neues geworden.

„Die wiedererblühten Pflaumenbäume“ sind das Symbol einer Familie, welche durch die schwersten Schicksalsschläge anscheinend vernichtet, durch einen wackern Sprößling jedoch wieder zu neuer Blüthe gelangt. Die Familie heißt Mai („Pflaumenbaum“), ihr Haupt Quong ngoe, mit dem Ehrennamen Bá-cao und dem Ehrentitel Trang nguyen (Titel der höchsten Literatenstufe). Die Familientragödie spielt unter Kaiser Zu-tjung aus der Dynastie Thang, 756—763 (annamitisch: Kaiser Túc tông aus der Dynastie Nhà Đổng).

Quong ngoe, ein Musterbeamter vom alten Schrot und Korn, ein Biedermann vom Scheitel bis zur Zehe, wird unerwartet vom Kaiser zu einem der höchsten Regierungsämter berufen, mit welchem die Controlle der sechs Staatsminister verbunden ist. Trotz aller Abmahnungen erklärt er, in seiner unbestechlichen Rechtlichkeit, alsbald dem ersten Minister Lu-fhi den

¹ *Piry*, Ehr ton moi. Les Premiers merveilleux. Roman chinois. Paris, Dentu, 1889.

² *Nhi dô mai*, Les premiers réflouris. Poème Tonquinois. Transcrit par M. Phác-Duc-hóa, lettré de la municipalité de Chalon, traduit par M. Landes, administrateur des affaires indigènes (Cochinchine Française. Excursions et Reconnaissances VII [Saigon 1884], 225—383; VIII, 43—146).

Krieg, einem selbstfüchtigen Schurken, der bis dahin die ganze Verwaltung zu seinem Nutzen ausgebeutet. Er zieht indes gegen den geriebenen Intriquanten bald den Kürzern. Lu-phi weiß ihn des Hochverraths zu verdächtigen und den Kaiser zu seiner alsbaldigen Hinrichtung zu drängen. Auch gegen seine Frau und seinen einzigen Sohn, die der Vater in der Provinz zurückgelassen, wird sofortige Verfolgung angeordnet. Nur mit Noth entgehen sie den ausgesandten Häschern; die Frau findet Zuflucht bei einem Bruder; der Sohn wird dadurch gerettet, daß ein treuer Diener sich für ihn opfert und ihm Zeit verschafft, in die „Pagode des langen Lebens“ zu fliehen. Er heißt, wie der Vater, Luong ngoc, ein prächtiger Jüngling in der Blüthe der Jahre. Der Pagodenvorsteher, ein früherer General und Freund seines Vaters, stellt ihn zuerst als Gärtner bei der Pagode an, überläßt ihn aber einem jüngern Bruder auf dessen Bitten. Unter dem falschen Namen Buong hi dông besorgt Luong ngoc den Garten seines neuen Herrn, schreibt dessen Visitenkarten und träumt melancholisch über sein herbes Schicksal nach.

Durch diesen Garten nimmt die bis dahin politisch=pathetische Geschichte eine romantische, wirklich poetische Wendung. Bei einer seiner abendlichen Träumereien sieht der melancholische Gärtner zum erstenmal die Tochter seines neuen Herrn, und beide fühlen sich beim ersten Blick zueinander hingezogen. Sommer, Herbst und Winter gehen indes vorüber, ohne daß eine Annäherung möglich ist. Wie der Frühling aber kommt und die Pflaumenbäume in schönster Blüthe stehen, sieht sich Tràn-Gông, der Besitzer, im Garten um und erinnert sich, daß am folgenden Tag schon ein Jahr um ist, daß Luong ngoc der Aeltere unter dem Henkerbeil gestorben. Er will ihm im Gartenpavillon ein Jahresgedächtniß halten, ohne zu ahnen, daß der Sohn desselben sein Gärtner ist. In der Nacht vernichten Sturm und Regen jedoch alle Blüthen, und Tràn-Gông ist darüber so betrübt, daß er die Welt verlassen und Bonze werden will. Auf die Bitten seiner Tochter, die vom Himmel oder von Buddha neue Blüthen ersuchen will, verschiebt er noch die Ausführung seines jähen Entschlusses. Und sieh da! Die Gebete des frommen Mädchens werden erhört. Am nächsten Morgen stehen wieder alle Bäume in Blüthe. Luong ngoc feiert das Wunder in Versen, ohne von der Ursache etwas zu ahnen. Das Jahresgedächtniß wird im Garten gehalten. Der treue Sohn feiert es im stillen mit, indem er Namen und Titel seines Vaters auf ein Papier schreibt, dieses in ein Kästchen legt und davor seine Andacht hält.

So unschuldig die Tochter Hanh nguyên ist, so neugierig ist sie auch, wie alle jungen Mädchen. Wie der Gärtner einmal fort in der Stadt ist, öffnet sie das Kästchen, und so wird der verkappte Flüchtling erkannt. Tràn-Gông ist hoch entzückt. Er beschließt alsbald, den Sohn seines Freundes

mit seinem eigenen Sohn weiter studiren zu lassen und ihn dann mit seiner Tochter zu verheiraten. Obwohl er das nur seiner Frau mittheilt, erlauscht es doch eine Zofe und meldet es der Tochter — und so schwimmt das ganze Haus in Freude.

Da tritt abermals der Minister Lu-khi als böser Dämon dazwischen. Da ein Barbarenheer das Reich bedroht, schlägt er dem Kaiser vor, ihrem König die schöne Hanh nguyen, die Tochter des Trán, mit reichen Geschenken zur Frau zu versprechen und ihn so zum Frieden zu bewegen. Der Kaiser geht auf den Vorschlag ein und entsendet zur Vollziehung Lu-khi selbst und Dông Cóng. Der Vorschlag ruht auf einer ältern Volksfage und erhält dadurch einen wirklich epischen Hintergrund. Der Abschied und die Reise des von Eltern und Bräutigam so schmerzlich getrennten Mädchens ist überaus poetisch ausgeführt. An der Grenze des Barbarenlandes angelangt, wirft sie sich in einen See, wird aber von unsichtbaren Mächten in das Reich der Mitte zurückgetragen, in den Garten des kaiserlichen Censors Trán bá phu.

Ihrer Familie geht es inzwischen schlimm. Der Minister Lu-khi läßt Vater und Mutter ins Gefängniß werfen. Der Sohn Kuán sanh und der erhoffte Schwiegersohn entgehen nur durch Flucht seinen Nachstellungen.

Kuán sanh geräth in die äußerste Noth, wird von Fischern gerettet. Eine der Fischerstöchter, welcher ein Wahrsager einen vornehmen Gemahl prophezeit, wird ihm als Frau angeboten. Er fühlt sich zwar ganz glücklich bei den Fischern, zögert aber doch mit seiner Einwilligung. Nachdem jedoch ein junger Lebemann versucht hat, mit seiner Dienerschaft die Tochter gewaltsam zu entführen, so nimmt er sich ihrer Vertheidigung an. Es kommt zu einer gerichtlichen Klage. Und nun trifft es sich, daß Kuán sanh bei dem Gouverneur Khán die Mutter seines Freundes Luong ngoc trifft. Jener erzählt nun seine ganze Geschichte, ladet ihn mit der Fischerstöchter und deren Mutter ein, und es kommt zur fröhlichen Hochzeit, wobei der Gouverneur den vielgeprüften Bräutigam adoptirt und ihm den Namen Khôi Khán gibt.

Sein Freund Luong ngoc ist mittlerweile nach langem Umherirren in die Hände der Schergen gefallen, weiß aber loszukommen und wird unter dem Namen Muc vinh Begleiter eines Mandarins und darauf Schreiber seines Freundes Trán-Cóng. Bei diesem hat er es gut. Er kann wieder studiren und sich frei ergehen wie ein vornehmer junger Herr.

„Mit dem Bogen, dem Degen und der Guitarre wanderte er über Berge und Flüsse. Sein Gefolge marschirte munter bei Sturm wie bei Mondenschein. Vier oder fünf Diener folgten ihm. Sein Köfferchen war voll von Gedichten und seine Feldflasche halb leer von Wein.“

Aber weit größere Freude harret seiner noch. Im Hause Tráns findet er unerwartet die ihm so grausam geraubte, aber von den Göttern gerettete

Braut Hanh nguyen wieder, deren Stecknadel er noch immer mit sich führt. Die Stecknadel und eine Zofe führen zur Wiedererkennung.

Als Muc vinh meldet er sich dann in der Hauptstadt zu den großen Prüfungen und trifft dort wieder mit seinem Freunde Xuân sanh zusammen. Von allen Candidaten macht er das glänzendste Examen, sein Freund das zweitbeste. Beide erhalten hohe Titel und Ehren. Wie sie sich aber beim ersten Minister verabschieden wollen, gibt es Streit, da derselbe Khôi khân seine Tochter zur Braut aufdrängen will und dieser sie verschmäht. Darüber entsteht ein allgemeiner Studentenkrawall. Im Tumult wird Lu-khi von den Studenten gehörig durchgebläut. Rachejchnaubend klagt er die Studenten beim Kaiser als Verschwörer an. Aber der Proceß nimmt für ihn selbst eine verhängnißvolle Wendung. Alle seine frühern Schurkereien werden aufgedeckt, besonders das blutige Unrecht, das er an dem Vater des Luong ngoc begangen. Er wird mit seinen Helfershelfern geköpft. Luong ngoc der Aeltere wird durch die glänzendsten Ehren gefeiert, und kaiserliche Huld und kaiserlicher Glanz verherrlichen die Hochzeit des jüngern Luong ngoc, mit welcher die Epopöe endigt.

Als Probe der Darstellungsweise mag hier der Studentenkrawall einen Platz finden.

Darauf sah man von weitem noch andere Sänften kommen. Sie waren von einer Menge von Dienern umdrängt, und bald konnte man die Titel des Lu-khi auf den Laternen erkennen. Auf beiden Seiten des Weges standen die Studenten bereit. Der eine stülpt seine Kermel auf, der andere erhebt drohend den Arm. Der eine zerschlägt die Sonnenschirme, der andere hat einen Wachtjoldaten gepackt. Von allen Seiten umdröhnten die Sänfte zorniger Lärm und dieselben wilden Rufe, hundertfach wiederholt: „Was hat Khôi khân Böses gethan? Dein Ansehen hat keine andere Gewalt als die einer Partei! Du sollst rechtliche Leute nicht mehr verleunden!“

Von allen Seiten hatten die Studenten die Sänfte umringt. Es regnete Hiebe wie Hagelkörner, sie zerbläuten die Knochen des Verräthers, sie schlugen das Gesicht des Mißethäters platt. In diesem Kampf widersehte sich niemand dieser Menge, so zahlreich wie eine Marktversammlung. Das Papier der Sonnenschirme flog dahin wie ein Schwarm von Schmetterlingen. Der Trupp der Diener hatte sich zerstreut wie ein Haufen Ameisen. Darauf kam Huênh-tung (der Adoptivsohn des Ministers). Man umzingelt ihn. Man packt ihn beim Kopf. Man reißt ihn bei den Haaren. Man zerseht seine Kleider. Man schlägt drein, daß der Schmeichler nicht mehr sieht und hört und das Herz des Verräthers vor Schrecken vergeht. Der Preis der Wuth gehört wohl den Dämonen, nach ihnen kommen die Gespenster, aber den dritten Rang nehmen sicher die Studenten ein. Lu-khi rief seinen Adoptivsohn zu Hilfe, und dieser schrie seinen Vater um Rettung an.

Die Dichtung ist reich an solchen lebhaften, realistischen Zügen, aber nicht weniger reich an romantischen, gefühlvollen, echt poetischen Stellen. Sehr reizend ist das Leben der chinesischen Fischer (B. 1565 ff.) geschildert; eine humorvolle Gestalt aus dem Volksleben ist die alte Fischer'sfrau, die

dem geretteten Kuàn ihre Tochter verheiraten will und das glücklich fertig bringt (B. 1585—1794). Fast alle Kreise des Volkes treten übrigens in den Rahmen der Erzählung, deren Spannung sich bis zum Schlusse lebendig erhält.

Auch eine dritte, noch umfangreichere Epopöe ruht auf chinesischem Vorbild. In Cochinchina ist sie unter dem Namen der Hauptheldin Tún Kièn bekannt: der eigentliche Titel heißt aber „Neue Geschichte von Kim, von Vàn und von Kièn“ (Kim Vàn Kièn Tân Truon)¹. Das sind die Namen der drei Hauptpersonen. Nach Ansicht der annamitischen Gelehrten stammt der zu Grunde liegende Roman schon aus älterer Zeit: er ist ganz in geziert-poetischem Stil (Wen-tschang) geschrieben, ohne Beimischung der gewöhnlichen Umgangssprache.

Die Titelheldin Tún Kièn ist ein Mädchen von vornehmer, aber verarmter Familie, von ganz auffallender Schönheit, feingebildet, in allen Künsten wohlterfahren. Nachdem sie kaum in dem jungen Gelehrten Kim Trong ihren ersten Verehrer gefunden und sich mit ihm verlobt hat, bricht der Bankrott über ihre Familie herein. Um wo möglich die Ihrigen zu retten, sucht sie Zuflucht bei einem ehrlosen Menschen, der sie durch eine Kupplerin in ein Haus des Lasters verkauft. Zu spät enttäuscht, läßt sie die furchtbarsten Mißhandlungen über sich ergehen, versucht sogar Selbstmord, ehe sie sich in ihr schreckliches Los ergibt. Durch neuen schimpflichen Betrug überlistet, fühlt sie sich namenlos unglücklich.

Thúc Janh, ein junger Literat, kauft sie frei und lebt mit ihr zusammen, obwohl er schon eine Frau hat. Sein Vater, wüthend über die schmachvolle Verbindung, schleppt sie vor Gericht, wo die Unglückliche mit Stockschlägen mißhandelt wird. Nachdem sie indes durch ihre Antworten den Gerichtshof begütigt und für sich gestimmt, bricht durch die frühere Gemahlin des Thúc Janh neue Verfolgung über sie herein. Die Eifersüchtige läßt ihre Wohnung anzünden, sie selbst entführen und zur Sklavin machen. Die persönliche Bekanntschaft mit ihr besänftigt sie, und sie erlaubt ihr, sich für den Rest ihrer Tage in eine Pagode zurückzuziehen. Da sie aber bald darauf ihren Gatten in der Pagode überrascht, geht die Verfolgung von neuem los. Tún Kièn flüchtet in eine andere Pagode, und da die Vorsteherin sie nicht aufzunehmen wagt, fällt sie von neuem dem äußersten Elend anheim und geräth zum zweitenmal in ein Haus der Schande.

¹ *Abel des Michels, Les Poèmes de l'Annam. Kim Vàn Kièn Tân Truon. Publié et traduit pour la première fois. 2 tom. en 3 vols. Paris, Leroux, 1884, 1885.* — Die erste Transcription in lateinischen Lettern veröffentlichte der annamitische Gelehrte Petrus Truong Vinh Ky (Saigon, imprim. du Gouvernement 1875).

Hier entdeckt sie der Rebellenhüptling Tu hai, befreit und heiratet sie. Auf ihren Rath steht er von weiterem Kampfe gegen den Kaiser ab, wird aber überrumpelt, gefangen und hingerichtet. Sie fällt in die Hände des kaiserlichen Heeres und wird vor den Kaiser selbst gebracht. Dieser übergibt sie einem seiner höchsten Beamten. Wie derselbe sie aber auf einem Boote heimführen will, stürzt sie sich in den Fluß Tièn Duong; wie es ihr die Pagodenvorsteherin Giác duyen vorausgesagt, wird sie aber von ihr selbst wunderbar gerettet, findet ihre Familie und ihren Bräutigam Kim Trong wieder. Die Sünden, die sie in einem frühern Dasein begangen, sind durch alle ihre Unglücksfälle gesühnt, und sie lebt nun in Glück und Freude.

Kulturhistorisch ist die Dichtung nicht ohne Interesse. Sie zeichnet die grenzenlose Corruption, der die höhern Stände in China wie Annam anheimgefallen und andererseits die völlige Haltlosigkeit des Buddhismus gegenüber dieser abgründlichen Verkommenheit. Ganz wie eine moderne Pessimistin schreibt Túy Kièn ihren Jammer ausschließlich dem erbarmungslosen, unerbittlichen Schicksal zu.

„Verflucht sei das Schicksal,“ rief sie aus, „das meine Schönheit über mich gebracht.

Das, nachdem es mich kaum befreit, zum Spiel mich wieder einferkert und in Banden schlägt.

„Ich dachte an mein Dasein, und mein Dasein nimmt mir jeglichen Muth. Welches Verdienst hab' ich, daß Himmel und Erde mich beneiden?

„Bin ich nur dazu der Schande entgangen, auf daß dieser Schmutz immer von neuem sich erhebt, um mich zu besudeln?

„So weit hat der Urheber aller Dinge die Strenge gegen mich Kernste getrieben, und seine Wuth ist noch nicht gesättigt!

„Zeit ich mich vom rechten Weg verirrt, haben meine irrenden Schritte mich immer weiter getragen. Seit ich die Meinen verließ, seit ich von ihnen zu scheiden wagte, erwartete ich solche Schmach.

„Was ist denn die Sünde, die auf meinem jungen Haupte lastet? Um sie zu sühnen, habe ich die Hälfte meiner Schönheit verbraucht; ist's noch nicht genug?

„Ich weiß, ich kann mich der Verfolgung des Himmels nicht entziehen! Ich will drum meine Schönheit opfern bis ans Ende meiner jungen Tage!“

Die künstlerische Ausführung verräth nicht geringes Talent; aber die Dichtung ist zu sehr demi-monde-Roman, um wahren innern Werth zu behaupten, ja stellenweise sinkt sie ziemlich tief in den Schlamm herab¹. Der

¹ Túy Kièn est tout au plus une étude de moeurs, un roman naturaliste, et si, avec quelque audace, on peut comparer Luc Vàn Tièn à l'Illiade, on trouvera plus justement une analogie frappante entre Túy Kièn et le roman pornographique de Justine du Marquis de Sade; de même que le roman français, le poëme annamite serait, avec raison, intitulé: Túy Kièn ou Les malheurs de la vertu. Dans les deux ouvrages, la donnée est la même: l'action comporte des

Verfasser Ngouèn Du Sun tam tri, Minister der Riten unter König Gia Long, soll um 1788 die annamitische Bearbeitung unternommen haben, um diesen sittenlosen Herrscher zu vergnügen.

Die ziemlich ausgedehnte Erzählungsliteratur der Annamiten¹ weist theils auf indische, theils auf chinesische Quellen zurück, besitzt aber auch manches Eigenartige, das nur in einzelnen Zügen oder im allgemeinen mit der Märchenliteratur anderer Völker verwandt, in der Ausführung ein neues und oft schönes Gepräge besitzt. Als Probe mag das folgende Märchen gelten².

Es waren einmal zwei Zwillingsschwestern, die eine hieß Tam und die andere Gam. Sie stritten immer, wer von beiden die ältere wäre. Eines Tages schickte sie die Mutter³ zum Fischen und sagte ihnen: diejenige, die am meisten Fische fange, sei die ältere. Tam spielte nur, während Gam einen ganzen Topf voll Fische fing; aber dann bat die schlane Tam ihre Schwester, ihr eine Blume am gegenüberliegenden Flußufer zu pflücken, und nahm ihr unterdessen die Fische weg. Als Gam ihren Topf leer fand, weinte sie sehr. Eine Fee erschien ihr, sprach ihr Trost ein und gab ihr einen Fisch, den sie emporhalten sollte. Als sie ins Haus zurückkam, da schlug die Mutter sie und schickte sie, die Büffel zu hüten. Bevor sie ging, warf Gam ihren Fisch in einen Brunnen; aber während sie fort war, lockte ihre Schwester den Fisch herbei, indem sie ihm Reis zuwarf, tödtete ihn, briet ihn und warf die Gräten über eine Hecke. Als Gam zurückkehrte und ihren Fisch nicht mehr fand, da weinte sie. Ein Hahn sagte ihr: „Gib mir drei Körner Reis, und ich will dir sagen, wo die Gräten sind.“ Als sie dieselben gefunden hatte, erschien ihr die Fee wieder und befahl ihr, sie in vier Töpfchen unter die Füße ihres Bettes zu vergraben. Nach drei Monaten und zehn Tagen öffneten sie die Töpfchen und fand darin prächtige Kleider, Armbänder und Schmuckfachen; sie nahm sie mit aufs Feld und kleidete sich prachtvoll; aber da sie in einem Sumpf anschlitt, beschmutzte sie ihre Schuhe und steckte sie zum Trocknen auf die Hörner eines Büffels; ein Knabe trug den einen fort und brachte ihn in den Palast des Königs. Der Sohn des Königs ließ verkünden, er würde das Mädchen heiraten, dem dieser Schuh paßte. Tam wollte hingehen, um den Schuh zu probiren, aber die Mutter weigerte sich, Gam mitgehen zu lassen, um die Probe mitzumachen. Als diese sich darob sehr betrübt, nahm die Mutter mehrere Körbe mit kleinen Körnern und sagte Gam, wenn sie sie alle auseinandergelesen, dann

situations identiques, et si Tuy Kiên a un dénouement des plus vulgaires, c'est qu'une fin aussi dramatique que celle de Justine eût sans doute paru trop risquée dans un pays qui connaît certes mieux que nous tous les raffinements du libertinage, mais où on a au moins la pudeur de ne pas les décrire“ (*L. Villard* l. c. p. 475). Damit ist genug gesagt; der annamitische Schriftsteller legt noch immerhin mehr Schamgefühl an den Tag als zahlreiche europäische „Naturalisten“.

¹ *A. Landes*, Notes sur les moeurs et les superstitions populaires des Annamites (Cochinchine Française. Excursions et Reconnaissances IV, 275—277). Eine andere Recension desselben Märchens ebd. IX, 359—364.

² *A. Landes*, Contes et Légendes Annamites (Cochinchine Française. Excursions et Reconnaissances VIII, 299—314; IX, 131—151. 359—412).

³ Nach der andern Recension des Märchens ist die Mutter nur die Stiefmutter Gam's, die wirkliche Mutter Tam's; beide Kinder gleichen sich aber völlig.

dürfte sie mitgehen. Cam war bald bereit, denn ein ganzer Schwarm Tauben half ihr bei der Arbeit; sie ging in den Palast, zog den Schuh an und heiratete den Sohn des Königs. Darüber ward ihre Schwester sehr neidisch und kam und jagte ihr, der Vater sei krank geworden und wünschte frische Arefanüsse. Als sie nach Hause gekommen war, jagte sie ihr, sie solle auf den Nußbaum steigen, und als sie droben war, schlug sie den Baum um und brachte ihn zu Falle. Cam aber starb bei dem Falle. Tam ging nun in den Palast, und der Sohn des Königs, getäuscht durch die Aehnlichkeit der beiden Zwillingsschwestern, hielt sie für seine Frau; sie kam ihm indes doch etwas fremdartig vor, und er war sehr niedergeschlagen. Cam wurde nach ihrem Tode in einen kleinen Vogel verwandelt, Con chim quành quách (Ixos analis), und flog um den Palast herum und rief: „Du hast mir meinen Gemahl gestohlen; wasche deine Kleider und hänge sie zum Trocknen auf eine Stange; auf einer Hecke könnten sie zerreißen.“ Der Sohn des Königs sagte zu dem Vogel: „Wenn du ein Weibchen bist, so komme in den Ärmel meines Kleides.“ Der Vogel schlüpfte hinein, und der Königssohn nahm ihn und bewahrte ihn. Als er eines Tages abwesend war, nahm Tam den Vogel, ließ ihn kochen und warf die Federn in einen Bambusbusch. Der Bambus trieb neue Frucht, und Tam sammelte und aß sie, aber die Rinde warf sie fort und daraus entstand ein Thi¹, der eine Frucht trug. Der Thi fiel von selbst in den Sack einer alten Bettlerin. Die Alte steckte den Thi in einen Topf. Als aber die Alte aus dem Hause war, schlüpfte Cam aus dem Thi heraus und besorgte die Hausgeschäfte. Erstarrt verbarg sich die Alte und überrasschte Cam. Diese versprach ihr, alles zu geben, was sie nur wollte, wenn sie nur den Königssohn in das Haus bringen möchte. Der Königssohn sagte der Bettlerin: „Ich will zu dir kommen, wenn du den ganzen Weg mit gestickter Seide belegt und deine Thüre mit goldenem Schmucke geziert hast.“ Cam that alles, was der Königssohn verlangt hatte. Als dieser mit der Bettlerin ins Haus kam, fand er den Arak und Betel bereit. Er fragte, wer sie bereitet hätte: die Alte sagte, es wäre ihre Tochter und stellte Cam dem Königssohn vor, der sie mit sich in den Palast nahm. Als Tam sie sah, fragte sie, wie sie es machte, um eine so weiße Haut und so lange Haare zu haben. Cam antwortete, sie nähme Bäder in siedendem Wasser. Tam ließ sich alsbald ein solches Bad bereiten und starb daran. Cam salzte ihren Körper ein und schickte ihn der Mutter zurück.

Den rohen Schluß und einige andere ähnliche Züge abgerechnet, ist diese annamitische Version des Achenbrödel-Märchens recht artig. Der Franzose M. Landes, der diese Erzählungen zuerst gesammelt, mißt denselben jedoch keinen besonders hohen Werth bei und urtheilt von der gesamten annamitischen Literatur: „Sie kann dem Papierkorb der Vergessenheit anheimfallen, ohne sonderliches Bedauern zu verdienen“².

¹ Der Thi (Diospyros ebenaster) bringt eine gelbe, starkdustende Frucht hervor, in deren Keim die Annamiten die Figur einer Frau wahrzunehmen glauben. Er gleicht zwar mehr einem Insect; aber der Volksaberglaube hat sich einmal daran gehängt, und wenn die Kinder unter einem Thi durchgehen, strecken sie ein Stück ihres Rückleins aus, pfeifen dem Wind und rufen: „Thi, fall in den Bettelsack der Alten!“

² „Elle peut tomber dans le panier de l'oubli sans mériter de grands regrets“ (*Vivien de Saint-Martin*, Dictionnaire de Géographie Universelle. Art. „Tonkin“ VI [Paris 1894], 709).

Wenn auch nicht völlig unbegründet, scheint uns dieses Urtheil in seiner ganzen Ausdehnung zu hart. Es ist in Annam und Tonkin so viel christliches Martyrerblut geflossen, daß wir lieber den Gedanken nähren, das an sich begabte Volk möge sich eines Tages aus dem traurigen Todesschlummer des Heidenthums erheben und seine Sprache, die so viele muthvolle Blutzengen gesprochen, zum Werkzeug christlicher Ideen und christlicher Gesittung werden.

Siebentes Kapitel.

Korea und Japan. Aeltere Lyrik und Prosa.

Wie der Einfluß der chinesischen Civilisation sich südwärts über Annam, Tonkin und Cochinchina auf die malayische Halbinsel erstreckt, so noch weit stärker nordwärts nach Korea und Japan.

Die Koreaner haben zwar ihre eigene Sprache und Schrift; doch ist die erstere gleich der ihr verwandten japanischen mit einer Menge chinesischer Wörter versetzt¹. Die diplomatische Verkehrssprache wie die Umgangssprache der höhern Gesellschaftskreise ist das Chinesische, und so ist denn auch alle höhere und wissenschaftliche Literatur in chinesischer Sprache abgefaßt. Von China ist neben der Lehre des Confucius auch der Buddhismus in seiner nördlichen, vorwiegend götzendienerischen und abergläubischen Gestalt herübergekommen und hat sich dann weiter nach Japan verbreitet.

Nach japanischen Nachrichten brachte ein buddhistischer Gramana, Namens Schunt-tao, im Jahre 372 n. Chr. buddhistische Bücher und Bilder nach Koforne, wo für die „Lehre“ eine höhere Schule errichtet wurde; 375 wurden chinesische Bücher eingeführt, und 405 kam Wani, ein koreanischer Lehrer des Chinesischen, nach Japan hinüber, um den Kronprinzen in den klassischen Büchern zu unterrichten². Nach andern war dieser Prinzenlehrer ein Chinese, hieß Wang-zin und kam schon 284 von Korea nach Japan³.

Der berühmte chinesische Reisende Tsching (635—713) führt sechs- undfünfzig buddhistische Pilger aus China und den angrenzenden Ländern

¹ Ueber die Beziehungen des Koreanischen zum Japanischen vgl. *W. Aston*, *A comparative study of the Japanese and Korean Languages* (Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. August 1879).

² *Terrien de la Couperie*, *On the Korean, Aino and Fusang Writings*. Leyden. Brill, 1892. (Reprint from the *Young Pao* Vol. III, No. 5.)

³ *J. J. Hoffmann*, *Japanesische Sprachlehre* (Leiden 1877) S. 3. — *Derj.*, *Japans Bezüge mit der koreanischen Halbinsel und mit China* (Leiden 1839) S. 111 ff.

an, welche im Laufe des 7. Jahrhunderts Indien besuchten, die einen auf dem Landwege durch Centralasien nach Ahoten und Nordindien oder durch Tibet und Nepal nach Maschuir, die andern auf dem Seewege über Java, Sumatra und die Molukken nach Ceylon und Arakan oder an der Küste entlang nach Birma und Siam. Unter denselben werden sieben Koreaner erwähnt, welche meist die Landroute vorzogen. Die drei ersten, Myavarmun, Hwui Nih und Hinen-hao, zogen von Sin-ra im Jahre 638 aus; sie starben alle drei in Indien. Hwui-lun, der sechste dieser Pilger, fuhr (um 650) zur See bis Su-tschu, schlug dann aber den Landweg über Tibet ein und kam nach mehr als zweijährigem Aufenthalt in Indien zur See nach China und Korea zurück. Der siebente, Hinen-tai (ebenfalls 650), wanderte über Tibet, zu Lande, hin und zurück.

Nach koreanischer Ueberlieferung ist Sin-ra die Stätte, wo unter Sinmun-wang, dem einunddreißigsten König des Landes (681—692 n. Chr.), das koreanische Alphabet erfunden wurde¹. Als Erfinder wird Swei-tschong-i genannt, den die Koreaner als einen ihrer größten Gelehrten verehren. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß die Gestalt des durch die indischen Pilger angeregt wurde. Das Alphabet (vierzehn Consonanten und elf Vocale) weist denn auch deutlich seine Ableitung von einem indischen (sanskritischen) Vorbilde auf. Die Buchstaben wurden indes wie das Chinesische in quadratische Gruppen zusammengesetzt und in senkrecht laufenden Columnen von rechts nach links geschrieben, und die Selbständigkeit der Schrift vermochte nicht den übermächtigen Einfluß chinesischer Sprache und Literatur zurückzudrängen². Beide sind übrigens bis jetzt nur sehr unzureichend erforscht, da Korea, wie kein anderes Land, sich bis in dieses Jahrhundert hinein gegen die Europäer absperrte³.

Genauer erforscht ist bereits die japanische Sprache, die in Wort- und Satzbau vielfach mit den ural-altaiischen Sprachen zusammenstimmt; doch hat sich ihre eigentliche Verwandtschaft mit denselben noch nicht nachweisen lassen. Sie ist agglutinierend, d. h. die grammatischen Beziehungen und Veränderungen werden durch angehängte Partikeln, meist Suffixe, ausgedrückt.

„Mit der chinesischen Schrift wurden die Japaner im Jahre 284 unserer Zeitrechnung durch einen Prinzen der koreanischen Halbinsel bekannt, und nachdem unmittelbar darauf der Lehrer dieses Prinzen, ein Chinese Namens Wang-zin, entboten war, legte man sich am japanischen Hof auf das

¹ *Grammaire Coréenne* par les Missionnaires de Corée (Yokohama 1881) p. vi.

² *A. de Rosny, Aperçu de la langue Coréenne* (Journal Asiatique 1864). — *Dallet, Histoire de l'Église de Corée I* (Paris 1874). p. lxxvii s.

³ Seit 1893 erscheint die Zeitschrift „The Korean Repository“ (jährlich zwölf Nummern) bei Luzac, London, worin ein erster Anfang gemacht ist, Sprache und Literatur der Halbinsel von jener Absperrung zu befreien.

Studium der chinesischen Sprache und Literatur. Den japanischen Geschichtsbüchern zufolge war Wang-zin (jin) der erste chinesische Sprachlehrer in Japan.

Allgemeine Verbreitung fand das Studium der chinesischen Sprache und Schreibweise erst im 6. Jahrhundert durch die Einführung des Buddhismus. Jeder Japaner vornehmer Standes wurde nun von Kindesbeinen an außer seiner Muttersprache auch im Chinesischen unterrichtet, las hierauf Bücher moralischen Inhalts in dieser Sprache und befließigte sich, einen chinesischen Brief lesen und schreiben zu lernen. Die ursprüngliche Aussprache des Chinesischen artete zwar schon frühe aus, und zwar dermaßen, daß neue Dialekte entstanden, welche für die Chinesen des Festlandes nicht mehr verständlich waren; deßungeachtet aber blieben die Japaner wegen ihrer Kenntniß der chinesischen Schrift und ihrer Fertigkeit im chinesischen Stil im Stande, mittelst der chinesischen Schrift ihre Gedanken nicht nur mit Chinesen, sondern auch mit allen chinesisch schreibenden Völkern Asiens auszutauschen. Die chinesische Schriftsprache ist in Japan die Sprache der Wissenschaft geworden. So ist es und wird es noch lange bleiben, trotz des Einflusses, den die Kultur des Occidents dajelbst immer mehr gewinnen wird. Die chinesische Schriftsprache ist ja das Palladium der japanischen Nationalität und das natürliche Band, welches einmal den Orient gegen den Occident vereinigen wird!“¹

Der Japaner betrachtet die jedem chinesischen Charakter eigene Aussprache als dessen Laut, *koyé*, won. das japanische Wort dagegen als dessen Bedeutung, *yomi*, *kun*, *toku*, Lesung, Bedeutung. . . . Von dem Grundfakt ausgehend, das Japanische mit chinesischer Schrift zu schreiben und die Laute der japanischen Wörter Silbe für Silbe in chinesischen Charakteren auszudrücken, wählte man einige hundert der gebräuchlichsten chinesischen Charaktere, die man als Lautzeichen, *kána* (geborgter Name), gelten ließ. Diese Lautzeichen wurden entweder vollständig in der Standardform (*Sin-zi*, *Sei-zi*) oder in einer Kursivform (*Gyoo-sio*, *Gyō-shō*, Currentschrift) geschrieben. Die Abkürzung der beiden Schriftformen führte zur Bildung einer eigenen Schrift des japanischen Reiches *Nippon goku no mon-zi*. erstere zur *Káta-kána mon-zi* (Seitenbuchstabe, weil anfangs gebraucht, um an der Seite des chinesischen Zeichens den Laut oder die Bedeutung anzugeben), letztere zur *Hira-gána gaki* (aus der chinesischen Kursivschrift *ts'ao-tse. soo-zi* gebildet), die ebene Buchstaben-schrift, breite Buchstaben, weil sie die ganze Breite der Spalten einnehmen. . . .

Die Zahl der japanischen Laute oder Silben wurde anfänglich auf siebenundvierzig festgesetzt, und zwar nach dem Vorgange der Brahmanen-Schrift (*Bon-zi*), die zwölf Vocale und fünfunddreißig Consonanten unterscheidet. Die Gründung des japanischen Lautsystems wird dem buddhistischen Priester *Kō-bō dai-ishi* zugeschrieben, der im Jahre 834 starb. Derselbe hat die (Silben-)Laute in Verse gesetzt, die unter Alphabet ersehen:

¹ J. J. Hoffmann, Japanische Sprachlehre (Leiden 1877) S. 3 ff. — Vgl. A. Seidel, Praktische Grammatik der japanischen Sprache (Wien, Hartleben [ohne Datum]) S. 3—12.

Iro vá nivovetó tsirinurwó.
 Wága-yó daré zo tsuné narám.
 U-wi no óku-yáma kévu koyéte,
 asaki yumemisi, évi mó sézu.

d. h. „Farbe und Wohlgeruch (Luft und Genuß) vergehen! In unserer Welt was (wer) wird von Dauer sein? Geht der heutige Tag in des Daseins tiefem Gebirge vorbei, so war er ein mattes Traumbild; es verursacht nicht einmal Betäubung (läßt einen kalt).“

Die alte Sprache (furi-koto oder yamato kotobá) ist ein mit nichts Fremdem vermishtes Idiom, das bald mit chinesischer, bald mit japanischer Schrift geschrieben wurde. Als Trägerin einer ausgebreiteten Literatur und besonders durch die Macht der Poesie und der alten Religion hat diese Sprache sich behauptet und steht noch jetzt in Ansehen, weil die auf ihr beruhende Literatur als das Abbild der uralten Cultur und als ein Zeuge einer in den Augen des Volkes glorreichen Vergangenheit noch ihre Verehrer findet, und der alte Kami-Dienst, der unter dem Volke noch fortlebt, in dieser Sprache wurzelt. . . . Sie ist der Spiegel, in welchem sich das Wesen der japanischen Sprache und ihr organischer Bau am deutlichsten darstellt, zudem verbreitet sie über die grammatischen Formen auch des jetzt herrschenden neuen Idioms ein helles Licht. Die Japaner selbst verlegen sich, um auf wissenschaftliche Bildung Anspruch machen zu können, auf das Studium ihrer alten Sprache und lesen die alten Dichter und Schriftsteller und ahmen deren Dichtart nach.

Das Neu-Japanische, wie es seit dem 16. Jahrhundert gang und gäbe ist, unterscheidet sich durch den analytischen Charakter, wodurch dieser Stil einen Gegensatz zu dem antik-synthetischen Japanischen bildet, und insbesondere durch die starke Vermischung mit chinesischen oder eigentlich japanisirten chinesischen Wörtern, welche eine so große Rolle spielen, daß dieser Stil nicht mit Unrecht Chinesisch-Japanisch genannt wird. Außerdem unterscheidet sich die gebildete Umgangssprache und der Briefstil ganz bedeutend.

Da bei der Aussprache die Vokale sehr kurz und scharf ausgesprochen werden, die kurzen Vokale u und i am Ende abgeworfen, so ist die Sprache nicht so wohlklingend, wie man nach der Schrift erwarten sollte. Gegen andere Sprachen ist sie indes immerhin klangvoll zu nennen¹.

¹ „Die japanische Sprache ist nach dem Urtheil aller, die sich mit ihr beschäftigen haben, vocalreich und klingend, in ihrem Wortschatz, in ihrer Grammatik und Syntax jedoch zu arm, unentwickelt und schwerfällig, um den Anforderungen einer höhern Geisteskultur zu genügen. Sie ist wie ein plumpe, ungefügtes Werkzeug, mit dem selbst der geschickteste Arbeiter nur theilweise und mühsam seinen Zweck erreicht“ (J. J. Klein, Japan, nach Reisen und Studien I [Leipzig, Engelmann, 1881], 470).

Der Versuch, die Japaner für eine Transcription in lateinischen Lettern zu gewinnen, ist bis jetzt mißglückt wie bei andern orientalischen Völkern. Den Umfang der chinesischen Literatur erreicht die japanische bei weitem nicht, doch ist sie immerhin eine ziemlich ansehnliche zu nennen¹.

Das älteste Schriftdenkmal Japans ist das *Ko=djchi=ki* („Annalen des Alterthums“)². Es stammt aus dem Jahre 712 n. Chr. und ist mitunter als die „Bibel“ der Japaner bezeichnet worden. Der Name trifft indessen schlecht zu; denn es umfaßt nur die einheimische Mythologie und älteste Sagen Geschichte des Landes, ohne jedweden Anspruch, eine Offenbarung oder einen verpflichtenden Sittencoder zu enthalten. Die Mythologie ist so wunderbar-phantaftisch wie jene der ural-altaiischen Stämme oder der Polynesianer. Aus dem Chaos gehen durch Trennung der Elemente Himmel und Erde hervor, aus ihrer Mitte ein göttliches Wesen, *Kami*, das hundert Millionen Jahre lebt; ihm folgte ein zweites und drittes *Kami* von ebenso langer Dauer. Dann kommen vier Götterpaare, die je zweihundert Millionen Jahre walten; das letzte derselben zeugt Japan mit seinen Inseln, Bergen und Flüssen, einen Urbaum und eine Urpflanze und endlich *Ten=scho=dai=schin*, einen Sonnengott, der nun an die Stelle aller vorausgegangenen Götter

¹ *Mikami* und *Takatsu*, *Nihon Bun-gaku Shi* (Geschichte der japanischen Literatur), ist leider noch in keiner europäischen Sprache zugänglich gemacht. — *Basil Hall Chamberlain*, *Things Japanese*. London, Kegan Paul, 1891. — *George Bousquet*, *Le Japon de nos jours et les échelles de l'extrême Orient*. 2 vols. Paris 1877. — *Derj.*, *Le Japon littéraire* (*Revue des deux Mondes* V [1874], 747—780). — *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokio*. Yokohama und Berlin, Usher und Co., 1889 bis 1892. — *Transactions of the Asiatic Society in Japan*. Yokohama 1872 ff. — *Ernst Satow*, *Japan. Language and Literature in American Encyclopaedia* IX, 557 ff. — *Derj.*, *Handbook of Colloquial Japanese* (Ueber Volkspoesie). — Einen interessanten Ueberblick über die verschiedenen Zweige der japanischen Literatur gibt der von *Léon de Rosny* verfaßte Katalog der japanischen Bibliothek, die Baron v. Nordenskiöld bei seiner „Vega“-Fahrt zusammenbrachte und die, 1026 Nummern umfassend, jetzt einen Theil der königl. Bibliothek in Stockholm ausmacht (*Catalogue de la Bibliothèque Japonaise de Nordenskiöld, coordonné, revu, annoté et publié par Léon de Rosny*. Paris, Imprimerie Nationale, 1883).

² *J. Victor Dietrich* (*Taketori no Okina no Monogatari* [London, Trübner, 1888], p. 37, note) jagt darüber: „This extraordinary farrago of feeble and often filthy myths and legends has had the good fortune to meet with such an able translator as Mr. B. H. Chamberlain. Trivial, even childish, as the collection is, it is interesting as furnishing striking instances of what myths in their crude beginnings really were. In addition, the traits of a fairly ample picture of the social life of the unsinicised Japanese may be gathered from it, and the songs it contains, though devoid of literary value, have considerable philological interest. Mr. Chamberlain has enriched his version with notes and commentaries that constitute an invaluable aid to the study of the origin of Dai Nippon.“

tritt. Von ihm stammen die fünf irdischen Göttergeschlechter. Seine jüngeren Brüder sind die Götter des Mondes, des Meeres und des Sturmes. Der Sturmgott stiftet allerlei Unruhe und Hader, steigt nach Japan hernieder und befreit eine Jungfrau von einem Drachen. Von ihrem Sohn stammen die Halbgötter und Heroen ab, welche mit den Menschen in Verkehr treten, die irdischen Kamis. Einer von diesen wird Begründer des ersten japanischen Kaiserhauses, dessen Sagen Geschichte 660 v. Chr. beginnt und im Ko-dschiki schließlich in die wirkliche Geschichte übergeleitet und bis 628 n. Chr. weitergeführt wird. Zu einer epischen Ausgestaltung ist weder die theilweise kraffe und schmutzige Göttersage noch die Helden Sage gelangt.

An das Ko-dschiki reiht sich als zweitältestes Werk das Ni-hon-gi¹, „Die Chronik von Japan“, eine schon etwas höher stehende Leistung, aber chinesisch geschrieben. Das Chinesische vertritt hier einigermaßen die Stelle unseres mittelalterlichen Lateins. Das Werk stammt nach japanischer Ueberlieferung aus dem Jahre 720 n. Chr. Wie das Ko-dschiki hebt es aber mit mythologischen Sagen an. Tschimmu, der erste Mikado, stammt als Sohn der Sonnengöttin direct vom Himmel her. Was dann weiter in den achtzehn Büchern steht, scheint mehr eine Umarbeitung des Ko-dschiki nach dem Vorbilde chinesischer Geschichtswerke als eigentliche Geschichte zu sein. Erst die letzten zwölf Bücher behandeln das 7. Jahrhundert, das unmittelbar der Abfassung vorausging. Auch hier ist schwer zu sagen, was Geschichte, was Sage ist. Ueber die Einführung des Buddhismus und der chinesischen Civilisation theilt die Chronik nur die allgemeinsten Ueberlieferungen mit, ohne auf das Einzelne einzugehen. Auch über die politischen Beziehungen zu Korea enthält sie nur wenig. Doch deutet sie nirgends an, daß das japanische Staatswesen von Korea aus gegründet worden wäre. Trotz dieses Mangels an sichern geschichtlichen Aufschlüssen wurde das Ni-hon-gi nebst dem Ko-dschiki von den Japanern bis herab auf die Gegenwart als das köstlichste Erbgut der Vergangenheit, als wirkliche Urgeschichte des Landes und Volkes, als unanfechtbares Document für den göttlichen und zugleich einheimischen Ursprung der Mikado-Macht hingenommen und verehrt. Während das Ko-dschiki die letztere mit dem Glanz der alten einheimischen Mythologie umkleidete, paßte das Ni-hon-gi dieselbe der Staatslehre des Confucius an und stellte den Mikado als völlig ebenbürtig den chinesischen Kaisern gegenüber. So führt es z. B. von dem Kaiser Kōtoku folgendes Decret an, das vollständig die chinesische Staatsweisheit wiedergibt:

„Indem wir auf den Uranfang der Dinge zurückgehen, finden wir, daß es Himmel und Erde, mit den männlichen und weiblichen Principien der Natur, sind,

¹ *Nihongi*, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697. Translated from the original Chinese and Japanese by W. G. Aston. 2 vols. London 1897.

welche die vier Jahreszeiten vor gegenseitiger Verwirrung bewahren. Wir finden überdies, daß es Himmel und Erde sind, welche die zehntausend Dinge hervorbringen. Unter den zehntausend Dingen ist der Mensch das am wunderbarsten begabte. Unter den am wunderbarsten begabten Wesen nimmt der Weise die Stelle des Herrschers ein. Deshalb nehmen die weisen Herrscher, d. h. die Kaiser, den Himmel als Vorbild bei der Regierung der Welt und lassen nicht einen Augenblick den Gedanken aus ihrem Herzen schwinden, wie die Menschen ihren richtigen Platz erhalten mögen.“

Schon die beiden Chroniken enthalten eine beträchtliche Anzahl alter Gedichte, eine viel größere umfaßt das *Man=Jōshū*, „Die zehntausend Blätter“, d. h. eine Blüthenlese der ältesten japanischen Poesie, ohne Beimischung chinesischer Elemente, für die Kenntniß Alt-Japan's und seiner Sprache deshalb von höchstem Werth, von den japanischen Kritikern auch in poetischer Hinsicht als klassische Anthologie überaus hochgeschätzt und im Laufe der Zeit mit vielen Commentaren versehen. Sie rührt ebenfalls aus dem Jahre 720 her, die verschiedenen Stücke aber gehören einer bedeutend ältern Zeit an und lebten wohl lange in mündlicher Ueberlieferung fort, ehe die chinesische Schrift Eingang fand und die Aufzeichnung derselben ermöglichte.

Das *Man=Jōshū* erinnert in manchen Stücken an das *Schi-king*. Wie dieses stellt es gewissermaßen die Blüthe und Auslese der ältesten Poesie dar; doch besitzt es weder das dogmatisch-ethische Ansehen, noch den theilweise volksthümlichen Charakter des chinesischen Liederbuches. Es ist kein heiliges Buch und kein eigentliches Volksbuch; es ist weltlich, höfisch¹.

Auch Form und Gehalt zeigen bei einigen Punkten der Aehnlichkeit doch große Unterschiede. Die chinesische Strophe ist nicht nur streng an den Reim gebunden, sondern auch an die „Töne“, d. h. den Tonaccent, der stark die Wortstellung beeinflusst, und an den Parallelismus der Glieder. Von diesen sehr beengenden Fesseln ist die japanische Lyrik frei. Sie kennt weder Reim, noch Ton, noch Accent, noch Quantität, noch Alliteration, und wenn sie auch häufig Parallelismen bringt, so können sich dieselben ganz frei bewegen. Die ganze Kunst beschränkt sich auf Silbenzählung, und auch diese hat sich auf das denkbar einfachste Schema reducirt. Bei weitem die meisten japanischen Gedichte bestehen aus Verszeilen, die abwechselnd fünf und sieben Silben zählen, und zum Abschlusse wird gewöhnlich noch eine Zeile von sieben Silben hinzugefügt.

Hototogisu (5)

Nakitsuru kata wo (7)

Nagamureba (5)

Tada ari-aka no (7)

Tsuki zo nokoreru (7)

Sehe ich auf den Ort,

Wo eben der Kuckuck gesungen,

So ist alles fort,

Nur der Mond ist noch dort,

Von der Morgendämm' rung umschlungen.

¹ *Basil Hall Chamberlain, The Classical Poetry of the Japanese. London 1891.*

Zu diesem einfachen Schema gesellen sich noch ein paar Künsteleien, welche für den Europäer mehr oder weniger ungenießbar sind, nämlich die „Riffenwörter“, d. h. Flickwörter, welche an sich bedeutungslos, nur um des Wohlklanges willen andern Wörtern vorgelegt werden, sogen. „Vorreden“, d. h. ganze Sätze, die nur als wohlgefälliger Klingklang dem Gedichte vorausgehen, und endlich „Angelworte“, d. h. Worte, die einen doppelten Sinn haben, in dem einen Sinn nach vorn, im andern nach hinten gezogen werden, so daß nur durch den Doppelsinn derselben eine Construction und ein Sinn herauskommt.

Diese Künsteleien, in andern Sprachen kaum nachzuahmen, finden sich am meisten gerade in den ältesten Gedichten. Sie weisen auf einen noch ziemlich unentwickelten, kindisch=barbarischen Geschmack hin, dem sich die Japaner indes auch in der Folgezeit nie zu entringen vermochten¹.

Im Jahre 905 wurde eine neue, ähnliche Sammlung veranstaltet, das *Kokinwakashū*, d. h. „Sammlung alter und neuer japanischer Lieder“. Der Sammler *Tsurayuki*, ein Dichter von hoher Familie, und seine drei Mitarbeiter gingen hauptsächlich darauf aus, die längern Gedichte zu verdrängen und nur die einunddreißigsilbigen Gedichte als wahrhaft klassisch und muster-giltig gelten zu lassen. So stoppelten sie denn viele Tausende solcher winzigen Gedichtchen zusammen und ordneten sie nach gewissen Hauptkategorien: Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Glückwunsch, Abschied, Wanderchaft, Elegien, Witz, Räthsel, Akrosticha u. s. w. Die „Liebesgedichte“ sind in fünf Gruppen getheilt, die mit „stiller, noch nicht eingestandener Liebe“ anfangen und mit „unerwidelter und vergessener Liebe“ aufhören.

Winterlieder (aus dem *Kokinwakashū*)².

1.

Bergdorf,
Besonders im Winter
Liegst du ganz verödet,
Da die Menschen entfernt,
Die Gräser verwelkt³.

2.

Da es schneit,
Sind auf den winterlichen
Pflanzen und Bäumen
Dem Lenz unbefannte
Blumen erblüht⁴.

¹ Neben diesen kurzen Strophen von nicht mehr als einunddreißig Silben in fünf Versen waren in der ältern Zeit indes auch längere Strophen im Gebrauch, aber keine anders gebauten Verse als die eintönigen, wenn auch noch so wohllautenden Fünfsilber und Siebensilber.

² August Gramakky, *Altjapanische Winterlieder*, aus dem *Kokinwakashū*, Grundschrift, Umschrift und Uebersetzung (Sonderabdruck aus dem *Yonng Pao*. Leiden, Brill, 1892) S. 332. 337. 341. 348.

³ Von *Muneyuki* aus dem Geschlecht der *Minamoto*.

⁴ Von *Ki no Tsurayuki*.

3.

Ach, es schneit, und wie
 Der von Menschen unbetret'ne
 Weg sich verlor, so
 Verlor ich wohl
 Meine Heiterkeit¹.

4.

Jedesmal am Ende des
 Jahres wird
 Der Schnee, der die Erde deckt, und
 Der Schnee, der mir auf dem Haupt
 Ruht, weißer!²

An diese Sammlung reihten sich vom 10. bis 15. Jahrhundert noch zwanzig andere, ähnliche Anthologien, welche zusammen „Die Sammlungen der einundzwanzig Regierungen“ (Mi-yū-itjchi Dai-jhū) genannt werden: ein wahres Meeresmeer von poetischen Nippjäckelchen und Knallbonbons. Denn eine natürliche, mannigfaltige und wirklich bedeutende Lyrik konnte nach dieser mikroskopischen Generalschablone sich nicht entwickeln. Es ist da meist von Blumen, Vögeln, Mondschein, fallenden Blättern, Schneeflocken, Bergnebeln, Liebesklagen, Vergänglichkeit u. s. w. die Rede. Manche der Dingerchen sind ganz nett wie Blümchen, Käferchen, winzige Schmetterlinge oder Thautropfen auf einer Blume, in denen sich die Sonne spiegelt. Aber selbst leichte Naturskizzen und Stimmungsbildchen konnten auf so engem Raum nicht ausgeführt werden. Es bleibt bei Andeutungen und kleinen Pinselstrichen, aus denen sich der Leser selbst dann das Phantasiebild gestalten muß.

Augentäuschung.

Wie? schwebt die Blüthe, die eben fiel,
 Schon wieder zum Zweig am Baum zurück?
 Das wäre fürwahr ein seltsam Ding!
 Ich näherte mich und schärfte den Blick —
 Da fand ich — es war nur ein Schmetterling³.

Der Berg Mimoro.

Mein Mimoro Berg,
 Meine Augenweide!
 Aihibi blühen zu Füßen dir,
 Kamelienblumen
 Sind deines Gipfels Zier,
 Wie ein weinendes Kind
 Zärtlicher Sorge werth
 Scheinst du mir,
 Geliebter Berg!

¹ Von Chotjichi no Mitiume.

² Von Aihava no Motokata.

³ Dichtergrüße aus dem Liten. Japanische Dichtungen, übertragen von Professor Dr. K. Florenz in Tokio. Leipzig, G. F. Uelongs Verlag (in japanischer Ausstattung). Druck von T. Hasegawa, Tokio (auf japanischem Gröpe-Papier).

Vergänglichkeit.

Ew'ge Berge, ew'ge Wellen
 Ragen, rauschen um mich her,
 Ewig thürmen sich die Berge
 Ewig wogt und rauscht das Meer.
 Nur des Menschen flüchtig Wesen
 Hat der Tod
 Als sein Erbe sich erlesen.

Ein Gleiches.

Wohl kenn' ich eines, das noch flücht'ger ist
 Als dürre Blätter, die der Wind verweht:
 Das ist des Menschenlebens kurze Frist,
 Das wie ein Wölkchen Staub in Nichts zergeht.

Der unwillkommene Gast.

Das Alter ist ein trüber Gast,
 Dem mücht' ich gern entfliehen,
 Und wenn er zum Besuche kommt,
 Mich solchem Gast entziehen.
 Ich schließ' die Thür und ruf' hinaus:
 „Verzeiht, ich bin grad nicht zu Haus.“

Schwanengesang eines sterbenden Dichters.

Wohlgeschmeckende Speisen
 Hab' ich stets gegessen,
 In warmen Kleidern
 Immer wohlig geseßen,
 Siebzig Jahre und sieben
 Konnt' ich genießen —
 Der unendliche Buddha
 Sei drum gepriesen.

An einen abgenutzten Wesen.

Hast brav gefehrt, lieb Wesen mein,
 Zieh nun zur wohlverdienten Ruhe ein.
 Verfezt sind die Haare, die Glaze glänzt fein,
 Kannst wahrlich von jetzt an ein Bonze sein.

Frau und Nebenfrau.

Bei der lustigen Blumenschau,
 Da ist die Weinflasche unsere rechte Frau,
 Und auf die guten Gattinnen schauen
 Wir nur herab wie auf Nebenfrauen.

Am Brunnen zu Fjhi.

O herrliches Land!
 Du reichgesegnetes
 Land von Fje.
 Durchweht vom Winde der Götter!
 Beherrscht vom Sohn
 Der hochscheinenden Sonne,
 Dem großen Fürsten des Friedens.
 Hoch und edel
 Sind deine Berge —
 Klar und rein
 Sind deine Flüsse —
 Weit hin dehnt sich
 Das Meer zum Hafen —
 Trefflichen Ruhmes
 Genießen die Inseln.
 Entzückt von der Schönheit
 Deines Anblicks

Hält glänzenden Hof der Kaiser
 Auf dem Gefilde von Fjhi.
 Wie die Morgenfonne
 Lieblich zu schauen
 Sind die Damen des Hofes,
 Wie die Abendfonne
 Den Blick erfreuend!
 Blühend in Amuth
 Wie die Hügel im Frühling,
 Schimmernd in Farben
 Wie herbftliche Berge.
 Möchten sie alle
 Doch leben und leuchten
 Für ewige Zeiten
 Wie Himmel und Erde,
 Wie Sonne und Mond!

Die berühmtesten Dichter sind Hitomaro und Akahito (Anfang des 8. Jahrhunderts) und Tsurayuki (um 930). Bald nach ihnen beginnt schon der Verfall der Poesie, da die vorhandene Form erschöpft war, neue Formen sich nicht entwickelten, die chinesische Bildung immer größern Einfluß gewann und das altnationalen Element von nirgendher Stärkung erhielt. Das Volk hatte an dieser Poesie so gut wie keinen Antheil. Bei einem „Abendliedchen“ einer der Sammlungen wird angemerkt: „Der Name des Verfassers obigen Liedes wird nicht angegeben, weil er von geringem Range war.“ Die Kunst war völlig höfisch. Unter den Dichtern figuriren die Mikados: Zhiyocasi (629—641) und Shiyammu (724—756), Prinzen, Prinzessinnen, Minister und Ministeröhne, Geheime Hofräthe und Oberbonzen. Das Versmachen war nur ein eleganter Zeitvertreib wie dilettantische Musik und Kleinkunst¹.

Bis zur Revolution von 1868 gehörte Poesie in diesem Sinne zu der unerlässlichen Fertigkeit eines japanischen Cavaliers. Selbständige Erfindung wurde nicht gefordert, wenn man nur durch elegante Couplets seine Belesenheit und sein gutes Gedächtniß ausweisen konnte. Auch chinesische Verse wurden geschmiedet wie in Europa lateinische. Eigene Lehrer und Lehrerinnen verdienen ihr Brod mit Unterricht in dieser Art von Salonpoetik. Sie bekommen dafür Diplome, geben Privatstunden und halten poetische Kränzchen ab. Die Themata richten sich, von besondern Gelegenheiten abgesehen, nach

¹ *F. Victor Dickens*, Hyak nin Is'shin, or Stanzas by a Century of Poets, being Lyrical Odes etc. London, Smith, 1866. — *Léon de Rosny*, Anthologie Japonaise. — *K. Lange*, Altjapanische Frühlinglieder aus der Sammlung Kofinwakashu. Berlin, Weidmann, 1884.

den Jahreszeiten, wobei auch in Bezug auf die Anwendung der Bilder ein gewisser Conventionalismus herrscht. So muß der Mond im Herbst besungen werden, namentlich im September; in den andern Jahreszeiten ist er nicht salonfähig. Im November aber wird statt der letzten Rose das „letzte Chrysanthemum“ besungen.

Seitdem Japan mit seiner ganzen politischen Vergangenheit gebrochen, sind auch Versuche gemacht worden, diese Hofpoeterei zu beseitigen. Professor Toyama, der Director des Literatencollegs an der kaiserlichen Universität, stand damit aber ziemlich vereinzelt da. Der Hof verharrte bei seinen alten Ueberlieferungen. Und so hält die Familie des Mikado noch jetzt ihre Lehrer der Poetik. Einmal im Jahre aber, im Januar, wird eine poetische Aufgabe ausgeschrieben, über welche der Mikado und seine Gemahlin und die höchsten Hofwürdenträger ihre Gedichtchen von einunddreißig Silben verfassen. Im Jahre 1890 lautete das Thema: „Patriotische Glückwünsche“, in andern Jahren: „Die hohe Lebensdauer des grünen Bambus“, „Tannenbäume im Schnee begraben“ u. s. w. Den Hauptwitz bilden natürlich seine Complimente auf das Herrscherhaus, wenn sie auch dem Stoffe nicht naheliegen, sondern weither gezogen werden müssen¹.

Außer dieser höfischen Lyrik besitzt Alt-Japan nur noch eine Gattung von Poesie, nämlich das Singspiel, das sich mehr oder minder ebenfalls zum höfischen Zeitvertreib gestaltete. Es kam im 14. Jahrhundert auf und gelangte dann in den zwei folgenden zur Blüthe. Wie bei den Indern und andern Völkern entwickelte es sich aus religiös-festlichen Chorgesängen und Tänzen. Aus dem Chor trat erst ein Sänger oder Declamator hervor, dann zwei. Bei zwei Rollen blieb es lange. Als mehrere hinzutraten, verlor dieses Singspiel, das die Japaner als klassisch betrachten, seinen vorwiegend lyrischen Charakter und ging ins eigentliche Drama über. Die Stücke verrathen buddhistischen Einfluß. Wahrscheinlich waren in den wirren, stürmischen Zeiten, in welchen sie entstanden, die Tempelschulen der Buddhisten noch die einzigen Zufluchtsorte literarischer Thätigkeit. In dieser Sorge für weltliche theatralische Unterhaltung lag übrigens schon ein Bruch mit der weltfeindlichen Grundrichtung der ältern Buddha-Lehre, und der Buddhismus, der in diesen Stücken auftritt, trägt denn auch ein vorwiegend tantrisches Gepräge, voll Geisterglaube und Aberglaube, Zauberspruch und Beschwörungsriten.

Eine eigentliche Bühne gab es nicht. Die Stücke wurden in einer großen, offenen Halle gegeben, die mit einem Pagodengiebedach bedeckt war. Auf drei Seiten derselben saßen die Zuschauer nach japanischer Sitte auf Matten am Boden, die Vornehmsten in der Mitte. Ihnen gegenüber kanerte

¹ B. H. Chamberlain, Things Japanese (London 1891) p. 348.

das Orchester, das nur aus ein paar Flöten, Tamburinen, Trommeln und einem Triangel bestand, und die zwei Schauspieler. Die Trennung vom Publikum war nur durch ein paar kleine Tannen angedeutet; an der Hinterwand war eine Tanne gemalt, der traditionelle, unveränderliche Hintergrund für alle Stücke. Auf eine scenische Täuschung wurde gänzlich verzichtet. Dagegen waren die Kostüme so herrlich und kostbar wie möglich. Der sonstigen Einfachheit des Theaters entsprach auch die primitive Einfachheit und Naivetät der Stücke.

„Der Todesstein“ heißt ein solches Stück. Die zwei handelnden Personen sind ein Geistesst und der Bonze Genwu. Als Schauplatz hat man sich das einsame, unheimliche Moor von Razu, nördlich von Jedo, zu denken. Da nichts dasselbe andeutet, hat der erste Schauspieler das anzuzeigen. Er tritt auf und sagt:

Ich bin Bonze und heiße Genwu. Immer festgebannt auf dem Stuhl der Beichnung, habe ich lange gelehrt über meine Unvollkommenheit in dem, was von allem das wichtigste ist. Aber jetzt sehe ich klar, und den rituellen Wedel in der Hand, ziehe ich aus und schane mir die Welt an. Nachdem ich mich in der Provinz Mitschinoku aufgehatten, möchte ich nun gern hinauf in die Hauptstadt und dort die Winterfaison der Beichnung zubringen. Ich habe den Fluß Shiwafaha überschritten und bin auf dem Moor Razu in der Provinz Shimotsuke angekommen.

Er will sich setzen, da erscheint ihm der Geist.

Geist. Ach! Laß dich nicht im Schatten dieses Steines nieder!

Bonze. Was denn? Ist denn irgend ein Grund vorhanden, nicht unter dem Schatten dieses Steines zu ruhen?

Geist. Ja. Das ist der Todesstein des Moors von Razu; und nicht nur Menschen, sondern auch Vögel und Thiere gehen zu Grunde, wenn sie ihn bloß berühren.

Such nicht den Tod! Wie? Hörtest du nicht sagen,

Daß Razu's Todesstein mit Fluch geschlagen?

Ich bitte dich, komm ihm nicht nahe!

Bonze. Was ist's denn, was diesen Stein so mörderisch macht?

Geist. In ihn entwich in alter Zeit der Geist derjenigen, die genannt wurde „das tadellose Mädchenjuwel“, der Geliebten des Kaisers Doba.

Bonze. In diesen Stein? Hier einsam soll sie wohnen?

Nein, eher im Palaste muß sie thronen.

Geist. Wahrhaftig! Die Geschichte kam doch nicht ohne Grund aus den alten Zeiten bis auf uns gelangt sein.

Bonze. Dein Aussehen und deine Sprache scheinen mich zu versichern, daß die Geschichte dir nicht unbekannt ist.

Geist. Nein! Nein! Ich weiß nur einige Umrisse. Die Erinnerung an des Mädchens Schicksal schwindet hin wie der Thau.

Bonze. Gint in des Königs Hallen

Sah man die Schöne wallen.

Geist. Jetzt hier an das einsame Land

Bonze. Ist ihr Geist gebannt,

Geist. Und brütet über dem Sumpf,
 Bonze. Und wer hier suchet Raß,
 Geist. Den jählings talt und dumpf
 Bonze. Der Todesfluch ergaßt.

Chor. Auf Kaju's Moor der Todesstein
 Steht stumm und still, jahraus, jahrein
 In Winterschnee und Sommersgluth,
 Und graues Moos hüllt rings ihn ein;
 Doch drinnen haust des Teufels Wuth.

Kalt saust der Wind. Die Gulen schrei'u,
 Die Lannen heuzen klagend drein.
 Im niedern Busch die Füchsin bellt,
 Des Schakals Jammerruf ergellt
 Im herbstlich trüben Abendchein¹.

Abwechselnd, aber mit ziemlich ungeeigneter Vertheilung, schildern nun der Geist und der Chor in Versen die Schönheit und die vielen andern Vorzüge der kaiserlichen Courtijane und erzählen dann, wie bei einem Abendfeste im Sommergarten plötzlich eine wunderbare Finsterniß eintrat, alle Lichter erlöschten, von dem „Mädchenjuwel“ sich ein Zauberlicht verbreitete, der Kaiser erkrankte, der Oberhofsherenmeister die Courtijane der Zauberei anklagte und die Liebe des Kaisers sich in den grimmigsten Haß verwandelte, worauf die Zauberin — denn das „Mädchenjuwel“ war weiter nichts als eine Hexe — zu Kaju's Moor entwich und seitdem in dem „Stein des Todes“ haust.

Der Bonze, der das alles vernommen, fragt nun den Geist, wer er eigentlich sei, und nachdem sich derselbe als das „tadellose Mädchenjuwel“ zu erkennen gegeben, nimmt er eine weitläufige Geisterbeschwörung vor, durch welche der Geist der greulichen Hexe und Zauberin von allem Fluche befreit und zum Eingang ins Nirwāna befähigt wird.

Ein anderes Singpiel ist „Das Federkleid“ betitelt. Die zwei handelnden Personen sind ein Fischer und eine Fee. Es spielt am Meeresstrande, am Fuße des Vulcans Fusiyama. Die Landschaft ist prächtig beschrieben. Die Fee hat ihr Federkleid ausgezogen. Der Fischer sieht es und bemächtigt sich desselben, gibt es indessen auf die inständigen Bitten der Fee zurück, aber nur unter der Bedingung, daß dieselbe vor ihm einen Feentanz aufführe. Der übrige Text, in welchen sich die Fee mit dem Chor theilen, ist eine mythologische lyrische Erklärung des Feenballetts, das bis zu Ende dauert. Die Erwähnung des Götterberges Suméiro (Sanskrit: Suméru)

¹ Die zwei Strophen sind einem chinesischen Dichter Pe-kü-yih entnommen und mit einiger Abänderung eingefügt.

erinnert uns daran, daß diese Feen nicht eigentlich Japan angehören, sondern identisch mit den indischen Apjaras sind¹.

Das Singpiel „Das Kissen von Kantamu“ spielt in China. Ein buddhistischer Pilger kommt in das Dorf Kantamu und rastet hier auf dem berühmten Kissen, auf dem man in wunderbaren Träumen einen Vorzeichmack der Seligkeit des Nirvāna erhält. Ein Gesandter beruft ihn auf den kaiserlichen Thron, da der Kaiser von Ibara zu seinen Gunsten abgedankt hat. Ein Chorlied malt die Herrlichkeit aus, die der Pilger Kō-shei nun fünfzig Jahre als Kaiser genießt. Ein Minister bringt ihm den Becher der Unsterblichen nebst Ambrosia, und nun führt der Chor einen Tanz auf, der den Jubel der Unsterblichen schildert, bis Kō-shei erwacht und die vier Jahreszeiten ihm im Kopf umhertanzen. Die ganze Weltanschauung geht in Tanz auf.

Mehr eigentlich japanisches Gepräge trägt das Singpiel „Naka-mitsju“. Der Titelheld ist Lehensmann eines Großwürdenträgers, des kaiserlichen Stallmeisters Mitsju-naka. Die Söhne beider werden als Gespielen in der Schule des großen Bonzentlosters auf dem Berge Hwei erzogen. Dahin zieht Naka-mitsju im Anfang des Stückes, um den Sohn seines Herrn, Bi-dschō, nach Hause zurückzubringen. Sofort nach der Rückkehr stellt Mitsju-naka mit seinem Sprößling eine Prüfung an, gewahrt aber zu seinem großen Verdruß, daß Bi-dschō ganz und gar nichts gelernt. Er kann weder die Schriften lesen, noch das Gewöhnlichste schreiben, noch musizieren. Wie uns der Chor erzählt, geräth der hohe Herr darüber in solchen Zorn, daß er sein Schwert zieht und den Sohn als eine Schande seines Hauses sofort umbringen will. Naka-mitsju verhindert es, erhält aber selbst den Auftrag, den Knaben zu tödten. Jetzt erhebt sich ein Kampf des Edelmutheß zwischen dem Bi-dschō, der um keinen Preis fliehen will, und Naka-mitsju, der sich sträubt, ihn zu tödten, zwischen dessen eigenem Sohne, der sich für Bi-dschō als freiwilliges Opfer anbietet, und Bi-dschō, der dagegen Einspruch erhebt. Ein noch mächtigerer Kampf erhebt sich in Naka-mitsjus Herz, da beide den Entscheid ihm anheimstellen. Die Vaterliebe sträubt sich, das eigene Kind zu opfern; die Vasallentreue sträubt sich, den erhaltenen Befehl seines Herrn unausgeführt zu lassen; aber das ist echt alt-japanisch: die Vasallentreue gibt schließlich doch den Ausschlag. Er schlägt seinem eigenen Sohne das Haupt ab und meldet dann Mitsju-naka, daß sein Befehl vollzogen sei, während Bi-dschō in dem Kloster wieder in Sicherheit gebracht wird. In der letzten Scene bringt ihn der Oberbonze des Klosters dann dem Vater wieder und erzählt ihm, was Naka-mitsju gethan. Aber der herzlose Vater läßt sich auch dadurch taum rühren. Er schließt daraus nur, daß sein Sohn ein Feigling sei,

¹ Vgl. *G. Bousquet, Le Japon de nos jours I (Paris 1877), 407 ss.*

weil er, nach der Opferthat seines Freundes und Gespielen, nicht das Harakiri vollzogen, d. h. sich selbst entleibt habe. Erst die Thränen und Reden des Oberbonzen stimmen ihn weicher und bringen eine Verjöhnung zu stande. Naka-mitsju holt Wein herbei, und der Oberbonze fordert ihn dann zum Tanzen auf. Und wirklich muß der arme Vater, der seiner Vasallentreue den eigenen Sohn geopfert hat, jetzt tanzen und dazu singen:

Wasservöglein! Ach allein!
Kannst nicht spielen mehr zu zwei'n.
Statt're, statt're kummerichwer
Auf den Bogen hin und her!

Und der Chor wiederholt es:

Statt're, statt're kummerichwer
Auf den Bogen hin und her!

Dann nimmt Bi-dschō Abschied, um im Kloster weiterzustudiren, und Naka-mitsju mahnt ihn:

Studire fleißig! Vor des Vaters Zorn
Wird dich zum zweiten Male keiner retten!

Diese alten Singspiele (Nō) haben sich bis herab auf die Gegenwart in der Gunst der obern Zehntausend erhalten. Die Libretti derselben galten als werthvoller Familienbesitz und wurden so von einem Geschlecht auf das andere vererbt und als vornehme Salonzunterhaltung immer von neuem gegeben. Sie gelten auch zugleich als Schule und Übung der alten Dichtersprache, da selbst die Gebildeten sie ohne Textbuch kaum völlig genießen können. Die meisten füllen kaum eine Stunde. Sie werden aber auch nicht vereinzelt aufgeführt, sondern fünf bis sechs an einem Tage. Die Zwischenpausen werden mit kleinen Komödien und Possen ausgefüllt, die in Sprache, Ton und Haltung völlig damit contrastiren.

Zwischen den erhabenen Beschwörungen des Bonzen am „Todesstein“ und den pathetischen Reden des buddhistischen Pilgers Nō-shei begegnen uns da Possen, welche das Leben und Treiben der Bonzen und den Buddhismus selbst grausam carikiren und verspotten. Da ist z. B. ein alterzmüder Oberbonze, der sich in den Ruhestand begeben und darum die Klostergeschäfte in jüngere Hände niederlegen will. Aber es geht schlimm. Der erste Besucher, der sich bei seinem Nachfolger einstellt, bittet, da es eben zu regnen begonnen, ihm einen Regenschirm zu leihen, und der Neuling leiht ihm gleich den besten vorrätthigen Regenschirm. Der alte Oberbonze verweist ihm das sehr, und da der junge fragt, was er denn hätte sagen sollen, erwidert er: „Du hättest sagen sollen: Die Bitte, womit du mich beehrt, wäre an sich leicht zu erfüllen. Aber vor einem oder zwei Tagen ist unser Herr mit (dem

Regenschirm) ausgegangen, und da er an einem Kreuzweg in einen Sturm gerieth, so flogen die Rippen nach der einen Seite und die Haut nach der andern. So haben wir Haut und Rippen in der Mitte zusammengebunden und ihn an der Decke aufgehängt. Da dem so ist, so dürfte er kaum deinen Wünschen entsprechen. — So etwas, ja, so etwas, was einen Schein von Wahrheit hat, hättest du sagen sollen!“ Der Neuling merkt sich das, und wie nun wieder ein Besucher kommt und sich ein Pferd leihen will, erklärt er ihm: „Die Bitte, womit du mich beehrst, wäre an sich leicht zu erfüllen. Aber vor einem oder zwei Tagen ist unser Herr mit ausgegangen, und da er an einem Kreuzweg in einen Sturm gerieth, so flogen die Rippen nach der einen, die Haut nach der andern Seite. So haben wir denn Haut und Rippen in der Mitte zusammengebunden und es an der Decke aufgehängt. Da dem so ist, so dürfte es kaum deinen Wünschen entsprechen.“ — „Aber ich bitte ja um ein Pferd!“ sagt der Besucher erstaunt. — „Ja, sicher, ein Pferd,“ erwidert der noch weltunerfahrene Bonze. Er erhielt nun von dem Alten neue Weisung, wie man einen abweisen soll, der einen Gaul leihen will. Aber das Unglück will, daß der nächste Besucher keinen Gaul leihen, sondern den alten Oberbonzen zu einem Besuch für ein Familienfest einzuladen will. Darauf antwortete nun der Unglücksmensch: „Wir brachten ihn jüngst auf die Weide; da wurde er zu lustig, verstauchte ein Bein und liegt nun unterm Stroh im Stalle. Da dem so ist, wird er kaum kommen können.“

Eine andere solche Posse „Sa-Zen“ (die Abstraction) wendet sich gegen die wunderlichen Andachten der Buddhisten. Um seine Frau zu pressen, gibt ein frivoler Ehemann vor, er müsse, um zur Andacht zu gelangen, geraume Zeit unter der Decke der Abstraction liegen; niemand dürfe ihn aber dabei stören. Anstatt seiner legt er aber seinen Diener unter die Decke; die neugierige Frau kommt, lüftet die Decke und entdeckt den Betrug. Um sich zu rächen, legt sie sich dann selbst unter die Decke. Der Mann, der zurückkommt, glaubt den Diener noch darunter und erzählt seine Streiche, bis die Frau es vor Wuth nicht mehr aushält und über ihn herfällt.

Gehört diese Art Komik auch nicht zur feinsten, so legt die Ausführung doch viel Witz und Humor an den Tag. Auch in der humoristischen Kleinkunst der Japaner bildet der Buddhismus einen beliebten Vorwurf des Scherzes.

Die wissenschaftliche Prosaliteratur der Japaner entwickelte sich fast ganz nach chinesischem Muster und unter chinesischem Einfluß. Die canonischen Bücher der Chinesen wurden in hohem Grade eine Bildungsquelle auch für Japan. Die alte Shinto-Religion hatte denselben nichts von gleichem Ansehen und gleicher Bedeutung gegenüberzustellen. Das „Ko-dschiki Den“ umfaßte nur die alte phantastische Mythologie, ohne Versuch, eine philosophische Weltbetrachtung daraus abzuleiten. Koshi Den, das große Werk Hiratas über

die alte Landesreligion, blieb unvollendet. An die *No-ri-to*, die alten Schinto-Rituale, krustete sich eine weitreichende Menge von Commentaren, aus denen sich jedoch kein mächtiges, herrschgewaltiges Lehrsystem gestaltete. Ueberallhin verbreiteten sich die Lehren des Confucius und des Buddha und führten ein buntes Gemisch der religiösen Anschauungen herbei. Bei der Beweglichkeit und Leichtlebigkeit, dem kriegerischen Geist und der Genußsucht der Japaner fand die ernstere Richtung des Buddhismus wenig Boden, die mehr äußere Form und der Zauber glauben breiteten sich weithin aus. Es bildete sich eine eigene Schule von Moralisten (*Dō-toku-sha*), welche Ideen des Buddhismus und des Confucianismus auf utilitaristischer Grundlage zu verschmelzen suchten. Von Interesse sind die zwei Sammlungen „*Dschitju-go-kyō*“ (Lehren der Worte der Wahrheit) und „*Dodschiki-kyō*“ (Lehre für Kinder). Wichtigere, originelle Werke hat der Buddhismus nicht aufzuweisen. Dagegen waren seine Anhänger vielfach an der Profanliteratur betheilig.

Als begünstigtes Fach erscheint in Japan wie in China die Geschichte, wenn die Leistungen der Japaner auch an Umfang und Güte hinter jenen der Chinesen zurückstehen. Neben den schon erwähnten Werken *Ko-dschiki* und *Ni-hon-gi* nimmt die Chronik „*Dai Nihon-shi*“ den ersten Rang ein. Sie wurde unter Leitung des zweiten Prinzen von Mito, eines sehr freigebigen Mäcenas, gegen Ende des 16. Jahrhunderts von einer ganzen Gesellschaft japanischer und chinesischer Gelehrten zusammengestellt und zählt hundert Bände. Neben dieser officiellen Reichsgeschichte gibt es eine Menge anderweitiger Geschichtswerke, welche durchweg überaus trocken und langweilig geschrieben sind und keinen rechten Einblick in das innere Leben des Volkes gewähren, aber durch ihre nüchterne Thatsächlichkeit und ihren patriotischen Gehalt politisch, ja sogar oft begeisternd auf die nationale Stimmung gewirkt haben¹. Eines derselben, das „*Nihon Gwai-shi*“, war noch in den letzten Jahrzehnten stark verbreitet und trug nicht wenig zum Sturze des Shogunats bei. Einzelbiographien sind massenhaft vorhanden und theilweise zu großen biographischen Sammelwerken vereinigt. Eines derselben, von dem Bonzen *Koguan* verfaßt und schon 1322 dem damaligen Mikado gewidmet, „*Genfio Sakusho*“, ist chinesisch geschrieben und enthält in fünfzehn Bänden die Lebensabrisse von etwa vierhundert berühmten Kaisern, Bonzen und andern vornehmen Anhängern des Buddhismus. Auch unter der zahlreichen Memoiren- und Tagebuch-Literatur ragt das Werk eines buddhistischen Bonzen hervor, das den Titel „*Hōdshoki*“ führt und sehr beweglich die trüben Zeitaspekte am Anfang des 13. Jahrhunderts schildert, aus deren Schicksals-schlägen der Verfasser sich endlich in die Klosterzelle gerettet. Das Tagebuch

¹ Als hervorragendere darunter gelten *Mitju Kagami*, *Gempei Seijūiti*, *Heike Monogatari*, *Taiheiki*.

der berühmtesten japanischen Schriftstellerin — Murajaki Shifibu Niki — zeichnet sich durch seinen überaus schwierigen Stil aus.

Sehr reichhaltig ist ebenfalls die Topographie Japans bedacht. Illustrierte Reisebücher, unter dem Namen Maishō-Zue bekannt und von verschiedenen Verfassern herausgegeben, beschreiben sehr genau die sämtlichen Provinzen nach einem einheitlichen Plan. Sie sind, wenn auch im Lande selbst wenig geschätzt, doch gut gearbeitet, erreichen aber nicht die Bedeutung der gewaltigen geographischen und topographischen Leistungen der Chinesen.

Auch in Bezug auf Grammatik und Sprachkunde sind die Japaner hinter den Chinesen zurückgeblieben. Die besten Wörterbücher der eigentlich klassisch-japanischen Sprache — „Wa-tsun no Shiori“ und „Ga-gen Shu-ran“ — sind beide fragmentarisch geblieben und haben erst in einem neuern „Genkai“ („Meer der Worte“) ihre Ergänzung gefunden. Am meisten Verdienst um die Erforschung der alten Sprache und um ihre nationale Neubelebung erwarben sich die Sprach- und Literaturkundigen Mabutschi (gest. 1769), Matorori (gest. 1801) und Hirata (gest. 1843). Als der feinste und vollendetste Stilist gilt Matorori.

Als die Nachahmung alles Chinesischen noch im Schwange war, erschienen auch zahlreiche Sammlungen „Vermischter Schriften“. Von den zwei berühmtesten rührt die eine — „Makura no Sōshi“ — von der kaiserlichen Hofdame Sei Shōnagon (im 11. Jahrhundert) her, die andere — „Jure-jure Gusa“ — von einem buddhistischen Mönch, der 1350 starb.

So riesige Encyclopädien anzulegen wie die Chinesen, fehlte den Japanern die nöthige Geduld und Ausdauer; doch hat es ein derartiges chinesisch-japanisches Werk, das am Anfang des 18. Jahrhunderts zu Jedo erschien, immerhin bis auf hundertundfünf Bände gebracht.

Ahtes Kapitel.

Roman und Drama in Japan.

In Ermangelung eines nationalen Epos wie einer tiefergehenden philosophischen und künstlerischen Geschichtschreibung hat sich der Volksgeist, wie in China, so auch in Japan zu der Form des Romans geflüchtet, um in halb geschichtlichen oder auch frei erfundenen Erzählungen, aber stets mit realistischem Anschluß an die Wirklichkeit ein ebenso treffendes, wahres, lebendiges als buntes und mannigfaltiges Gemälde des gesamten Volkslebens in all seinen Erscheinungen zu entwerfen.

Der japanische Name für Roman ist Monogatari¹. Der Literaturkritiker Mabutschi definiert ihn folgendermaßen: „Der Ausdruck Monogatari bezeichnet eine Art der Composition, welche darin von der Geschichte abweicht, daß der Verfasser sich nicht bemüht, das Wahre vom Erfundenen zu sichten, sondern in Bezug auf den Helden oder die Heldin einfach die landläufige Ueberlieferung berichtet.“² Das stimmt so ziemlich zum Begriff der altnordischen Saga, in welcher sich Geschichte und Sage so eng berühren, daß sie als Product einer und derselben Ueberlieferung kaum zu trennen sind, die Fiction selbst als culturhistorische Schilderung geschichtlichen Werth beansprucht. Indem die dichtende Volkspheantasie sich aber immer mehr Freiheit verstattete, entfernte sich die Sage immer weiter von den geschichtlichen Thatfachen, und es wuchs aus ihr der Projaroman heraus, der von der Geschichte oft nur noch den Hintergrund bewahrt, oft auch noch auf diesen verzichtet. Wie der Name Saga, ist dann auch der Name Monogatari auf die völlig erfundenen Erzählungen übergegangen, so daß Mabutschis Definition für den ursprünglichen Charakter des Romans zwar recht behält, aber für die weitere Entwicklung cum grano salis zu nehmen ist.

„Taketori=Monogatari“, d. h. „Die Geschichte des Bambushackers“, heißt der älteste dieser Romane³. Einige schreiben ihn schon der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts zu, andere nennen Minamoto no Shitagan (der 911 bis 983 lebte) als seinen Verfasser. Er hat fast mehr den Charakter eines Märchens als einer Sage. Ein greiser Holzhacker findet in dem Knoten eines Bambusstammes ein kleines Mädchen, nur drei Zoll hoch, das er an Kindesstatt annimmt und aufzieht. Sie wächst zur herrlichen Jungfrau heran und wird nun von einer ganzen Schar von Freiern umworben, die sie aber alle von sich weist, da keiner die schwierigen Aufgaben zu lösen vermag, die sie ihnen als Bedingung stellt. Auch der Mikado verliebt sich in sie und will sie zu seiner Kebsle machen; doch sie weist ihn rundweg ab. Ihr greiser Pflegevater kann das nicht begreifen. Da enthüllt sie ihm endlich das Geheimniß ihres Daseins. Sie ist eigentlich im Mond geboren und nur wegen eines Fehltrittes auf die Erde verwiesen worden; aber ihre Bußzeit ist bald um, und dann darf sie in ihre Heimat zurückkehren. Vergeblich bittet und fleht der treue Greis, sie solle bei ihm bleiben. Vergeblich läßt der Mikado ihre Wohnung mit zweitausend Wächtern umstellen.

¹ Accent auf der vorletzten Silbe: Monogatari.

² Satow, Art. „Japan, Language and Literature“ (American Cyclopaedia IX, 557—559).

³ F. Victor Dickins, The Old Bamboo-Hewer's Story (Taketori no Okina no Monogatari). The earliest of Japanese Romances, written in the tenth century. London, Trübner, 1888. — Rud. Lange, Das „Taketori Monogatari“ oder das Mädchen aus dem Monde. Yokohama (Berlin, Usher und Co.) 1879.

Vergeblich wünscht sie endlich selbst, ihren Erdenaufenthalt fortzusetzen. Boten ihres Vaters erscheinen und entführen sie auf einem fliegenden Wagen durch die Lüfte. Der Abschied ist sehr rührend beschrieben. Sie hinterläßt Abschiedsbriefe an ihren Pflegevater und an den Mikado und den Trank der Unsterblichkeit. Der Mikado läßt jedoch diesen Trank auf dem Gipfel eines hohen Berges verbrennen, und der Berg heißt seitdem Fudschino-Yama, „der unsterbliche Berg“.

Die Verbannung der Jungfrau aus dem Mond, ihre romantischen Abenteuer und ihre Entführung auf dem Zauberwagen erinnern lebhaft an die auf der indischen Bühne so beliebten Apjaras. Es mag sein, daß das Märchen wirklich aus Indien stammt und über China nach Japan gelangt ist. Jedenfalls ist der Charakter der wunderbaren Kaguya mit solcher Anmuth und solchem Liebreiz gezeichnet, sind ihre Schicksale so schlicht, zart, rührend erzählt, wie man das in chinesischen Erzählungen kaum findet. Die Sage ist nicht nur auf den Berg Fudschino-Yama localisirt, sondern auch von japanischem Geiste durchdrungen.

Das „Utsubo-Monogatari“ enthält (in zwanzig Bänden) nicht weniger als vierzehn ebenfalls sehr alte Erzählungen. Eine davon, „Toshikage no Maki“, ist eine Art Sindbad-Geschichte und Robinsonade. Ein junger Mann leidet an einer fremden Küste Schiffbruch und findet da redende Thiere, Riesen und allen möglichen Zauberpfuf. Bei seinem Tode hinterläßt er seiner Tochter zwei Zauberharfen. Der wunderbare Klang dieser Instrumente lockt einen jungen Edelmann herbei, der sie entdeckt, eine Nacht bei ihr weilt und dann wieder entschwindet. Sie wird Mutter eines Knäbleins, das sich früh als ein Wunder kindlicher Liebe erweist. Denn es ernährt die Mutter mit Baumwurzeln, die es in den Bergen gräbt. Im Winter verschafft es ihr Zuflucht in einer Bärenhöhle, aus der die Bären freiwillig ausziehen, und Affen kommen und bringen ihnen Wasser und Nahrung. So lebt die japanische Genoveva, bis der junge Edelmann auf der Jagd, im Gefolge des Mikado, sie entdeckt und Mutter und Kind zu sich nimmt.

Das „Hama-matsu Tschinagon-Monogatari“ berichtet die Liebesabenteuer eines japanischen Adeltigen mit einer chinesischen Kaiserin.

Bei weitem die meisten Romane sind Liebesromane mit der verschiedenartigsten Motivirung und Verwicklung. Im „Sumi-yoshi-Monogatari“ ist es eine böse Stiefmutter und eine böse Stiefschwester, welche die schöne verlassene Sumiyoshi quälen, bis dieselbe endlich über alle ihre Ränke triumphirt und eine glückliche Braut wird. Im „Otchi-kubo-Monogatari“ schießt die böse Stiefmutter ihr unglückliches Opfer in einer unterirdischen Wohnung ein; aber ein tapferer Cavalier entdeckt und heiratet sie, und ihr Töchterlein wird Kaiserin. Im „Tori-taibaya-Monogatari“ wird ein zahmer Knabe als Mädchen unter Mädchen, seine wilde Schwester als Knabe unter Knaben

aufgezogen, was dann die unausbleiblichen Verwicklungen nach sich zieht. „Idzumi Shikibu=Monogatari“ gibt das Tagebuch der Titelheldin nebst sämtlichen Versen, die sie und ihr Geliebter, der vierte Sohn des Keizei=In, aneinander richteten. „Ise=Monogatari“ und „Yamato=Monogatari“ erzählen die Liebesabenteuer zweier durch ihre Schönheit berühmter Cavaliere, ebenfalls mit eingeflochtenen Liebesgedichten. Am berühmtesten ist das „Gendshi=Monogatari“, von der Dichterin Murasaki Shikibu um das Jahr 1004 verfaßt¹. Der Held ist der Sohn einer kaiserlichen Favoritin, und den Titel der vierundfünfzig Bücher bilden die Namen der vierundfünfzig Damen, denen er der Reihe nach huldigt. Die Verwicklung ist lahm und ohne Spannung, aber in Bezug auf Stil und Sprache gilt der Roman als unübertroffenes Muster.

„Kondschaku=Monogatari“ ist der Titel einer Sammlung japanisch=chinesischer und indischer Erzählungen in sechzig Bänden, die Minamoto no Takakuni (gest. 1077) veranstaltete und die in Sittenschilderungen, Zauber geschichten, Criminal geschichten, merkwürdige Vergeltungs geschichten, buddhistische und vermischte Erzählungen getheilt ist. Eine Fortsetzung in fünfzehn Bänden heißt „Udshi Shini=Monogatari“. Eine kürzere Sammlung, „Tsutsumi Tschinnagon“, zählt nur zehn kurze Geschichten und wird dem Fudschiwara no Kanejufe (877—933) zugeschrieben.

Für die Geschichte der japanischen Sprache ist diese ganze Erzählungsliteratur (vom 10. bis 12. Jahrhundert) sehr wichtig. Der ritterliche Geist, der sie durchweht, und manche Einzelzüge machen sie mit den romantischen Erzählungen unseres Mittelalters verwandt; doch besitzen sie selten deren naive Einfachheit; meist schreiten sie in ernstem Heldenpathos einher, und der religiöse Hintergrund, shintoistisch oder buddhistisch gefärbt, ist zu trübe und melancholisch, um eine wahre Heiterkeit über das bunte Weltgetriebe zu verbreiten.

Der moderne Roman unterscheidet sich von den Monogatari hauptsächlich durch freiere Behandlung in Darstellung, Stil und Sprache. Die Japaner selbst stellen drei Hauptarten auf: den historischen Roman (Kefakubon), den Liebesroman (Kindscho=bon) und den Volksroman (Kusa=josshi).

Als bedeutendstes Muster der ersten Art mag „Tschiu=shingura“ gelten oder „Der Bund der treuen Vasallen“. Die Erzählung beruht auf wirklichen Ereignissen, welche in die Jahre 1701 und 1702 fallen. Da man aber unter der Herrschaft der Schogune es nicht wagen durfte, einen Bericht darüber zu veröffentlichen, gab der Verfasser den handelnden Personen andere Namen, versetzte die Geschichte ins 14. Jahrhundert zurück und gestaltete sie zum historischen Roman. Die historische Treue wurde dabei insofern ge-

¹ Das „Gendshi Monogatari“ übersezt von Suyematsu Kenchiō (London 1882).

wahrt, als die Zustände, Sitten und Anschauungen, auf denen die Entwicklung beruht, ebenso unverändert dem 17. wie dem 14. Jahrhundert angehören.

Neben dem fast zum Schatten herabgesunkenen Erbkaiser, dem Mikado, der nur als erblicher „Göttersohn“ noch eine traditionelle Verehrung genoß, sehen wir da den zum eigentlichen Herrscher gewordenen Schogun (oder Taitun), einen allmächtigen Generalissimus, um ihn die hohe Aristokratie, die Daimios¹, durch ihren ausgedehnten Grundbesitz nahezu Kleinfürsten, jeder mit einem Kleinheer oder wenigstens einem Trupp von Samurai, wohlaußgerüsteten Kriegern, zu seiner Verfügung. Dieses kriegerische Gefolge hatte seinen Antheil an dem glänzenden Leben, das die hohen Herren auf ihren Schlössern führten, an Festen und Gelagen, Spiel und Jagd, Krieg und Abenteuern; es begleitete die Herren an die Höfe des Mikado und Schogun, focht die Fehden zwischen den Einzelnen aus und lieferte sein Contingent zur feudalen Kriegsmacht des Schogun, während die ser vile Landbevölkerung im Schweiß ihres Angesichtes für den stolzen Adel arbeitete und nur allzuoft ihre Saaten von den rauflustigen Söldnerbanden oder kriegsführenden Heeren zertreten sah. Das Hauptvorrecht der edeln Japaner und ihrer kriegerischen Gefolgschaft war es, stets zwei scharfe Schwerter mit sich zu führen, ein langes und ein kurzes. Sie bildeten das werthvollste Erbstück der Familien. Das Schwertfeigen galt als erlauchtes Handwerk. Jeder mußte aber nicht nur täglich und stündlich bereit sein, sein eigenes Leben und seine Ehre mit der scharfgeschliffenen Klinge zu vertheidigen, sondern sich auch selbst damit den Leib aufzuschlagen, wenn der grausame Ehrencoder es gebot. Diese grausame Sitte des jogen. Harakiri oder Seppuku ist die Signatur des alt-japanesischen Feudalritterthums. Es gilt als Schmach, sich von einem andern tödten zu lassen; aber es gilt als Ehre, sich selbst nach einer genau vorgeschriebenen Etikette ums Leben zu bringen. Der Daimio, der wider den Schogun gefrevelt, wird dazu begnadigt, die Todesstrafe an sich selbst zu vollziehen; der Daimio, der einen Gegner in die Enge getrieben, raubt ihm das Leben erst dann, wenn er nicht Harakiri an sich vollziehen will. Blutige Rache folgt auf jede Verletzung der Ehre; aber hat der Beleidigte sich blutig gerächt, so kann er sich der strafenden Hand nur dadurch entziehen, daß er das Harakiri vornimmt. Die Ehre des Lehensmannes aber ist die seines Daimio: er muß Gefolgschaft leisten bis in den Tod, bis zum Selbstmord. Mit dem Leben oder der Entehrung seines Herrn wird er rechtloser Freibeuter²: nur Rache oder Harakiri kann ihn zum Helden machen.

¹ Eigentlich Dai-myō, chinesisch: Ta-ming, d. h. Großer Name.

² Ronin; die von französischen Schriftstellern angewandte Transcription „Ronin“ ist unrichtig, da das Japanische kein l hat.

Das ist das barbarische, aber tragische Gesetz, das in dem Roman „Tschisingura“ und vielen andern Romanen seinen Ausdruck findet¹.

Die geistige Nothheit, welche eigentlich die höhere japanische Gesellschaft beherrscht, zeichnet sich trefflich in dem Anfang des Romans. Dem lumpige Etikettefragen sind es, welche über Stellung, Wohl und Wehe des Hochadels und seiner Lehensleute entscheiden. Die Vasallentreue dient keinem höhern, edlern Princip. Am Hofe des Schogun (zu Jedo) wird eine Gesandtschaft des Mikado (in Kiōto) angekündigt. Der Schogun bestimmt zwei Daimios, Yenna Hanguwan und Wakaja-no-sute, die Gesandtschaft zu empfangen². Da die zwei hohen Herren aber in der Hofetikette nicht sehr stark sind, wird ihnen Moronaho, ein nicht sehr hochstehender Beamter, beigegeben, um den ganzen Empfang zu leiten. Dieser übermüthige und geldgierige Streber beutet seine Stellung alsbald aus, um die zwei Daimios seinen Vorrang fühlen zu lassen. Wakaja-no-sute hat einen klugen Rath, der Moronaho durchschauert und ihn durch reiche Geldspenden zu gewinnen weiß. So kommt Wakaja-no-sute glimpflich durch. Yenna dagegen macht sich bei dem Empfang durch Etiketteverstöße lächerlich und wird nun von Moronaho in der schimpflichsten Weise beleidigt. Dieser zwingt ihn, ihm vor der ganzen Hofdienererschaft den Strumpf zu binden, und höhnt ihn dann aus: er verstehe nicht einmal einen Strumpf zu binden. Nun weiß sich Yenna nicht mehr zu fassen; er zuckt im Palaste selbst das Schwert auf den Tyrannen, verwundet ihn aber bloß und ist nun nach dem bestehenden Gesetze ver-

¹ Die japanische Sammlung Nordenfjöld der königl. Bibliothek zu Stockholm enthält nicht weniger als sechs Schriften über die siebenundvierzig treuen Ronins: 1. Akau-si zyū-rokū si-den (Histoire de quarante-six fidèles vassaux ou vassaux du prince d'Akau). 1 Bd. 8°. 1701. (Nr. 599.) — 2. Seki-zyau gi-sin den (Histoire de quarante-sept vassaux d'Akau). 15 Bde. 8°. 1719. (Nr. 4.) — 3. Fusan gi-si den (Histoire de quarante-sept fidèles vassaux du Japon, avec figures). 8 Bde. 8°. 1719. (Nr. 746.) — 4. Gi-si-syu-kan (Collection de lettres de quarante-sept fidèles vassaux). 1 Bd. 8°. (Nr. 871.) — 5. Tyu-sin sui-ko den (Histoire romanesque des fidèles vassaux; avec figures). 9 Bde. 8°. (Nr. 988.) — 6. A-kau raku sui sīn (Histoire de quarante-sept vassaux d'Akau). 4 Bde. 4°. (Nr. 823.) — *Léon de Rosny*, Catalogue etc. (Paris 1883) p. 148. 149. — Die Jahreszahl des ältesten Berichts 1701 läßt sich nicht mit Dickens' Angabe vereinigen, daß der Tod der Ronin erst 1702 stattgefunden; wo der Fehler liegt, mögen die Specialforscher entscheiden. — Die Aufmerksamkeit auf die interessante Erzählung lenkte zuerst *A. B. Mitford*, *Tales of Old Japan*. 2 vols. London, Maemillan and Co., 1871, deutsch von *J. G. Kohl*, *Geschichten aus Alt-Japan I* (Leipzig, Grunow, 1875), 1—36; dann Graf *M. v. Hübners* weitverbreitete Reisebeschreibung. — Eine vollständige Uebersetzung gab *Fr. Victor Dickens*, *Chinsingura, or the Loyal League. A Japanese Romance*. New York 1876 (With Introduction by *Hoffmann Atkinson*). — New Edition. London, Allen, 1880.

² Bei *Mitford* heißen sie „Tafumi no Kami“ und Kamei Sama“.

pflichtet, das Harafiri an sich zu vollziehen. An seine Dienstleute ergeht Befehl, sein Schloß und seine Güter an Moronaho auszuliefern, sonst würde seine Familie und sein ganzer Clan ausgerottet werden.

Da versammeln sich die Lehensleute des unglücklichen Jyenna unter der Führung des Oboboßhi Jura=no=suke, und siebenundsechzig von ihnen verschwören sich schriftlich mit ihrem eigenen Blute, erst Moronaho umzubringen und dann an sich Harafiri zu vollziehen. Jura=no=suke theilt das Vermögen des Jyenna an sie aus, und dann trennen sie sich, um ihren Anschlag erst sorgfältig vorzubereiten und dann erst sich wieder zu versammeln. Ein Händler, Namens Ama=gawa Gihei, liefert ihnen Ausrüstung und Waffen.

Die weitere Verwicklung des Romans ruht theilweise auf den natürlichen Schwierigkeiten, welche sich dem Racheplan entgegenstellen, theilweise auf Abenteuern, durch welche die Treue einzelner Verschworener erprobt wird. Einer derselben, Hayano Kampei, opfert dem Unternehmen die erhoffte Braut und das Leben ihres Vaters und schließlich sein eigenes. Die höchste Gefahr seines Lebens und des eigenen einzigen Knaben vermag dem Händler Gihei nicht das Geheimniß der Verschworenen zu entringen. Trotz allem hegt Moronaho Verdacht und läßt die Ronin durch Späher beobachten. Um ihn zu täuschen, verstoßt Jura=no=suke seine Gattin, zieht in ein verrufenes Quartier, ergibt sich dem Trunk und andern Ausschweifungen und heiratet eine Dirne. Nachdem Moronaho erfahren, daß man ihn betrunken auf der Straße gefunden, von den Vorübergehenden verhöhnt und verspieen, läßt er endlich seinen Verdacht fallen und sich in Sicherheit einwiegen. Doch für Jura=no=suke war alles bloße Maske. Er hat seinen Racheplan keinen Augenblick vergessen, sondern alles gerüstet. Die Ronin sind zwar auf siebenundvierzig zusammengeschmolzen, aber nunmehr lauter erprobte, verlässliche Leute. Tag und Stunde können jetzt angesagt werden.

Während Moronaho, von Trunk und Ausschweifung erschöpft, sich dem Sztummer überläßt, ziehen die Verschworenen unbemerkt in stiller Nacht vor sein Schloß, überrumpeln die Wächter, dringen hinein, jagen den aufgegebenen Gegner von Zimmer zu Zimmer, treiben ihn endlich aus einem taum zu errathenden Versteck heraus, und bieten ihm dann als Gnade noch die Gelegenheit zum Selbstmord an, indem ihn Jura=no=suke also anredet:

„Obwohl wir nur Vasallen eines Vasallen, haben wir uns erlaubt, in deine vier Wälle einzudringen, in dem Verlangen, den Tod unseres Herrn an seinem Feinde zu rächen. Wir ersuchen dich, unsere Gewaltthat zu verzeihen, und bitten dich, du mögest uns nach Landesbrauch dein Haupt zum Geschenke machen.“

Anstatt Harafiri vorzunehmen, versucht Moronaho mit seinem Schwert seinen Gegner zu treffen; doch Jura=no=suke rettet sich durch einen Sprung beiseite und vollzieht dann den letzten Act der Rache an dem nach japanischen

Begriffen feigen und entehrten Feind. Dann schlagen die triumphirenden Ronin ihm das Haupt ab, bringen dasselbe als Siegespreis zum Grabe ihres Herrn im Tempel von Komjō und entleiben sich daselbst als treue Vasallen zu seiner Ehre.

Wirkt schon die barbarische Sitte des Harakiri sehr abstoßend, so noch mehr dessen beständige Wiederholung. Auch sonst zeigen sich unter der zierlichen Tünche japanischer Stilette, Eleganz und Leichtfertigkeit häßliche Züge von Roheit und Grausamkeit. Doch werden diese häßlichen Scenen selten ausgeführt, meist nur angedeutet, um die heldenhafte Todesverachtung, den unbefieglichen Muth und die unwandelbare Vasallentreue der Ronins immer spannender und ergreifender zu schildern. Die verfänglichen Situationen, welche die Verstellung Mura-no-Juke's herbeiführt, werden durchaus nicht ins Häßliche und Widerwärtige gezogen, sondern lediglich für die Zeichnung jener unverbrüchlichen Vasallentreue ausgenutzt. Diese ernste, einheitliche, pathetische Grundauffassung gibt dem Roman in hohem Grade den Charakter einer Epopöe, in welcher sich nicht ein einzelner Schriftsteller, sondern der Volksgeist selbst ein Denkmal gesetzt hat. Was aus diesem Heroismus hätte werden können, wenn er auf die richtigen Bahnen gelenkt worden wäre, zeigen die Annalen der katholischen Missionen daselbst am Ende des 16. und im Beginn des 17. Jahrhunderts¹. Doch ohne ein höheres Ziel als die Befriedigung eines falschen Selbstgefühls und eines barbarischen Stolzes ist dieser Heroismus für den Volksgeist wie für die Literatur ein unfruchtbares Phantom geblieben.

Rache, Mord, Todtschlag und Harakiri beherrschen so ziemlich auch die übrigen historischen Romane, in welchen zwar ernsthaft der historische Charakter betont wird, die aber in Wirklichkeit größtentheils auf freier Erfindung beruhen. Berühmt ist die reichlich von Blut tiefende „Rache des Kadzuma“², dann „Jofu Kogiden“ (10 Bände), „Jehon Sangoku Jofuden“ (15 Bände), „Jehon Kofanden“ (10 Bände), „Montscho Kinshiku Dandzwe“ (5 Bände)³. Der Roman „J-ro-ha Bunko“ (von Tamenaga Shunfui) und seine Fort-

¹ *L. Froes*, Epist. amplius 50 de rebus Japoniae ab a. 1556 usque ad a. 1586. Evor. 1598. — *Bollandi* Litterae annuae Japon. a 1628 et duorum subsequentium. Antwerpiae 1638. — *Petri Gomez*, S. J., Historia mortis trium martyrum e S. J., qui a. 1597 in Japonia cum aliis cruci affixi sunt. Romae 1628. — *Charleroi*, Histoire de l'établissement etc. du christianisme dans l'empire du Japon. Ronen 1715. Auf Grund der Missionsberichte entwarf Lady Fullerton ihren schönen Roman „*Laurentia*“, deutsch von F. K. Sahn (Regensburg 1862. 3. Aufl. 1873), der ein herrliches Gegenstück zu den japanischen Romanen bildet.

² Kurze Analyse bei *G. Bousquet*, Le Japon littéraire (Revue des Deux Mondes 3^e Pér. XXXIX [1878], 759. 760).

³ *Satow* I. c. p. 563.

setzung „Nuti no Utebono“ enthalten eine eingehende Lebensgeschichte eines jeden der siebenundvierzig Konius. Das „Doka Meyo Seidan“ gibt sich als authentischer Bericht der berühmtesten Prozesse aus, die Doka, ein Richter im Anfang des 18. Jahrhunderts, entschieden haben soll¹.

Auch in den zahlreichen Liebesromanen (Nindscho-bon) spielen die zwei nobelen Schwerter der vornehmen Japanesen keine geringe Rolle. Unglücklich Liebende sind bei jeder Gelegenheit bereit, sich den Hals abzuschneiden oder den Bauch aufzuschließen. Neben harmlosen Liebesverwicklungen nimmt das Courtesanewesen, das sich in Japan wie in Indien und China seit den ältesten Zeiten sehr frei und in großem Maßstab entwickelt hatte, einen sehr breiten Raum ein. Nicht selten holen die Romandichter ihre Heldinnen aus den verrufensten Quartieren oder bringen harmlose Mädchen in diesen mephitischen Luftkreis. Nicht erfunden, sondern aus dem Leben geschöpft, ist der traurige Zug, daß sonst brave Kinder, um ihre verarmten Eltern zu retten, sich und ihre Ehre verkaufen, in ihrem schimpflichen Gewerbe dann von früheren Liebhabern wiedererkauf und geheiratet werden².

Die Volksromane (Kusa-zoshi) unterscheiden sich sachlich kaum von den Nindscho-bon, außer daß sie auch den untern Volksklassen leichter zugänglich gemacht und namentlich von Frauen und Mädchen gelesen werden³.

Als ein Muster der Nindscho-bon gilt die Geschichte des Gompatschi und der Komurajaki⁴. Gompatschi, von Jugend auf durch Schönheit und ungewöhnliche Körperkraft ausgezeichnet, steht im Dienste des Daimio von Anaban. Wegen eines geringfügigen Handels hat er einen seiner Genossen umgebracht und muß nach Jedo flüchten. Unterwegs sucht er Unterkunft in einem einsamen Hause, das er für eine Herberge hält, das aber das Nest einer furchtbaren Räuberbande ist. Wegen seiner kostbaren Waffen wollen ihn die Räuber umbringen, sobald er eingeschlafen. Aber er wird noch rechtzeitig von einem jungen Mädchen geweckt, das von der Bande geraubt worden war. Es gelingt ihm, die sämtlichen Räuber zu erlegen, und er bringt die Gerettete ihrem Vater, einem alten Kaufmann in Mikawa, zurück. Dieser wünscht ihn gleich zum Schwiegersohn, aber Gompatschi strebt höher hinaus und zieht nach Jedo weiter. Dort geräth er abermals unter Räuber und wird nur durch Hilfe eines gewissen Schobei gerettet, welcher eine freiwillige Polizeiwache befehligt. Er schließt sich dieser Söldnertruppe

¹ *Chamberlain*, Things Japanese p. 272. 273.

² *Chamberlain* l. c. p. 272.

³ Dr. C. Hering, Die Frauen Japans im Lichte der für sie bestimmten Literatur, in Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde in Tokio V (Yokohama [und Berlin], Asher und Co.), 10—27.

⁴ Kurze Analyse bei G. Bousquet, Le Japon littéraire (Revue des Deux Mondes V [1874], 760—762).

an und führt mit ihr ein lockeres Leben. In den verrufenen Kreisen, in denen er nun verkehrt, findet er in Komurajaki, einer berühmten Tänzerin, das Mädchen wieder, das ihm einst das Leben gerettet und das er dann aus der Hand der Räuber befreit. Da ihre Eltern alles verloren, war sie Dirne geworden, um sie zu unterstützen, aber umsonst. Die Eltern überlebten ihr Elend nicht. Gompatjchi lebt nun mit ihr zusammen. Da ihm aber das Geld ausgeht, verlegt er sich auf Straßenraub, wird dabei gefaßt und enthauptet. Schobei bemächtigt sich seines Leichnams und verschafft ihm aus alter Freundschaft ein Grab. Komurajaki aber entflieht ihrer Lasterhöhle und ersticht sich am Grabe ihres Geliebten.

Als Liebesroman und Volksroman zugleich sehr volkstümlich ist die Geschichte der Kojan und des Kingoro (unter dem Titel „Mujume Setjuno“ von Kiofusandschin). Der letztere ist das natürliche Kind eines Samurai, Namens Bunnodschō. Da die Mutter bei der Geburt stirbt, übergibt er es einer Amme, adoptirt zugleich Okame, ein armes Waisenmädchen, und läßt die beiden Kinder zusammen aufziehen. Wie sie groß geworden, wollen die beiden sich heiraten. Das Gesetz macht keine Schwierigkeiten. Allein der Vater Bunnodschō's, ein alter, reicher Herr, der seinen Sohn einst verstoßen und verbannt, kommt aus dem Sterben und will nun Sohn und Enkel wiedersehen. Damit öffnet sich für Kingoro eine glänzende Zukunft. Bunnodschō schickt ihn deshalb zu dem Großvater. Okame erträgt aber die Trennung nicht. Sie wird krank, will von einer andern Heirat nichts wissen. Schließlich geht sie an einen Fluß und will sich ertränken, wird aber von Begelagerern aufgegriffen und in ein verrufenes Haus nach Komamura verkauft. Bunnodschō und Kingoro halten sie für todt. Kingoro ist untröstlich. Um seinen Schmerz zu lindern, suchen ihn seine Freunde in zweideutige Gesellschaft zu bringen. Da findet er Okame als Kojan wieder, verschafft ihr ein eigenes Haus, hält aber seine Beziehung zu ihr vor dem Vater geheim. Dieser hört aber von dem Verhältniß, und nachdem Okame Mutter geworden, geht er zu ihr und beschwört sie, das Verhältniß abzubrechen, um nicht das Lebensglück und die Aussichten Kingoros zu zerstören. Durch ihn vernimmt sie auch, daß er dem Sohne bereits eine andere Frau aufgedrängt. Da entschließt sich Okame, sich für ihren Geliebten zu opfern und schneidet sich den Hals ab. Zu spät löst sich das Mißverständnis, das Bunnodschō angerichtet. Kingoro weiß sich indes zu fassen. Die ganze Familie zieht jetzt zum Großvater. Das verlassene Kind wird von der Stiefmutter liebevoll aufgezogen, und seine weiteren Schicksale, Erziehung, Heirat und neues Familienglück liefern den Stoff zu einem neuen, langathmigen Romane¹.

¹ Analyse des Romans bei *G. Bousquet*, *Le Japon de nos jours* I (Paris 1877). 409—413.

Bei den Japanern selbst gilt Tazikava-Bakin (1767—1848) als der vorzüglichste Romanschreiber der neuern Zeit. Seine Schriften haben die weiteste Verbreitung, sein Stil wird auch von den Kritikern als nahezu klassisch bezeichnet. Er hat etwa 290 Werke hinterlassen; das gefeiertste, „Mattenden“ („Die Geschichte der acht Hunde“), zählt 106 Bände, trotz des geringen Umfanges der japanischen Bände noch immer ein kolossales Werk. Man erzählt von ihm, er habe, um sich in der Masse seiner Romanfiguren nicht zu verwirren, dieselben sämtlich in kleinen Puppen zurechtgemacht. Befanden sich dieselben auf Reisen, so stellte er sie in bestimmte Winkel seines Zimmers; hatte er sie verheiratet, so band er sie zusammen; waren sie todt, so legte er sie in eine Schachtel. Als er einmal in Verlegenheit war, was er mit einer der handelnden Personen anfangen sollte, sah er starr die betreffende Puppe an und schrie: „Soll ich ihn tödten oder leben lassen?“ Ein Kaufmann, der ihn eben besuchen wollte, erschrak aufs äußerste und machte sich schleunig aus dem Staube. Obwohl gleich den meisten Gelehrten der Lehre des Confucius zugethan, wählte er doch mit Vorliebe buddhistische Stoffe, weil der damit verbundene Aberglaube seiner Phantasie mehr Spielraum bot. Ueber die Ursache seiner Vielschreiberei äußert er sich in einem Vorworte also: „Obwohl ich so viele Werke veröffentlicht habe, daß sie, aufeinander geschichtet, ein ganzes Zimmer füllen könnten, kenne ich nichts Armseligeres als das Geschäft eines Schriftstellers. Kein anderes zerstört so rasch und vollständig die Gesundheit. Man wird mich fragen: Warum fährst du dann noch fort? Nun, weil ich einfach genöthigt bin. Ich habe keinen Broderwerb als meinen Schreibpinfel. Wenn ich nicht schreibe, so müßte ich Hungers sterben. Nun ziehe ich es doch noch vor, halb zu leben als ganz zu sterben: und darum füge ich, trotz allen Gefahren meines Handwerkes, diesen neuen Band zu meinen Werken.“¹

Sehr beliebt beim Volke, aber von der höhern Kritik verschmäht, ist der Roman „Hiza-Kurige“ („Die Fußreise“), dessen Verfasser sich Tschippensha Ika nennt. Derselbe schildert mit derbem Realismus, aber auch mit unwüthiger Komik die Wanderung zweier verbummelter Glücksritter, Jadschirobei und Aidahatschi, den Tokaidō entlang von Jedo nach Kyōtō. Wie anderswo, steckt auch im japanischen Volksthum mehr Humor, Leichtsinns und Schalkhaftigkeit, als ein gewisser akademischer Classicismus für zulässig erachtet.

Die kleinern Erzählungen, Sagen und Märchen der Japaner sind ebenso bunt wie ihre Romanliteratur. Chinesische und indische, confucianische und buddhistische Vorstellungen begegnen sich hier ebenfalls wieder mit alt-

¹ „Okoma“. Roman Japonais illustré par *Felix Régamey*, d'après le texte de Tazikava-Bakin et les dessins de Chigenoi (Paris, Plon, 1883). Préface p. 6. 7.

japanischem, shintoistischen Geister- und Gespensterglauben. Doch ist die Shinto-Religion noch zu wenig erforscht, als daß sich über ihren Einfluß schon ein klares Bild gewinnen ließe. Als Lieblingsthier der abergläubischen Sage erscheinen Kage, Dachs und Fuchs. Neben düsterem Gespenstergrauen macht sich auch viel fröhliche, kindliche Naivetät, spielender Humor und ein tiefes Naturgefühl geltend¹. In der Spruchpoesie scheint sich der Buddhismus ziemlich stark vorzudrängen mit seiner schon in Indien und China spruchartig zurechtgedrehten Didaktik und seiner weltchmerzlichen, ewig unbefriedigten Stimmung. Auch der übrige Religionsmischmasch vermochte die trüben Räthsel des Erdendaseins nicht zu lösen. Hoffnungslos wendet sich der Geist von der gespensterhaften Ueberwelt ab, um in ausgelassener Weltlust das kurze Leben zu genießen.

An der Wende des 16. und 17. Jahrhunderts schien es, als ob die christliche Civilisation bereits Japan erobern sollte. Das von dem hl. Franz Xaver gepflanzte Christenthum zählte damals über 100 000 Anhänger, darunter mächtige Daimios. Die Missionäre entfalteten eine rührige Preßthätigkeit und begannen Einfluß auf die Literatur zu gewinnen². Da entfesselte das altnationale Heidenthum, mit dem mächtigen Shogun an der Spitze, seinen ganzen Fremdenhaß und seine barbarische Grausamkeit gegen die Neubekehrten und deren Lehren und schloß sich für mehr als zwei Jahrhunderte wieder völlig gegen die europäische Bildung ab³.

¹ David Brauns, Japanische Sagen und Märchen. Leipzig, W. Friedrich, 1885. — Mitford (Aohi), Geschichten aus Alt-Japan I, 289—319; II, 1—137.

² E. M. Satow, The Jesuit Mission Press in Japan 1591—1610. Nach den Untersuchungen dieses verdienstvollen Forschers sind in verschiedenen Bibliotheken Europas noch Exemplare von vierzehn Werken vorhanden, welche innerhalb jener Jahre in Japan gedruckt wurden, darunter acht religiöse und catechetische, eine Uebersetzung der lateinischen Grammatik von Alvarez, eine japanische Grammatik mit portugiesischer Erklärung (Nagasaki 1604), ein Chinesisch-japanisches Wörterbuch (1598), ein Japanisch-portugiesisches Wörterbuch (1603), ein Lateinisch-portugiesisch-japanisches Wörterbuch (gedruckt zu Amakusa 1595, vermehrt und verbessert von dem Apostolischen Vicar von Japan, neu herausgegeben zu Rom, Druckerei der Propaganda, 1870) und das Heike monogatari (Familiengeschichte des mächtigen Geschlechts der Taira), als Hilfsmittel zum Studium der Sprache gesprächsweise erläutert, gedruckt zu Amakusa im Collegium der Gesellschaft Jesu, 1592. — Vgl. (J. N. Straßmaier) Ueber die literarische Thätigkeit der ältesten Missionäre Japans in „Stimmen aus Maria-Laach“ XXXVII (1889), 219—223. — Die Ausgabe des „Heike monogatari“ von Amakusa findet sich im British Museum; eine andere (in zwölf Bänden) verzeichnet L. de Rosny, Catalogue de la Bibliothèque Japonaise de Nordenskiöld (Paris 1883) No. 91 a et b, p. 150.

³ N. Trigantius, De christianis apud Japonios triumphis, sive de gravissima ibidem contra Christi fidem persecutione exorta anno 1612 usque ad annum 1620 libri quinque. Monachii 1649.

An diese Zeit fällt die Gründung des neuern japanischen Theaters. Im Jahre 1624 wurde auf Befehl des Taikun die erste Shibaiya, Volksbühne, zu Jedo eröffnet. Die Stücke, die hier gegeben wurden, entwickelten sich theils im Anschluß an die Poffen, mit welchen man die alten Singspiele (Nō) unterbrach, theils aus den Bänfelsängereien und „Morithaten“ („Dichoruri“ oder „Gidanū“), womit Sänger und Chor die Tänze der Marionetten begleiteten. Das Verdienst, diese primitiven Vorstellungen erweitert zu haben, wird zwei Volksjängerinnen von zweideutigem Rufe, O-Kuni und O-Tsū, zugeschrieben. O-Kuni, erst Priesterin in dem großen Tempel zu Mitsuki, verliebte sich in den Kaufbott Kagoya Sanza und entfloh mit ihm nach Kyōtō, wo sie sich und ihn mit Tänzen, Singen und mimischen Darstellungen ernährte. Sie dichtete auch, unterrichtete andere in der Dichtkunst und zog ihren Mann zum tüchtigen Schauspieler heran. Stets verfolgt von dem Schatten eines andern Samurai, den Sanza einst aus Eifersucht vor ihren Augen getödtet hatte, schor sie sich später das Haar und baute dem Unglücksmenschen, dem ihre Schönheit einst das Leben gekostet hatte, einen Tempel. Trotz der Verehrung, die sie selbst später beim Volke genoß, durften die Frauenrollen auf dem Theater nicht mehr von Frauen gegeben werden, sondern dazu wurden Knaben mit Frauenmasken verwandt.

Die neuen Theater erhielten eine eigentliche theatrale Scenerie und Einrichtung, deren Hauptstück eine Drehbühne war, welche es ermöglichte, während der Aufführung einer Scene schon eine völlig neue Scenerie vorzubereiten, dann im Nu die alte Scene mitsamt den Schauspielern wegzudrehen und eine neue vorzuführen¹.

Gleich von Anfang bildeten sich zwei Arten Stücke aus: die Tschidaimono, d. h. ernste Schauspiele, meist mit historischem Hintergrund, und die Sewa-mono, d. h. Komödien. Zu einer wirklichen dramatischen Kunst erhob sich das ernstere Schauspiel nicht, wohl schon aus dem Grunde, weil die Schauspieler der Volksbühne („Shibaiya“ oder „Kabuki“) sehr verachtet waren und deshalb keine höher gebildeten Leute sich der Bühne widmeten. Man begnügte sich deshalb, die zahlreichen Volksromane in ihrer ganzen epischen Weitichweifigkeit auf die Bretter zu bringen, so daß ein Stück einen, zwei bis drei Tage in Anspruch nahm. Kaufleute und Handwerker schlossen dann ihre Buden, und Bauern zogen scharenweise in die Stadt, um sich ganze

¹ *Mac Clatchie*, Japanese plays versified. Yokohama and London. Allan, 1890. — *G. Bousquet*, Le Japon de nos jours I (Paris 1877), 370—408. — *Lequeur*, Le théâtre Japonais. Paris 1889. — Aeltere Reiseberichte über das japanische Theater bei *J. L. Klein*, Geschichte des Dramas III (Leipzig 1874), 498—513. — *G. Bousquet*, Le théâtre au Japon (Revue des Deux Mondes IV [1874], 721—760).

Tage im Theater zu betüftigen, wo während der Vorstellung selbst gegessen und getrunken werden durfte. Das Repertorium der japanischen Bühne deckt sich deshalb nahezu völlig mit jenem des Romans. Rache, Mord, Todtschlag, Heldenmuth und Harakiri bilden auch hier die Hauptmomente der Handlung. In den national-patriotischen Stücken herrscht dieselbe ins kleinste gehende archaische Irene der Zeichnung, dieselbe conventionelle Rittermoral und Etikette, dieselbe barbarische Rachsucht und Grausamkeit, ohne eine tiefere Erfassung des Menschenherzens, ohne ein mannigfaltigeres Studium der Leidenschaften, ohne höhere Ideale. Die epische Breite, die im Roman noch allenfalls erträglich ist, hemmt in diesen Dramen oft jede Spannung. Stirbt der erste Held, so tritt gleich ein zweiter an seine Stelle, und schlägt sich dieser den Bauch auf, so ist der Regisseur um einen dritten nicht verlegen.

Dagegen sind einzelne Charaktere mitunter trefflich gezeichnet, einzelne Situationen und ganze Episoden von erschütternder Wirkung. So ist z. B. in dem Stücke „Die Rache für Soga“ Manko, die greise Wittwe des Ermordeten, eine so tragische Gestalt und so ergreifend geschildert, daß sie sich unauslöschlich dem Gedächtniß einprägt¹. Arme Pächter, die am Jahrestage ihres Gatten ihr Eier und Kuchen zum Geschenke bringen, erinnern an das stille Familienglück, das sie einst auf ihrem Schlosse genossen. Doch Freude und Glück sind für sie ewig zerstört. Nur ein Gedanke hält sie aufrecht: jener der Rache an dem mächtigen Daimio Kudo, der ihr ihren Gatten geraubt. Sie ist die Seele des Racheplans, den ihr ältester Sohn Schuro wider den Mörder geschmiedet. Den zweiten Sohn, Guro, dessen Charakter sie nicht traut, hat sie davon ausgeschlossen und Bonze werden lassen. Wie derselbe aber mit unnachgiebiger Energie, Leidenschaft und List alle Schranken durchbricht und selbst die halbblinde Mutter zu täuschen sucht, nur um Antheil an dem Rachewerk zu haben, da zürnt sie ihm nicht nur nicht, sondern drückt ihm selbst die Waffen in die Hand.

„Während achtzehn Jahren habe ich dich im Schatten des Tempels geborgen, und du glaubtest, nicht geliebt zu sein; du bist es, Kind, ganz wie die andern; aber ich mußte dich vor dir selbst und vor deiner Ungeduld retten. Heute bin ich deiner sicher; dein Unrecht ist dir verziehen. Schon lange habe ich für dich die Kleider bereitet, die für deinen neuen Stand sich ziemen, um dich eines Tages damit zu bekleiden. Holt sie herbei!“

Statt einer Bonzenkleidung wird eine Kriegsrüstung herbeigebracht, und die Mutter Manko fährt fort:

¹ Eine gute Analyse des Stückes bei G. Bousquet, *Le théâtre au Japon* (Revue des Deux Mondes IV [1874], 732—743).

„Geh! Wenn ich auch schlecht sehe, so weiß ich die Wahrheit von frommem Trug zu unterscheiden. Ich habe alles durchschaut. Ich habe dich dieser letzten Prüfung unterwerfen wollen; ich kenne jetzt deine Kraft. Ich, ich sende dich jetzt zum Kampfe. Begleite deinen Bruder auf die morgige Jagd, und möge Sôgas hehrer Schatten durch euch Ruhe finden!“¹

Scenen voll dramatischer Kraft und Wirksamkeit enthalten auch die Bühnenbearbeitungen der „Geschichte der siebenundvierzig Ronins“ und anderer Romane, in welchen der bereits stark entwickelte Dialog die Inszenierung erleichterte, die Handlung selbst spannende oder tragische Motive in sich schloß².

Noch reichlicher entfaltete sich das dramatische Talent der Japaner in ihren zahlreichen Komödien. Stoff und Charaktere sind hier unmittelbar aus dem Familienleben und Alltagsleben entnommen und mit ansprechender Natürlichkeit behandelt. Das mitunter geschraubte Pathos der tragischen Schauspiele fällt weg. Es herrscht mehr freie Erfindung bei feinsten Beobachtung der Wirklichkeit. Wie in ihrer Kleinkunst, zeigen die Japaner auch in ihren Komödien viel Humor und Witz, allerdings mit einer gewissen Neigung, den unbefangenen Scherz zur Caricatur zu übertreiben³. Was aber schlimmer ist, die Liebesverwicklungen dieser Dramen bewegen sich fast ausschließlich auf schlüpfrigem und unsittlichem Boden. Die Heldinnen sind Courtisaneen und Chanteysen — und damit ist genug gesagt, wenn auch die Ausführung nicht immer so schlimm ist, als das Milieu und die handelnden Personen erwarten lassen⁴.

Durch die Revolution von 1868 und die seitherige fortschrittliche Entwicklung Japans hat die Bewunderung und Verehrung der alten Literatur natürlich einen nicht geringen Stoß erhalten. Tausende von Büchern und Broschüren wurden jetzt geschrieben, um das Land durch Uebersetzung europäischer Werke wie durch selbständige Arbeiten mit den Ideen, Verhältnissen, Wissenschaften und Künsten Europas bekannt zu machen. Die vom modernen Fortschritt begeisterten Jung-Japanesen entwickelten eine rastlose Thätigkeit⁵.

¹ L. c. p. 737.

² Ausführliche Analyse eines derselben von *Alfred Roussin*, *Un Drama Japonais. Les quarante-sept Ronins* (*Revue des Deux Mondes*. CIV [1873], 2^e Pér., 646 à 668). — Die handelnden Personen tragen hier wieder ganz verschiedene Namen, aber die Fabel ist dieselbe.

³ K. N. Florenz, *Zur Psychologie des japanesischen Witzes*, in *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokio V* (Yokohama [und Berlin], Nishir und Co.), 424—430.

⁴ Proben bei *G. Bousquet*, *Le Japon de nos jours I* (Paris 1877), 394—405. *Wittford* (Kohl), *Geschichten aus Alt-Japan I*, 194—199.

⁵ Hervorragende Stimmführer sind Futuzawa, Nishi Shû, Kato Hiroyuti, Toyama Masatazu.

Shimado Saburo schrieb über „Japans Eröffnung“ (Mai-toku Shimatsu), Saga Ehojaku über „Die Hauptpunkte der japanischen Geschichte“ (Nihon Shiko), Tokutomi Tschitschiro über „Das Japan der Zukunft“ (Shorai no Nihon).

Anderere bedeutende Werke sind: „Eine Abhandlung über die Verfassung“ (Kotken Hanron von Uno Uzasu), „Eine Geschichte der japanische Literatur“ (Nihon Bun-gatu Shi von Mitami und Takatsju), „Das Meer der Worte“ (Genkai, ein japanisches Wörterbuch von Tschuti), „Zustände der Länder des Westens“ (Seino Tschidjcho von Futuzawa).

Auch die Belletristik ist von dieser Wuth für europäische Cultur nicht unberührt geblieben. Mei-toku Bi-dan, einer der beliebtesten neuern Romane, behandelt Epaminondas und die Thebaner seiner Zeit; der Verfasser verdiente damit so viel Geld, daß er eine Reise nach Europa machen und sich dann noch eine Villa bauen konnte. Ein anderer Roman, Kadtschin no Migu, beginnt auf dem Kapitol von Washington, wo eine der Hauptpersonen, ein Japaner, seinen Genossen die Unabhängigkeitserklärung vorliest; dann kommen statt Rache und Harakiri die Carlisten in Spanien und die Engländer in Aegypten zur Besprechung¹.

Statt der katholischen Civilisation, die Japan zu Beginn des 17. Jahrhunderts so grausam von sich wies, ist ihm jetzt die Uebercultur des ausgehenden 19. Jahrhunderts mit seiner vorwiegend materialistischen Richtung und seiner bunten Musterkarte der sogen. religiösen Ueberzeugungen zu theil geworden. Dem „Reiche der Mitte“, dem es den größten Theil seiner ältern Bildung verdankt, hat es als enfant terrible den Absagebrief für immer zugeschleudert und demselben durch die Entwicklung seines Staatswesens, seines Heeres und seiner Industrie nach europäischem Stile den Rang abgelaufen. Seinen alten kriegerischen Geist hat es glänzend bewahrt. Die neue ostasiatische Großmacht hat selbst den Mächten des Westens Achtung eingeflößt.

All dieser materielle Fortschritt ist indes als künstliches Reis auf einen Stamm gepfropft, dessen ursprüngliche Barbarei schon die chinesische Bildung nicht völlig zu überwinden vermochte. Durch Sprache und Schrift, Religion und Literatur, Kunst und Sitte hängt das geistige Leben des Volkes noch in tausend lebendigen Wurzelfasern mit seiner Vergangenheit zusammen. Zu

¹ R. N. Florenz, Zur japanischen Literatur der Gegenwart, in Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokio V (Yokohama [und Berlin], Nishier und Co.), 314—344. — L. Buisse, Streifzüge durch die japanische ethische Literatur der Gegenwart. Ebd. V, 439—500 (mit Uebersicht der Zeitschriftenliteratur). — B. H. Chamberlain, Educational Literature for Japanese Women (Journ. of the Royal Asiatic Society X [London 1878]. 3). — Vgl. Transactions of the Asiatic Society in Japan. Vol. XIII. Yokohama 1885.

den kaum erschütterten alten Religionen, dem Shintoismus, dem Buddhismus und der Lehre des Confucius, hat sich jetzt als neues Ferment das Christenthum in all seinen Schattirungen und dazu der moderne Unglaube und das praktische Heidenthum der Europäer gesellt. Wie aus dem Wirrwal dieser gärenden Elemente ein neues, harmonisches Geistesleben, eine kraftvolle Einheit des höhern Strebens und eine idealere Bildung hervorgehen soll, ist heute noch kaum abzusehen. Das von katholischen Missionären und Japanesen gemeinsam vergossene Martyrerblut dürfte indes nicht umsonst geflossen sein: es ist das älteste und ehrwürdigste Band der Erinnerung, das Japan mit dem christlichen Europa und mit seinem noch heute lebenskräftigen Mittelpunkt verbindet.

Sechstes Buch.

Die Literaturen des malayischen Sprachgebiets.

Erstes Kapitel.

Sawi- und javanische Literatur.

Japan bezeichnet die nordöstliche Grenze des weiten Gebietes, welches die sogen. indochinesische Sprachfamilie mit ihren verschiedenen, sämtlich monosyllabischen Sprachzweigen, dem Chinesischen, Tibetanischen, Birmanischen, Annamitischen und den Sprachen von Siam (Thai, Laos, Schan u. s. w.) beherrscht. Auf der malayischen Halbinsel reiht sich daran ein neues, der Bevölkerung und der Bedeutung nach geringeres, aber der Ausdehnung nach noch weiteres Sprachgebiet: dasjenige der malayo-polynesischen Sprachen. Es umfaßt die Insel Madagaskar, die Halbinsel Malakka, die Insel Formosa, die Sunda-Inseln, Molukken, Philippinen und erstreckt sich dann über die ganze ungeheurere Inselwelt von Oceanien und Mikronesien¹.

Der Sprachwissenschaft eröffnet sich hier abermals eine fast unabsehbare Fülle neuer Gestaltungen, von welchen einzelne schon gründlich durchforscht und bearbeitet, andere bereits in Untersuchung genommen, weit mehr aber noch kaum näher bekannt sind. Cust² theilt sie nach ihrer geographischen Verbreitung in zehn Gruppen, deren einzelne Zweige jedoch lange nicht alle selbständige Sprachen, sondern zum guten Theil nur Dialekte sind, nur in einigen seltenen Fällen eine eigene Schrift und noch seltener eine Literatur besitzen.

1. Auf der Halbinsel Malakka und auf der Insel Sumatra begegnet uns zuerst das Malayische, das sich von Malakka dann weiter nach Siam, von Sumatra nach den Inseln Banta und Billiton, sowie auf den Rio-Lingga-Archipel erstreckt und ungefähr ein Sprachgebiet von zwei und einer halben Million Seelen umspannen mag. Als allgemeine Verkehrssprache reicht es aber weiter über die ganze östliche Inselwelt bis an die Südsee hin. Die Völker, die es sprechen, sind vorwiegend

¹ A. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie (Freiburg i. Br., Herder, 1892) S. 62. 63. — Friedrich Müller, Reise der österreichischen Fregatte Novarra. Linguistischer Theil (Wien 1867) S. 269 ff. — Vgl. Th. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft (München 1869) S. 551 ff.

² R. Cust, Las religiones y los idiomas de la India. Version Española de D. F. G. Ayuso (Madrid 1883) p. 201—219.

Mohammedaner, die Schrift die arabische. Die Barbarenstämme im Innern von Malakka haben ihre eigenen, noch nicht näher untersuchten Sprachen. Auf Sumatra herrschen neben dem Malayischen noch fünf bedeutendere Idiome: das von Atjehin, dann Batak, Retjhang, Lampong und Korintjehi. Der interessanteste Dialekt ist derjenige von Menangkabo (zu Palembang in Mittel-Sumatra), der seine eigene Schrift, die sogen. Retjhang oder Rentschoug-Schrift, besitzt, so genannt nach dem scharfen Messer, mit dem sie auf Bambusstäbe eingeritzt wird¹.

2. Auf der Insel Java herrschen drei Hauptsprachen: das Javanische (etwa dreizehn Millionen), das Sndaneseische (vier Millionen), das Madureseische (einundeinhalb Millionen), die aber alle drei die javanische Schrift gemeinsam haben. Daneben hat sich die alte Kawi-Sprache erhalten, die stark mit Sanskritwörtern gemischt ist, wie auch die Balineseische Sprache auf der Insel Bali (etwa eine halbe Million). Alle diese Sprachen sind schon sorgfältig untersucht. In der Kawi-Sprache wie in der javanischen besteht eine ziemlich reichhaltige Literatur.

3. Auf Celebes haben zwei Sprachen, Makassar und Bugi (Budjehi), ihre eigene Schrift und zugleich einige Literatur, zu der sich bereits eine von holländischen Missionären verfaßte Bibelübersetzung gesellt hat. Außerdem gibt es daselbst noch sechs andere Idiome, die bereits einigermaßen untersucht worden sind.

4. Die Sprachen im Innern der Insel Borneo sind größtentheils noch völlig unbekannt; an verschiedenen Küstenanfiedelungen trifft man das Malayische, Chinesische, Javanische und Bugi. Die wichtigsten Sprachen des Innern sind Dayak und Kyan.

5. In den Philippinen zählt man über zwanzig verschiedene Sprachen, von welchen die vorzüglichsten: Tagalisch, Bisajata, Bicol, Ibanac, Pangasinan und die Sprache von Zebú (lengua Zebuana), von den katholischen Missionären in Grammatiken und Wörterbüchern bereits trefflich bearbeitet sind. Da aber in den Städten das Spanische als Organ der höhern Bildung die Volkssprachen verdrängte, sind diese bis jetzt zu keiner bedeutendern Literatur gelangt².

6. In den Molukken nahmen holländische Forscher etwa zehn verschiedene Idiome an; die Verkehrssprache an der Küste ist aber das Malayische.

7. Mehnlich ist es mit Timor und den Inseln Sumbawa, Flores, Solor und Alfor. Von den achtzehn Sprachen, in welche sich diese Gruppe theilt, kann keine als eigentlicher Dialekt des Malayischen betrachtet werden; sie sind vielmehr als selbstständige Sprachen des malayischen Stammes zu betrachten. Ueber einige derselben sind Wörterbücher vorhanden, aber genauer analysirt sind sie nicht.

¹ Reinhold Rost, Malay Language and Literature. Separatabdruck aus der Encyclopaedia Britannica 1883, p. 4.

² Der Vorwurf, die „Mönche“ hätten die vorhandene Literatur unterdrückt, ist völlig aus der Luft gegriffen. Mit Recht bemerkt Guist (*Ayuso* I. c. p. 211), daß es gerade die „Mönche“ waren, welche die vorhandenen Aufzeichnungen der Eingebornen mit größter Sorgfalt sammelten und in ihren sprachwissenschaftlichen Arbeiten verwertheten, und fährt fort: „Lo cierto es que sin los misioneros no tendríamos, en pleno siglo XIX, ni un simple vocabulario para estudiar uno solo de los idiomas filipinos, ya que todos los trabajos gramaticales y lexicográficos sobre dichas lenguas son debidos al esfuerzo y á la industria de los ministros del catolicismo, á quienes debe España la conservación de aquellas preciosas islas, y el mundo científico el conocimiento de sus diferentes lenguajes.“

8. Ein Theil der Insel Formosa hat chinesische Civilisation und Sprache; die Sprache der früher eingejessenen, noch barbarischen Bevölkerung gehört zum malayischen Stamme.

9. Das Madagassische gehört, nach eingehenden Forschungen, ebenfalls zum malayischen Stamme; es zerfällt nicht in mehrere Sprachzweige, sondern bloß in Dialekte.

10. Dagegen zerfällt die Gruppe des Mfura's und Negritos auf den Philippinen und auf andern Inselcomplexen in elf verschiedene Sprachen, die mit dem Malayischen verwandt sind.

An diese zehn Gruppen reihen sich endlich in weiterer Verwandtschaft die zahlreichen melanesischen und polynesischen Sprachen.

„Es ist erwiesen, daß die melanesischen Sprachen zu einem Stamme gehören, so sehr sie auch, besonders in Beziehung auf den Sprachstoff, untereinander abweichen. Diese Mannigfaltigkeit mag ihren Grund haben in der Isolirung, in welcher die melanesischen Volksstämme leben, und die es bewirkt, daß sogar auf einer einzigen kleinen Insel, wie Tana, mehrere Völkerschaften mit ganz verschiedenen Sprachen nebeneinander fortleben. Die Melanesier sind keine so geübten Schiffer und Seelente wie die Polynesier, die auf ihren Canoes oft weite Seereisen machen und den Verkehr zwischen den verschiedenen Inselgruppen wahrscheinlich stets aufrecht gehalten haben; dem wechselseitigen friedlichen Verkehr der Melanesier steht dagegen der Kannibalismus entgegen, dem sie alle oder doch fast alle ergeben sind. Darf es da wunder nehmen, daß wir sie in eine Menge kleiner Volksstämme mit verschiedenen Sprachen zerklüftet finden, anstatt daß bei den Polynesiern, trotz des weiten Raumes, über den sie zerstreut sind, auch für den oberflächlichen Beobachter die Gemeinschaftlichkeit des Stammes und der Sprache zu Tage tritt?“¹

Von den Völkern, welche diese Sprachen reden, gehören weitaus die meisten noch einer sehr niedrigen, einige noch der tiefsten Culturstufe an und haben keine Schriftsprache entwickelt. Nur sehr wenige dieser Sprachen sind deshalb bis heute zur Bedeutung von Literatursprachen emporgestiegen, und auch sie nur in ziemlich anfänglichem und beschränktem Sinne, und weniger aus der Selbstthätigkeit der betreffenden Völker heraus als durch Anstoß von außen². Hierher gehört zunächst die Kawi-Sprache und die mit ihr verwandte Balinesische Sprache, die sich literaturgeschichtlich kaum trennen lassen, das Javanische, von dessen Literatur sich die Sundanesische und Madurensische wohl sprachlich, aber nicht sachlich unterscheidet, das Malayische, die Hauptsprache der gesamten Inselwelt, und endlich noch die Makassar- und Bugi-Sprache auf Celebes³.

¹ H. C. von der Gabelentz, Die melanesischen Sprachen, nach ihrem grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den malayisch-polynesischen Sprachen (Leipzig 1873) S. 265.

² J. Leyden, On the Languages and Literature of the Indo-Chinese Nations (Asiatic Researches X [1808], 158—259); abgedruckt in Miscellaneous Papers relating to Indo-China I (London 1886), 84—171.

³ Diese Literaturen sind von holländischen Gelehrten mit immensem Bienenfleiß bearbeitet worden; da der geistige und zumal poetische Gehalt derselben aber

In erster Linie steht unter denselben das Alt-Javanische, oder wie die Eingebornen selbst es nennen: die Kawi-Sprache oder „Dichter“-Sprache. Sie dankt ihre Gestalt und ihre Erhebung zur Literatursprache wesentlich indischen Brähmanen, welche, vielleicht schon im Anfange der christlichen Zeitrechnung (nach andern erst im 5. oder 6. Jahrhundert n. Chr.), nach Java verschlagen wurden, von da auch auf die kleine Insel Bali drangen und die Eingebornen mit den materiellen wie geistigen Errungenschaften der alt-indischen Cultur bekannt machten. Die Zeit ihrer Einwanderung ist noch nicht sicher festgestellt, eine Bestimmung, die auch für die indische Geschichte und Literaturgeschichte von höchstem Interesse wäre¹. So viel ist sicher, daß sie einen ansehnlichen Theil ihrer Sanskrit-Literatur mit sich brachten und das Sanskrit als heilige Sprache für Cultus und religiösen Unterricht weiter pflegten und erhielten. Da aber das Javanische zu arm und un- ausgebildet war, um all die Ideen indischer Bildung darin ausdrücken zu können, den Javanern es aber viel zu beschwerlich gewesen wäre, Sanskrit zu lernen, ließen sich die Inder zu ihren Schülern herab und zogen wohl, soweit nöthig, Sanskrit-Wörter heran, wo ihnen entsprechende javanische Ausdrücke fehlten, gaben ihnen aber javanische Endungen und Flexionen und paßten sie so dem Volksgeiste an. So scheint das Alt-Javanische oder die Kawi-Sprache entstanden zu sein. In geringerer Zahl wurden Sanskrit-Wörter auch in die Alltagsprache der Javaner wie der Malayer aufgenommen².

Die Brähmanen auf Java und Bali gehörten der Secte der Givaiten an; die Buddhisten, die gleichzeitig oder später einwanderten, scheinen sich mit ihnen friedlich vertragen zu haben³. So erhielt das indische Element die führende Rolle in der javanischen Literatur, bis es später durch den Islâm theilweise zurückgeschoben, aber doch nicht ganz verdrängt wurde.

Die vier Vedea haben sich auf Bali nicht vollständig vorgefunden, aber in reichhaltigen Bruchstücken, mit denselben Namen, nur daß Yajur-Veda gewöhnlich in Manar-Veda, Atharva in Artava verändert ist. Nicht nur die Religion der Priester, sondern auch das rituelle Buch, in welchem die verschiedenen Bruchstücke der Vedea vereinigt sind, wird mit dem Namen Sür-najevana (Sonnendienst) bezeichnet. Von den achtzehn Purâna, von welchen

doch im Grunde ein ziemlich dürftiger ist, so ist es unmöglich, die Masse der Einzelheiten in einem Abriß der Weltliteratur zu registriren. Die gewaltige Arbeit und Gründlichkeit der holländischen Forscher verdient indes die höchste Anerkennung.

¹ Die ältesten Sanskrit-Inschriften an der Ostküste von Java und im westlichen Borneo stammen aus dem 5. Jahrhundert n. Chr., die älteste Kawi-Inschrift von 840.

² R. Friederich, An Account of the Island of Bali (Journ. of the Royal Asiat. Soc. New Series VIII, 157—218; IX, 59—120; X, 49—97), abgedruckt in Miscellaneous Papers relating to Indo-China II, 69—200.

³ R. Friederich, Miscellaneous Papers II, 74 ff.

sechs die Vishnu-Verehrung, sechs die Siva-Verehrung betonen, sechs eine gewisse Mittelstellung einnehmen, ist nur eines, Brahmandapurāna, in Kawi bearbeitet, wahrscheinlich schon vor der Auswanderung das Hauptwerk der sivaitischen Secte, der die Auswanderer angehörten¹.

Schon William Marsden², welcher am Beginn dieses Jahrhunderts die Völker und Sprachen des malayischen Archipels zu studiren begann, bemerkte mit Staunen, daß sich in den Schriften dieser fernen Inselwelt die überraschendsten Anspielungen auf die Helden und Götter Indiens, besonders auf jene der zwei großen indischen Epen, vorfinden. So fiel ihm z. B. eine Art Roman in die Hände, der sich auf ein ganz gewöhnliches Märchen aufzubauen schien. Ein Fürst hat im Traum ein Musikinstrument gehört, das von selbst spielt, natürlich wunderbar schön, und schickt nun seine zwei Söhne aus, dasselbe zu suchen und ihm zu bringen. Die Ausföhrung war indes recht phantasievoll, fein, reich an Gefühl. Plötzlich tauchten ganz klare Erinnerungen an das Mahābhārata auf. „Die Prinzen fochten so tapfer wie die fünf Pāndusöhne, als sie sich in die Reihen der Kuru stürzten.“ Weiterhin fand er auch ganz deutlich Züge des Rāmāyana in die Geschichte verwoben. „Wie Rāma werden die malayischen Prinzen in ihren Kämpfen durch Affen von ganz außergewöhnlicher Begabung unterstützt, die mit übermenschlicher Kühnheit fechten und die Rākshasa oder Dämonen überwinden, die unter dem Banner des Gegners dienen. Einer derselben, dessen Geschick als Gesandter hochgepriesen wird, soll ganz dem diplomatischen Affen gleichen, der von dem Fürsten Rāma an den König von Lankā entsandt wurde. Die Mischung von Eigenschaften und Thätigkeiten, die ihnen in ihren doppelten Eigenschaften als Affen und Helden zugeschrieben werden, ist von sehr komischer und unterhaltender Wirkung. Obwohl ihre Ideen ganz vernünftig sind, so sind doch ihre Sitten und Neigungen ganz der Natur entsprechend.“

Auf Bali fanden sich zwei Bearbeitungen des Rāmāyana: die eine von M'pu Raja Kusuma, auch Yogisvara (Fürst der Büßer) genannt, Vater des M'pu (Hempu) Tanakung, die andere von dem Dichter M'pu Dharmaja, Verfasser des Svaradahana. Die Sprache ist reines Kawi mit

¹ R. Friederich l. c. II, 78 ff. — Eine gute Uebersicht über den hauptsächlichsten Bestand der javanischen Literatur gibt A. C. Freede, Catalogus van de Javaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Leiden, Brill, 1892, und H. Neubronner Van der Tuuk, Kort Verslag van de Maleische Handschriften in het East India House te London. Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië I (1849), 385—400, sowie die erwähnte Abhandlung von R. Friederich.

² On the Traces of the Hindu Language and Literature extant among the Malays (Asiatic Researches IV, 223—227); abgedruckt in Miscellaneous Papers relating to Indo-China I (London 1886), 50—55.

sehr starkem Sanskrit-Beisatz. Das Gedicht ist hier nicht in sechs Bücher getheilt, sondern in 25 Gesänge (wie die singhalesische Bearbeitung). Mehrere Episoden fehlen, so die langen Geschichten von Râmas Jugend im Bâlamânda, die Erzählungen des Vasishtha aus den alten Zeiten, von den Sagariden, von der Herabkunft der Gangâ, von der Buße Viçvâmitras. Der Uttara-Rânda bildet in der Bali-Bearbeitung ein eigenes Werk. Ob diese Kürzungen einer ursprünglich kürzern Sanskrit-Vorlage oder einer spätern, auszüglichen Bearbeitung zuzuschreiben sind, ist fraglich. Letzteres dürfte doch das Wahrscheinlichere sein¹.

In Java traf Friedrich nur eine javanische Bearbeitung des Râmâyana; dieselbe steht nach seinem Urtheil in Sprache und Stil weit hinter der Kawi-Bearbeitung zurück, wird auch von den Balinesen als eine entschiedene Verschlechterung betrachtet. Sie trägt den Titel „Komo“ und wurde wahrscheinlich erst nach dem Eindringen des Islâms auf die Insel verfaßt, als der Eifer für die frühere Religion bereits am Abnehmen war, die Kenntniß des Kawi sich verlor, die alten poetischen Sagen sich aber noch in der Erinnerung lebendig erhielten.

Bei den Balinesen gilt das Râmâyana als eine Art Fürstenspiegel, der den Fürsten und Häuptlingen als Vorbild dienen soll, um ihr Leben danach einzurichten. Solange sie diesem Ideale nacheifern, soll Friede und Ruhe im Lande walten. Gegen viele Fürsten ergeht indes die Klage, daß sie sich gegen die Mahnungen der ehrwürdigen Vorzeit sehr gleichgiltig verhielten und dadurch den Niedergang der allgemeinen Wohlfahrt verschuldeten.

Nach H. Kern² besteht das altjavanische Kawi-Râmâyana aus 2271 Strophen in den verschiedensten indischen Versmaßen, von den einfachsten bis zu den allerfeinsten, und ist in 26 Gesänge getheilt, von denen aber der letzte nur als Anhängsel zu betrachten ist. Es stammt aus der eigentlichen Blüthezeit der Kawi-Literatur, ist als eigentliches Kunstepos aufgefaßt und durchgeführt, stellenweise reich an Wortspielen und andern Künsteleien, und selbst da, wo der Stil einfacher gehalten ist, sehr verschieden von dem alten Râmâyana Vâlmikis, wie die folgende Probe zeigt. Es ist die

¹ R. Friedrich, An Account of the Island of Bali (Journ. of the Royal Asiat. Soc. New Ser. VIII, 157 ff.; IX, 59 ff.; X, 49 ff.), abgedruckt in den Miscellaneous Papers relating to Indo-China II (London 1886), 69 ff. Vgl. Friedrichs Forschungen über die Sprache und Literatur auf Bali (Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. V, 235). M. Weber, Indische Studien II, 133—136; Ueber das Râmâyana S. 51.

² Proeve uit het oudjavaansche Râmâyana door H. Kern. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven ter gelegenheid van het sesde internationale Congres der Orientalisten te Leiden ('s Gravenhage, M. Nijhoff, 1883) blz. 1—24.

Stelle, wo Ravana, als Einsiedler verkleidet, sich Sitä nähert und um ihre Liebe wirbt¹.

1. Und während sie (Sitä) in den dichten Wald ging und Blumen pflückte, kam Daçavana (Ravana) unter der Gestalt eines Weisen; er glich einem reinen, gerechten çivailischen Einsiedler, tugendjam und heilig, das Haupt überall glatt geschoren, mit einem kleinen Haarbüschel auf dem Scheitel.

2. Seine Zähne waren ausnehmend rein, weiß wie Krystall; auch war er versehen mit einer Gebetschnur und mit einem Kürbis, den er (als Papst) an einem Tragband mit sich führte; sein Gewand war schön roth, von glänzender Lackfarbe strahlend. Er ging den Weg entlang, um Almosen zu betteln, wodurch er seinen (eigentlichen) Zweck verborgen hielt.

3. Während des Gehens murmelte er Gebete und sagte seine frommen Sprüche her; sein Blick war mild und lieb, äußerlich freundlich und sehr einnehmend; es war, als ob von seiner Rätshafen-Art nichts übrig geblieben wäre. Darauf ging er wandelnd an all den schönen Einsiedeleien vorüber.

4. Darauf traf er die Tochter des Königs Janata (Sitä) im Walde. Ganz allein schlüpfte sie durch das Gehölz ohne irgend welche Furcht. Ravana ging dann auf sie los, sehr erfreut; reich war er neben ihr und endlich sprach er ehrerbietig:

5. „Was irrst du so im Walde umher, himmlisch Schöne, und pflückest Blumen? Gar nichts kann deiner Schönheit gleichen; sie ist wahrhaftig vollkommen. Selbst der Mond kann deiner Schönheit nicht gleichkommen; denn er verbleicht bei Tage und verliert dann all seinen Glanz

6. Die Lotusblumen im See, wenn sie in voller Blüthe prangen, die einen roth, die andern weiß, wenn auch noch so lieblich und wohlduftend, können nicht mit dir verglichen werden; sie stehen dir nach, denn sie schließen sich des Nachts wieder und welken dahin.

7. Der Berg, wo du weilst, ist gefährlich, den Menschen unzugänglich, eine Wildniß. Ist dir nicht bange vor den bössartigen Schlangen und vor den wilden Elefanten? Wer soll dir helfen, frage ich, wenn plötzlich ein Tiger dir entgegentritt? O solch eine Schönheit wie die deine, Schwester, sollte man nicht ruchslos bloßstellen!

8. Du bist so über die Maßen sanft und zart, so liebreizend. Es ist, als wäre der Wald geschmückt durch deine Gegenwart. Wie heißt er doch, der Mann, den du als Gemahl erkennst? Er muß sich gar viele sittliche Verdienste erworben haben, daß er dich besitzt.

9. Ich habe andere Länder auf dieser Welt durchwandert, aber niemanden gesehen, der einigermaßen dir gleich stände. So schön bist du, wahrhaftig! Du bist, wie ich meine, ohne Vergleich der Gipfel aller Schönheit, und mein gegenwärtiges Leben ist nicht umsonst gewesen, da ich dich einmal habe kennen lernen.“

Das Mahābhārata ist nicht als Gesamtwerk nach Java gedrungen, wohl aber sind einzelne Theile unter dem Namen Parvaj in Kawi-Sprache übersezt worden und genießen eines sehr hohen Ansehens². Die Sprache

¹ Sarga 5, Str. 366—375, entsprechend Basmik's Rāmāyana, Aranya-Kānda. Sarga 46, Str. 8 ff., Bomb.-Ed.

² 1. Adiparva. 2. Virata. 3. Bisma. 4. Mujala. 5. Prañtanika. 6. Svarga-Ravana. 7. (Theile des) Udyoga. 8. Asramawaja. — Die Namen der andern

ist reineres Kawi als jene des Kāmāyana, aber eben deshalb schwieriger zu verstehen.

Unter dem Namen Parva sind aber auch einige andere Werke im Umlauf, die nicht zum Mahābhārata gehören, wie

„Naviparva“, eine Geschichte der berühmten Affen Sugriva, Hanuman und ihrer ganzen Dynastie, die an den Küsten und in den Wäldern von Java ebenso volkstümlich wurden wie in dem Hochgebirge von Kasmir und Nepāl.

„Agastiparva“, die Rathschläge des gefeierten Muni Agastya an seinen Sohn Dredasja, didaktisch.

„Chantata=(oder Rhetata)parva“, ein Verzeichniß von Synonymen nach Art der javanischen Tasanama.

Von weit größerer Bedeutung für die Literaturgeschichte ist das Bharata=Judha Kawi¹, eine völlig freie, kurze und gedrängte Bearbeitung des Mahābhārata, als deren Verfasser Hemptu oder M'pu S'dah genannt wird. Derselbe unternahm das Werk auf den Wunsch des Sri Paduka Batara Janabana, Fürsten von Kediri². Der Sinnspruch der Dichtung, der die Jahreszahl angeben soll, wird auf das Gafajahr 1079 (d. h. 1175 n. Chr.) gedeutet. Wurde auch diese Deutung bestritten³, so weist doch die Abwesen-

Theile werden von den Javanesen in folgender Weise gegeben: 9. Saba. 10. Kran-yaka. 11. Drona. 12. Karna. 13. Satya. 14. Gada. 15. Ewatama. 16. Soptika. 17. Stripatapa. 18. Aswamedhajanya (Parva). — Miscellaneous Papers II, 83. Vgl. H. Weber, Indische Studien II, 136—139. — Van der Tuuk, Notes on the Kawi Language and Literature (1881) p. 7 (Journal of the Royal Asiat. Soc.). — H. Kern, Over de oudjavaansche Verhaling van 't Mahābhārata (Amsterdam 1877) p. 2—4.

¹ Dieses Werk und seine erste theilweise Uebersetzung durch Rafflès (History of Java. London 1817) tieferte Wilhelm v. Humboldt Stoff und Anregung zu seinem für die Sprachvergleichung so bedeutamen Werke „Ueber die Kawisprache auf der Insel Java“. 3 Bde. Berlin 1836—1839. — Vgl. R. Haym, W. v. Humboldt (Berlin 1856) S. 440 ff. — Th. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft (München 1869) S. 533 ff. 547 ff.

² Die Kawi-Bearbeitung des Bharata=Judha machte zuerst Rafflès bekannt, indem er es mit Hilfe zweier Javaner (Panambahan von Sumenap und Raden Saleh, Prinzen von Samarang) zum Theil übersehte, zum Theil in Auszügen wiedergab (History of Java I [London 1817], 415—468). — Hieraus Auszüge bei Wolfheime-Jouliéca, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients I (Berlin 1870), 381—392. — Der Text veröffentlicht von Roorda v. Eysinga (Batavia, Lange, 1848. 4^o). — H. Kern, Zang XV in Kawi. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië VIII (1873), 157 ff. — Eine der javanischen Bearbeitungen herausgeg. von A. B. Cohen Stuart, Brata-Joeda. Indisch-Javansch Heldendicht. Batavia, Lange, 1860.

³ Schon v. Rafflès, zu dessen anderweitigen chronologischen Hypothesen sie nicht paßte (Cohen Stuart, Brata-Joeda [Vorrede] p. 6).

heit aller islamitischen Anflänge auf eine Zeit hin, da hinduistische Religion und Mythe den Volksgeist noch völlig beherrschten, also jedenfalls vor dem Ende des 14. Jahrhunderts. Da indes die Kenntniß des Sanskrit wie diejenige des Kawi sich im Laufe der Zeit immer mehr verminderte, so wurde das Bharata-Nudha zweimal auch in das Javanische übersezt, doch sehr frei, mit vielen Weglassungen und Zusäzen.

Gemeinsam ist all diesen drei Bearbeitungen, daß sie das altindische Niesenepos nicht nur von seinen langen Einleitungen, seinen zahllosen Episoden und seinem ganzen didattischen Apparat abgetrennt haben, sondern auch den epischen Hauptvorwurf, den großen Kampf der Kuru und Pându, auf ein Mindestmaß zurückführen¹. Wir haben hier den Sagenkern der uralten Dichtung vor uns, wie ihn nicht abendländische Forscher mittelst verwickelter Hypothesen aus dem fast undurchdringlichen Rankengewirr herausgeschält, sondern wie ihn Juder, auf jahrhundertealter Ueberslieferung fußend, ohne viel Reflexion, ihrem poetischen Gefühle folgend, aber doch schon unter dem Einfluß der viel rohern malanischen Masse stehend, zur Unterhaltung eines javanischen Fürsten zurechtmachten. Der Auszug scheint nur aus allgemeiner Erinnerung geschöpft. Denn Nullänge an den Grundtext fehlen fast gänzlich.

Es ist dabei eine Masse von schwerfälligem, oft ungenießbarem didattischem Ballast fortgeschafft, eine wahre Fluth der lästigsten Wiederholungen, Phantastereien und Uebertreibungen beseitigt, aber auch eine Fülle poetischer Schönheit, idealen Gehaltes, fesselnder Motivirung hinweggeräumt. Die Familienbeziehungen der Kuru und Pându, die allmähliche Entfremdung, der gewaltfame Bruch, das Waldleben der Pându söhne, das Spiel Yudhishthiras, die Verhöhnung der Draupadi, die ganze Verwicklung, welche dem eigentlichen Kampfe vorausgeht, ist hier weggelassen; wahrscheinlich wurde das alles aus andern Fragmenten der Dichtung vorausgesetzt. Die Schilderung des Kampfes selbst hat viele ihrer schönsten Züge verloren, und was an ihrer Stelle eingeschoben, ist sachlich meist plump und unbeholfen, in der Form überkünstelt, wie so manches, womit spätere Sanskrit- und Prâkrit-Dichter die großen Vorbilder der nationalen Epik zu überbieten wähten. Es fehlt sogar nicht an häßlichen Obscönitäten, wie sie nur eine mit Scheincultur übertünchte Barbarei zu lieben pflegt. Dennoch spricht aus diesem verkrüppelten Torso noch die gewaltige Größe und Kraft der alten Sagedichtung. Die groben Umrisse bezeichnen unzweifelhaft den eigentlich epischen Kern, welcher ihr zu Grunde lag. Aus dem unabsehbaren Gewirr befreit, womit die brâhmanische Speculation Mythos, Sage, Recht, Ritus, Cultus, kurz das ganze Geistesleben umspinnen, in einfachere Verhältnisse zurückversezt, fühlten die

¹ Die von Cohen Stuart herausgegebene javanische Bearbeitung hat nur 69 kurze Gesänge mit 720 Strophen.

Indes auf Java selbst, daß nicht symbolische Naturmythen oder didaktische Fiktionen den Mittelpunkt des alten Nationalepos bilden, sondern, wie bei andern Völkern, eine wirkliche Heldenjage, der tragische Kampf zweier engverwandter Geschlechter, den die Macht der Götter durch wiederholte Dazwischentunft entschied, und der, besonders in der Gestalt Krishnas (Vishnu's), den Göttermythos mit den Heldenjagen und mit den Ueberlieferungen des vedischen Zeitalters phantastisch verknüpfte.

Auf dem Mahābhārata fußt noch ein anderes Gedicht, das auf Java ebenfalls großen Anklang fand, das aber nicht als Uebersetzung zu betrachten ist, sondern als selbständige Bearbeitung des mündlich überlieferten Stoffes, etwa aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts: *Arjuna Vivaha*, d. h. „Arjunas Hochzeit“¹. Es führt auch den Titel „Mintaraga“, nach einem Beinamen des Arjuna. Außer „Arjunas Fahrt in Indras Himmel“, wie sie im Mahābhārata geschildert wird, hat der javanische Dichter (Hempu oder M'pu Kanna) aber noch andere Sagen herbeigezogen und ziemlich selbständig gestaltet. Die Fabel dreht sich darum, daß Arjuna durch seine Bußübungen auf dem Berge Indrakila die Macht des Riesenfürsten Niwāta-Kawaca brechen soll, welcher den Indra und sämtliche Götter mit dem Untergang bedroht. Indra traut dem Arjuna nicht recht. Um ihn zu prüfen, schickt er sieben Widadaris (Nymphen), darunter Supraba und Ratnatilotam, zu ihm, die alle Künste anbieten, um ihn zu verführen. Nachdem Arjuna alle Verjuchungen abgewiesen, kommt Indra selbst in Gestalt eines alten Einsiedlers und nimmt noch eine Prüfung vor. Dann geht der Kampf los. Die Nymphe Supraba wird jetzt zu dem Riesenfürsten geschickt, um auszufundschaffen, wo derselbe verwundbar ist. Das gelingt ihr mittelst ihrer Schmeicheleien. Niwāta-Kawaca zieht darauf mit seiner Streitmacht heran. Indra verschanzt sich erst, bietet aber schließlich dem Riesenfürsten eine Schlacht auf offenem Felde an. Nachdem das Schlachtenglück lange hin und her geschwankt, trifft Arjuna endlich den übermächtigen Riesen mit einem Pfeil an seiner einzigen verwundbaren Stelle, der Zungen Spitze. Darauf ist großer Jubel im Himmel. Die sieben Nymphen werden jetzt als Siegespreis Arjuna angetraut; aber nachdem er einige Zeit mit ihnen zusammen gelebt, bekommt er wieder Heimweh nach der Erde und nach seinen daselbst zurückgelassenen Frauen.

¹ Ardjoena Wiwaha, Kawi-Text herausgeg. von R. Friederich (Verhandlungen der Bataviaansche Genootschap XXXIII [1850]). — Text und Uebersetzung von J. F. C. Gericke (Verhandelingen der Bataviaansche Genootschap XX [1844]). — Text von Palmer van der Brook (Bataviaansche Landsdrnkkerij, 1-68). — Die ersten zwei Gesänge bei H. Kern, Kawi-Studien. Arjuna-Wiwaha. Zang I en II in Tekst en Verhaling. 's Gravenhage 1871. — Auszüge bei Wolfheim-Jonica, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients I. 582—602.

Einzelne schöne Stellen abgerechnet, ist der Inhalt wie die Ausführung des Gedichtes ziemlich unbedeutend und fade; die in der Sage gegebenen schlüpfrigen Momente sind mit sichtlich Lüsterheit und öfters ganz schamlos ausgebeutet, ja die Pornographie gehört als wesentlicher Bestandtheil zu Indras Himmel.

Die übrige Kawi-Literatur trägt so ziemlich dasselbe Gepräge¹. Das klassische Sanskrit-Drama scheint nicht nach Java gelangt zu sein, von der Kunstepik nur ein Theil des Raghwança und die Sagenstoffe anderer Dichtungen. Die vorhandenen Vorlagen wurden weder übersetzt noch genau nachgebildet, meist nur der Stoff aufgegriffen und frei behandelt, durchweg roher, platter, mehr mit Anläufen zu ungeschickter Künstelei als zu wirklicher künstlerischer Durchdringung. Was den Javanern gefiel, das waren Kämpfe und Liebschaften, möglichst stark aufgetragen; den höhern Ideen der Sanskrit-Literatur brachten sie wenig Verständniß entgegen².

Solche Kämpfe zu Wasser und zu Lande spielen natürlich auch eine Hauptrolle in den „Babad“ oder Chroniken, deren mehrere in Umlauf sind. Eine, die nach ihrem Haupthelden, dem Sohne Brahmas, „Kenhangrot“ heißt, gibt eine mythische Urgeschichte der Könige von Kediri, Majapahit und Bali. Eine andere, „Kangga Lawe“, enthält eine ausführliche Beschreibung des Hofes von Kediri. In „Mjana Java“ wird die Unterjochung der Insel Bali durch die Javanesen von Majapahit geschildert. „Mjana Bali“ ist eine volksthümliche Chronik dieser Insel, die aber von den gelehrten Javanesen verachtet wird. Mehr in die neuere Zeit reicht die Chronik „Pamendaga“.

Der beliebteste Volksheld der javanischen Uebersetzung heißt Panji. Ihm ist eine Dichtung, „Malat“, gewidmet, ebenso umfangreich wie das Rāmâyana, aber nicht in dem ältern Kawi-Metrum abgefaßt, sondern in einem spätern javanisch-balinesischen, das Kidung genannt wird. Beide Dichtungen, das Malat wie das Rāmâyana, und viele andere werden nicht nur vorgelesen und recitirt, sondern auch dramatisch vorgestellt, aber so ziemlich in primitivster Weise, d. h. durch Marionetten aus Holz und Leder

¹ Andere aus Indien stammende Dichtungen: 1. Arjuna Sasra Bahve. — 2. Smara dahana (Die Verbrennung des Liebesgottes [Smara, d. h. Rāma]). — 3. Sumāna Santaka (Ein Theil des Raghwança). — 4. Bomakavya (Das Boma-Lied; die Sage von Boma, einem Sohn des Vishnu und der Prithivi, der den Indra besiegt, aber von Krishna-Vishnu besiegt wird). — 5. Arjuna Vijaya (Der Triumph Arjunas über Ravana). — 6. Suta Soma (Sieg des Suta Soma über den Dämon Purusada, der alle Könige von Baratavaria, d. h. Indien, unterjocht hatte). — 7. Hariwança (Vishnu-Sage).

² Nähere Angaben über diese und andere javanische Werke bei R. Friederich l. c. (Miscellaneous Papers II, 86—97) und A. C. Freede, Catalogus van de Javaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek. Leiden, Brill, 1892.

mit bestimmten Charaktermasken oder durch Figuranten, die ungefähr denselben Dienst thun, während der Unternehmer (Dulang) die Hauptsache oder fast alles recitirt. Diese Stücke werden Wayang oder Lakon genannt. Holländische Forscher haben Texte derselben gesammelt, einzelne übersetzt und Skizzen derselben gegeben¹. Culturgeschichtlich sind sie ganz interessant, aber ein höheres literarisches Interesse bieten sie kaum.

Zweites Kapitel.

Die malayische Literatur.

Während das Kawi als Literatursprache, das Javanische als Umgangssprache sich auf die Insel Java und die kleine östlich davon liegende Insel Bali beschränkte, hat sich das Malayische, ursprünglich nur auf der Halbinsel Malakka und auf Sumatra gesprochen, seit dem 13. Jahrhundert immer mehr über die Inselwelt von Hinterindien ausgebreitet und ist zu einer Art Lingua franca, d. h. Verkehrs- und Geschäftssprache, für ganz Australasien geworden. Dazu trug nicht wenig bei, daß die an sich zwar formenreiche, aber wortarme Sprache sich erst aus dem Wortschatz des Sanskrit und anderer indischen Sprachen bereicherte, dann mit der arabischen Schrift auch viele arabische Bestandtheile in sich aufnahm und schließlich auch noch aus dem Portugiesischen, Holländischen und Englischen schöpfte. Diese Mischung, welche das Geistesleben der Malaien noch tiefer berührte als die Sprache, vollzog sich nur sehr langsam und stufenweise, erst durch den sehr frühen Seeverkehr mit Indien, dann durch die Niederlassung brähmanischer und buddhistischer Inder auf Java, durch die Einführung des Islams vom Ende des 14. Jahrhunderts an und endlich durch die Entdeckungszüge, Eroberungen und Kolonisationsthätigkeit der Europäer².

¹ *L. Th. Mayer*, Vier en twintig schetsen van Wajangverhalen. Samarang 1883. — *Van der Tuuk*, Eenige Maleische Wajangverhalingen (Tijdsk. d. Bataviaansche Gen. Vol. XXV). — *A. C. Vreede*, Catalogus van de Javaansche etc. Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek p. 224—261. wieweils weitere bibliographische Angaben.

² *F. Valentyn*, Beschrijving van Oud en Nieuw Oost-Indië. Amsterdam en Dordrecht 1724—1726. — *Marsden*, The History of Sumatra. London 1811. — *John Crawfurd*, History of the Indian Archipelago. Edinburgh 1820. — *P. P. Roorda van Eysinga*, Handboek der Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Amsterdam 1841—1850. — *Raffles*, Malayan Miscellanies. Bencoulen 1823. — *W. Marsden*, On the Traces of the Hindu Language and Literature

Von alters her ein wildes Krieger- und Piratenvolk, das den nöthigen Ackerbau nur durch Sklaven besorgen ließ, ohne Neigung zu höherer Kultur und zu den Künsten des Friedens, haben die Malayen von den ihnen gebotenen Bildungselementen verhältnißmäßig wenig bei sich aufgenommen. Ihre Industrie und Kleinkunst beschränkte sich auf Waffen, Kleiderschmuck und kriegerischen Luxus. Baukunst, Bildnerei und Malerei blieben ihnen nahezu fremd. Die Weisheit der Vedea, indische Mythologie und Philosophie waren ihnen viel zu hoch; sie wußten nichts damit anzufangen. Was ihnen allenfalls noch zusagte, waren die Götter-, Riesen- und Heldenkämpfe der indischen Sage, die künfternen Abenteuer ihrer Helden und Andros wollüstiger Himmel. Diesen Himmel fanden sie ungefähr auch im Koran wieder, noch einfacher zu erreichen. Der Islam mit seinem kriegerischen Geist, seinem kärglichen Lehrgehalt, seiner freien Moral war mehr nach ihrem Geschmack. Er wurde ohne viel Anstrengung zur herrschenden Religion, verlor indes von seinem fanatisch-ausschließlichen Charakter. Er beherrschte ferner auch die Rechtsverhältnisse, doch mit Schonung älterer Rechtsgewohnheiten und Sitten, besonders in Bezug auf das Seerecht, das sich schon vor der Einwanderung der Mohammedaner gestaltet hatte und von dem noch Aufzeichnungen aus dem 12. Jahrhundert erhalten sind.

Die theologische Gelahrtheit beschränkte sich auf die Uebersetzung weniger arabischer Werke. Von der übrigen arabischen Wissenschaft ist nicht viel zu den Malayen gedrungen. In ihren astronomischen und astrologischen Begriffen mischte sich Arabisches und Indisches; die vierundzwanzig Mondstationen (Kajangs) haben indische Namen, die sieben Planeten arabische. Die Rechenausdrücke sind theils indisch, theils arabisch, theils malayisch. Mechanik und Geographie blieben ihnen ziemlich unbekannt. Von der Arzneikunde, welche die Araber sich aus Aristoteles und Galenos entwickelt hatten, erlangten sie bruchstückweise einige Kunde. Arabien und Persien lag ihnen zu weit, als daß sie sich um die Geschichte dieser Völker stark hätten interessieren können. Dagegen erhielten sich die einheimischen Ueberlieferungen, natürlich mit zahlreichen Fabeleien durchsetzt, in einer Menge von Chroniken der einzelnen Staaten, Fürstenhäuser und Fürsten. Großes und Bedeutendes enthielten dieselben zwar nicht. Ihre Heldenerinnerungen hatten kaum einen höhern Gehalt als Seekrieg und Seeräuberien. Immerhin boten sie Stoff zu einer gewissen romantischen Erzählungsliteratur und einer Sagenpoesie von eigenartigem Charakter. Aus dem Indischen und Arabischen eigneten

amongst the Malays (Asiatic Researches IV, 223—227). — Miscellaneous Papers relating to Indo-China I (London 1886), 50—55. — *T. J. Newbold*, Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca. 2 vols. London 1839. — *P. J. Veth*, Java. Haarlem 1875. — *W. E. Maxwell*, Manual for the Malay Language. London 1882.

sich die Malanen hauptsächlich an, was diesem Lieblingszug zu Kampf, Raub, Abenteuer und üppigem Lebensgenuß entsprach. Und so entwickelte sich denn auf dieser Grundlage eine ziemlich umfangreiche epische Literatur, theils in Versen, theils in Prosa, neben einer volksthümlichen Lyrik, welche sich ungefähr in demselben Gesichtskreis bewegte¹.

Zu einem größern Epos haben sich die Malanen nicht erchwungen. Sehr zahlreich ist dagegen der Vorrath kleinerer Epopöen oder poetischer Erzählungen, welche sie sich im Laufe der Zeit aufgespeichert haben und welche zwar keinen hohen Kunstwerth besitzen, aber doch von entschieden dichterischem Geiste Zeugniß geben. Die Stoffe sind theils indischen, theils arabischen, theils einheimischen Sagen entlehnt, haben aber durch die Ausführung fast immer ein eigenartiges malayisches Gepräge erhalten.

Auch hier treffen wir die zwei großen Nationalgedichte, das Mahābhārata und das Rāmāyana, wieder, aber nicht als breitspurige Riesen-dichtungen, sondern als kürzere Abenteuer der fünf Pāndava und des Sri Rāma. Außer dem Hauptstoff sind aber aus dem Mahābhārata eine ganze Menge Einzelepisoden abgelöst und als selbständige kleinere Gedichte bearbeitet.

Leiden gibt darüber folgende Liste: Pindawa Lima (Geschichte der fünf Pāndu-öhne). — Pindawa Jaya (Sieg der Pāndus). — Pindawa Berjuddi (Spiel der Pāndus). — Pindawa Pinjam bali (Die Pāndus borgen einen Palast). — Pindawa berjewal kapur (Die Pāndus verkaufen Kalk). — Hikayat Maha Raja Buma Purichu Nitassan (Streit zwischen Brahmā und Vishnu). — Rujoma Indra (Geschichte Indras). — Sāh Kobut (Geschichte des großen Affenkrieges). — Hikayat Raja Pitermadi (Geschichte des Königs Vitramāditha). — Hikayat Kalil o Damna (Das bekannte indische Fabelbuch) u. s. w.²

Die alten Götter des Fünftströmelandes müssen es sich da schon gefallen lassen, ihrer vedischen Grandezza entkleidet, mit ihren zahllosen Apjaras und andern Nymphen, mit den kriegerischen und romantischen Affen des Rāmāyana, mit den ehrwürdigen Kishis und Mumis zu bloßer Unterhaltung im bunten Gewimmel der indischen Märchenpoesie aufzuspazieren und kriegerische Sultane in den Ruhepausen ihrer Piratenzüge zu erlustigen.

¹ *P. J. Veth*, Overzicht van de Taal- en Letterkunde van Nederlandsch Indië (de Gids. Dec. 1863; Febr. en Maarts 1864). — *G. K. Niemann*, Overzicht etc. (Bijdragen van het Institut. 3^{de} Reeks. Deel 1). — *J. J. de Hollander*, Handleiding bij de Beoefening der Maleische Taal- en Letterkunde. 5^{de} Druk. Breda 1882. 6^{te} Druk 1893. — *G. K. Niemann*, Bloemlezing. 2 Deelen. Haag 1892. — *Mörsing-Grashuis*, Mal. Leesboek. Leiden 1879—1880. — *L. W. C. van den Berg*, Verslag van eene Verzameling Maleische, Arabische, Javaansche en andere Handschriften, door de Regeering van Nederlandsch Indië aan het Bataviaansch Genootschap van K. en W. ter bewaring afgestaan. Batavia (Hage) 1877.

² *Miscellaneous Papers relating to Indo-China I*, 96 ff.

Auf Indien und seine Märchenwelt weist auch das beliebteste der kleinen malayischen Epen, „*Schir Bidassari*“¹. Die Handlung spielt in Indien, und die Personen tragen indische Namen. Es zählt etwa 7000 Verse in sechs Gesängen. Der märchenartige Inhalt erinnert stellenweise an das Märchen vom „Schneewittchen“.

Ein Suttan wird mit seiner Gemahlin durch unheildrohende Vorzeichen von seiner Hauptstadt vertrieben. Während sie im Walde umherirren, wird ihnen ein wunderliebliches Kind geboren. Die Mutter pflegt es und singt ihm ein allerliebtestes Schlummerlied. Doch die Noth zwingt die Eltern zu weiterer Flucht, und so lassen sie das Kind nach rührendem Abschied in der Wildniß liegen. Ein reicher Kaufmann, *Lilā Dschuhāra*, findet es, bringt es in die Stadt *Jndrapūra*, gibt ihm den Namen *Bidassari*. Den Lebensgeist der kleinen Prinzess aber verbirgt er in einem Fische, schließt diesen in ein goldenes Kästchen und versenkt dieses in einen Weiher. In *Jndrapūra* herrscht der Suttan *Dschūhan Mangindrā* mit seiner Frau *Lilā Gāri*. Obwohl der König sie als die schönste aller Frauen verehrt, fühlt sie sich in ihrem Stolz und ihrer Eifersucht nicht sicher. Um zu erfahren, ob es eine schönere gebe als sie, läßt sie einen prachtvollen Fächer ausstellen und die Frauen beobachten, die sich zu dessen Kauf melden. *Bidassari*, zur lieblichsten Schönheit erblüht, findet sich unter ihnen ein und nöthigt den Pflegevater, den Fächer zu kaufen. Das wird aber alsbald der eifersüchtigen Königin hinterbracht, die sich durch Gift und Gewalt der Arglosen bemächtigt.

Sie sperrt die Aermste ein und mißhandelt sie täglich. Um der unerträglichsten Lage zu entgehen, wünscht *Bidassari* zu sterben und entdeckt ihrer Quälerin das Geheimniß mit dem Fische. Die Königin läßt das Kästchen holen und bindet *Bidassari* den Fische um den Hals. Diese fällt wie todt nieder und wird als Leiche zu ihrem Pflegevater gebracht. In der Nacht wird sie jedoch wieder lebendig und das wiederholt sich so. Jeden Morgen stirbt sie, und jeden Abend wird sie wieder lebendig, und wird von ihrem Pflegevater ernährt. Davon hat die böse Königin aber keine Ahnung. Sie glaubt sich von jeder Nebenbuhlerin befreit und triumphirt in ihrem Stolze. Auf einer Jagd kommt indes der König in das einsame Haus, wo *Bidassari* weilt. Er wird bezaubert vom Anblick der wunderfamen Leiche. Er kommt wieder, zur Abendzeit. Die Leiche wird lebendig. *Bidassari* erzählt ihm ihre ganze Geschichte. Er nimmt den Fische, löst damit den Zauber

¹ *Shair Bidasari*, herausgeg. von *R. van Hoëvell* (Zalt-Bommel, 1843); übersetzt von dem s., Verhandelingen der Bataviaansche Genootschap. 19. Deel. 1843. — Auszüge bei *Wollheim-Fonseca*, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients I, 607—613. — *Van den Berg*, Verslag No. 247. 248. 256. *Kenw. Brandstetter*, Malayo-Polynesische Forschungen. I. Der Natursinn in den ältern Literaturwerken der Malaien. Luzern 1893.

und führt die entzauberte Prinzessin als zweite Gattin in seinen Palast. Da die Königin sie mit Schmähungen empfängt, verstoßt er sie und erhebt die Schwergeliebte zur Königin. Unterdessen sind ihre Eltern in ihr Reich zurückgekehrt, regieren glücklich weiter, haben einen trefflichen Sohn, betrauern aber stets noch den Verlust des im Walde ausgesetzten Töchterleins. Da zieht der Sohn aus, um die Verlorene aufzufuchen, und findet sie als Königin von Andrapura. Eine Gesandtschaft bringt den Eltern die frohe Neuigkeit. Inbetend kommen die Eltern zum Besuche. Während der Feste, mit denen sie bewillkommnet werden, verirrt sich der Prinz bei einer Jagd und befreit die Prinzessin Mandodari, die von einem Dämon Irit in einem verzauberten Schlosse gefangen gehalten wurde, und gewinnt sie als Braut.

Es ist schade, daß dann und wann ein lusterner Mißklang die naive, kindliche Stimmung des Märchens verdirbt, das nicht nur in seinem ganzen Zusammenhang poetisch wirkt, sondern auch in der Ausführung ein tiefes, inniges Naturgefühl bekundet.

Ein Seitenstück dazu, bei den Malayen nicht weniger beliebt, bildet die Geschichte der Ken Tambuhan (eigentlich Raden Puspa Kentjana). So heißt eine Prinzessin von Kediri, welche in zarter Jugend von Batara Kala durch die Lust entführt und in einem Walde bei Kuripan niedergelassen wird. Der Fürst von Kuripan findet sie da auf der Jagd und zieht sie auf. Groß geworden heiratet sie dann den Fürsten Raden Ima Kerta Pati. Bald nach der Hochzeit wird sie aber von einer bösen Schwiegermutter jämmerlich umgebracht, da diese ihrem Sohne eine andere Prinzessin zur Braut bestimmt hatte. Aus Betrübnis darüber gibt der Prinz sich ebenfalls den Tod. Beide werden indes wunderbar wieder ins Leben zurückgerufen, und der wiedererstandene Prinz besteigt den Thron von Kuripan unter dem Namen Ratu Anom Kusuma Jada.

Auch in dieser Dichtung erreicht die Naturschilderung nicht selten eine hohe Anmuth und Lieblichkeit. So wird z. B. bei der Entführung Ken Tambuhans durch den von der Königin bestellten Mörder eine Waldrafft also beschrieben¹:

Sie gingen rasch, ohne zu zaudern,
 Sie gelangten unter Angsanabäume,
 Diese standen zwischen Djam'pakabäumen,
 Die Bäume boten reichlichen Schatten.
 Darunter lag ein flacher Stein,
 Daliegend gerade wie ein Sessel.
 Der Palabaja blickte hin und sprach:
 „Da, Herrin, ist unser Ruheplatz.“

¹ R. Brandstetter a. a. O. S. 16.

Von der Umgebung der Schlosses der Ken Tambuhan erhalten wir folgendes Bild:

Der Prinz wandelte um das Schloß,
 Da sah man Bäume in gleicher Reihe,
 Käfer und Vögel flogen herum im Tageslicht,
 Wie Menschen, die eine Botschaft bringen.
 Hell tönte der Schrei der Vanjans und Kuris,
 Sie flogen daher, sie flogen dahin,
 Manche saßen auf Mangafaribäumen,
 Es war, als wollten sie den Prinzen warnen.
 Vögel waren da, wahrlich nicht wenige,
 Sie flogen wimmelnd hin und her.

Wahrhaft prachtvoll ist die folgende Schilderung:

Gradhin zog der Fürst zum Ufer des Meeres;
 Es schreckte den Fürsten, was er da sah.
 Die Wotten brüllten, gehend und kommend,
 Sie schmetterten an die glatten Klippen,
 Sie riefen dem Fürsten ein donnernd Hatt:
 Scharen von Vögeln schrieken dazu,
 Ihre Stimmen mischend mit dem Losen der Wogen.
 Dummer Donner erscholl am Himmel,
 Es war, als weinte ein hoher Gott.
 Blitze schossen blendend daher,
 Sie zuckten feurig über das Meer.
 Wer immer das sah, war mit Schrecken erfüllt.
 Es sollte bedeuten: Kehr um, o Fürst!

Das tiefe Naturgefühl bleibt aber nicht bei der bloßen Stimmungsmalerei stehen, es gestaltet sich auch zu schönen, unmittelbar lyrischen Klängen, wie in dem Liebesgeständniß des Prinzen an Ken Tambuhan¹:

Wenn du, meine Herrin, ein Bächlein wärest,
 So würde ich ein zierliches Fischlein sein,
 Ich schwämme herum in trunkener Liebe
 Den ganzen Tag heiter und lustig.
 Du bist gleich einem weiterschattenden Baum,
 Und ich, der Liebende, bin dazu der Pflanz.
 Nirgends will ich mich von dir trennen,
 Niemals will ich lassen von dir.

Die vielfache Mischung und Abwechslung indischer, arabisch-persischer und malayischer Elemente gewährt den malayischen Märchen-Romanen, bei manchen ähnlichen oder sich wiederholenden Zügen, doch eine sehr bunte

¹ H. Brandstetter a. a. O. S. 12.

Mannigfaltigkeit. Um wenigstens eine Andeutung davon zu geben, mögen noch einige derselben Erwähnung finden.

Dschawhar Manikem ist die Tochter eines Fürsten, welcher, vom Throne verstoßen, als Kaufmann herumzieht. Nach seinem Tode verkleidet auch sie sich in einen Kaufmann und wandert umher, um ihren Bruder Dschaha Butra zu suchen. Sie findet ihn nach langen Reisen am Hofe des Jahyâ, Fürsten von Zamin Turan, der sie liebgewinnt und heiratet¹.

Dewa Indra Laqiana (wohl ursprünglich Indra) steigt auf die Erde hernieder, und zwar als Granatapfel. Sri Bunina, Prinzessin des Reiches Bandan Pirus, ißt den Apfel und wird dadurch Mutter der Prinzessin Slendang Dalima, deren Leben als das einer Göttertochter sich zum wunderjamsten Romane entwickelt².

Mambang Dschawhari (oder Udara), König von Balanta Indra, verwandelt sich in eine Hummel und sieht so die Prinzessin Kusuma Indra, welche in der Gefangenschaft des Dewa Schâh Pri, des bösen Königs von Balantapura, schmachtet. Von Liebe zu ihr erfaßt, tritt Mambang als ihr Ritter auf, fordert ihren Quäler zum Kampfe, tödtet und besiegt ihn und kehrt dann mit der befreiten Prinzessin als seiner Braut in sein eigenes Reich zurück³.

Asmara Déwa, auch Jatin Moctafâ genannt, ist der Sohn der dritten Gemahlin des Königs von Indra Dschita. Als die zweite Gemahlin desselben aus Eifersucht seine Mutter vergiften will, nimmt der König selbst das Gift und stirbt daran. Asmara Déwa muß nun den Hof meiden und flieht in einen Wald, wo eine alte Frau, Kênêl Kubayan, ihm Gastfreundschaft gewährt. Er bleibt bei ihr verborgen, bis er zufällig hört, daß Indra Puipa, die Tochter eines benachbarten Königs, von einer Schlange gebissen worden sei. Er geht an den Hof, um sie zu retten, was ihm wirklich glückt. Aus Dankbarkeit heiratet sie ihn, und der König gibt ihm sein Reich dazu. Nun erklärt er seinem Halbbruder, dem Sohn der ersten Frau seines Vaters, den Krieg, besiegt ihn und vereinigt auch das väterliche Reich Indra Dschita mit demjenigen, das er sich als Heilkünstler und glücklicher Bräutigam erworben⁴.

Weniger erbaulich ist die Geschichte des Prinzen Mahdi, des Sohnes eines Fürsten in Maghrib, der in verschiedenen Reichen herum abenteuer, eine Prinzessin heiratet und sie dann im Stiche läßt, schließlich in Persien König wird und daselbst dann von seinen früheren Sprößlingen besucht wird⁵.

Solcher Prinzenabenteuer und Heiratsgeschichten gibt es eine ganze Menge.

¹ *Van den Berg*, Verslag No. 249. 250.

² *Ibid.* No. 291.

³ *Ibid.* No. 264.

⁴ *Ibid.* No. 253.

⁵ *Ibid.* No. 254.

In der Geschichte der Prinzessin Sitti Zahrat und ihrer Schwester Nurqiyah gesellt sich zur bösen Stiefmutter auch noch eine böse Stieftante. Die zwei boshaften Weiber benutzen eine Abwesenheit des Vaters, um die armen Mädchen vollständig auszurauben. Diese wissen sich jedoch Mannskleider zu verschaffen und fliehen so verkleidet, um ihren Vater aufzusuchen und ihm ihr Leid zu klagen. Ihre Bemühungen mißglücken nun zwar, aber die zwei netten jungen Leute gefallen dem König von Aegypten, und er nimmt sie an Sohnes Statt an. Nach seinem Tode erbt Sitti, unter dem Namen Sultan Scharif, seinen Thron und sein Reich, während ihre Schwester unter dem Namen Bagri als Hofwürdenträger ihr regieren hilft. Bei einem Krieg, der sich später zwischen ihrem Vater und einem christlichen Fürsten entspinnt, bringen sie ihm Hilfe, legen ihre Mannskleider ab und heiraten, und zwar Sitti den Sidi Maulana, Sohn des Königs von Indrapura, der dann zugleich auch die Regierung von Aegypten übernimmt¹.

Eine andere Sitti, mit dem Beinamen Laila Megindra, trifft ein tragischeres Loß. Nachdem sie Gemahlin des Sultans von Branta Indra geworden, erzählt ein Papagei dem Megindra Schah Pri so viel von dem Zauber ihrer Schönheit, daß derselbe keine Ruhe und Rast mehr kennt, sondern unter falschem Namen und verkleidet sie aufsucht. Es gelingt ihm wirklich, sich in den Dienst des Sultans einzuschleichen und sowohl seine Gunst als jene der schönen Sultinin zu gewinnen. Doch unversehens wird er vergiftet, und sein Herr und seine Herrin grämen sich dermaßen darüber, daß auch sie rasch dahinsterven².

Die Lust, alle möglichen Begebenheiten in Verse zu bringen, ist den Malayen bis auf die Gegenwart geblieben. So erzählt ein neueres Gedicht die Liebesgeschichte eines portugiesischen Seekapitäns Costa und einer Chinesin Laila Ma-yong, ein anderes die Hochzeit des chinesischen Schiffskapitäns Tik Sing, wieder ein anderes den mißglückten Angriff der Holländer auf den Kraton von Palembang und ihren Rückzug nach Bangka im Jahre 1819. In Versen ist ebenfalls zu lesen: „Der Brand, der am Freitag den 27 Casar des Jahres 1267 der Hidjra (1851) die Stadt Singapore verwüstete“ — „Die Hochzeit und Hochzeitsreise des Sultans Mahmud Mothaffar, Schah von Lingga im Jahre 1854“ — „Die Geschichte der Verwicklungen in Sial und deren Beendigung durch die Holländer im Jahre 1857“³.

Zu dieser Lust am Versemachen hat außer der Einfachheit und dem Wohlklang der Sprache und der ebenso großen Einfachheit des Verses wohl

¹ Ibid. No. 261. 262. 263.

² Ibid. No. 267.

³ Ibid. No. 268. 271. 272. 270. 274. 273.

am meisten die alte Volksgewohnheit beigetragen, sich bei frohen Zusammenkünften damit zu erlustigen. Die beliebteste Form dabei ist der Pantun, d. h. eine gereimte vierzeilige Strophe, deren erste zwei Verse gewöhnlich den Gedanken in noch dunklem räthselhaften Bilde andeuten, die zwei andern ihn erklären. Doch wird das nicht streng festgehalten. Im poetischen Wettstreit gibt indes der vorausgegangene Pantun das Schlagwort. Der Gegenpart muß den Poeten womöglich durch etwas Treffenderes, Witzigeres oder wenigstens Unerwartetes aus dem Felde schlagen. Und so sitzen die Malayen stundenlang zusammen und bekämpfen sich mit solchen improvisirten Spruchgedichten, bis endlich einer stecken bleibt oder so schlechte Verse macht, daß er für besiegt erklärt wird¹.

Bei einem hochgebildeten, geistreichen Volke möchte sich vielleicht ein solches improvisirtes Versturnier zu einem drolligen Feuerwerk von Witz und Humor entfalten, wenigstens mitunter, wenn es nicht zu arg getrieben wird. Bei den Malayen stellen dieselben aber leider nur zu oft einen Wettstreit in unflätigen Zoten oder in faden Spielereien dar. Auch wo in sonstigen Pantuns das schlichte Naturgefühl zu wirklich poetischem Ausdruck gelangt, darf man an den Gehalt keine allzu hohen Anforderungen stellen. Nur um von der Form eine Vorstellung zu geben, sei eine Probe hier beigefügt²:

Derimana datangnia lintah
Deri sawa ka battang padi
Derimana datangnia chinta
Deri mata turun de hati.

Woher kommt der Roßegel?
Von der Sawah zum Reisstengel:
Woher kommt die Liebe?
Von den Augen herab zum Herzen.

Sulasih allong gomilang
Kayu idup di makan appi
Kallo kasih, allang kapalang
Deri idup baik ku matti.

Wie strahlend ist das süße Basilienkraut!
Lebendig Holz wird verzehrt vom Feuer:
Ist das Liebe, wie hart ist ihre Qual;
Mehr als Leben, ist Tod zu wünschen.

Tingih tingih poko Lembari
Sayang puchok-nia meniapu awan
Habis teloh puwas ku chari
Bugei punej menchari kawan.

Hoch, hoch wächst der Lembari-Baum,
Seine Zweige wischen die Wolken:
Es ist über. Mein Suchen umsonst;
Ich bin gleich der Wildtaube, des Weibchens
beraubt.

¹ M. v. Chamisso, Ueber malayische Volkslieder (Werke [Hempel] IV, 301 bis 303). Er verweist auf *Marsden*, Grammar of the Malayan Language. London 1812. — Leyden in den Asiatic Researches. London. Vol. X. — *Wernsdly*, Maleische Spraakkunst. Amsterdam 1736.

² *T. J. Newbold*, Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca II, 349—350. — Andere Proben von Pantuns bei *Leyden*, Miscellaneous Papers relating to Indo-China I, 99; *Wolffheim-Foujeca*, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients I, 613—617.

Neben den vierzeiligen Pantun sind auch sechszeitige Strophen im Gebrauch, die Seramba heißen und ähnlich zu Wechselstrophen verwendet werden¹:

Strophe:

Pandak panjang rantau di Musi	Lang und kurz sind die Strecken des Musi.
Masok meniamo rantau Tenang	Denkst du, gleich den Strecken des Tenang
Rantau Aman pandak sakali	Am kürzesten sind die Strecken des Aman.
Hendak Anggan wong ku puji	Willig, unwillig red' ich an die Gegnerin.
Mimpin Bulan sanak bintang	Ich will nehmen den Mond bei der Hand,
Anak benakan matahari.	Ob sie auch Sternenschwester und Sonnen- tochter.

Gegenstrophe:

Burong terbang mengulindang	Der Vogel fliegt schnell und gradans.
Sakang terbang pagi pagi	Er fliegt früh am Morgen,
Hendak kan bunga jeruju	Auf Suche nach der Jeruju-Blume.
Amun wong sintuno bulan	Wenn jemand gleicht dem Mond,
Rinchang sintano matahari	Und ebenso gleicht der Sonne,
Timbang bertating ber teraju.	Nimm und versuch ihn auf der Wage.

Das Versmaß, in welchem gewöhnlich die epischen und didaktischen Dichtungen abgefaßt sind, heißt Sayer. Es besteht aus zehnsilbigen Versen, die gewöhnlich zu zweien reimen, oft aber in größerer Zahl, was bei dem Gleichklang vieler Wörter sehr leicht ist und von selbst sich gibt.

Tatkala tuan lankah de natang	Wenn meine Geliebte schaut aus'm Fenster,
Mata mamandang separti bintang	Glänzt ihr Auge wie ein Stern;
Chahianya limpah gilang gumilang	Seine hellen Strahlen glitzern und glänzen,
Teadalah abang dapat mamandang etc.	Ihr älterer Bruder hält nicht aus das Licht etc. ²

Der Ausdruck Sayer (arabisch Schî'r) bezeichnet eigentlich zunächst nicht das Versmaß, sondern eine ganze Gattung von Gedichten, die in demselben geschrieben sind und die ursprünglich dem persischen Mesnewi entprochen haben mag. Der Begriff hat sich indes ausgedehnt und umfaßt nicht bloß ethische Lehrgedichte, sondern alle beschreibenden und erzählenden längern Gedichte³.

Die meisten Stoffe der kleinen malayischen Epen finden sich auch in Prosaform bearbeitet als ein Theil der ziemlich umfangreichen Erzählungs- und Unterhaltungsliteratur. Diese Prosa-Erzählungen führen gewöhnlich

¹ *Newbold* l. c. II, 350. 351.

² *Leyden*, On the Languages and Literature of the Indo-Chinese Nations. — *Miscellaneous Papers relating to Indo-China* I, 100. 101.

³ *J. J. de Hollander*, Handleiding bij de beoefening der Malaischen Taalen Letterkunde (1882) p. 301—322.

den arabischen Namen Hikāyat, der in ungefähr so weitem Umfang gebraucht wird wie das indische Charitra¹. Es fallen darunter ganz kleine Erzählungen und Geschichtchen, wie weit ausgepönnene Märchen, Sagen, Romane, Historien mit jagenhafter Ausschmückung. Gleich den gereimten Erzählungen schöpfen sie aus den verschiedensten Quellen, aus der malayischen Sage und Geschichte, aus der altindischen Erzählliteratur, aus dem ganzen Bereich der islamitischen Welt von Mekka und Bagdad bis in die hinterindischen Eilande. Von den indischen Erzählungen sind manche javanischen Bearbeitungen entnommen, andere zeigen durch eine größere Anzahl sanskritischer oder dravidischer Wörter auf unmittelbar indischen Einfluß hin. Gewöhnlich wird aber der Schauplatz der Geschichte vom Himalaya und Ganges nach Java verlegt, von Arabien und Persien nicht selten auf eine der malayischen Inseln². Die Malayen lieben es auch, gelegentlich Pantun oder andere Verse in die Erzählung einzuflechten, wie die Inder in den Jātakas, aber nicht didaktische, sondern eher lyrische oder epische Sprüche, die, wenn sie nicht gerade poetisch sind, wenigstens einen poetischen Beigeschmack haben.

Es hat ein gewisses Interesse, neben dem malayischen Helden Hong Tuah die mohammedanischen Prophetensöhne Ali, Hasan und Husain, neben dem indischen Sagenkönig Vikramāditya den Schāh Kosru Muschirwān und den persischen Romanhelden Gostehem, neben Rāma und Hanuman, den Kuru und Pāndu den arabischen Dämon Iblis, den Khalifen Ma'min und Alexander den Großen (als Sikandar dhu-'l-karnain) bei den Rhinocerosjägern auf Sumatra und bei den Seeräubern der kleinern Sunda-Inseln wiederzutreffen³. Als Sagenheld im Gefolge Mohammeds und des persischen Königsbuches ist Alexander der Große fast noch weiter gedungen als auf seinem Zuge durch die Literaturen des abendländischen Mittelalters, bis sein Name in der „Alexanders Saga“ auf Island verklang.

Eine Art Summa des mohammedanisch-malayischen Wissens gibt „Das Diadem aller Könige“ (Makuta cegala rādjscha-rādjscha) oder „Die Krone aller Könige“ (Tādjsch-us-salātin), worin in vierundzwanzig Kapiteln von

¹ Nach Leyden führen sie auch die Namen Charitra, Chitra und Kuggawin.

² Auch Siam hat seine Beiträge geliefert. „Some of these legends also coincide in the general story with those of the Siamese, as the Malay Selimbari (Sé Lembári) with the Siamese Khūnp'hen, and the Hikajat Shah Murdan with the Siamese Lin-tóng. — Vgl. Tijdschrift voor Nederlandsch Indië I (1849), 388. — Van den Berg, Verslaag van Maleisch etc. Handschriften (Batavia 1877) p. 27. — J. J. de Hollander, Handleiding etc. p. 347.

³ Auszüge aus Hikāyat Hamzah bei Neubold, Strait-Settlements II, 319—325; aus Hikāyet Mohammed Hanifeh ibid. II, 325; aus Hikāyet Hong Tuah ibid. II, 225 ff.

Mensch, Gott, Welt, Politik, Recht, Regierungskunst, Kindererziehung, Physiognomik und Mimik gehandelt wird¹. Es ist ein merkwürdiges Potpourri aus arabischen Büchern, wie denn auch die arabische Medicin und Naturheilkunde bei den Malayen Aufnahme gefunden hat und auf der alten kindlich abergläubischen Stufe stehen geblieben ist².

Wie der höhere geistige Gehalt der indischen Literatur bei den Malayen keine Wurzel faßte und darum keine neuen Sproßlinge treiben konnte, so vermochte auch die arabisch-persische Bildung sie nicht auf eine höhere Culturstufe emporzuheben. Sie spielte mit den bunten Sagenstoffen wie große Kinder und Barbaren, ähnlich den Türken in Europa oder den Tataren in Centralasien. Der Mohammedanismus bewies dieselbe geistige Unfruchtbarkeit wie überall, wo er nicht, wie in Syrien, Persien, Indien und Spanien, von den Resten älterer und höherer Bildung zehren konnte.

Reich an Streiflichtern auf den Bildungsstand der Malayen ist das „Sikānat Abdulla Bin Abdulkadir“, d. h. die Selbstbiographie eines Malayen arabischer Abstammung, welcher der neuern Zeit angehört und dem Sprachforscher Sir Standford Raffles als Lehrer und Uebersetzer ähnliche Dienste leistete, wie vordem sein Vater dem Gelehrten Marsden, dem ersten Pionier der malayischen Forschung³. Sein Urgroßvater lebte noch in Yemen; sein Großvater in Nagore (Süd-Indien); sein Vater erst ließ sich in Malakka nieder, wo er sich als Schreiber und Dolmetsch sein Brod verdiente. Abdulla selbst, 1797 geboren, erhielt eine sorgfältige Erziehung und lernte außer dem Malayischen auch Arabisch, Tamil und Hindustāni. Seine außerordentlichen Anlagen und Fortschritte kamen zufällig an den Tag, als einmal der Vater einen ganzen Tag abwesend war und ein einheimischer Schiffer vergeblich auf ihn wartete, um sich von ihm eine Schuldverschreibung von dreihundert spanischen Thalern an einen chinesischen Kaufmann ausstellen zu lassen. Da es Abend ward und der Vater noch immer nicht kam, versuchte es Abdulla, noch kaum den Knabenschuhen entwachsen, den Schuldschein auszustellen. Bis auf einige unbedeutende Kleinigkeiten gelang ihm das vollkommen. Er war eben fertig, als der Vater kam. Derselbe war über die unerwartete Leistung hoch erfreut; er kritisirte zwar etwas daran herum, um den Frühreifen in Bescheidenheit zu erhalten, gab ihm dann aber noch einige Anweisungen und übertrug ihm sein ganzes notarielles Geschäft. Es gab damals in Malakka, auf eine Bevölkerung von 60 000

¹ Herausgeg. und überfetzt von *Roorda van Eysinga*. Batavia 1827. Proben bei *Wollheim-Jonjeca* a. a. D. I, 618—631.

² *Newbold*, Strait-Settlements II, 351—368.

³ *J. J. Thomson*, Translations from the *Hakayit Abdulla* (Bin Abdulkadar) *Munshi*. With Comments. London, King, 1874.

Einwohnern, nur vier Männer, die ihre Landessprache correct schreiben konnten: außer seinem Vater noch Mama Nadschi Mohammed, der in Diensten der Ostindischen Compagnie stand, Mama Dschamal Mohammed bin Nür Mohammed und Mama Maheddin bin Achmed Libby¹.

Der ganze Vorfall ist mit fesselnder Anschaulichkeit beschrieben. Wahrhaft ergreifend schildert er später den Tod seines Töchterleins:

„Ich kehrte nach Malakka zurück und vernahm, daß meine Tochter, Liti Lila mit Namen, erkrankt sei. Als ich in Malakka ankam, fand ich sie schon sehr erschöpft, und Allahs Beschluß über seinen Sklaven war es, daß sie nach zwei oder drei Tagen starb. Das verriente mich in die tiefste Trauer und ebenso ihre Mutter. Ich hatte das Kind so lieb, es war erst sieben Jahre alt. Es war gut erzogen und hatte einen hellen Verstand, mit einem Herzen voll von Liebe zu ihren Eltern: deshalb war ich ihm gar sehr zugethan. Nachdem es neben der Kling-Moschee begraben worden war, besuchte ich in meinem Kummer täglich sein Grab, und als ich einst nach meiner Gewohnheit dort war, erschien mir sein Bild. Es war an einem Abend, nach halb sieben. Ich saß allein an dem Grabe und weinte, da sah ich mein Kind im Sande spielen. Als ich es sah, sprang ich darauf los, um es zu umarmen, aber ich fand nichts als Sand. Da erkannte ich, daß der Teufel, in seiner Gestalt, mich unglücklich machen wollte. Darauf betete ich zu Allah, daß er den Kummer und die Trauer um mein Kind lindern möchte. Ich kehrte dann nach Hause zurück und bat mein Weib, sie möchte ihre Thränen trocknen und ihren Klagen Einhalt gebieten. Ich erzählte ihr die Vision; aber sie warf sich mir zu Füßen und flehte um guten Rath, ihren Schmerz zu mäßigen. Um ihrem Wunsche zu genügen, überdachte ich alle Bücher, deren ich mich erinnern konnte. Hätte es sich nur um mich gehandelt, so würde ich die Aufgabe nicht auf mich genommen haben; denn ich vertraute zu Allah, allein meines Kummers Herr zu werden; allein nach der erwähnten Bitte ging ich daran, ein kleines Buch zu verfassen, das ich auf Arabisch „Du‘a ul-fulüb“ nannte, was auf Malayisch „Cbat ati“ (Arznei für die Seele) bedeutet. Ich erging mich darin über viele Fälle von früh verstorbenen Kindern und über die Ehre, welche im Jenseits ihren Eltern zu theil werden würde; wie ungeziemend es deshalb für die Eltern ist, ihren Gram und ihre Trostlosigkeit zu nähren und hierin zu verharren, nebst vielen andern Ermahnungen, die ich zu unserer Erbauung vorbrachte.

„Nachdem ich das Buch vollendet, las ich es meiner Frau, worauf sie ihren sonstigen Gleichmuth wieder gewann und den Gram um ihr Kind vergaß. Das Buch ist noch vorhanden und wurde von vielen Leuten geliebt, deren Kinder starben, und über zwanzig haben es sich abgeschrieben.“²

Man sieht, trotz des Mohammedanismus wären auch bei den Malayen schöne Anlagen zu einer höhern, edlern Bildung vorhanden; aber der Geist des Mammons, der fast überall die Kolonialpolitik der Europäer beherrscht, gewährt den höchsten Interessen und Bestrebungen nur geringen Vorschub und setzt ihnen andererseits die furchtbarsten Schwierigkeiten entgegen. Die Zahl der Malayen, die alljährlich auf holländischen und englischen Dampfern nach Mekka pilgern, um sich die Würde eines Nadschi zu verdienen, beläuft

¹ Ibid. p. 9 ff.

² Ibid. p. 292 ff.

sich auf Tausende. Unter den achtundzwanzig Millionen Einwohnern, welche die Sunda-Inseln bevölkern, sind bis jetzt nur wenige Tausend zu einer wirklich christlichen Civilisation gelangt.

Drittes Kapitel.

Bugi- und Makassar-Dichtungen auf Celebes.

Unter den malanischen Stämmen auf Celebes werden zwei als ganz besonders begabt, tapfer und kriegerisch hervorgehoben, die der Bugi (Buginesen) und der Makassar (oder Makassar). Sie bilden nicht nur eigene Küstenstaaten, die sich weit ins Innere erstrecken, sondern besitzen auch ihre eigene Sprache und Literatur. Die Sprache ist reicher und ausgebildeter und hat manches Verwandte mit dem Tagala auf den Philippinen. Von indischem Einfluß finden sich wenig Spuren. Dagegen nahm das Volk der Makassar 1603 den Islam an, das der Bugi wohl kaum später, und so hat sich das Arabische als Religionsprache auch hier festgesetzt und die weitere literarische Entwicklung beeinflußt. Dennoch hat sich bei ihnen eine Menge Schriften erhalten, die davon unberührt geblieben sind und die ihre alten Götter, Helden und Ueberlieferungen verherrlichen. Daneben besitzen sie verschiedene Rechtsbücher (*Adat*), unter welchen die von Gua, Waja, Boni und Mandar großes Ansehen besitzen. Zum Vorau liegt eine erklärende Paraphrase vor¹.

¹ Leyden führt die Titel von 53 Schriften an, die er auf seinen Forschungsreisen kennen lernte: 1. Nama Saguni. — 2. Batára Guru. — 3. Guru De Sillang. — 4. Tajorisumpa. — 5. Lasini Léléh. — 6. Batára Latoh. — 7. Oputolago. — 8. Araulangi. — 9. Panori Tawgéh. — 10. Lajirihoi. — 11. Jamuri China. — 12. Laurupoyi. — 13. Rottun Nari-Tatta, Datu-Nagama. — 14. Lamaputoda-Turipo. — 15. Latum Mullurung. — 16. Landhun-Reü. — 17. Lapa Bichara Lara Sindénaré. — 18. Gutupata loto palaguna. — 19. Lappang-Ngarisang. — 20. Opu-Sang-muda. — 21. Opula-Maru-Datuma-Sopéng. — 22. Látu-gétana Paju Limpoy. — 23. Savira Gading. — 24. Adewata. — 25. Rotun Diliwung. — 26. Data Pamúsu. — 27. Lamaya Ladúng. — 28. Rotun risosú. — 29. *La Galigo*. — 30. Tobala Onji. — 31. Radaöng Labeh. — 32. Lamada Romany. — 33. Palawayo. — 34. Lawaju-Langi. — 35. Lamapa-puli. — 36. Datu Mowunleh. — 37. Lalumpang Méga. — 38. Lasawúng Langi. — 39. Rotan di Papang. — 40. Aji Lédéh. — 41. Lamapang Aniro. — 42. Latan-nari-jivi. — 43. Bayapágüli. — 44. Latupu Sallau. — 45. Latúpúgulla. — 46. Latan-nari Pulang. — 47. Satya-bonga. — 48. Lasatung-pugé. — 49. *La Galigo-Tokolinghéng*. — 50. Latan naroági. — 51. Datula-kila. — 52. Lapanadora. — 53. Rotan di timang toan lanin. (Miscellaneous Papers, relating to Indo-China I, 106 ff.) — Kurze Notizen über fast aus-

Die Lieder und Gedichte der Bugi sind sehr zahlreich und weithin in den Sunda-Inseln berühmt. Sie geben viel weniger auf den Reim als die Malanen. Der Wohlklang ihrer Verse liegt hauptsächlich im Rhythmus. Der eigentliche Pantun hat sich bei ihnen nicht eingebürgert, aber ähnliche kurze Spruchverse, gedrungen, kräftig und derb¹.

Tilla ritumati balabalu rilleléang
 Ria paserakané lauru tojirru
 Tumera ritirilebu dadi aju ta Sangala.

Drei Handelsartikel zum Kauf man trifft
 Im Gewühl der Schlacht: den Lanzenstift,
 Und die Form der Kugel und Sangatagift.

Ein anderer:

Der du still mir zugethan, eise nicht, um mich zu trauern,
 Was du auch vom Kampfe hörst, bis mein Kris, o Raja Lumpa,
 Mir nicht mehr im Gürtel steckt: dann sei Trauer um den Todten.
 Drei Gebote halt auch du, die in meiner Betel-Büchse
 Sind in Betel eingerollt: Schwäche nicht, wenn Zeit zu handeln,
 Sitze müßig nicht im Zelt, und beim Angriff sei nicht zaghaft.

Die Lieder der Makassar sind ganz von ähnlichem Charakter, gewöhnlich kriegerisch, und handeln oft von ihren Kämpfen mit den Holländern. Das folgende, „Herausforderung“, spielt auf den Hahnenkampf an, der bei den Makassar wie bei den Tagälen ein Lieblingsvergnügen des Volkes ist:

Wo ist der wahre, der muth'ge Kampfhahn, zum Streit erzogen?
 Hier ist ein junger, ihm wohl gewachsen, noch unbezwungen.
 Will er besiegt sein, er trete mit mir hier in die Schranken;
 Bis heute siegreich, soll ich erliegen, so sei es heute!

Von den Erzählungen und epischen Gedichten (Sinriti), welche mohammedanische Stoffe behandeln, sind die meisten, wenn nicht alle, nicht aus unmittelbar arabischen, sondern aus malayischen Vorlagen herübergenommen. So die Geschichte von Mohammeds Himmelfahrt (Hifayat mi'radsch nabi)², die Geschichte von der Heirat 'Alis mit Mohammeds Tochter Fatimá³ und der kleine Roman des Schaiçh Zainá und der Kábi'at Al-'Aldawieyat, der in Bagdad spielt⁴, ebenso die bei den Malanen überaus beliebte Historie des Emir Hamzah (Hifayat Hamzah)⁵, eines vorgeblichen Oheims Mohammeds,

nahmstos andere Schriften gibt *B. F. Matthes*, Kort Verslag aangaande alle mij in Europa bekende Makassarsche en Boegineesche Handschriften, voral die van het Nederl. Bijbelgenootschap te Amsterdam. Amsterdam, Spin and Son. 1875.

¹ *Logjen* I. c. II, 110.

² *B. F. Matthes*, Kort Verslag p. 57.

³ *Ibid.* No. 2, p. 2.

⁴ *Ibid.* No. 1, p. 1.

⁵ *Ibid.* No. 80, p. 24—26.

der noch zur Zeit des Schah Kobad geboren, unter Kosru Kuschirwan für „den wahren Glauben“ allerlei Heldenthaten verrichtet, an den persischen Hof berufen wird und als echter Handegen auch dort viele zum „wahren Glauben“ bekehrt, schon sechzig und mehr Jahre, ehe Mohammed denselben verkündete: eine sehr närrische Fabel, durch welche die Araber den Ruhmesglanz der Sassaniden zu verdunkeln und ganz und gar nach Mekka zu lenken suchten, welche aber im fernem Osten so gut wie in andern islamitischen Ländern als vollwerthige Geschichte gegolten haben mag.

Aus indisch-arabischer Quelle dürfte das *Hikayat Bachtîâr*¹ (oder *Golan*) stammen. Ein Fürst von Akbar muß mit seiner Gattin aus dem Reiche flüchten. Ein Sohn, Sabatihara, der ihnen unterwegs geboren wird, würde ihre weitere Flucht hindern. Sie lassen ihn also in der Wildniß zurück. Ein Räuberhauptmann erbarmt sich des Findlings und zieht ihn auf. Während die Eltern wieder Reich und Thron erlangen, treibt Sabatihara seines Pflegevaters Gewerbe. Bei einem nächtlichen Ueberfall, den er mit diesen auf den königlichen Palaß unternimmt, wird er gefangen und vor seine Eltern gebracht. Seine Schönheit, Klugheit und Gewandtheit nehmen jedermann ein, auch das königliche Paar. Der König denkt sogar daran, ihn zu seinem Nachfolger zu machen. Das erweckt aber Neid. Zwei hohe Beamte streben ihm nach dem Leben. Sie bringen es dazu, daß er zum Tode verurtheilt wird. Nur sein Erzählertalent vermag noch die Vollstreckung hinauszuschieben, so daß der Räuber dazwischentreten und alles aufklären kann. Und nun ist große Freude und Jubel über den wiedergefundenen Sohn.

Die Geschichte vom Vogel Bawang (*Bāwan Budimān*)² findet sich in Bugi- wie in Makassar-Sprache. Sie beginnt mit dem Streite zweier Fakire, von denen der eine behauptet, daß das gegenwärtige und das künftige Leben sich nicht voneinander unterscheiden, der andere dies läugnet. Der Zwist wird so arg, daß sie einander schließlich todt schlagen. Drei Tage nach ihrer Beerdigung läßt der Fürst des Landes die beiden ausgraben und siehe da — der eine ist unverändert geblieben, der andere verschwunden; an seiner Stelle findet sich nur ein Vogel Bawang, der alsbald davonfliegt. Wie im *Hikayat Bāwan Budimān* fliegt der Bawang auf einen Baum, auf dem sich noch neunundneunzig Vögel von derselben Art befinden. Sie rufen ihn zu ihrem König aus. Wie sie nun alleamt von einem Vogelfsteller gefangen werden, stellen sie sich todt, mit der Absicht, wenn der Vogelfänger sie vom Baum heruntergenommen und auf den Boden gelegt,

¹ Ibid. No. 88, p. 29. 30.

² Ibid. No. 91. 92, p. 30. 31. Die makassarische Bearbeitung ist weniger vollständig als die buginesische.

alle zusammen fortzufliegen. Die List gelingt nahezu vollkommen. Sämtliche Untertanen fliegen auf einen Schlag weg. Nur der Vogelkönig sitzt noch oben im Baum fest und wird nun sorgfältig festgebunden. Der Vogelfänger ist zwar im ersten Augenblick so aufgebracht, daß er drauf und dran ist, dem Bawang sofort den Hals umzudrehen, aber er sieht doch ein, daß ihm der lebendige Vogel mehr einbringen kann als der todte. Er verkauft ihn also, und so geht der Bawang von Hand zu Hand. Er steigt beständig im Preis. Denn er ist ungewöhnlich geistreich und weiß alle möglichen Geschichten, von denen dann zahlreiche mitgeteilt werden. Der Held des Papageienbuchs (Gutajaptati) und der arabischen Vogelgespräche ist hier, wie man sieht, wieder zu einem naiven Märchendasein gelangt.

Weit zahlreicher und auch origineller sind die Erzählungen, die aus der malayischen Inselwelt selbst stammen oder, falls indische Märchen zu Grunde liegen sollten, doch jedenfalls ganz selbständig verarbeitet sind. Es mögen auch hier einige charakteristische Züge Erwähnung finden.

Geschichte des Regengottes Karaëma-bosija¹. Er verwandelt sich in einen Schmetterling und lernt so die Prinzessin Siti Bunga-Bunga kennen, die einen herrlichen Palast (Malige) bewohnt. Nachdem die Bekanntschaft angeknüpft, schickt er ihr ein Kästchen voll der prächtigsten Juwelen. Aber die weiße Krähe, welche mit der Sendung betraut ist, sieht in der Nähe des Palastes ein Nas, läßt das Kästchen stehen und vergnügt sich an dem Fraß. Eine Zofe bemächtigt sich des Kästchens, nimmt die Juwelen und den zärtlichen Liebesbrief des Regengottes heraus und legt dafür wertloses Spielzeug und einen beleidigenden Spottbrief hinein. So gelangt nun das Kästchen an die Prinzessin, die über ihren Liebhaber aufs höchste erboßt ist und nichts mehr von ihm wissen will. Doch dieser ist nicht vergeblich Regengott. Er läßt jetzt Regen in Strömen fließen. Der Palast der Siti Bunga-Bunga wird aus seinem Pfahl-Fundamente losgerissen und schwimmt so lange herum, bis er am Palaste des Regengottes landet. Trotz allen Schmollens muß sie ihn zu Worte kommen lassen, und nun klärt sich alles auf. Die Zofe wird fortgejagt, die weiße Krähe in eine schwarze verwandelt, und der Regengott heiratet die Prinzessin.

Nätku-polnya-ri-Liwu² im Lande der Bantäeng verliebt sich in Ana-Giling-ganrāva, die Braut des Fürsten von Pabuwāktang. Da sie ihn abweist, trifft er Anstalten, um mit seinem Fahrzeug nach Java auf Handel anzuziehen. Jetzt berent sie, so lange die Unerbittliche gespielt zu haben, eilt, von einigen Zofen begleitet, an den Strand und fleht Nätku an, sie als seine Gattin mit nach Java zu nehmen. Doch sein Schiff ist schon segelfertig und stößt vom Lande. Zweimal versucht sie noch, an Bord zu

¹ Ibid. No. 3, p. 3, 4.

² Ibid. No. 70, p. 21, 22.

kommen; zweimal stößt die gewaltige Brandung sie zurück. Völl Verzweiflung bricht sie in den Armen ihrer Zosen zusammen und wird, wie sie gewünscht, am Strande begraben. Es wird ihr eine großartige Leichenseier gehalten. Ihr Bräutigam stürzt sich in das offene Grab und wird nur mit Mühe wieder herausgebracht. Nicht lange nach dem Begräbniß aber kehrt Räkku, durch einen Traum gemahnt, an das Grab zurück, erweckt die Todte durch Zaubermittel zum Leben und führt sie dann als Gattin mit in seinen Königspalast.

Das tragische Gegenstück hierzu bildet die Geschichte des Ana-Njundjehung-barani¹. Da die schöne Ana-Njamingdara-baine nichts von seinen Werbungen wissen will, nimmt er seine Zuflucht zu einem Zaubermittel, eine Art von Pinang. Kaum hat sie davon gegessen, so ist sie wie umgewandelt. Da er nach Java absegelt, eilt sie ihm nach und wird eine Beute der Bogen. Sie wird am Strande begraben, und ein Denkmal verkündet ihr trauriges Ende. Von Java zurückgekehrt, bemerkt ihr Dreier dasselbe. Er bietet allen Zauber auf, sie wieder ins Leben zurückzurufen. Allein vergeblich. Da macht auch er seinem Leben ein Ende, um wenigstens im Tode mit ihr vereint zu sein.

Das Sinrili von Siti Tschina ri-Bantäeng ist eine gewöhnliche Eifersuchtsgeschichte, wie sie die Polygamie von selbst mit sich bringt; sie schließt mit einem gütlichen Compromiß, während in La-Padöma-enädjcha der seiner ersten Braut ungetreue Prinz von Bulu vom Bruder derselben erstochen wird. Eigenartiger ist die Aventure des J-Käre-badschi, des Sohnes des Sonnensürsten, der zuerst so viele gemeine Streiche begeht, daß er schließlich verbannt werden muß. Dem Vater geht die Trennung jedoch sehr zu Herzen; er ruft einen Káli (Oberpriester) herbei, dem es gelingt, den Prinzen durch Unterricht im Islám wieder auf bessere Wege zu bringen, so daß derselbe bald der Liebling des ganzen Volkes wird. Beim Besuch eines fremden Schiffes bekommt er einige Bildnisse zu Gesichte, darunter das der J-Säre-budang, einer Prinzessin aus der Unterwelt. Das Bild läßt ihm keine Ruhe mehr. Nach vielen Abenteuern zu Wasser und zu Land hört er endlich ihre Stimme und findet sie selbst. Es stellt sich heraus, daß sie eigentlich die Tochter des „Königs des Sonnenunterganges“ ist, und so gibt es denn eine glückliche Heirat, worauf der Prinz selbst den Thron seines Vaters besteigt².

Noch viel sonderbarer ist das „Gedicht auf die Fische“ (Súra-bâte), worin ein „Fürst der Fische“ zum ersten Liebhaber gemacht wird, der seine Gattin verläßt, um anderswo eine zweite Hochzeit zu halten, dann aber

¹ Ibid. No. 66, p. 20.

² B. F. Matthes l. c. p. 19; 60. 61; 20. 21.

nach dem Spruch „On revient toujours“ zu seiner ersten Frau zurückkehrt. Die Hochzeit ist sehr ausführlich beschrieben¹.

Mehrere neuere Heldengedichte (Tólo) feiern theils Kämpfe der Sufulaner unter sich, theils solche mit den Holländern², so unter anderm den Feldzug der letztern gegen Tanette, Bone und Suppa in den Jahren 1824 und 1825, den Krieg der Lehensfürstin Svolle von Tanette gegen ihren eigenen Gemahl, der mit Hilfe der Holländer aus seinem Reiche verjagt ward, die Heldenthaten des Fürsten Aru-Palátka, der mit Hilfe des Admirals Speelman das Reich Gowa unterwarf³, den Heldentod des Daëng Kalaba bei einem Ueberfall gegen die Holländer im Jahre 1855⁴.

Das Hauptwerk der Bugi-Dichtung führt den Titel „La Galigo“⁵. Es ist von beträchtlichem Umfang, bietet aber lange nicht das Interesse, das einige der kleinern Erzählungen besitzen. In den Augen der Eingebornen dankt es seinen Werth wohl hauptsächlich dem Umstand, daß es die älteste Heldensage des Stammes unmittelbar mit der Mythologie verknüpft und in dem Leben der Götter, Halbgötter und Helden das einförmige Leben der Sufulaner selbst zum Ausdruck bringt. Es umfaßt in seiner kürzesten Redaction zwölf Theile, welche in andern Fassungen sich dann noch weiter-spinnen. Das Metrum besteht aus fünfsilbigen Füßen mit Reim auf der vorletzten Silbe und aus viersilbigen mit Reim auf der letzten, was sich bei der Menge der Verse natürlich sehr eintönig gestaltet.

Das Ganze beginnt mit den ungenießbarsten Genealogien. Batàra gùru (in den malayischen Dichtungen häufig der oberste Gott) steigt in Limu zur Erde nieder; die Göttin We-Njilitimo steigt aus der Unterwelt herauf. Sie bekommen einen Sohn Batàra-lattu. Darauf werden zwei Feste gehalten, das erste an dem Tage, da der Göttersohn zum erstenmal auf einen Schemel sitzen kann und feste Speise nimmt, das zweite, da er zum erstenmal auf eigenen Füßen stehen kann.

Es folgt ein zweites Götterpaar. Papa wieder aus dem Himmel, Mama aus der Unterwelt. Sie sterben am selben Tage und hinterlassen zwei Mädchen, die von einer bösen Tante aufs schändlichste mißhandelt und ausgeraubt werden. Sie werden aber gerettet und nach Verathung der Götter bekommt die eine den Batàra-lattu zum

¹ Ibid. No. 175, p. 64.

² Ibid. No. 176. 177. 178. 179. 180. 181.

³ Matthes bemerkt darüber: „Het is eigenlijk een verwarde mededeeling van feiten in hoogdravende en soms zeer laag bij den grond zwevende, meestal hoogst moeilijk te verstaan beeldspraak, waarvan het poëtische alleen in het metrum te zoeken is“ (p. 64).

⁴ Probe bei Wolffheim-Jonjeca, Die National-Literatur sämtlicher Völker des Orients I, 658—664.

⁵ Bruchstücke daraus gedruckt in B. F. Matthes, Boëgines. Chrestomathie II, 416—547; Erläuterungen dazu ibid. III, 250—284; eingehende Analyse in Kort Verslag etc. p. 71—83.

Mann und die andere dessen Neffen. We-Spuſangang heißt die erſtere und zugleich die jüngere. Sie iſt der erklärte Liebſting der Götter. Aus Himmel und Erde werden die ſchönſten Leckerbiſſen zuſammengeholt, um ſie zu erfreuen. Sie bekommt Zwillinge. Der Knabe erhält den Namen:

Sawëri-gäding La-Tanritappu Pamädallätte Löwe Towanjompa La-Madu-kallang Längi-puwang Fürſt von Wära (in Lüwu).

Bei der Entwöhnungsfeier wird der Schemel für ihn aus dem Himmel geholt, derjenige für ſeine Schweſter aus der Unterwelt. Nach dem Feſt kehren alle Götter in den Himmel zurück; nur die Kinder bleiben in Lüwu.

Sawëri-gäding heiratet eine ganze Schar von Nichten und ſtellt dann Seefahrten an. Er entwickelt ſich zum Odysſeus der Inſelwelt, beſucht alle Küſten von Celebes, läßt ſich auf den Motulken tätowiren, wendet ſich dann dem Weſten zu und dringt bis an die Küſte von Koromandel in Indien, kommt von da nach Ternate zurück und ſteigt endlich in die Unterwelt hinab. Er trifft hier Pinrakati, Tochter des Fürſten von Malakka, und will ſie heiraten. Da dies aber nicht möglich iſt, ſteigt er wieder zur Erde empor und wiederholt nun noch einmal ſeine Wanderungen, doch diesmal nicht zu Schiff, ſondern auf dem Wundervogel Marampoba, auch nicht allein, ſondern in Geſellſchaft ſeiner Frau We-Panangrang. Das hindert ihn aber nicht, noch um eine ganze Reihe anderer Frauen zu werben, bald mit günſtigem Erfolg. Er beſucht unter anderem den Baum Paojanti, der in der Mitte des Meeres ſteht und deſſen Wurzeln in die Unterwelt hinabreichen, er fährt darüber hinaus ins Weſtland und führt dort Kriege, ſteigt nochmals in die Unterwelt und erobert auch hier ein Land. Dann kehrt er nach Lüwu zurück und freit um ſeine Schweſter, die ihn aber abweißt und bald darauf in den Himmel verſetzt wird.

Nach vielen andern Abenteuern, Seefahrten und Kriegen wird Sawëri-gäding endlich im eiften der zwölf Gefänge jener Sohn geboren, von dem die Dichtung den Namen hat: La-Galigo. Das übrige fällt dann ziemlich ab, da von La-Galigo nur ſeine Heirat und erſte häusliche Einrichtung berichtet wird.

Damit ſchließt die kürzere Faſſung des Gedichtes. In einer der längern trifft ſich die ganze Sippe: Götter, Helden, Frauen, Nebenfrauen noch einmal in Lüwu, worauf dann die einen in den Himmel ſteigen, die andern in die Unterwelt fahren. Inäbeng erhält noch im Himmel einen Sohn und We-Tjudai, die Mutter des La-Galigo, noch in der Unterwelt eine Tochter; Simpuru-töja aber ſetzt das Heldengeſchlecht auf Erden fort. Ein eigentlicher Abſchluß iſt nicht vorhanden.

In der ermüdenden Reihe unausſprechlicher Namen bezeichnet kaum einer eine faßbare Individualität. Auch Sawëri-gäding ſtellt nicht einen feſt-unrifiſenen Charakter dar, ſondern nur ein Gewebe phantaſtiſcher Wanderungen und Abenteuer. Er wie die übrigen Helden ſtehen kaum einen Grad höher als Kannibalen. Die Naturſchilderung iſt überaus dürftig. Das einzige, was dem eintönigen Ganzen noch einen geringen Reiz verleiht, iſt die ſeltſame Inſelwelt, auf welcher es ſpielt und welche in wunderlicher Phantaſtik als Verbindungspunkt des Himmels und der Unterwelt erſcheint. Man muß ſich aber das Bild derſelben ſelbſt ausmalen und ebenſo ihre Perſpective in

den Stillen Ocean, den wir hier berühren. Wir stehen hier am Grenzgebiete der Literatur. Wohl haben die Wilden von Oceanien, Mikronesien und Madagastar noch ihre Volkslieder, aber zu einem eigentlichen Schriftthum sind sie nicht gelangt.

Wie an den fernsten Küsten Ostasiens, so ist indes auch auf den weiten Inselsturen der Südsee schon längst das Kreuz gepflanzt; das Magnificat und das Benedictus, der Glorienfang der Engel und das Dreimalheilig schallen auch dort jeden Tag vielstimmig zum Himmel empor.

Allüberall beginnt sich die mehrtausendjährige Nacht zu lichten, welche bis heute die meisten Völker Asiens, ihre Literaturen und ihr Leben umfing, welche kein Confucius und kein Zoroaster, kein Kapila und kein Samkara, kein Buddha und kein Mohammed wahrhaft aufzuhellen vermochte. Von allen Seiten tritt mit der siegreichen materiellen Cultur des Westens auch jene Botschaft des Heiles an sie heran, welcher Europa sein Bestes, seine christliche Civilisation, dankt. Was das Wunder des Pfingsttages vorgebildet, soll und wird sich in großartigstem Maßstabe verwirklichen: auch in den vielen, mannigfaltigen Sprachen des Orients wird das Lob des dreieinigen Gottes und des menschgewordenen Wortes freudig und triumphirend ertönen!

Indem wir uns deshalb wieder zurück zu den Gestaden des Mittelmeeres wenden, von welchen jene frohe Botschaft einst ausgegangen, stimmen wir sehrend und hoffnungsfroh in die Bitte des Seher's ein:

Illuminare his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent: ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.

Namenregister.

- Abhidamma** (Abhidharma)=pitaka, buddhist. Sammlung 226. 396. 397. 419. 420.
Abhinavagupta, Sanskrit-Dramaturg 135.
Abhinavarāghava, Sanskrit-Drama 200.
Ab-i-Hayāt, Hindustāni-Literaturgeschichte 261.
Abū-Falīb al-Hoffaini, pers. Uebersetzer der Memoiren Timürs 446.
Açofa (Priyadarçin, Piyadasi), buddhist. König 222. 242. 381.
Açvagoṣha, Sanskrit-Dichter 32. 122. 224.
Açvalāyana, Sanskrit-Schriftsteller 33.
Adat, bugines. Rechtsbücher 613.
Adi-Granth, Religionsbuch der Sikhs 278. 312. 313.
Adrija appa, kanarej. Dichter 369.
Agamas, Religionschriften der Civaiten 79.
Agastiparva, didakt. Kawi-Schrift 596.
Agastya, der Rishi 103. 329.
Agni-Purāna, Sanskrit 79.
Akahito, japan. Dichter 562.
Akandeevara vacana, kanarej. Schrift 369.
Akbar, Kaiser 258.
Akho, Gujarāti-Dichter 306. 307.
Alamkāra-Çāstra, Poetik des Açvagoṣha 224.
Alberūni, arab. Astronom u. Historiker 10.
Aleni, Julius, S. J., chines. Schriftsteller 494.
Al Nadim, türk. Schriftsteller 445.
Altan Tobtŕchi, mongol. Chronik 448.
Amaru, Sanskrit-Dichter 132.
Amarneçatakam, Sanskrit-Dichtung 132.
Amat al-Fatima Begam, Hindustāni-Dichterin 261.
Ana=Stünjung-barāni, Bugi-Dichtung 617.
Anargha Nāghava, Sanskrit-Drama 194.
Annamitische Literatur 537—552.
Anubhavaçikhāmani, kanarej. Werk 369.
Apānaka=Jātaka 238.
Aporazabon, birman. Königspiegel 401.
Aranjaka, philol. Sanskrit-Schriften 6. 21.
Ardschi Bordschi Khan, mongol. Erzählungen 214.
Arihava no Motofato, japan. Dichter 560.
Arjunas Reise (Episode des Mahābhārata) 39—41.
Arjuna Vivaha, Kawi-Dichtung 598. 599.
Arja Pala, s. Norwu p'rengwa.
Asad aus Lahore, Hindustāni-Dichter 261. — aus Lucknow, Hindustāni-Dichter 261.
Asadriša=Jātaka 238.
Asmara Dewa, malay. Erzählung 606.
Asjaf-nd-DantahNahyāh Khan, Hindustāni-Dichter 261.
Ātma-brahma, Lehre vom 21.
Atthakathā, Commentar zum Tipitaka 384. 397.
Auwe, Tamil-Dichterin 338.
Avadānas (Apadanas), buddhist. Erzählungen 234—242.
Avanti, ind. Dialekt von Ujjayini (heute Mālva) 143.
Avatāra, Herabkūnfte des Viṣṇu 24.
Avinita, kanarej. Dichter 363.
Babad, Kawi-Chroniken 599.
Bādarāyana, ind. Philosoph 22.
Bāgh o Bahār, Hindustāni-Roman 261.
Baitāl-Paciçi, Hindi-Uebersetzung der Betalapancaçinçai 279.
Bala-Nāmāyana, Sanskrit-Drama 195.
Balinesische Literatur 592 ff.
Ballabhāçarj, Hindi-Dichter 264.
Bana, Sanskrit-Dichter 32. 218. 244.
Bantim Chandra Chatterji, Bengāli-Dichter 286.
 — — Chattopādhyāya, Bengāli-Dichter 286.
Baradvāja, vedischer Sānger 11.
Baja linga appa, kanarej. Dichter 371.
Bajava, kanarej. Schwärmer 365—369.
Bawang, Gesch. des Vogels, Bugi-Erzählung 615. 616.
Bengāli-Literatur 281—286.
Bhagavadgita, Sanskrit-Dichtung 47—50; pers. 258.
Bhāgavata Purāna 29; Telugu 357. 358; kanarej. 370.
Bhakti, religiöse Schwärmerci 263. 304. 305.

- Bhatt=Mälä, Hindi-Legendenbuch 264.
 Bhalan, Gujaräti=Dichter 306.
 Bharata (Muni), Sanskrit=Dramaturg 135. 247.
 Bharata=Mudha, Kawi=Dichtung 596.
 Bharavi, Sanskrit=Dichter 125.
 Bhartrihari, Sanskrit=Spruchdichter 130 bis 132.
 Bhasara, Telugu=Dichter 356.
 Bhatta Näräyana, Sanskrit=Dichter 190.
 — Nayaka, Sanskrit=Dramaturg 135.
 Bhatti kavya, Sanskrit=Dichtung 125. 126.
 Bhattu Mürti, Telugu=Dichter 358.
 Bhavabhüti, Sanskrit=Dramatiker 171 bis 186.
 Bhumata, Sanskrit=Dramatiker 200.
 Bhuridat=Kavya, birman. Gedicht 401.
 Vidala=Jätata 236.
 Vidyaapati Dhäkur, bengal. Dichter 264.
 Vilhana, Sanskrit=Schriftsteller 244.
 Birmanische Literatur 395—402.
 Vitthal Räth, bengal. Dichter 264.
 Bodhidharma, buddhist. Lehrer in China 489.
 Bogda Geffer Khan, mongol. Dichtung 448.
 Brahmana, philof. Sanskrit=Schriften 6.
 Brahmanda=Paräna 80.
 Braj=Bhāṣā, Hindi=Dialekt 255.
 Brihatkathā (Kathā=Śarit=Jägara) des Somadeva 214.
 Brihatkathā, Präfr.=Erzählungsammlung des Guṇādhyā 186. 203. 212.
 Brihatkathā=manjari, Sanskrit=Erzählungsammlung des Kṣhemendra 210. 212.
 Buddha 6. 7. 220. 221. 449. 451. 485. 486.
 Buddha=Carita=Kāvya, Sanskrit=Dichtung 122.
 Buddhagoṣṭha 384.
 Buddhismus in Indien 219—243; in Ceylon 385 ff.; in Birma 395 ff.; in Siam 403 ff.; in Tibet 415 ff.; in der Mongolei 445 ff.; in China 484 ff.; in Japan 552 ff.
 Buddha=wa=da, birm. Buddha=Biographie 401.
 Buginesische Dichtungen 613—620.
 Buglio, P. Ludwig, S. J., chinef. Schriftsteller 494.
 Calmette, P. Johann, S. J., Sanskrit=Schriftsteller 4.
 Cam und Tam, annam. Märchen 550. 551.
 Candakācīta, Sanskrit=Drama 191.
 Canna bāṣa appa, kanaref. Dichter 371.
 — Vajava Purāna, kanaref. Dichtung 371.
 Chaitanya (Caitanya), hinduist. Reformier 262. 282.
 Chalawan, siam. Erzählung 410.
 Chand Bardāi, Hindi=Dichter 256.
 Chandi Dās, bengal. Dichter 282.
 Channa Vajava Purāna, kanaref. Dichtung 365.
 Chantaka=parva, Kawi=Schrift 596.
 Chāyānātaka, ind. Schattenspiele 200. 201.
 Chinesische Literatur 457—536.
 Chintāmani, Tamil=Epös 339—342.
 Chintāmani Tristāpi, Hindi=Dichter 278.
 Chotu Kām Tiwāri, Hindi=Schriftsteller 277.
 Cidānanda, kanaref. Philosoph 370.
 Confucius, chinef. Philosoph 461. 499 bis 501. 505.
 Ābdamanidarpana, kanaref. Grammatik 362. 363.
 Cakalpa, Sanskrit=Glossator 246.
 Cakuntalā, Sanskrit=Drama 4. 35. 160 bis 164; Hindi=Projabearbeitung 279; Hindi=Drama 280.
 Cankara, Vedānta=Philosoph 307. 332.
 Cāntuta, Sanskrit=Dramaturg 135.
 Caura, Sanskrit=Lyriker 130.
 Cauravācācīta, Sanskrit=Dichtung 130.
 Caurajeni, ind. Dialekt von Caurajena bei Mathurā (an der Yamunā) 143. 452.
 Cīcupālabadhā, Sanskrit=Dichtung 125.
 Cīśāditya, König, s. Cīharṣha.
 Cīva carana śilāmṛita, kanaref. Legendenbuch 369.
 Cīva=Cult 24. 219. 223. 233. 270 ff. 365 ff.
 Cīva Kaviṇa, kanaref. Dichter 365.
 Cīva pārijāta, kanaref. Dichtung 371.
 Cīharṣha, König, Sanskrit=Dramatiker 167—170.
 Cīngārācātaka, Sanskrit=Liebesgedichte des Bhartrihari 131.
 Cīngārātilakam, Sanskrit=Dichtung 132.
 Cī Rāja Adhirāja Śinḥa, sīngal. König und Schriftsteller 394.
 Cūdrata, König, Sanskrit=Dramatiker 144.
 Cūfajaptali (Pāpageienbuch), Sanskrit=Erzählungen 213. 214.
 Daçatūmāracarita, Sanskrit=Roman 214 bis 217.
 Daçaratha=Jātaka 237. 238.
 Daçarūpa (Daçarūpaka), Sanskrit=Dramaturgie 135.
 Daçavātara Charitrame, Telugu=Dichtung 358.
 Dadhivahana=Jātaka 239.
 Dai Nihon=ſhi, japan. Chronik 569.
 Dakhni, jüdl. Hindi=Dialekt 255.
 Dafada kalawa, sīngal. Gedicht 393.
 Dandin, Sanskrit=Dichter 214—217. 247.
 Dārā=Schifich, ind. Prinz 259.
 Dara Suriwong, siam. Erzählung 408.
 Dargeſh Mandini, bengal. Roman 286.

- Datavança (Datada Vança), Pali-Chronik 389.
 Dayarām, Gujarāti=Dichter 309.
 Deva Jindra Raajana, malay. Erzählung 606.
 Dhammapada, buddhist. Gedichtsammlung 228. 229.
 Dhāraṇi, buddhist. Zauberprüche 232.
 Dharani Devula Raḡaia, Telngu=Dichter 358.
 Dharm-aṣṭras, ind. Gesetzbücher 245; jamej. 406.
 Dharmarāṣha, buddhist. Uebersetzer 224.
 Dharm-aṣṭras, ind. Rechtserklärungen 245.
 Dhavata, Sanskrit=Dichter 167.
 Dina Bandhū Mitra, bengal. Dichter 286.
 Dnyanoba (Dnyanadeva), Marathi=Dichter 314.
 Dode, Theil des tibet. Kandschur 421.
 Do-totu-ſha, japan. Moraliſienſchule 569.
 Dotſchi-kyō, japan. Kinderbuch 569.
 Draupadis Schmähung (Epiſode des Mahābhārata) 40. 41.
 Djang-lun, ſ. Djang-lun.
 Dſchawar Manitem, malay. Erzählung 606.
 Dſchippenſha Jkka, japan. Novelliſt 580.
 Dſchitſu-go-kyō, japan. Sammlung 569.
 Dſchut, Theil des tibet. Kandschur 422.
 Dulwa, Theil des tibet. Kandschur 420.
 Dūtāngada, Sanskrit=Drama 201.
 Djang-lun (Djang-lun), tibet. Erzählungen 241. 428. 454.
 -Dzats, ſ. Jātaka.
 Ganath, Marathi=Dichter 314.
 Gnu=Sprache 382.
 Erdenije Erife, mongol. Chronik 448.
 Grh=(Urh=)ya, chineſ. Wörterbuch 502.
 Ja-hien, chineſ. Reiſender 222. 241. 485 bis 489.
 Farh Baſchſch, Hinduſtāni=Dichterin 261.
 Faria, P. João de, S. J., Miſſionär 320.
 Franz Kaver, der hl., Apoſtel von Indien 320. 581.
 Juſchiwara no Kaneſufe, japan. Novelliſt 573.
 Jukuzawa, japan. Schriftſteller 584.
 Ga-gen ſhu-ran, japan. Wörterbuch 570.
 Gaṅgā Gauri Samvāda, kanareſ. Gedicht 369.
 Gārgya, Sanskrit=Stoſſator 246.
 Gaſcon, portugieſ.-ſinghaleſ. Dichter 393.
 Gāthās, vedische Lieder 14.
 Gendſchi Monogatari, japan. Roman 573.
 Genkai, japan. Wörterbuch 585.
 Genkio ſakujho, japan. Sammlung von Biographien 569.
 Geriappe Santayya, kanareſ. Dichter 371.
 Ghatatarpara, Sanſtrit=Dichtung 129.
 Ghirdar, Gujarāti=Dichter 310.
 Gilchriſt, Dr., Indologe 278.
 Giridhās Dās, Hindi=Dichter 280.
 Gitagoviṇḍa, Sanſtrit=Dichtung 129.
 Goful Rath, Hindi=Dichter 280.
 Gompachi und Komaruſaki, japan. Roman 578.
 Gotama, ind. Philoſoph 22.
 Govind Singh, relig. Haupt der Siſhs 278. 312. 313.
 Go-hang ſen, chineſ. Schriftſteller 462.
 Grihya=ſūtra (Familienrecht) 21.
 Gritſamada, vedischer Sänger 11.
 Gujarāti=Literatur 300—310.
 Gunādhyā, Prakrit=Schriftſteller 203.
 Suna=Jātaka 238.
 Sattenden, japan. Roman 580.
 Sama maſſu Monogatari, japan. Roman 572.
 San-ſei-tſe, chineſ. Philoſoph 501.
 Saṃman Rātaka (Mahā R.), Sanſtrit=Drama 195—198.
 San-yü, chineſ. Schriftſteller 511.
 Sao-tien-tſchuen, chineſ. Roman 520. 521.
 ſari, ſ. Kriſhna.
 ſaricchaṇḍr, Hindi=Dramatiker 280.
 ſaridamça, Viſhnu=Dichtung, Fortſ. des Mahābhārata 80.
 ſarſha, König, Sanſtrit=Dramatiker 167 bis 170.
 ſarſhacarita, Sanskrit=Biographie 244.
 Seife Monogatari, japan. Geſchichtswert 569. 581.
 ſempu, ſ. M'pu.
 ſen-yiu-ſchin, chineſ. Dichter 508.
 ſiao-ting, chineſ. Werk 461.
 ſidimbā u. Bhūma, Epiſode des Mahābhārata 38.
 ſitāyat, malay. Erzählungen 609—610.
 — Abdulla bin Abdulkadir, malay. Selbſtbiographie 611. 612.
 — Baſhtiār, malay. Erzählung 615.
 — Bayan Budimān, malay. Fabel 615. 616.
 — ſamzah, malay. Roman 614. 615.
 — mi'rādſch nabi Moḥammad, malay. Erzählung 614.
 — ſchaich Jaina, malay. Erzählung 614.
 ſinayāna, buddhist. Schule 230.
 Hindi- u. Hinduſtāni=Literatur 255—281.
 — u. Hinduſtāni=Sprache 253—255.
 ſira-gana-gaki, japan. Schrift 554.
 ſirata, japan. Schriftſteller 570.
 ſitomaro, japan. Dichter 562.
 ſitopadeca, Sanskrit=Fabelbuch 211. 212; him. Bearbeitung 401.
 ſinen-thiang, chineſ. Reiſender 170. 243. 489. 490.

- Siza Kurige, japan. Volksroman 580.
 Sedichoti, japan. Memoirenwerk 569.
 Soei-tan-ti, chinef. Drama 534.
 Soei-nan-tie, chinef. Schriftsteller 511.
 Soei Sana, siamef. Seengefchichte 407.
 So-tuan-tie, chinef. Philosoph 501.
 Soutcho Miuhiku Tandzube, japan. Roman 577.

 Sivar Chandra Gupta, bengal. Dichter 285.
 — — Vidyañagar, bengal. Gelehrter 285.
 Sdzumi Shitibu Monogatari, japan. Roman 573.
 S-huao, siamef. Drama 407.
 Indra, indischer Gott 23.
 Indra=Sabhā, Hindustāni-Drama 261.
 Jñhaphat, siamef. Rechtsbuch 406.
 S-ro-ha Bunko, japan. Roman 577.
 Sragakula Parivēnadipati, sīnghalesischer Dichter 393.
 Sie Monogatari, japan. Roman 573.
 Sthāsa, Sanskrit-Erzählung (Epos) 14. 135. 136. 387.
 S-tsing, chinef. Reisender 131. 224. 553.

 Śāg'nāyat, Hindi-Barde 256.
 Jainini, ind. Philosoph (Purva=Mīmāṃsā) 22.
 Jan, Hindustāni-Dichterin 261.
 Janakiharana, sīnghales. Bearbeitung des Rāmāyana 385. 386.
 Jānaki-Parinaya, Sanskrit-Drama 199.
 Japanische Literatur 553—586.
 Jātakaś, buddhist. Geburtsgepfichten 234 bis 242; sīnghalesische Bearbeitung 383. 387; birman. 398—409.
 Javanische Literatur 591 ff.
 Javāśakuna=Jātaka 239.
 Jayadeva, Sanskrit-Dramatiker 198.
 — Sanskrit-Dichter 129. 281. 282.
 Jesuiten-Preffe in Japan 581.
 Jesuiten-Schriftsteller in China 494. 495.

 Kabi-Prinā, Hindi-Dichtung 277.
 Kabir, hinduist. Reformier 263.
 Kacchapa=Jātaka 239.
 Kādambari, Sanskrit-Roman 218.
 Kadichin no Kigu, japan. Roman 585.
 Kadzuma, Kache des, japan. Roman 577.
 Kalidāsa, Sanskrit-Dichter 4. 123—125. 127—130. 133. 159. 167. 245. 424.
 Kalidās Tribedi, Hindi-Dichter 278.
 Kalmūtische Literatur 454.
 Kamban, Tamil-Dichter 342.
 Kamruv, Abenteuer des, Hindustāni-Roman 260.
 Kamut nom-am durban um-n ert-ghi olofian, mongol Buddha-Legende 449. 450.
 Kanada, ind. Philosoph (Baicehika=System) 22.
 Kandichur, tibetan. Sammelwerk 418 bis 422; mongol. Uebersetzung 451.
 Kannada (kanarefische)-Literatur 362—371.
 Kantamu, Das Kiffen von, japan. Singspiel 566.
 Kanva, vedischer Sānger 11.
 Kapila, ind. Philosoph (Samkhya=System) 22.
 Karacema Boñya, bugines. Erzählung 616.
 Karma-Cataka, buddhist. Exempelsammlung 241.
 Kashiapa-madauga, indisch-chinef. Uebersetzer 484.
 Kaji Kām Dās, bengal. Dichter 284.
 Kata-kana-mon-zi, japan. Schrift 554.
 Kathā-śarit-śagara, Sanskrit-Erzählungssammlung 214.
 Katō Hiroyuki, japan. Schriftsteller 584.
 Kāvira, Sanskrit-Epiker 126.
 Kāvya, Sanskrit-Kunstdichtung 122. 123.
 Kavyaçethara, sīnghales. Dichtung 390.
 Kawi-Literatur 591 ff.
 Kawi-Parva 596.
 Kawi-Rāmāyana 593—595.
 Kehri, Hindi-Dichter 256.
 Kei-foku Bi-dan, japan. Roman 585.
 Kenhangrot, javan. Chronik 599.
 Ken Tambuhan, malay. Dichtung 604. 605.
 Keśab Dās, Hindi-Dichter 277.
 Keśaku-bon, der histor. Roman in Japan 573.
 Kejava (Keji Rāja), kanaref. Grammatiker 363.
 Kham-tfien-nu, chinef. Lustspiel 532. 533.
 Khās Granth, hinduist. Schriften Kabirs 263.
 Khung-fu-tie (Confucius), chinef. Philosoph 461. 463. 499—501. 505.
 Khun Sara Prajōt, siam. Dichter 411—414.
 Kie-khu-tsi-kwan, chinef. Sammelwerk 523.
 Kien-long, chinef. Kaiser 455. 509.
 Kien-huen, chinef. Dichter 506.
 Ki-tinn-tfjang, chinef. Drama 526.
 Kim Wan Kiēn Tān Truyen, auwam. Epopöe 548—550.
 King-ping-mei, chinef. Roman 522.
 Kiofusandjchin, japan. Novellist 579.
 Kirātārjunyam, Sanskrit-Dichtung 125. 363.
 Kirtibās Djhā, bengal. Dichter 282.
 Kō-bō dai-ishi, japan. Grammatiker 554.
 Kodschiti, japan. Nationalchronik 559. 560.
 Koguan, japan. Schriftsteller 569.
 Kotinwafashii, japan. Anthologie 559. 560.
 Koudschaku Monogatari, japan. Erzählungen 573.
 Kontani-Literatur 318—324.
 Kontjeg, Theil des tibetan. Kandichur 421.
 Kopal kundaka, bengal. Roman 286.
 Koreanische Literatur 552. 553.
 Kōian und Kingoro, japan. Volksroman 579.

- Kōshi-den, japan. Religionschrift 568.
 Kōvul Sandeie, sūnghalej. Dichtung 393.
 Krišhna (Višnu)=Mythus und =Dichtung 39 ff. 47 ff. 79. 80. 129. 262. 263.
 Krišhna Das, Hindi=Dichter 264.
 Krišhna Dvaipāyana, angebl. Offenbarer des Mahābhārata 32.
 Krišhna-Miçra, Sanskrit=Dramatiker 191.
 Kṣhemendra, Sanskrit=Dramatiker 191. 210.
 Kṣhitica, kanarej. Schriftsteller 371.
 Ku-tin-tho-schu-tſi-tſching, chineſ. Encyclopädie 496.
 Kuttaka-Jātaka 236.
 Kullavagga, Statut der buddhiſt. Klöſter 226.
 Kumaraſiwa, buddhiſt. Ueberſeher 490.
 Kumāra Rāma Carita, kanarej. Schrift 369.
 Kumāra jambhava, Sanskrit=Kuſtſtdichtung 125.
 Kumāra Valmiki, kanarej. Dichter 370.
 — Vyāsa, kanarej. Dichter 370.
 Kumārila, vedischer Stoffator 32.
 Kural, Tamil=Dichtung 329—337.
 Kuſa=ſoſhi, der japan. Volksroman 573. 578.
- Ka** Galigo, bugineſ. Dichtung 618. 619.
 Kaita Ma-yong, malay. Gedicht 607.
 Kaſſana P̄hra Dhammaſat, ſiameſ. Rechtsbuch 406.
 Kaſſana P̄hua Mia, ſiameſ. Rechtsbuch 406.
 Kaſſanavong, ſiameſ. Erzählung 410.
 Kāl, Hindi=Geſchichtſchreiber 256.
 Kāl Chanbē, Hindi=Dichter 278.
 Kalita Viſtara, Sanskrit=Buddha-Legende 220. 221. 231. 421.
 Kallū Zi Kāl, Hindi=Literat 278.
 Kao-tſe, chineſ. Philoſoph 500. 501.
 Kao-ſchai-ſchi, chineſ. Novellenſammlung 523.
 Kao-tſe, chineſ. Philoſoph 501. 510.
 Ki-ti, chineſ. Werk 461. 510.
 Kingā, kanarej. Grammatiker 369.
 Ki-thai-pe, chineſ. Dichter 506—508. 511.
 Kin-hiang, chineſ. Bibliograph 482. 506.
 Kin-hie, chineſ. Bibliograph 482.
 Kin-tſe, chineſ. Schriftſteller 511.
 Kotāyāta, der indiſche Materialismus 192. 193.
 Ko-twan-tſchong, chineſ. Romanſchreiber 513.
 Kue Van Tiēn, annam. Epopöe 538—544.
 Kün-yü, chineſ. Werk 461. 510.
 Kuf-ſua-fo, ſiameſ. Erzählung 410.
 Kung-tu kung-ngan, chineſ. Sammlung berühmter Proceſſe 523.
 Ku-hin, chineſ. Sammlung vermischter Schriften 508.
- Mabutiſhi**, japan. Kritiker 570. 571.
 Mādhyānat (Mādhyānāt), Hindi=Roman 279.
- Madhu Sudan Datta, bengal. Dichter 285.
 Maqba, Sanskrit=Dramatiker 125.
 Maqbadī, ind. Dialekt 252. 381. 384. 396.
 Mahābhārata, Sanskrit=Epos 6. 25—80. 123. 124. 241; perſ. Ueberſetzung 258; Hindi 280; bengal. 284; Marathi 317; Tamil 342. 343; Telugu 356. 357; kanarej. 370; sūnghalej. 387; Kawi und javan. 595; malay. 602.
 Mahābhāṣya, Sanskrit=Grammatik 122. 247.
 Mahanama, Pali=Schriftſteller 384.
 Maha Rātata, Sanskrit=Drama 195. 198.
 Mahārāṣṭri, ind. Dialekt 143. 252. 310.
 Mahāvança, Pali=Chronik 383. 384.
 Mahāvira Carita, Sanskrit=Drama 177 bis 181.
 Mahāvṛt-pāiti, Sanskrit-tibetan. Verikon im Tandiſhur 417.
 Mahāyāna, buddhiſt. Schule 230.
 Mahdi, malay. Erzählung 606.
 Mahipati, Marathi=Dichter 317.
 Maihō-zue, japan. Reiſebücher 570.
 Mataſa-Jātaka 238.
 Maſſar (Manſar)=Dichtungen 613 bis 619.
 Mat-kali-phou, ſiameſ. Erzählung 410.
 Matunda Ram Caſravarti, bengal. Dichter 283. 284.
 Maſura no ſoſhi, japan. Sammlung vermischter Schriften 570.
 Mata Bajava caritra, kanarej. Gedicht 365.
 Matat, javan. Dichtung 599.
 Matatimādhava, Sanskrit=Drama 171 bis 177.
 Matavikāgnimitra, Sanskrit=Drama 166. 167.
 Malayalam=Literatur 371—373.
 Malayiſche Literatur 600—613.
 Matit Mohammed, Hindi=Dichter 257.
 Mattana ārya, kanarej. Dichter 366.
 Manava-dharma-śāstra, Manus Geſezbuch 245; birman. 401.
 Mandiſhu=Literatur 454—456.
 Manika, Sanskrit=Dramatiker 200.
 Manojara, ſiameſ. Rechtsbuch 406.
 Man-ſoſhū, japan. Anthologie 558.
 Marāthi=Literatur 310—318.
 Matōori, japan. Literat 570.
 Mātriguṇṭa, Sanskrit=Dramaturg 135.
 Matſyopakhyaṇam, Epiſode des Mahābhārata 43.
 Mdo (Dode), Theil des tibetan. Randſchur 423.
 Megāſthenes 3. 31.
 Meghadūta, Sanskrit=Dichtung 127. 129; tibetan. Ueberſ. 424.
 Meng-tſe, chineſ. Philoſoph 461. 462. 510.
 Menṭha, Sanskrit=Dramatiker 200.
 Miang-dā, Theil des tibetan. Randſchur 422.
 Mikami, japan. Literaturhiſtoriker 585.

- Milarajpa (Mitaräpa), tibetan. Dichter 425—426.
- Milindra (Milinda), Fragen des Königs, buddhist. Schrift 243. 394.
- Minamoto no Shitagau, japan. Schriftsteller 571.
- Minamoto no Tatatuni, japan. Schriftsteller 573.
- Mirä Bai aus Mewar, Hindi-Dichterin 264; Gujarati 305.
- Mir Amman aus Delhi, Hindustani-Dichter 261.
- Gulämi Hassan, Hindustani-Dichter 261.
- Kamr ud-din Minnet, Hindustani-Dichter 261.
- Mohammed Taqi, Hindustani-Dichter 261.
- Mirza Mohammed Rafi Qanda, Hindustani-Dichter 261.
- Molli, Telugu-Dichterin 356.
- Monevara Purana, kanarej. Schrift 369.
- Mongolische Literatur 443—454.
- Monogatari, japan. Romane 571—581.
- Moropant, Marathi-Dichter 317.
- Mothaffar, Schah von Lingga, malay. Erzählung 697.
- M'pu (Hempu) Dharmaja, batinej. Dichter 593.
- Raja Kufuma, batinej. Dichter 593.
- 'Edah, Kawi-Dichter 596.
- Mricchakatika, Sanskrit-Drama 144 bis 157; drei Bearbeitungen in Hindi 280.
- Mucca Timmana, Telugu-Dichter 358.
- Mudrärat'hajä, Sanskrit-Drama 186 bis 190.
- Mufandaräna, Marathi-Dichter 314.
- Muttेश्वar, Marathi-Dichter 314.
- Munehuti, japan. Dichter 559.
- Munira-Jataka 238.
- Murari, Sanskrit-Dramatiker 194.
- Murari-Jataka, Sanskrit-Drama 194.
- Murajati Shikibu Niri, japan. Schriftstellerin 570. 573.
- Mushume Setjuyo, japan. Roman 579.
- Nabhä Ji (Däs), Hindi-Schriftsteller 264.
- Nagananda, Sanskrit-Drama 169. 170.
- Nagarjuna, ind. Nihilist 231.
- Naga Varma, kanarej. Grammatiker 362. 363.
- Nahut Natak, Hindi-Drama 280.
- Naidatam, Tamil-Bearbeitung von Nala und Damayanti 343.
- Naisibadhayam, Sanskrit-Dichtung 125; Tamil-Bearbeitung 351.
- Nata-mitsu, japan. Singpiel 566. 567.
- Nattu-voleya-ri-Liwu, buginej. Erzählung 616.
- Nala und Damayanti, Episode des Mahäbharata 42; Tamil-Bearbeitung 343.
- Naladivar, Tamil-Sprachsammlung 338.
- Nalla pillai, Tamil-Dichter 342.
- Nalodaya, Sanskrit-Dichtung 125.
- Namdeva, Marathi-Dichter 313.
- Nampi, Tamil-Schriftsteller 337.
- Nanat, hinduist. Reformier 311.
- Nang=ut-hay, siames. Erzählung 410.
- Nan=nut, Tamil-Grammatik 351.
- Nansa, tibetan. Volksdrama 442. 443.
- Narajinba Metä, Gujarati-Dichter 305.
- Narsappa, kanarej. Dichter 370.
- Natatas, Hindi-Schauspiele 280.
- Natha, ind. Schauspiel 135.
- Nätya-çästra, Sanskrit-Dramaturgie 134. 247.
- Naya Sena, kanarej. Schriftsteller 362.
- Näzir von Agra, Hindi-Dichter 278.
- Neistorianer in der Mongolei 414.
- Nigheu=hang=shien, chinej. Kritiker 511.
- Nhi-dö-Mai, annam. Epopöe 544—548.
- Nihongi, japan. Chronik 557. 558.
- Nihon-Gwaijhi, japan. Geschichtswerk 569.
- Nijalinga Çataka, kanarej. Dichtung 369.
- Nil Darpana, bengal. Drama 286.
- Nindicho=bon, japan. Romane 573. 578.
- Niroshita-Namäyana, Telugu-Gedicht 356.
- Nirutta, Veden-Commentar 247.
- Nishi-Shü, japan. Schriftsteller 584.
- Nisikantha Chattopadhyaya, ind. Schriftsteller 200.
- Nitiçatakam, Lebensweisheit des Bhartrihari 131.
- Niwaj, Hindi-Dramatiker 280.
- Ni-yü-itshi dai-shü, japan. Anthologie 560.
- Njana nüru, Tamil-Dichtung 338.
- Nö, japan. Singspiele 563—568.
- Nö-ri-to, Shinto-Rituale (japan.) 569.
- Norwu p'rengwa (Nyva Pala), tibetan. Erzählungen 452. 453.
- Nyan=ngag ibin dishi p'o nya, tibetan. Uebersetzung des Meghadüta 424.
- Nyaya, philos. System des Gotama 22.
- Ohotshi no Mitjume, japan. Dichter 560.
- O-kuni, japan. Schauspieldichterin 582.
- Om mani padme hüm, tibetan. Formel 417.
- Ouo Uzaju, japan. Schriftsteller 585.
- Ota meyo Seidan, japan. Sammlung berühmter Rechtsfälle 578.
- Oishi-tubo Monogatari, japan. Roman 572.
- O-tsu, japan. Schauspieldichterin 582.
- Otuti, japan. Veritograph 585.
- Padma-Purana, Sanskrit 78—80; Telugu 357.
- Padma=Sambhava, tibetan. Lehrer des Buddhismus 417.
- Padmavat, Hindi-Epopöe 257.
- Päli-Sprache 225. 252. 381 ff. 396. 397.
- Pamendaga, javan. Chronik 599.
- Pampa, kanarej. Dichter 363.

- Pancatantra, Sanskrit-Abetbuch 202 bis 211, 241; Marathi Uebers. 317; Tamil 313.
- Panini, Sanskrit-Grammatiker 33, 246, 247.
- Pantun, malay. Wechelsprüche 608, 609.
- Parakrama Bahu I., König auf Ceylon 386—388.
- Paramaria Gurus Maden, Tamil-Erzählung 352, 353.
- Parvin Mai, Hindi-Dichterin 277.
- Patanjali, Sanskrit-Grammatiker 22, 33, 122, 247.
- Pei-sung, chines. Commentar 513.
- Pei-wan-hün-ju, chines. Wörterbuch 498.
- Pe-tsching, Erfinder der beweglichen Lettern 492.
- Phat-tschhen, Theil des tibetan. Kandjukur 420.
- Pha-nen-ten-paja, siames. Erzählung 110.
- Phra Aphaimani, siames. Erzählung 410.
- Phra Anarut (Anirut), siames. Erzählung 407.
- Phun Som, siames. Erzählung 410.
- Ping-luei-tschuen, chines. Roman 519.
- Ping-schan-king-nen, chines. Roman 521.
- Pi-pa-ki, chines. Drama 535.
- Ponna, kanarej. Dichter 363.
- Pota Kaju, Telugu-Dichter 358, 359.
- Prabhu Linga Vite, kanarej. Dichtung 366—369.
- Prabodhacandrodaya, allegorisches Sanskrit-Drama 191—193; Hindi-Bearbeitung 280.
- Prajña Paramitā, buddhist.-philos. Wert 230, 231; chines. Uebers. 489.
- Präkritis, indische Volkssprachen 252.
- Prang t'houg, siames. Erzählung 410.
- Prajanna Raghava, Sanskrit-Drama 198.
- Premānand, Gujarati-Dichter 307, 308.
- Prémare, J. Henri S. J., Sinologe 460, 510, 511.
- Prem-Sāgar, Hindi-Dichtung 278, 279.
- Priya Dās, Hindi-Commentator 265.
- Priyadarśika, Sanskrit-Drama 169.
- Pūjāvaliya, sīnghales. Buddha-Legende 221.
- Purānas, Sanskrit-Religionschriften 77 bis 80; Telugu-Bearbeitung 357.
- Purnjha-Lied im Rigveda 17.
- Purnjha parikshā, Sanskrit-Erzählungen 213.
- Pūrva-Mīmāṃsā, philosoph. System des Jaimini 22.
- Rāghava Pāndaviya, Sanskrit-Epos 126.
- Raghuvansa, Sanskrit-Epos 124—126.
- Rahasya, vedische Geheimlehre 21.
- Rājasekhara, Sanskrit-Dramatiker 195.
- Rājasekhara Vilāsa, kanarej. Roman 369.
- Rāja Lachhman Singh, Hindi-Dramatiker 280.
- Rajatarangini, Sanskrit-Chronik von Kashmir 244.
- Ramabhadra Dilipita, Sanskrit-Dramatiker 199.
- Ramabhadraya, Sanskrit-Festspiel 201.
- Rama Joshi, Marathi-Dichter 317.
- Rama-tien, siames. Erzählung 407.
- Ramanand, hinduist. Reformier 262, 263.
- Ramanuja, hinduist. Reformier 262, 263.
- Ramashvaraja, Telugu-Gedicht 366.
- Rama Wanthu, birman. Erzählung 401.
- Ramayana, Sanskrit-Epos 6, 81—122, 124; pers. Uebersetzung 258; Hindi-Bearbeitung des Tulsī Das 267—277; andere Hindi-Bearbeitungen 277; bengalische 282, 283; Tamil 342; Telugu 356; kanarej. 370; sīnghales. 381; birman 401; siames. 407; Kawi und javanisch 593; malajisch 602.
- Ram Carit Manas, Hindi-Epos des Tulsī Das 267—277.
- Rammohun Roy (Raja Ram Mohun Roy), indischer Reformier 285.
- Ram Prasad Sen, Hindi-Dichter 284.
- Ranga Ratha, Telugu-Dichter 356.
- Rangga Lawe, javan. Chronik 599.
- Rand und Mumala, Sindh-Gedicht 289, 293.
- Ratnavati, Sanskrit-Drama 167—169.
- Ratri, Lied an 16.
- Rāvanavaha, Prākrit-Epos 126, 127, 258.
- Ravivritti, kanarej. Dichter 363.
- Rghut (Dicht), Theil des tibetan. Kandjukur 423.
- Ricci, P. Matteo S. J. chines. Schriftsteller 495.
- Rigveda 6, 10—18.
- Rikujamhāra, Sanskrit-Dichtung 128.
- Ronin, Geschichte der Siebenmünderzig, japan. Roman 573—577; dramatisiert 586.
- Rudrata, Sanskrit-Dichter 144.
- Saddharma = Pundarika, Pāli = Buddha-Legende 231.
- Saddharma-smriti, buddhist. Religions-schrift 241.
- Sago Shōjaku, japan. Historiker 585.
- Sāhityadarpana, Sanskrit-Rhetorik 132, 135.
- Said Mohammed Saidar Bachsch Haidari, Hindustani-Dichter 261.
- Said Mohammed Mir Gos, Hindustani-Dichter 260.
- Samaveda, vedisches Hymnar 6, 18.
- Samvaracharya, Commentator vedischer Schriften 32.
- Sāmkhya, philosoph. System des Kapila 22.
- Samut Niyai Phra Si Manang, siames. Erzählung 408.
- Sanang-Seisen, mongol. Geschichtschreiber 446—448.

- Sang Sun Chai, siamef. Erzählung 409.
 San Iwo-tschü, chinef. Roman 513.
 Sanskrit, Sprache 10, 11; Grammatik 246; Literatur 3—252.
 Saranatumaiter, Tamil-Dichter 353, 354.
 Sassi und Punhi, Sindhi-Epopöe 294 bis 298.
 Sannim Kathä, kanaref. Gedicht 371.
 Savitri, Epijode des Mahābhārata 43.
 Sabar (Schi'r), malajische Stanzas 609.
 Schāh Abd-ul-Qatif, Sindhi-Dichter 290 bis 300.
 Schāh-jo-Nisato, Sindhi-Dichtung des Schāh Qatif 292, 293.
 Schāh Mohammed Wāllallah Wāli, Hindustani-Dichter 260.
 Schāh Rukn ud-din 'Aicha, Hindustani-Dichter 260.
 Schan-hai-king, chinef. Chrestomathie 510.
 Scheich Bahur ud-din (Schāh Nātim), Hindustani-Dichter 260.
 Schematiffa, birman. Dichter 402.
 Scher-tschin, Theil des tibetan. Kandschur 420.
 Schi-king, das canonische Liederbuch der Chinesen 461—481, 510.
 Schir 'Alī Afšos, Hindustani-Dichter 261.
 Schi'r Bidāffari, malajische Dichtung 603.
 Schi-wen, chinef. Prüfungsarbeiten 511.
 Schu'ala-i-'iſcha, Hindustani-Dichtung 261.
 Schue-wen, chinef. Lexikon 502.
 Schu-king, canon. Buch der Chinesen 461, 503, 510.
 Sei Schönagon, japan. Schriftstellerin 570.
 Sekālibini, ſinghalef. Dichtung 390—392.
 Setubandha, Prakrit-Epos 126, 127.
 Shadafshari deva, kanaref. Schriftsteller 369.
 Shatepeares Komödie der Irrungen, kanarefisch 371.
 Shan-kung, chinef. Grammatiker 503.
 Shan-yoh, chinef. Grammatiker 503.
 Shibaya, japan. Volkstbühne 582.
 Shimado Saburō, japan. Schriftsteller 585.
 Shin Mataya, birman. Schriftsteller 402.
 — Thilavonta, birman. Dichter 402.
 — Tilowintha, birman. Schriftsteller 402.
 — Yatthaya, birman. Dichter 402.
 Siat, Verwicklungen in, malay. Gedicht 607.
 Siamefische Literatur 402—414.
 Sidath Sangarā, ſinghalef. Grammatik 388, 389.
 Siddhanta, astronom. Sanskrit-Lehrbücher 245.
 Siddhartha, i. Buddha.
 Siddhi-tür, mongol. Fabelwert 214, 454.
 Sihacamma-Jātaka 239.
 Simhājana dvātrimcātī, Sanskrit-Erzählungen 213; Hindi-Bearbeitung 279; Marāthi 317.
 Sindhi-Literatur 286—300.
 Singhalefische Literatur 381—394.
 Singhājan Vātticī, Hindi-Uebersetzung der Simhājana dvātrimcātī 279.
 Singi Rāja, kanaref. Dichter 365.
 Sinriti, buginef. Erzählungen 614 ff.
 — Siti Tschina ri-Bantāeng, buginef. Erzählung 617.
 Sital Prāśād Tivāri, Hindi-Dramatiker 280.
 Sitāvanavāsa, Sanskrit-Drama 200.
 Sittī Vaita Megindra, malay. Erzählung 607.
 — Zahrat, malay. Erzählung 607.
 Skānda Purāna 78, 79.
 Smriti (Lehrbuch), das Mahābhārata als 32, 33.
 Sōga, die Rache für, japan. Drama 583.
 Sohini und der Büffelhirt, Sindhi-Dichtung 290, 292.
 Somadatta Jātaka 239.
 Somadeva, Sanskrit-Prosaiker 214.
 Somal, Gujarāti-Dichter 308, 309.
 Sōrathi, Sindhi-Epopöe 290, 298—300.
 Sou-tang-po, chinef. Dichter 508.
 Srinivāsa Niyāngtar, Tamil-Dichter 342.
 Srongtjan Gampo, tibetan. König 416, 417, 425.
 Sse-ku-tſuen-schu, chinef. Encyclopädie 497.
 Sse-ma-tuang, chinef. Historiker 508, 510.
 Sse-ma-tſſien, chinef. Historiker 462, 503.
 Stephens, P. Thomas S. J. (Wuſton), Konfani-Dichter 320, 321.
 Strabo über Indien 3.
 Subandhu, Sanskrit-Romanſchriftsteller 217.
 Sun-tſe, chinef. Schriftsteller 501, 510, 511.
 Sumi-yōſhi Monogatari, japan. Roman 572.
 Sung-hu, chinef. Sammler buddhistischer Schriften 489.
 Sura-bale, Die Fiſchhochzeit, buginef. Gedicht 617.
 Sūr Dās, Hindi-Mystiker 264, 277.
 Sūrāſevana, balinef. Rituale 592.
 Su-tang-po, chinef. Geſchichtſchreiber 508, 511.
 Sūtrānta, buddhist. Schriften 232.
 Suttapitaka, Theil des buddhist. Canons 226, 227.
 Suwanna-hong, siamef. Erzählung 408.
 Swei-tſchong-i, der Erfinder des korean. Alphabets 553.
 Tādſch us-Salātin, malay. Schrift 610, 611.
 Tahcin ud-din, Hindustani-Schriftsteller 260.
 Ta-hio, klaſſiſches Buch der Chinesen 461, 510.

- Takafju, japan. Literaturhistoriker 585.
 Taketori Monogatari, japan. Roman 571.
 572.
 Tamenaga Shunfui, japan. Romanchriftsteller 577.
 Tandschur (Tan-dschur), tibetan. Sammelwerk 418. 423—425.
 Tan Zên, Hindi=Dichter 264.
 Tantra, Zauberformeln und Zauberbücher, in den Vedea 19; in den buddhistischen Schriften 232. 233; in tibetan. Tandschur und Tandschur 422—424.
 Tantra-varitita, Tantra-Erklärung des Kumarita 32.
 Tanz des rothen Tigertanzes, Festspiele der Tibetaner 429—432.
 Tao Samatti Kacha, siames. Erzählung 408.
 Tao-te-king, Hauptwerk des chines. Philosophen Lao-tse 500. 501. 510.
 Tapasvin, Sanskrit=Dichter 133.
 Ta-thang Sinü-ki, chines. Reisebericht 490.
 Ta-tsching-nih-tung-tschü, chines. Reichsstatistik 504.
 Tattugamva, jinghales. Dichter 390.
 Tazitava Batin, japan. Novellist 580.
 Telugu-Literatur 355—361.
 Tembavani, Tamil=Epos des P. Veschi 345—350.
 Dhammasat (Dharma castra), siames. Rechtsbücher 406.
 — =Manu, birman. Bearbeitung der Gesetze des Manu 401.
 Zhang-hin-thung-tschien, chines. Anthologie aus der Zeit der Zhang 509.
 Zhepha Lin Zhong, siames. Erzählung 408. 409.
 Zhera-Gathä, buddhist. Mönchslieder 230.
 Zheri-Gathä, buddhist. Nonnentlieder 230.
 Zhen-tschü-schi-hi, chines. Theodicee Niccis 495.
 Tibetaniſche Literatur 415—443.
 Zik-Sing, malay. Erzählung 607.
 Zimürs Memoiren 446.
 Zinduka-Zataka 238.
 Tripitaka (Tripitaka), Sammlung d. buddhistischen Religionschriften, Pali und Sanskrit 226—228; Pali und Singhalesisch 381. 384; in Birma 396. 397; in Siam 403. 404; in Tibet 419 bis 422; in China 484—491; in der Mongolei 449. 450.
 Tiruffirampala Tefitar, Tamil=Dichter 342.
 Tiruvalluvar Nayanar, Tamil=Dichter 329 bis 332.
 Tö-tſo, tibetan. Hymnenammlung im Tandschur 423.
 Tokutomi Dschitſchirö, japan. Schriftsteller 585.
 Tolo, bugineſ. Heldengedichte 618.
 Tori-tai baba Monogatari, japan. Roman 572.
 Toſhi-tage no Wati, japan. Robinsonade 572.
 Toyama Maſatazu, japan. Schriftsteller 584.
 Tripitaka, ſ. Tripitaka.
 Trai-phum, birman. Auszug des Tripitaka 404.
 Trai pridot, birman. Uebersetzung des Tripitaka 103. 101.
 Tsai-tien (Collectiv-Name), hervorragende chines. Schriftsteller 511. 512.
 Tschampa, Hinduſtani=Dichterin 261.
 Tschanda, Hinduſtan=Dichterin, Königin von Haiderabad 261.
 Tschang-ming-tao, chines. Philoſoph 493.
 Tschao-lien-ti, chines. Philoſoph 493.
 Tscheng-ti-tong, chines. Schriftsteller 534. 535.
 Tscheng-tſe, chines. Philoſoph 501.
 Tschin-tſchen, chines. Geſchichtſchreiber 513.
 Tschin-tſhin-gura, japan. Roman 573—577.
 Tſcho-tſchi-tu-öl, chines. Drama 526—528.
 Tschün-tſchien, klaſſiſche chines. Schrift 461.
 Tschu-hi, chines. Polyhiſtor 493. 495. 511.
 Tschung-hung, klaſſiſche chines. Schrift 461. 510.
 Tschwang=(Tschuang)-tſe, chines. Schriftsteller 510. 511.
 Tſong-thapa, tibetan. Reformier 427.
 Tſo-tſchi, chines. Schriftsteller 511.
 Tſurayuti, japan. Dichter 559. 562.
 Tſure-tſure, japan. vermischte Schriften 570.
 Tſu-tſe, Elegien von Tſe (chines.) 506. 510.
 Tſutſumi Tschü-na-gon, japan. Novellenſammlung 573.
 Tſſ'ia, chines. Verifograph 502.
 Tu-tſu, chines. Dichter 506. 507. 511.
 Tufarama, Marathi=Dichter 315. 317.
 Tuti Däs, Hindi=Dichter 264—277.
 Utschi-tſhini Monogatari, japan. Novellenſammlung 573.
 Üliger-ün-talai, mongol. Erzählungen 241. 451.
 Umar und Marui, Sindh=Dichtung 290. 293.
 Upaniſhad, philoſ. Sanskrit=Schriften 6. 21.
 Upa-Puranas 79.
 Urdu=(Hinduſtani-)Sprache 255.
 Uiana Bati, balineſ. Chronik 599.
 Uiana Java, javan. Chronik 599.
 Ujubo Monogatari, japan. Novellenſammlung 572.
 Uttara-Mimâmſä, philoſ. System des Bädarähana 22. 133.
 Uttara Rama Carita, Sanskrit=Drama 181 bis 186.

- Varcehita**, philoj. System des Kauada 22.
Vairaghaçalatam, Sprüche des Bhartrihari 131.
Vallabhachârna, hinduist. Seetenhaupt 309.
Vallimalatataka, Tamil-Erzählung 394.
Valmiki, Sanskrit-Dichter 81. 248.
Vamadeva, vedischer Sânger 11.
Vamana, Verfasser einer Saustrit-Poetik 217.
Varâha-mihira, ind. Astronom 245.
Vararuci, Prâkrit-Grammatiker 252.
Varuna-Hymnen im Rigveda 14. 15.
Vasavadatta, Sanskrit-Roman 217.
Vasîṣṭha, Mîṣhi, Veden-Dichter 11. 91 ff.
Vas de Guimaraens, P. Franz O. S. F.,
 Konfani-Dichter 322—324.
Vedanta-Philosophie 22. 193. 222. 307.
Vedanta rajaganam, christliche Tesugu-
 Schrift 360. 361.
Veden 4—6. 9—25; auf Java und Bali 592.
Vemana, Tesugu-Voltsdichter 359. 360.
Venjaṃbâra, Sanskrit-Drama 190.
Vessantara-(Vieṃantarâ-)Jâtaka, birman.
 Bearbeitung 398—400; tibetan. 432
 bis 442.
Vetala pancavimcati, Sanskrit-Erzählungen
 213; Hindi-Bearbeitung 279; Marâṭhi
 317.
Viçathadatta, Sanskrit-Dramatiker 186.
Viçvâmitra, Mîṣhi, Veden-Sânger 11.
 89 ff.
Vikrama caritam, Sanskrit-Erzählungen
 213.
Vikramântadeva Caritam, Sanskrit-Bio-
 graphie 244.
Vikramorvaci, Sanskrit-Drama 165. 166.
Viliputtur, Tamil-Dichter 342.
Vinayapitaka, Theil des buddhist. Canons
 226.
Vira caritam, Sanskrit-Erzählung 213.
Virâpâṣha pandita, kanarej. Dichter 369.
Vishnu in der altindischen Poesie 24.
Vishnu-Krishna-Sage 136. 137.
Vishnu-Purâna 79.
Vishnu-Carman, Verfasser des Pancatantra
 202.
Vnâja, der mythische Dichter des Mahâ-
 bhârata 26.
- Wang-ngau**-sche, chinej. Unterrichtsminister
 511.
Wang-zin, chinej. Lehrer in Japan 552.
 553.
Wani, chinej. Lehrer in Korea und Japan
 552. 553.
Wayang, malay. Puppenspiele 599. 600.
We-than-da-ya, birman. Bearbeitung des
 Vessantara-Jâtaka 398. 399.
Wei-ja-siu-don, siamej. Erzählung 409.
Wora-mut, siamej. Erzählung 410.
Wora-wong, siamej. Erzählung 409.
Wu-fang-nuen-yin, chinej. Wörterbuch
 503.
Waktu (Wattku oder Wokku), birman.
 Erzählungen (Jâtakas) 398.
Wu-yin-tse-yün, chinej. Wörterbuch 498.
- Wajurveda** 6. 18.
Wamato Monogatari, japan. Roman 573.
Wama Nekkân, birman. Bearbeitung des
 Ramâyana 401.
Wang-King der chinej. „Samlet“ 528 bis
 530.
Wang-tse, chinej. Schriftsteller 510. 511.
Wakra, ind. Voltsdramen und Festzüge
 200. 201.
Wâska, Glossator der Veden 246.
Wohon Kofanden, japan. Roman 577.
 — Sangoku Jofuden, japan. Roman 577.
Wih-King, canon. Buch der Chinesen 461.
 505. 510.
Jofu-Kogiden, japan. Roman 577.
Woga, philoj. System des Patanjali 22. 48.
Yuen, die hundert Schauspielere der, chinej.
 525.
Yu-tiao-li, chinej. Roman 521.
Yuki no Ukebono, japan. Roman 578.
Yung-lo-ta-tien, chinej. Encyclopädie 494.
Yung-tsching, chinej. Kaiser und Literat
 509.
Yu-ting-thsüen-thang-tschî, chinej. Antho-
 logie 509.
Yu-tsche-tschî-tse, Gedichte des Kaisers
 Kang-hi 509.
- Zottoli**, P. Angelo S. J., Sinologe 460.
 512.

In der **Herder'schen Verlagsbandlung** zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

- Baumgartner, A., S. J., Göthe.** Sein Leben und seine Werke. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 3 Bde. 8°. (XLVI u. 1602 S.) M. 16; geb. in Leinwand mit Deckenpressung M. 20.50.
- **Die Lauretanische Litanei.** Sonette. Zweite Auflage. 12°. (VIII u. 60 S.) M. 1; geb. in Leinwand mit Goldschnitt M. 2.
- **Longfellow's Dichtungen.** Ein literarisches Zeitbild aus dem Geistesleben Nordamerikas. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Longfellow's Porträt. 8°. (XX u. 384 S.) M. 4; geb. in Leinwand mit Deckenpressung M. 5.50.
- **Joost van den Bondel,** sein Leben und seine Werke. Ein Bild aus der Niederländischen Literaturgeschichte. Mit Bondels Bildniß. 8°. (XVI u. 380 S.) M. 4.40; geb. in Leinwand mit Deckenpressung M. 5.60.
- Beckinger, B. A., Di Mondo in Mondo.** Florilegio Dantesco colla traduzione tedesca di contro. — **Von Welt zu Welt.** Ein Dante-Album mit deutscher Uebersetzung. Quer-12°. (X u. 308 S.) M. 3; geb. in Leinwand M. 4.
- Binder, Dr. F., Luise Hensel.** Ein Lebensbild nach gedruckten und ungedruckten Quellen. 8°. (XII u. 494 S.) M. 5; geb. in Leinwand mit Lederrücken M. 6.60.
- Brentano, G., Ausgewählte Schriften.** Chronologisch geordnet und mit Anmerkungen versehen von J. B. Diet S. J. Mit Illustrationen von Professor Eduard Steinte, in unveränderlichem Lichtdruck ausgeführt von J. Albert in München. 2 Bde. 12°. (LIV u. 1026 S.) M. 7; eleg. geb. in Leinwand mit Deckenpressung M. 10.50.
- Calderon de la Barca, P., Ausgewählte Schauspiele.** Zum erstenmal aus dem Spanischen überetzt und mit Erläuterungen versehen von R. Pasch. 3 Bde. 12°. (LII u. 1946 S.) M. 13; geb. in Leinwand mit Goldpressung M. 18.
- Calderon's größte Dramen religiösen Inhalts.** Aus dem Spanischen überetzt und mit den nöthigsten Erläuterungen versehen von Dr. F. Lorinser. 3 Bde. 8°. (XLVIII u. 1708 S.) M. 11.20; geb. in Leinwand mit Goldpressung M. 14.80.
- Diet, J. B., S. J., Novellen.** Dritte und vierte Auflage. 12°. (VI u. 400 S.) M. 3; geb. in Leinwand M. 4.20.
- **Gedichte.** — **Scanderbeg,** Trauerspiel. 12°. (XII u. 434 S.) M. 3; geb. M. 4.
- **Clemens Brentano.** Ein Lebensbild nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Ergänzt und herausgegeben von W. Kreiten S. J. 2 Bde. 8°. (XXXVI u. 1014 S.) M. 9; geb. M. 12.
- Dreves, G., Gedichte.** Dritte Auflage. 16°. (256 S.) M. 4.20; geb. in Leinwand mit Goldpressung M. 5.40.
- Gietmann, G., S. J., Grundriß der Stilistik, Poetik und Ästhetik.** Für Schulen und zum Selbstunterricht. Mit drei Abbildungen und einer Farbentafel. gr. 8°. (IV u. 388 S.) M. 4; geb. in Halbleder M. 4.50.
- **Klassische Dichter und Dichtungen.** Das Problem des menschlichen Lebens in dichterischer Lösung. 8°.
- I. Die Göttliche Komödie und ihr Dichter Dante Alighieri. (XII u. 426 S.) M. 4.50; geb. M. 6.
 - II. Parzival, Faust, Job und einige verwandte Dichtungen. (VIII u. 802 S.) M. 8; geb. M. 10.
 - III. Ein Gralbuch. (LX u. 648 S.) M. 6; geb. M. 8.
- Günthner, G., Calderon und seine Werke.** Mit Calderons Bildniß. Neue Ausgabe. 2 Bde. 8°. (XLVIII u. 774 S.) M. 4; geb. in einem Band in Halbleinwand M. 5.
- Hansjakob, H., Der Vogt auf Mühlstein.** Eine Erzählung aus dem Schwarzwald. Prachtausgabe mit 8 Heliogravüren nach Original-Zeichnungen von W. Hagemann. 4°. (IV u. 60 S.) In Original-Prachtband M. 12.
- Hellinghaus, Dr. D., Deutsche Poesie von den Romantikern bis auf die Gegenwart.** Proben zur Literaturgeschichte, ausgewählt unter besonderer Berücksichtigung von Lindemanns Literaturgeschichte. Zweite Ausgabe. 8°. (XII u. 464 S.) M. 2; eleg. geb. in Leinwand M. 2.50.
- Settinger, Dr. F., Die Göttliche Komödie des Dante Alighieri nach ihrem wesentlichen Inhalt und Charakter dargestellt.** Ein Beitrag zu deren Würdigung und Verständniß. Mit Dantes Bildniß nach Giotto. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 8°. (XII u. 618 S.) M. 4.50; geb. in Halbfranz M. 6.

In der Herder'schen Verlagsbandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Stattin, G., Wellenmorgen. Dramatisches Gedicht in drei Handlungen. 12°. *M.* 1.

I. Im Himmel: Der Sturz der Engel. (X u. 68 Z.) *M.* 1.

II. Im Paradies: Der Sündenfall. (VIII u. 122 Z.) *M.* 1.60.

III. Auf der Erde: Das erste Opfer. (VIII u. 132 Z.) *M.* 1.60.

Die drei Theile in einem Band *M.* 4.20; geb. in Leinwand mit Goldschnitt *M.* 5.40.

Jüngst, M., Gute von Triberg. Ein Schwarzwaldmärchen. Mit einem Titelbild. 12°. (52 Z.) *M.* 1; geb. in Leinwand *M.* 1.50.

Kreiten, W., S. J., Voltaire. Ein Charakterbild. Zweite, vermehrte Auflage. Mit Voltaire's Bildniß. 8°. (XVI u. 580 Z.) *M.* 6; geb. in Leinwand mit Lederrücken *M.* 8.

— **Molière's Leben und Werke.** Nach den neuesten Forschungen dargestellt. Mit dem Bildniß Molière's in Lichtdruck. Neue Ausgabe. 8°. (XXXVI u. 732 Z.) *M.* 4; geb. in Halbleinwand *M.* 5.

Lambert, Balthasar. Aus den neuprovenzalischen Weihnachtsliedern des Pfarrers Lambert ausgewählt und frei übertragen durch W. Kreiten S. J. Zweite, vermehrte Auflage. Mit einem Titelbild in Lichtdruck. 8°. (VIII u. 198 Z.) *M.* 2.40; eleg. geb. in Damast-Leinwand *M.* 3.60.

Meuter, Dr. W., Perlen aus dem Schatze deutscher Dichtung. Proben zur Litteraturkunde, ausgewählt und der Zeitfolge nach geordnet. 8°. (XII u. 156 Z.) *M.* 1.20; geb. in Kalbleder-Imitation *M.* 1.75.

Ringseis, G., Der Königin Lied. Dichtung in drei Büchern. I. Magnificat. II. Johanna. III. Kreuz und Halleluja. 8°. (XXXVI u. 722 Z.) *M.* 10; geb. *M.* 13.

— **Gedichte.** 12°. (VIII u. 240 Z.) *M.* 4; geb. in Leinwand *M.* 5.

— **Neue Gedichte und kleine Dramen.** 12°. (XIV u. 392 Z.) *M.* 4.80; geb. in Leinwand *M.* 6.

— **Die Sibylle von Tibur.** Schauspiel in drei Aufzügen, gedichtet und neu bearbeitet. Zweite Auflage. 12°. (VI u. 94 Z.) *M.* 1.40; cart. in Lederpapier *M.* 1.70.

— **Veronika.** Schauspiel in drei Aufzügen. Vierte, verbesserte Auflage. 12°. (VI u. 92 Z.) *M.* 1.40; cart. *M.* 1.70.

— **Sebastian,** Martyrertragödie in fünf Aufzügen. 12°. (XVI u. 144 Z.) *M.* 2.40; geb. *M.* 3.60.

— **Die Getreue.** Märchenpiel in fünf Aufzügen. Nach dem Volksmärchen vom „Singenden springenden Löweneckerchen“ (Lerschlein) in der Sammlung der Brüder Grimm. 12°. (IV u. 108 Z.) *M.* 1.40.

— **Gedächtnisblätter.** Mit Ergänzungen von Bettina Ringseis. Mit dem Bildniß der Dichterin in Lichtdruck. 8°. (VI u. 200 Z.) *M.* 2; geb. in Leinwand *M.* 3.

Seeber, F., Der ewige Jude. Episches Gedicht. Vierte und fünfte Auflage. 12°. (VIII u. 216 Z.) *M.* 2; geb. *M.* 3.

Shakespeare's Werke. Für Haus und Schule deutsch mit Einleitungen und Noten bearbeitet von Dr. M. Sager. 6 Bde. 12°. *M.* 18; geb. *M.* 24.

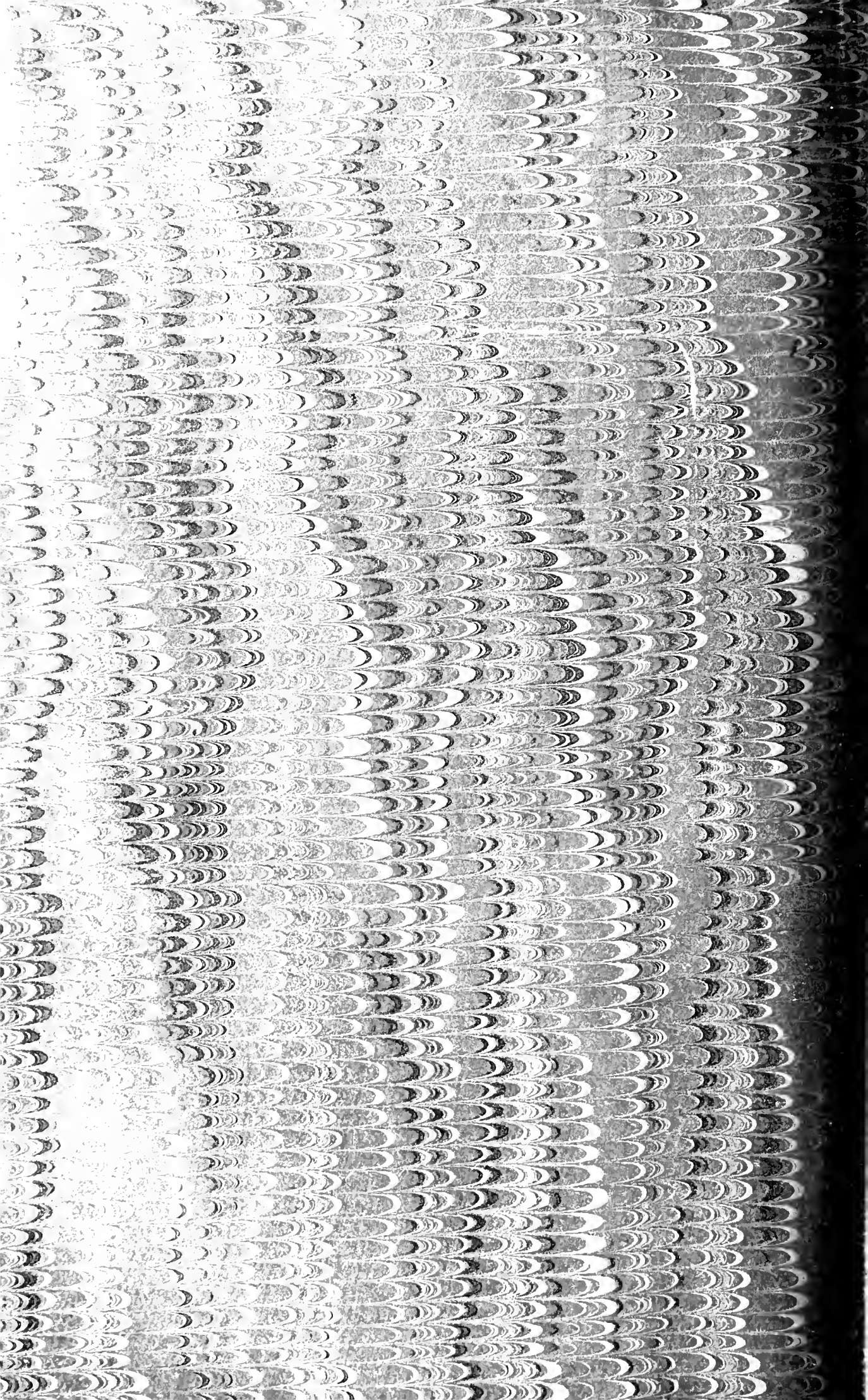
Spillmann, F., S. J., Ein Opfer des Beichtgeheimnisses. Frei nach einer wahren Begebenheit erzählt. Dritte, unveränderte Auflage. 12°. (VIII u. 318 Z.) *M.* 2; geb. in Leinwand *M.* 3.

Tapfer und Treu. Memoiren eines Offiziers der Schweizergarde Ludwigs XVI. Historischer Roman in zwei Bänden. 12°. (XII u. 712 Z.) *M.* 5; geb. in Original-Leinwandband *M.* 7.

— **Wolken und Sonnenschein.** Novellen und Erzählungen. Vierte Auflage. 2 Bde. 12°. (I. Band: VIII u. 316 Z.; II. Band: VIII u. 314 Z.) *M.* 4.20; geb. in Leinwand mit Farbenpressung *M.* 6.

— **Die Wunderblume von Worindon.** Historischer Roman aus dem letzten Jahre Maria Stuarts. Zweite Auflage. 2 Bde. 12°. (I. Band: VIII u. 342 Z.; II. Band: VIII u. 308 Z.) *M.* 5; in eleg. Original-Einband: Leinwand mit reicher Deckenpressung *M.* 6.50.

Verdaguer, Jacint, Atlantis. Deutsch von Clara Commer. Mit einer biographischen Vorrede und erklärenden Anmerkungen von Lic. Fr. von Teissen-Weiersti. Nebst Bildniß und Schriftprobe von Verdaguer. 12°. (XVI u. 196 Z.) *M.* 2.40; in eleg. Original-Einband: Leinwand mit farbiger Deckenpressung *M.* 4.



PN
553
B3
Bd.2

Baumgartner, Alexander
Geschichte der Welt-
literatur

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

