MÉLANGES ASIATIQUES

TIRÉS DU

BULLETIN HISTORICO-PHILOLOGIQUE

DE

L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES

DE

ST.-PÉTERSBOURG.

Tome III.

2me LIVRAISON.

St.-Pétersbourg,
de l'Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences.
1858.

En vente chez MM. *Eggers* et *Comp.*, libraires, Commissionnaires de l'Académie, Perspective de Nevsky, et à Leipzic, chez M. *Léopold Voss.*

Prix: 40 Cop. arg. — 14 Ngr.

$\frac{4}{16}$ September 1857.

Nachweisung einer buddhistischen Recension und mongolischen Bearbeitung der indischen Sammlung von Erzählungen, welche unter dem Namen *Vetâlapancavinçati*, d. i. «Die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons», bekannt sind. Zugleich einige Bemerkungen über das indische Original der zum Kreise der «Sieben weisen Meister» gehörigen Schriften. Von THEODOR BENFEY, Professor in Göttingen.

Beschäftigt mit Untersuchungen über die ursprüngliche Gestalt des Pantschatantra, die Quellen desselben und die Verbreitung der darin enthaltenen Erzählungen — deren Resultate ich theils in einer Einleitung zu meiner nächstens erscheinenden Uebersetzung dieses Werkes, theils in später zu veröffentlichenden Anhängen mittheilen werde — wurde mein Blick nach und nach auf das gesammte Gebiet der indischen Märchen- und Fabelwelt geleitet. Die anerkannt hohe Bedeutung des Buddhismus für die Entwickelung des gesammten indischen Lebens und seiner Litteratur bestimmte mich hierbei vorzugsweise meine Aufmerksamkeit auf dessen Erzeugnisse zu richten, wobei ich — da von den Originalen erst so wenig veröffentlicht ist — natürlich fast nur auf die Uebersetzungen und Bearbeitungen angewiesen war, welche sie bei den Völkern gefunden haben, die sich zum Buddhismus bekennen. Von der mannigfachen Ausbeute, welche mir diese

Durchmusterung gewährt hat, wage ich in nachfolgenden Zeilen der hohen Akademie ein Resultat vorzulegen, nicht bloss desshalb, weil es mir in der That das Interesse Derselben zu verdienen scheint, sondern vorzugsweise, weil es wissenschaftliche Erfolge nach einer Richtung hin in Aussicht stellt, welche auf eine gründliche und erspriessliche Weise zu verfolgen in der jetzigen Zeit wohl nur einige Mitglieder Ihrer hochgeehrten Gesellschaft die Kenntnisse und Hülfsmittel besitzen.

Hr. Professor Brockhaus hat im Jahre 1853 begonnen, eine höchst interessante Vergleichung der Recension der *Vetâlapancavinçati*, welche dem *Çivadâsa* zugeschrieben wird, und erst zu einem geringen Theil veröffentlicht ist (nämlich Einleitung und die ersten fünf Erzählungen von Lassen in seiner Anthologie, die sechste von Höfer in seinem Sanskrit-Lesebuch) mit derjenigen anzustellen, welche sich in Somadeva's *Kathâ-sarit-sâgara* findet (Berichte der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften: philologisch-historische Classe 1853 S. 181 — 206). Er spricht hier (S. 183) die Ansicht aus, dass die Redaction, von welcher Lassen den Anfang herausgegeben hat, die älteste sei; über die Zeit derselben wagt er keine Bestimmung, sondern bemerkt nur, dass sie jünger als *Vikramâditya* (den er der Ueberlieferung gemäss um das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung setzt) und wahrscheinlich älter als Somadeva (im 12ten Jahrhundert nach Christus) sei. Die Bearbeitung dieses Werkes, auf welche ich mir jetzt Ihre Aufmerksamkeit zu ziehen erlaube, war ihm entgangen.

Benjamin Bergmann hat in seinem verdienstvollen und höchst interessanten Werke «Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Riga 1804. 4 Bände.» Band I S. 247 — 351 die Uebersetzung von 13 mongolischen Erzählungen veröffentlicht, welche ein zusammenhängendes, durch eine Ramenerzählung verbundenes Werk bilden und den Titel *Ssiddi-kür* führen. Jeder, welcher die Vetalapantschavinsati kennt, wird diese Sammlung unmittelbar als eine Bearbeitung derselben oder, um mich sogleich bestimmter auszudrücken, eines beiden zu Grunde liegenden

Werkes wieder erkennen. Da ich jedoch diese Kenntniss — bei der Seltenheit und theilweisen Fremdsprachigkeit der Werke, welche sich auf die Vetalapantschavinsati beziehen — nicht durchweg voraussetzen kann, so muss ich mir gestatten, die bemerkte wesentliche Identität zu beweisen, welches mit wenigen Worten wird geschehen können.

In den bekannten sanskritischen und den sich daran schliessenden Bearbeitungen fordert ein *Yogin*, d. i. «ein Weiser und Zaubrer» *Çántiçîla* mit Namen einen König (bei *Çivadâsa* und in den daraus geflossenen modernen Bearbeitungen *Vikramâditya* genannt, bei *Somadeva: Trivikramasena*) auf, einen Leichnam, welcher an einem *Çinçipa*-Baum hängt, von einer Leichenstatt zu holen, wobei ihm zugleich (in *Çivadâsa's* Recension) bemerkt wird, dass, wenn er unterweges spreche, der Leichnam an seine Stelle zurückkehren werde. Der König holt ihn, aber während er ihn trägt sagt der in der Leiche hausende *Vetâla*, nach welchem diese Erzählungen im Sanskrit benannt sind, er wolle ihm zum Zeitvertreib eine Geschichte erzählen und schliesst diese mit der Frage: «wer von den in ihr vorkommenden Personen unrecht gehandelt habe», indem er zugleich drohend hinfügt, dass wenn er — obgleich es wissend — nicht antworte, ihm das Herz (bei *Somadeva:* der Kopf) auseinanderplatzen und er so umkommen solle. So bedroht antwortet der König und der Leichnam kehrt zu seiner früheren Stelle zurück. Auf diese Weise muss ihn der König 25 mal holen, bis er nach der 25sten Erzählung, der tamulischen Darstellung gemäss, keine Antwort weiss, nach der in der *Vrajabhâshâ* einfach schweigt, worauf der Ramen abgeschlossen wird. Ganz eben so fordert im *Ssiddi-Kür* ein *Baktschi* (welches dem sanskritischen Worte *bhikshu* entspricht, das bekanntlich die Hauptbezeichnung der buddhistischen Mönche ist), über dessen Namen ich weiterhin sprechen werde, einen Chanssohn auf, einen *Ssiddi-kür* zu holen, welcher im kühlen Todtenhain (Bergmann I, 254) neben einem *Amiri*-Baum (wohl sanskritisch *âmra* «Mango») weilt, und wenn er ihn auf dem Rücken hat «zu wandeln, ohne zu sprechen». Der Chanssohn folgt der Aufforderung und holt ihn, aber während er ihn auf dem Rücken hat, sagt der *Ssiddi-kür:*

«Weil uns der weite Weg lästig wird, so erzähle mir entweder oder ich erzähle dir eine Sage». Eingedenk der Warnung schweigt der Chanssohn; da beginnt der *Ssiddi-kür* eine Geschichte, an deren Ende der Chanssohn, von seinem Gefühl überwältigt, eine Bemerkung ausstösst, worauf der *Ssidi-kür* zu seinem Platz zurückstürmt. So geht es hier 13 mal.

In dem hier aus dem Ramen mitgetheilten findet sich kaum eine andre wesentliche Differenz, als die der Namen des bösen Geistes, im Sanskrit *Vetâla*, im Mongolischen *Ssiddi-kür*. Der mongolische Name ist eine hybride Zusammensetzung aus dem sanskritischen *siddhi* «Zauber» und mongolischen *kür* «Leichnam», eig. , burjät. *kur*, und entspricht dem Sinne nach der in den buddhistischen Schriften erscheinenden sanskritischen Zusammensetzung *vetâlasiddhi* «Vetalazauber». Dieser wird nämlich an einem Leichnam vorgenommen und von Hrn. Prof. Wassiljew in seinem Werke über den Buddhismus S. 196 beschrieben [1]). Die Bezeichnung des *vetâla* durch

---

1) In dem Werke des Prof. Wassiljew über den Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur (Буддизмъ, его догматы, исторія и литература) St. Petersb. 1857 S. 196 heisst es: «Die sogenannte *Vetâlasiddhi* wird an einem Leichnam vorgenommen, der nach einer besondern Beschreibung ausgewählt werden, keine Mängel haben und frisch sein muss. Auf einer dazu geeigneten Stelle werden Zauberkreise (*Maṇḍala*) gezogen und mit Gefässen versehen. In diese trägt ein Gehülfe den Leichnam, der zuvor gereinigt, gewaschen und in die besten Gewänder gekleidet werden muss. Darauf beginnt das Lesen der Zauberformeln, von denen einige die *Siddhi* gewähren, andere die Einwirkungen der *Nâga's* und *Prêta's* fern halten. Erhebt sich während der Zeit der Leichnam, nimmt man aber schlechte Anzeichen wahr, so waltet ein Hinderniss von Seiten der Dämonen ob. Dann wirft man bei dem Lesen gewisser Zauberformeln dem Leichnam mit Asche gemischte Senfkörner ins Gesicht. Dadurch wird die Einwirkung der Dämonen beseitigt und der Leichnam legt sich nieder. Sind aber keine schlechten Anzeichen da, so ist der Leichnam durch die Kraft der Zauberformeln erhoben und der Erfolg sicher. Dann muss man seine Wünsche aussprechen. Will man z. B. verborgene Schätze sehen oder in Indra's Höhle eingehen, um wunderwirkende Arzenei zu holen, so wird dies alles gewährt.» So weit Wassiljew. In Betreff des Gebrauchs der Senfkörner ist die Stelle in Somadeva's *Kathâ-*

siddhi-kür erklärt sich dadurch, dass die *Vetála's* diese eigenthümliche Art von Dämonen, welche ihren Aufenthalt in Leichen nehmen, nach indischem Gespensterglauben von den Zaubrern, die sich ihrer zu bemächtigen wussten, als Mittel gebraucht werden, theils um übermenschliche Handlungen zu vollziehen, insbesondere um sich von ihnen in die den Menschen unzugänglichen Regionen, z. B. durch die Luft (*Somadeva Kathá-sarit-ságara* XVIII, 156. 177—79), in die Unterwelt (*Sinhásana Dvátrinçat* 17te Geschichte in der von Garcin de Tassy in seiner *Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani* II, 273 ff. gegebnen Analyse) tragen zu lassen, theils um sich die acht grossen *siddhi's* «Zauberkräfte», welche im *Vetálap* bei Lassen S. 3, 18 aufgezählt werden, anzueignen.

Während der Ramen in diesen wesentlichen Punkten in der sanskritischen und mongolischen Bearbeitung übereinstimmt differirt er in andern minder wesentlichen, was natürlich bei dem geographischen und chronologischen Abstand beider niemand in Verwunderung setzen wird. Aehnlich ist es auch mit den Erzählungen selbst. Eine derselben, die 10te der mongolischen Bearbeitung, stimmt fast ganz mit der 2ten Abtheilung der 3ten des *Çivadása* und *Somadeva;* die 1ste der mongolischen stimmt mit den Hauptzügen der 5ten des *Çivadása* und *Somadeva;* eine Variante derselben bietet die 6te mongolische; die 2te mongolische ist verwandt mit der 15ten der *vraja*-Uebersetzung (der 19ten in der Tamulischen Bearbeitung); die andern mongolischen haben keine Analoga in der sanskritischen Recension und den daraus geflossenen Bearbeitungen, wohl aber theilweis in andern indischen Märchen und Erzählungen. Ich muss mich enthalten, auf diese Erzählungen hier näher einzugehen, da dieses auf eine erspriessliche Weise nur im Zusammenhange mit den verwandten, insbesondre auch den europäischen, geschehen kann, deren Gestalt mehrfach vorwaltend eben durch sie mit der indischen Urform vermittelt wird. Damit werde ich mich in einem der Anhänge zu meiner Uebersetzung des Pantschatan-

---

sarit-ságara (*Vidúshaka* 86. 87. in Böhtlingk's Chrestomathie), und *Çukasaptati* 18 in Galanos Uebersetzung zu beachten.

tra beschäftigen. — Für den hier zu führenden Beweis: dass ein und dasselbe Werk in letzter Instanz der *Vetâlapancavinçati* und dem *Ssiddi-kür* zu Grunde liege, scheint es mir genügend, wenn ich mich auf die Vergleichung der zuerst erwähnten Erzählung beschränke. Da die sanskritische Bearbeitung derselben, wie sie bei Lassen vorliegt, von Brockhaus in seiner erwähnten Abhandlung übersetzt ist, die des Somadeva dagegen noch nicht und in einigen Zügen der mongolischen Darstellung näher steht, so theile ich hier zunächst eine Uebertragung von letzterer mit, und werde darauf die mongolische Bearbeitung folgen lassen. Die durch den Druck hervorgehobenen Stellen enthalten besonders beachtenswerthe Uebereinstimmungen in einzelnen Nebenzügen. Der Originaltext ist von Brockhaus a. a. O. S. 202 bekannt gemacht. Ich übersetze ihn folgendermaassen:

«Es giebt eine Stadt mit Namen *Harshavatî*, und da war ein vornehmer Mann, mit Namen *Dharmadatta*, ein Kaufmann, Besitzer von vielen Millionen. Dieser hatte eine Tochter, *Vasudattâ* mit Namen, welche alle andren Mädchen an Schönheit übertraf und dem Kaufmann lieber war, als sein Leben. Diese — der Frauen schönste, wie ein Rebhuhn anzusehen — ward einem ihr gleichen gegeben, einem an Gut und Jugendschönheit reichen, wie Ambrosia strahlenden, braven Kaufmannssohn, mit Namen *Samudradatta*, welcher in der von den Arya geliebten Stadt *Tâmralipti* wohnte. Einst, als ihr Mann sich in seinem Lande befand, sah diese Kaufmannstochter, welche sich im Hause ihres Vaters aufhielt, irgend einen Mann aus der Ferne. Da dieser ein schöner Jüngling war, so liess die leichtsinnige, bethört vom Liebesgott, ihn heimlich von einer Freundin sich zuführen, und umarmte ihn als ihren geheimen Buhlen. Von da an erfreute sie sich mit ihm im Verborgenen Nacht für Nacht und ihr Herz war einzig an ihn gefesselt. Eines Tages aber kam ihr junger Gatte aus seinem Heimathlande heran, gleichsam eine verkörperte Freude ihrer Eltern. Der Tag wurde festlich begangen, und sie, mit Schmuck versehen, von der Mutter in der Nacht zu ihm geschickt, aber, obgleich auf seinem Lager ruhend, umarmte sie den Gatten nicht, und als er sie bat, stellte sie sich — da ihr Sinn nur

auf den anderen gerichtet war — schlafend; vom Trunk berauscht und vom Wege ermattet, fiel er darauf in Schlaf. Darauf, als alle Leute, von Essen und Trinken voll, eingeschlafen waren, stahl sich ein Dieb in das Schlafzimmer, nachdem er ein Loch in die Mauer gemacht hatte. Zur selben Zeit erhob sich die Kaufmannstochter, ohne diesen zu erblicken und ging heimlich heraus, da sie mit ihrem Buhlen eine Zusammenkunft verabredet hatte. Als der Dieb, dessen Verlangen dadurch vereitelt ward, dieses sah, überlegte er «mit eben den Kleinodien bedeckt, um derentwillen ich hier ins Haus gedrungen, geht sie in tiefer Nacht hinaus; da muss ich doch wenigstens sehen, wohin sie geht!» Nachdem er so überlegt, ging er hinaus und folgte der Kaufmannstochter *Vasudattâ*, sie sorgfältig im Auge behaltend, ohne von ihr gesehen zu werden. Diese aber, mit Blumen und ähnlichem in der Hand, begleitet von einer vertrauten Freundin, ging und trat ausserhalb des Hauses in einen Garten, welcher nicht sehr weit entfernt war. Da aber erblickte sie ihren Buhlen an einem Baum hängend, mit einem Strick um den Hals und todt; denn die Wächter der Stadt hatten ihn, als er, in Folge der Uebereinkunft mit seiner Geliebten in der Nacht herangegangen kam, für einen Dieb gehalten, gefangen und aufgehängt. Darauf erschrak sie, ihre Sinne verwirrten sich, «weh! ich bin vernichtet!» rufend, sank die Arme zu Boden und klagte und weinte. Sie nahm ihren todten Buhlen vom Baum herab, setzte sich nieder und schmückte ihn mit Salben und Blumen. Indem sie nun sein Gesicht aufhob und, obgleich voll Schmerz, küsste, da fuhr plötzlich ein Vetala in ihren leblosen Buhlen und dieser biss ihr mit den Zähnen die Nase ab. Dadurch erschreckt, fuhr sie vor Schmerz zwar zurück, aber, da sie sich verwundet fühlte, dachte sie «sollte er wohl noch leben» und trat wieder hinzu und betrachtete ihn; da sie ihn aber — weil der Vetala wieder herausgefahren war — ohne Bewegung und ganz todt sah, gerieth sie in Angst und Verzweiflung und ging weinend langsam davon. Alles dieses sah der Dieb, welcher im Verborgenen stand und dachte «was hat da dieses schlechte Weib gethan!? Ha! Jammer! schrecklich

ist jetzt das Herz der Frauen, nicht die Schlange [2])! es ist einem unergründlichen versteckten Brunnen gleich, alsdann voll von den Höllen der Unterwelt. Was mag sie wohl nun beginnen?» Nachdem er so überlegt, folgte er ihr aus Neugier nochmals von ferne nach.

Sie nun ging und, nachdem sie in ihr Haus, wo ihr Mann noch schlief, getreten war, fing sie laut an zu schreien und rief folgendermaassen: «Kommt zu Hülfe! Dieser Bösewicht, der unter der Gestalt meines Mannes mein Feind ist, hat mir, ohne dass ich etwas verschuldet habe, die Nase abgeschnitten.» Als sie ihr wiederholtes Schreien hörten, erwachten alle und sprangen vor Schrecken auf: Mann, Diener und Vater. Als der Vater herbeigeeilt, sie mit halbabgeschnittener Nase erblickte, ward er erzürnt, nannte ihren Mann einen Verbrecher gegen seine Gattin und liess ihn binden. Er aber, obgleich er gebunden ward, war stumm wie ein Fisch und sprach kein Wort. Nachdem Schwiegervater und alle wach waren und dieses hörten, der Dieb alsdann, der ebenfalls zugehört, sich rasch entfernt hatte, und die Nacht nach und nach in Lärm verlaufen war, wurde dieser Kaufmannssohn von dem Kaufmann, seinem Schwiegervater, sammt der Gattin mit der abgeschnittenen Nase vor den König geführt und nachdem der König erklärt hatte «er ist ein Verbrecher gegen seine eigne Frau» verurtheilte er den Kaufmannssohn — ohne Rücksicht auf seine Vertheidigung — zum Tode. Als er nun unter Trommelschlag zum Richtplatz geführt ward, trat der Dieb heran und sagte zu des Königs Dienstmannen «dieser ist unschuldig und darf nicht getödtet werden; ich weiss wie es zuging; führt mich vor den König, damit ich ihm alles sage!» Nachdem er so gesprochen, wurde er vor den König geführt, und, nach zugesicherter [3]) Straflosigkeit, erzählte der Dieb sämmtliche Vorgänge der Nacht von Anfang an. Dann sprach er: «Wenn Majestät meiner Rede keinen Glauben schenkt, dann möge sie sogleich die Nase im Munde des

---

2) In dem Texte ist das Ausrufungszeichen hinter *striṇâm* zu streichen.

3) Sollte nicht *kṛitâbhayaḥ* zu schreiben sein?

Leichnams suchen lassen». Nachdem der König diess gehört, entsandte er Diener, um nachzusehen, und, sobald diese die Wahrheit erkannt, sprach er den Kaufmannssohn frei von der Todesstrafe, verbannte das schlechte Weib, nachdem er ihr noch die Ohren hatte abschneiden lassen, aus dem Lande, strafte den Schwiegervater um sein ganzes Vermögen, und machte den Dieb, der sich seine Zufriedenheit erworben hatte, zum Oberaufseher der Stadt».

Zur Vergleichung setze ich die mongolische Darstellung, da sie nur kurz ist, vollständig hieher (Bergmann I, 328 — 331).

«Früh vorher lebten in dem Reiche Odmilsong zwei Brüder. Beide heiratheten. Der ältere Bruder und dessen Frau waren aber beide karg und missgünstig. Der jüngere Bruder war anders gesinnt. Einst stellte der ältere Bruder, als er eben viel Schätze zusammengehäuft hatte, ein grosses Gastmahl an und lud eine Menge Leute dazu. Der jüngere Bruder dachte, aber bei sich. «Obgleich mein älterer Bruder sonst recht gut gegen mich gehandelt hat, so mögte er doch wol jetzt, da er so viele Leute einladet, auch mich und meine Frau einladen». So dachte er zwar, wurde aber doch nicht eingeladen. «Er hat mich gestern nicht eingeladen, aber wird es wol morgen thun.» So dachte er und wurde doch nicht eingeladen. «Vielleicht», dachte er, «ruft mich der Bruder morgen zum Branntweintrinken.» Weil er aber auch dazu nicht eingeladen wurde, so grämte er sich sehr. «Diese Nacht», sprach er bei sich, «wenn sich meines Bruders Frau betrunken hat, geh ich und stehle etwas im Hause.» Als er sich darauf zur Nachtzeit in die Geldkammer des Bruders geschlichen, legte sich des Bruders Frau neben ihren Mann, stand aber darauf wieder auf und ging in die Küche, kochte Fleisch und süsse Speisen und ging damit zur Thür hinaus. Der Versteckte wagte es noch nicht zu stehlen, sondern sprach bei sich selbst: «Ehe ich etwas stehle, will ich erst zusehen, was diese noch angiebt». Nach diesen Worten ging er, und folgte der Frau auf einen Berg, wo die Todten hingelegt wurden. Oben lag auf einem grünen Hügel ein künstlich gearbeiteter Deckel über einem todten Menschen. Dieser Mensch

war ehemals der Liebhaber der Frau gewesen. Aus Liebe schützte sie ihn noch jetzt gegen Vögel und Füchse. Schon von Ferne rief sie den Todten beim Namen und, als sie ihn erreicht, schlang sie den Arm um dessen Nacken, aber der jüngere Bruder war nahe, und sah alles dies an. Die Frau reichte dem Todten die Speisen und weil des Todten Zähne nicht aufgingen, öffnete sie diese mit einer Zange von Erz und schob das Essen mit der Zunge, zerkaut, in den Mund. Plötzlich prallte aber die Zange von den Zähnen des Todten zurück und zwickte von der Nase der Frau die Spitze ab. Zugleich klappten die Zähne des Todten zusammen und bissen von der Zunge der Frau die Spitze ab. Die Frau nahm nun die Schale mit den Speisen und ging nach Hause zurück. Der jüngere Bruder ging der Frau wieder nach und versteckte sich in der Geldkammer. Die Frau legte sich auf das Bett des Mannes. Der Mann fing an sich zu regen, als die Frau auf einmal ausrief: «O weh! o weh! hat es wol solche Männer gegeben?» Der Mann fragte: «Nun, was giebt es denn?» Die Frau versetzte: «Die Spitze von meiner Zunge, die Spitze von meiner Nase ist abgebissen. Was fängt ein Weib an, ohne diese zwei Dinge? Morgen soll der Chan alles erfahren.» So sprach sie und der jüngere Bruder entfernte sich ohne zu stehlen. Am folgenden Morgen begab sich die Frau zum Chan und berichtete also: «Mein Mann beging diese Nacht eine sehr ungeziemende That. Was für eine Strafe aber über ihn verhängt werden soll, will ich selber mit ansehen.» Der Mann sprach wol: «Von dem allen weiss ich nichts.» Weil aber die Rede der Frau gegründet zu sein schien und der Mann sich nicht rechtfertigen konnte, so sprach der Chan: «Wegen seiner ungeziemenden That verbrenne man diesen Mann!» Der jüngere Bruder vernahm, was mit dem älteren geschah und ging ihn zu sehen. Nachdem der jüngere Bruder alles erfahren, begab er sich zum Chan und sprach diese Worte: «Um das ungerechte Verfahren zu fühlen, lasst rufen die Frau und den Mann: ich will die Sache erklären.» Als beide gekommen waren, da erzählte der jüngere Bruder den Vorfall mit dem Todten und als der Chan noch nicht glauben wollte, sprach jener: «In dem Munde

des Todten blieb die Zungenspitze der Frau und in der Zange von Erz die blutige Spitze der Nase. Sendet hin, um sie zu sehen.» So sprach er und Leute wurden gesandt und die Aussage fand sich bestätigt. Der Chan sprach hierauf: «Weil sich die Sache also verhält, so lege man die Frau auf den Scheiterhaufen und verbrenne sie.» Die Frau ward aufgelegt und verbrannt.»

So sehr die mongolische Darstellung von der des Somadeva im Einzelnen abweicht, so ist sie doch in allen wesentlichen Momenten identisch. Es ist nicht nöthig für unsern Zweck und würde mich hier zu weit von ihm abführen, wenn ich versuchen wollte genauer zu unterscheiden, was in diesen Abweichungen der speciellen indischen Recension angehören möge, auf welcher die mongolische Bearbeitung beruht, und was durch Einfluss mongolischer Anschauungen umgewandelt ist. Ich begnüge mich in Bezug hierauf, so wie auf das Verhältniss dieser beiden Bearbeitungen zu den übrigen Fassungen dieser so unendlich weit verbreiteten Erzählung, auf meine Einleitung zum Pantschatantra zu verweisen und erlaube mir hier nur die allgemeine Bemerkung, dass sich schon bei dieser mongolischen Darstellung zeigt, was sich bei allen, jetzt fast über den ganzen Erdboden verbreiteten, ursprünglich indischen, Märchen und Erzählungen ergeben wird, dass nämlich ihr Kern stets derselbe — der ursprünglich indische — bleibt, die Hülle dagegen sich nach den ethischen Bedürfnissen und socialen Anschauungen der Völker, zu denen sie gedrungen sind, mannigfach umgewandelt hat. Denn wie sie von einem Volksleben ausgegangen sind, so sind sie auch allenthalben, wohin sie gelangten, wieder in das Volksleben eingedrungen.

Bei der wesentlichen Identität des Ramens und mehrerer der von ihm umspannten Geschichten kann kein Zweifel darüber bestehen, dass wir im *Ssiddi-kür* eine mongolische Bearbeitung einer alten Recension desselben Werkes besitzen, welches im Sanskrit den Namen *Vetâlapancavinçati* führt. Es entsteht jetzt die Frage: wie verhält sich jene zu diesem?

Da indisches Leben und indische Litteratur vermittelst des Buddhismus zu den Mongolen gelangt ist, so liegt schon darum die Vermuthung nahe, dass auch jene Recension als ein

Glied der buddhistischen Litteratur zu ihnen kam, dass wir in ihr ein buddhistisches Werk zu vermuthen berechtigt sind. Diese Vermuthung wird aber zu vollständiger Gewissheit erhoben durch den Namen desjenigen, welcher in der mongolischen Bearbeitung die Stelle des im Sanskrit erscheinenden Zauberers *Çântiçîla* vertritt. Der hier den Chanssohn entsendende, auch als zweiter der Lehrer im Eingangssegen angerufene (S. 249) wird nämlich *Nangasuna Baktschi* genannt (S. 252) und ist kein anderer als der berühmte buddhistische Heilige *Nâgasena* (vergl. über ihn *Burnouf*, *Introd. à l'hist. du Bouddhisme*, L, S. 70, *Spence Hardy*, *a Manual of Budhism*, S. 364 ff. und sonst, und fast alle Schriftsteller, welche über Buddhismus geschrieben haben); er führt, wie schon oben bemerkt, die solenne Bezeichnung der buddhistischen Asketen, sanskritisch *bhikshu* «Bettler». In eigenthümlich zufälliger Weise wird im Laufe meiner Studien meine Aufmerksamkeit jetzt zum drittenmal auf diese Persönlichkeit gerichtet, und ich darf wohl sagen, dass, wenn die Todten dankbar wären, ich ein gewisses Anrecht auf die Dankbarkeit dieses Heiligen beanspruchen dürfte. In meinem Artikel «Indien» (in «Ersch und Gruber» Encyclop. der Wissensch. und Künste, Sect. II, Bd. XVII, S. 85, vergl. Burnouf a. a. O. 570 n.) bemerkte ich 1840, dass dieser *Nâgasena* mit *Nâgârdschuna* identisch sei. Später (1842) machte ich darauf aufmerksam, dass der König, welchen *Nâgasena* nach buddhistischen Berichten bekehrt haben sollte, kein andrer als der berühmte griechisch-indische König *Menander* sei (Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1842, S. 876), eine Bemerkung, welcher Spiegel und Weber ihre Beistimmung gegeben haben; und auch dieser Aufsatz wird dazu beitragen, die Bedeutung dieses buddhistischen Heiligen in ein höheres Licht zu setzen. Im Eingangssegen des *Ssiddi-kür* wird seine Zaubermacht dadurch angedeutet, dass er «der Ergründer verborgener Gedanken» genannt wird. Im Kampf des Zauberschülers mit den Zaubermeistern — einem der am weitesten verbreiteten Märchen, worüber ich mich bei Behandlung dieser Erzählungen ausführlicher aussprechen werde — welcher hier einen Theil des Ramens bildet, flüchtet sich der Chanssohn, welcher den

Zauberschüler vorstellt, in Gestalt einer Taube in *Nâgasena's* Busen — so dass letzterer hier die Stelle einnimmt, welche in der buddhistischen Legende (aus der sich jener Kampf hervorgebildet hat) sonst dem *Gautama* Buddha selbst in einer seiner früheren Existenzen als *Çivi* zugewiesen wird (vergl. *Hiouen-Thsang, Mémoires sur les contrées occidentales etc. par M. Stanislas Julien, T. I, p.* 137, *Dsanglun*, oder der Weise und der Thor, von I. J. Schmidt, Uebersetz. S. 17, 18 und alles hieher gehörige in meiner Einleitung zum Pantschatantra). Sonst wird seine übermenschliche Macht im *Ssiddi kür* nur durch die Rettung des Zauberschülers vermittelst der zauberhaft wirkenden Kraft der Kugeln seines Rosenkranzes angedeutet; allein sie liegt ausserdem auch darin ausgesprochen, dass der Chanssohn durch seine Anweisungen befähigt wird, sich des *Ssiddi-kür* 13 Mal zu bemächtigen, und nach buddhistischem Glauben besitzt er sie theils in seiner Eigenschaft als *Bodhisatva* (Burnouf a. a. O. p. 570), theils als Incarnation des *Deva Mahâsena* (*Spence Hardy, Manual of Budhism, p.* 514). Allein zum besonderen Repräsentanten der Zauberkraft[4]) eignete er sich vorwaltend durch die ihm zugeschriebene litterarische Thätigkeit. Unter seinem anderen Namen *Nâgârdschuna* wird er nämlich als Stifter der philosophischen Schule der *Madhyamika's* bezeichnet; seine Schriften

---

4) In einer aus chinesischer Quelle von Wassiljew in seinem oben angeführten Werke S. 212 ff. mitgetheilten Biographie *Nâgârdschuna's* heisst es unter anderm, dass er auf seinen Wanderungen durch verschiedene Reiche ausser andern Wissenschaften auch die der geheimen Zaubermittel erlernte, worauf er sich mit drei ausgezeichneten Männern zusammenthat, und nachdem er das Mittel sich unsichtbar zu machen gefunden hatte, schlich er mit ihnen in den königlichen Palast, wo er die Frauen zu entehren begann. Man entdeckte ihre Anwesenheit an ihren Spuren, die drei Gefährten *Nâgârdschuna's* wurden niedergehauen, er aber rettete sich durch die Flucht, nachdem er zuvor das Gelübde gethan hatte in den geistlichen Stand zu treten. Als sich einstmal ein Brahmane mit ihm in einen Wettkampf einliess und einen Teich hervorzauberte, in dessen Mitte ein tausendblättriger Lotos stand, liess *Nâgârdschuna* einen Elephanten entstehen, der diesen Teich verschüttete.

gehören zu der Gattung der *Tantra's* und enthalten vorwaltend Zauberformeln und ähnliches; vergl. Burnouf a. a. O. p. 557. *Mais parmi les auteurs d'ouvrages relatifs aux pratiques des Tantras, il n'en est pas de plus célèbre que Nágárdjuna. . . Je trouve . . . . un livre de cet écrivain célèbre qui est intitulé Pañtchakrama . . . . c'est un traité rédigé d'après les principes du Yoga-tantra et qui est exclusivement consacré à l'exposition des principales pratiques de l'école Tantrika. On y apprend à tracer des figures magiques nommées Maṇḍalas . . . . L'auteur y relève l'importance de maximes comme . . . .; et c'est cette maxime même qu'on doit prononcer quand on a tracé le diagramme dit de la vérité. Chacun de ces anagrammes, celui du soleil, par exemple, et des autres divinités, a sa formule philosophique correspondante...* So ist er einer der bedeutendsten, gewiss vielmehr der bedeutendste Repräsentant des Zauberwesens, welches im Lauf der Zeit zu einer der Hauptentstellungen des Buddhismus geworden ist Sein Ruhm als Weiser in diesem Sinn, Herrscher über übermenschliche Kräfte, drang daher auch in die brahmanische Litteratur Denn es ist nach dem bisherigen wohl nicht dem geringsten Zweifel zu unterwerfen, dass der *Çrîsiddhanâgârjuna* «der heilige vollkommne *Nágárdschuna*», welchem in einem berliner Manuscript (bei Weber, Die Sanscrit-Handschriften der Königl. Biblioth in Berlin nr. 904) ein Werk über Zauberei *kakshyapuṭa* «die Achselhöhle» — es lässt sich wohl noch nicht entscheiden, ob mit Recht oder Unrecht — zugeschrieben wird, kein andrer sein soll, als eben der buddhistische Heilige, welchen wir als den Zaubrer im *Ssiddikür* kennen gelernt haben. Die Bezeichnung *siddha* «der Vollkommene» steht hier wohl noch im ächt buddhistischen Sinn, wonach (vergl. *Hardy*, *Manual of Budhism*, 37) der *Siddha* ein Mensch ist, welcher durch die Hülfe von Kräutern und andern medicinischen Substanzen und Vorbereitungen Wunder vollbringen kann. Dass unser *Nágârdschuna* in der erwähnten Handschrift wirklich gemeint sei, dafür spricht auch die Stelle, welche Weber aus p. 140 derselben anführt, wo es heisst: *siddhayogam idam khyâtam purâ nágârjunoditam*, diess *siddhayoga* «des Meisters Zaubermacht» genannte (Werk) ist vor Alters von *Nágârdschuna* ausgegan-

gen[5]). In einem andern Manuscript (nr. 905) *yogamâlâ* «Zauberkreis» von einem unbekannten Verfasser tritt *Nâgârdschuna* noch stärker als der bedeutendste Repräsentant der Magie hervor; denn das Werk rühmt von sich «*atra çâstre çrî-Nâgârjunâcâryeṇa sarve 'py anubhûtâ yogâ uktâ*(ḥ)» in diesem Lehrbuch sind sämmtliche Zauberpraktiken, deren sich der heilige Meister *Nâgârdschuna* bedient hat, mitgetheilt». — Wie eng Medicin und Aberglaube, insbesondere in niederen Culturzuständen zusammenhängen, ist allgemein bekannt und so greifen denn auch die Zauberwerke der Inder in das Bereich der Medicin hinüber und umgekehrt ihre medicinischen Werke in das der Zauberei. Es ist daher natürlich, dass wir den grossen *siddha-Nâgârjuna* auch als Autorität in medicinischen Werken finden (in den Manuscripten nr. 940, 941 und 974 der Berliner Bibliothek in Weber's angeführtem Werk und in dem von Wilson gegebnen Auszuge aus Csoma's *Analysis of the Kah-gyur* im 1sten Bande des *Asiatic Journal of Bengal* (1832 Sept. p. 388), wo *Nâgârdschuna* als ein «im Süden Indiens berühmter Urheber von Werken über alchymistische Medicin» genannt wird).

Nachdem wir nun eine buddhistische Recension eines mit der *Vetâlapancavinçati* wesentlich identischen Werkes als Grundlage der mongolischen Bearbeitung erkannt haben, entsteht jetzt die Frage, ob wir sie oder die Recensionen des *Çivadâsa* und *Somadeva*, welche wir zusammengefasst die brahmanische nennen mögen[6]), für die ältere zu halten haben.

In meinem schon erwähnten Artikel «Indien» habe ich die Ansicht ausgesprochen, dass die ganze brahmanische Litteratur — mit Ausnahme der Veden — erst in gewissem Sinn nachbuddhistisch und wesentlich eine Folge des Kampfes gegen den Buddhismus ist (vergl. «Indien» a. a. O S. 75, 246,

---

5) Das *neutrum* durch Einfluss der aus dem Sanskrit entwickelten Volkssprachen (vergl. z. B. *Haughton Bengali Grammar*, 67) Mscpt. 966 hat richtig das *masculinum*.

6) Uebrigens erinnert in diesen der Namen des *Jogin Çântiçila* noch an buddhistische Entstehung. Denn *çânta çânti* kömmt vorwaltend in buddhistischen Namen vor.

277). Ich glaube, dass diese Ansicht sich jetzt nach fast 18 Jahren, in denen sich die Hülfsmittel zur Erkenntniss der buddhistischen im Verhältniss zu der brahmanischen Entwickelung so sehr gemehrt haben, noch viel entschiedener und bestimmter aussprechen lässt; doch würde eine Ausführung derselben einen bedeutenden Umfang in Anspruch nehmen, und für unsre specielle Frage würde auch ihr vollständiger Beweis noch keinesweges ganz entscheidend sein. Denn wenn sich dadurch auch im Allgemeinen bei Werken, welche sich in der buddhistischen und brahmanischen Litteratur zugleich finden, die Wahrscheinlichkeit der Priorität für die buddhistische Recension ergäbe, so würde diese allgemeine Wahrscheinlichkeit doch für einen einzelnen Fall — zumal da die Brahmanen und Buddhisten über 1000 Jahre friedlich neben und unter einander gelebt haben — sehr wenig entscheiden. Mehr schon — doch auch keinesweges ganz entscheidend — spricht der Umstand dafür, dass grade die Märchen, Erzählungen und Fabeln, welche sich im Indischen finden, schon bei unsrer verhältnissmässig noch so geringen Bekanntschaft mit der buddhistischen Litteratur, sich zu einem so grossen Theil als aus dieser hervorgegangen nachweisen lassen, dass man nicht zu viel wagt, wenn man die Hypothese aufstellt, dass sie erst von den Buddhisten in die indische Litteratur eingeführt sind. Schon eine genauere Betrachtung der bis jetzt bekannt gewordenen Märchen des *Somadeva* wird bei Vergleichung mit den buddhistischen Legenden, welche Burnouf, Schmidt u. a. theils aus der Original- theils aus der Uebersetzung-Litteratur der Buddhisten bekannt gemacht haben, eine Masse von buddhistischen Zügen erkennen lassen, welche *Somadeva* in seiner Darstellung, vielleicht wider Willen, bewahrt hat, und in meiner Einleitung zum Pantschatantra, so wie in den Anhängen dazu werde ich für eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Erzählungen und Märchen buddhistische Quellen nachweisen. Diese Hypothese als richtig vorausgesetzt, würde natürlich, wenn eine Erzählungssammlung, wie die hier besprochene, in buddhistischer und brahmanischer Recension vorliegt, jene das Vorurtheil der Priorität für sich haben; doch würde auch

diess Vorurtheil nicht für alle einzelnen Fälle auf gleiche Weise gültig sein. und wir werden desshalb gut thun, uns umzusehen, ob Momente in den beiden Sammlungen selbst liegen, welche über die Priorität der buddhistischen vor der brahmanischen zu entscheiden geeignet sind. Ein derartiges ist zunächst die geringere Anzahl der Geschichten in der mongolischen Bearbeitung Denn es ist natürlich und gewöhnlich, dass derartige Sammlungen durch Aufnahme neuer Geschichten immer mehr anwachsen — und ich werde diess z. B. so wohl in Bezug auf das Pantschatantra als auch auf den Kreis des Sindbad oder der «Sieben weisen Meister» nachzuweisen fähig sein, — so dass also, bei der Existenz von zwei Recensionen, diejenige welche die geringere Anzahl von Erzählungen enthält, schon dadurch ein Anrecht auf die Priorität hat. Ein zweites Moment bildet die religieuse Haltung des Ramens in der mongolischen Bearbeitung. Denn es wird sich bei genauerer Durchforschung der indischen Märchen und Erzählungen ergeben, dass sie vorwaltend auf religieusen Legenden und Anschauungen beruhen, so dass eine Recension, in welcher das religieuse Element hervortritt, die Wahrscheinlichkeit hat älter zu sein, als die, in welcher es nicht erscheint. Der Zauberlehrling wird hier, indem er, wie schon bemerkt, als Taube in Nagasena's Busen fliegt, gerettet; es kommen aber die sieben Zaubermeister um, und die Aufgabe den *Ssiddi-kür* zu holen, muss jener als Busse für das vergossene Blut vollbringen. In der brahmanischen Darstellung dagegen soll der König den *Vetâla* für einen Zaubrer holen, welcher sich durch einen Zauber die acht grossen Zauberkräfte verschaffen will. Der Abschluss des Ramens in *Çivadâsa's* und *Somadeva's* Darstellung ist noch nicht veröffentlicht. Er wird aber schwerlich von dem in der *Vraja*-Uebersetzung und der tamulischen Bearbeitung bedeutend abweichen. Nachdem der König hier auf die der 25sten Erzählung angeschlossne Frage nicht geantwortet hat, theilt ihm der Vetala mit, dass der Zaubrer, der ihn abgeschickt, ihn selbst verderben wolle; er räth ihm, ihm zuvorzukommen und giebt ihm Anweisung, wie er ihn tödten könne. Der König folgt diesem Rath, worauf ihn der Vetala mit einem Blumenregen bestreut. Indra und

die übrigen Götter erscheinen und jener gewährt dem König die Gnade, dass sein Ruhm ewig in der Welt dauern solle. Zugleich unterwerfen sich ihm zwei Genien, welche sich anheischig machen, auf seinen Ruf augenblicklich zu erscheinen und seine Befehle zu vollziehen. Vor diesem Ramen hat der buddhistische zugleich den Vorzug der grössern Einfachheit, welche ihm unzweifelhaft ebenfalls einen Anspruch auf die Priorität giebt. Diese Einfachheit zeigt sich auch in den übrigen Theilen des Ramens, wo der brahmanische im Gegensatz dazu ein ausgeklügeltes, berechnetes Raffinement zeigt, welches wohl als ein entschiedenes Zeichen eines späteren Strebens nach besserer oder stärkerer Motivirung angesehen werden darf. Statt der Todesdrohung, wodurch der König genöthigt wird zu sprechen, statt der Räthselfragen, die ihm zur Entscheidung vorgelegt werden, statt des Nichtwissens oder Schweigens am Ende der 25sten Erzählung, wodurch hier der Abschluss des Ramens zu Stande kommt, bricht in der mongolischen Darstellung der Chanssohn jedesmal am Ende der Geschichte sein Schweigen von selbst, auf echt menschliche Weise, bloss überwältigt von dem Eindruck, den die Geschichte auf ihn macht, indem er ihn in einem kurzen Urtheil oder in einem Ausruf ausspricht.

Am entscheidendsten aber für die Priorität der buddhistischen Recension spricht der Umstand, dass Somadeva's Darstellung Spuren zeigt, dass sie auf der buddhistischen Recension beruht. Der Zaubrer wird hier grade wie *Nâgasena*, der mongolischen Bearbeitung zufolge, stets als *bhikshu* bezeichnet, ausgenommen an einer Stelle, wo er sogar die fast noch mehr den Buddhisten eigenthümliche Bezeichnung *çramaṇa* «der Dulder» führt (*vs.* 19 bei Brockhaus S. 188). Wir können hieraus zugleich folgern, dass die Recension des Somadeva älter ist, als diejenige des *Çivadâsa*, deren Anfang Lassen publicirt hat. Hier heisst er *yogin* und *digambara*; letzteres ist bekanntlich eine Bezeichnung, welche bei den Dschaina's für ihre Asketen gebräuchlich ist; diese nehmen aber auch *Vicramâditya* für sich in Anspruch (*Wilson*, *Sanscrit Dictionary*, *Pref. XIII*); beides spricht vielleicht dafür, dass an die Stelle der buddhistischen Recension zunächst eine im

Sinn der Dschaina's trat, was ich jedoch hier nicht weiter verfolgen kann.

So viel über den *Ssiddi-kür*. Allein die Resultate, zu denen die Betrachtung desselben uns führte, können nicht umhin, die Frage anzuregen, ob nicht auch in der sonstigen mongolischen, sowie in den Litteraturen der übrigen buddhistischen Völker, in denen man bis jetzt fast nur Uebersetzungen von religieusen Werken der Inder erwartet, sich vielleicht noch indische Werke aus andern Gebieten des Geistes entdecken lassen. Von diesem Gesichtspunkt aus verstatte ich mir noch einige Bemerkungen an diesen Aufsatz zu knüpfen.

Es ist bekannt, dass *Masudi* († 956 nach Chr.) ein arabisches كتاب السندباد *Kitab es Sindbâd* «Buch des Sindbad» erwähnt (bei *Gildemeister*, *Scriptorum Arabum de rebb. Ind. loc. p* 12); ich transscribire *Sindbâd*, weil diese Aussprache der weiterhin zu gebenden Etymologie am getreusten entspricht. Dieses Werk ist, der von ihm gegebenen Beschreibung gemäss, wesentlich identisch zunächst mit dem kleinen Sindbad, welchen Hr. Prof. Herm. Brockhaus in *Nachshebi's* († 1329) *Tûtî-nâmeh* (der persischen Bearbeitung der sanskritischen Sammlung von Erzählungen, welche *çukasaptati* «die siebenzig Erzählungen eines Papagay» heisst) entdeckte und 1845 in einer leider überaus seltenen Schrift (*Nachshebi's* Sieben weise Meister. Leipzig 1845) persisch und deutsch herausgegeben hat; ferner mit dem persischen *Sindibâd-nâmah*, welchen Forbes Falconer im brittischen Museum entdeckt und in einer Analyse im *Asiatic Journal* (1841, Vol. 35, p. 169 ff. Vol. 36, p. 4 ff. und 99 ff.) bekannt gemacht hat; weiter dann mit der arabischen Bearbeitung, welche sich unter dem Titel «die sieben Veziere» in einigen Handschriften der «Tausend und eine Nacht» findet und von der zwei Recensionen, eine von Scott (*Tales, Anecdotes und Letters. Shrewsbury* 1801, *S.* 38), die andre von Habicht (in der Breslauer Uebersetzung der «Tausend und eine Nacht» XV, 147) übersetzt sind; ausserdem mit der hebräischen Bearbeitung, welche den Namen *Sandabar* führt und dem griechischen *Syntipas* und endlich dem Kreis europäischer Schriften, welche sich an die «Sieben weisen Meister» lehnen (vergl. Keller, *Li Romans*

des Sept Sages, Einleitung, und desselben *Dyocletianus* Einleitung und andere). Masudi (a. a. O.) setzt die Abfassung des Buchs des Sindbad unter den indischen König *Kûrush*, womit er natürlich, analog seinen Angaben über die Abfassung des *Kalîla* und *Dimna* (bei Gildemeister a. a. O. p. 10), sagen will, dass das Werk in Indien geschrieben sei. *Mohammed Ibn-el-Neddim-el-Werrak* spricht sich in seinem *Fihrist* zwar nicht mit Entschiedenheit für die Abstammung desselben aus Indien aus, doch hält auch er sie für das wahrscheinlichste (Wiener Jahrbücher Bd. 90, S. 49, 51). Das Original hat sich in der indischen Litteratur bis jetzt noch nicht finden lassen und die Hoffnung, welche sich in Folge der erwähnten Brockhaus'schen Entdeckung 1845 fassen liess, dass es vielleicht in der *çukasaptati*, dem indischen Original des *Tûtî-nâmeh*, enthalten sein werde, hat sich seit der Zeit wohl entschieden als trügerisch erwiesen. Denn im Jahre 1851 ist die griechische von Galanos abgefasste Uebersetzung der sanskritischen *çukasaptati* erschienen; diese enthält zwar erst 60 Nächte — mit Ausnahme der 33sten — so dass noch 11 unbekannt sind, aber unter jenen erscheint keine Ramenerzählung, welche derjenigen entspricht, die bei *Nachshebi* (in der 8ten Nacht) den Sindbad bildet, und dass sie auch in den noch fehlenden nicht vorkommen wird, wird so gut als gewiss dadurch, dass alle Einzelerzählungen, welche bei Nachschebi in diesen Ramen verwebt sind, mit Ausnahme einer (mit einer andern verbundenen) unter jenen 59 übersetzten erscheinen[7]), so dass als sicher anzunehmen ist, dass sie nicht nochmals vorkommen werden, also das sanskritische Original des Sindbad wenigstens in der Recension, nach welcher Galanos übersetzt hat, nicht mehr erwartet werden darf. Ich erlaube mir hier sogleich zu bemerken, dass es sich ähnlich mit fast allen Erzählungen verhält, welche sich in den zum Kreise des Sind-

7) Da Brockhaus *Nachshebi* so selten ist, so erlaube ich mir die Correspondenzen hier zu bemerken. *Nachsh.* 1 = *çukas.* 26. — 2 = 1. — 3 = 22. — 4, enthält zwei Geschichten; *a* ist = *çuk.* 11; *b* fehlt in *çuk.*, erscheint in den «Vierzig Vezieren übersetzt von Behrnauer, S. 241.» — 5 = *çuk.* 15, aber nur dem 1sten Theil. — 6 = 32. Mehr Geschichten enthält dieser kleine *Sindbad* nicht.

bad gehörigen Schriften vorfinden. Auch sie lassen sich fast ohne Ausnahme in indischen Werken — speciell in den verschiedenen Recensionen des Pantschatantra, der *çukasaptati* und der *vetâlapancavinçati* nachweisen, und dadurch erklärt sich auch vielleicht theilweis der Verlust des sanskritischen Originals des Sindbad. Da nämlich sowohl die Einzelerzählungen als die Ramenerzählung desselben in andre indische Werke übergegangen waren, oder sich in ihnen fanden, so musste das Werk selbst an Interesse verlieren und desshalb u zselten abgeschrieben werden, um auf unsre Zeit zu gelangen. Noch einen anderen Grund werde ich weiterhin vermuthen. Denn dass das Original wirklich aus Indien stamme, ist schon nach Masudi's Angabe vernünftigerweise kaum zu bezweifeln. Er stand der Zeit, wo es in die arabische Litteratur überging, gewiss nahe genug um eine sichere Basis für seine Angabe zu haben. Denn die Angabe des Verfassers des *Modjemel-altewarikh* und des *Hamza Isfahani*, welche Loiseleur Deslongchamps in seinem *Essai sur les fables indiennes, p.* 81, *n.* 1 erwähnt und zu einem falschen Schluss benutzt, der gemäss der Sindbad unter den Arsaciden (von etwa 256 vor bis 223 nach Chr.) abgefasst wäre, beruht auf weiter nichts als einer Zusammenzählung der Jahre, welche bei Masudi und dessen Quellen den indischen Königen von *Fûr*, dem Zeitgenossen Alexander des Grossen, an bis zu *Kûrush*, unter welchen der Sindbad gesetzt ward, beigelegt wurden (nämlich: *Fûr* 110 Jahre, *Dabshilîm* 120 [nach andern anders], *Balhit* 80, nach andern 130, dann *Kûrush*, so dass man von *Fûr* bis auf diesen 310 oder 390 Jahre erhielt und damit etwa in die Mitte der Dynastie der Arsaciden gelangte); sie hat also eben so wenig Werth, als diese Zahlangaben. Ausser Masudi's bestimmter Angabe sprechen auch noch folgende Gründe für die Abstammung des Sindbad aus Indien. Zunächst ist schon an und für sich kaum einem Zweifel zu unterwerfen, dass Masudi, welcher noch vor dem Einfall der Ghazneviden in Indien, mit welchem die eigentliche Bekanntschaft der Araber mit Indien erst beginnt, starb, oder wenn er in seiner Angabe über das Buch des Sindbad einem Vorgänger folgte, dieser seinen König *Kûrush* keiner andern Quelle entnahm, als

dem Buche Sindbad selbst. Ganz eben so haben die Araber den indischen König *Dabshilîm*, welchen sie zum Nachfolger des *Porus* machen und von dem keine indische Schrift etwas weiss, einzig dem *Kalîla* und *Dimna* entnommen. Diese Annahme liesse sich zwar aus dem Grunde bekämpfen, dass Mahmud dem Ghazneviden im Jahre 1025 in *Sumnâth* zwei Abkömmlinge von *Dabshilîm* nachgewiesen werden (*Mirchondi Historia Gasnevidarum*, *ed. Wilken*, *p.* 81, *Ferishta*, ins Englische übersetzt von Briggs, I, 76); allein wer die Verhältnisse genauer prüft, wird sicherlich zu der Ueberzeugung gelangen, dass die schlauen Inder, sobald sie in Erfahrung gebracht hatten, dass Mahmud sich durch seine Umgebung habe bestimmen lassen, die Herrschaft über das eben eroberte Gebiet einem einheimischen Fürsten zu übergeben, nichts eiligeres zu thun hatten, als ihre Candidaten dadurch zu empfehlen, dass sie angaben, sie stammten von dem bei den Arabern aus dem *Kalîla* und *Dimna* allbekannten *Dabshilîm* ab. Dass aber der König im Sindbad in der That *Kûrush* hiess, zeigt schon zunächst die griechische Bearbeitung desselben (der *Syntipas*), in welcher er Κῦρος genannt wird. Dieser wird zwar in der Vorrede des griechischen Bearbeiters als König von Persien bezeichnet, nicht aber im Werke selbst, wo sein Reich nicht genannt wird. Diese Auslassung ist eigentlich ganz dem Charakter dieses Werkes zuwider; denn obgleich manche der zu ihrem Kreise gehörigen Schriften keinen Namen des Königs nennen, so bezeichnen doch alle ein Reich desselben. Als solches wird aber in der hebräischen Bearbeitung, welche der griechischen wohl kaum an Alter nachstehen dürfte, so wie bei *Nachshebi* ausdrücklich Indien genannt und, da dieses mit Masudi's Angabe übereinstimmt, so haben wir es wohl auch als die Angabe des Originals anzusehen. Der griechische Bearbeiter hat in Rücksicht darauf, dass ein persischer Kyros ein allbekannter, ein indischer *Kûrush* aber ein völlig unbekannter Namen war, den König in der Vorrede zu einem Perser gemacht, ohne jedoch zu wagen, diese willkührliche Umänderung auch in das Werk selbst zu übertragen. Gegen die Annahme, dass *Kûrush* der Name des Königs im Roman war, würde mir der Umstand, dass dieser

in der hebräischen Bearbeitung ביבר genannt wird, welches in dem Harley'schen Manuscript des brittischen Museums nr. 5449 *Baïber* transcribirt wird (*G. Ellis*, *Specimens of early english metrical romances. London* 1811, *III*, 6, abgedruckt bei Keller, *Li Romans des Sept Sages*. Einleit. IV), selbst dann nicht zu entscheiden scheinen, wenn diese Schreibart ganz sicher wäre. Allein ich zweifle sehr, dass diess letztere anzunehmen ist. So wie der jetzige Titel der hebräischen Bearbeitung, welcher mit auslautendem ר *Resh* statt ד *Daleth* geschrieben wird, eine Corruption ist, welche augenscheinlich erst durch einen hebräischen Copisten entstand, welcher das *Daleth* verlas und ein *Resh* an seine Stelle setzte — so dass es wohl an der Zeit wäre, diese Bearbeitung nicht mehr *Sandabár*, oder ähnlich mit *r*, zu nennen, sondern *Sindbad* mit *d*, und סנדבאד zu schreiben[8]) — eben so scheint mir ביבר nur durch die so leichte Verwechslung von ב *Beth* und כ *Kaph* entstanden zu sein, so dass die ältere Leseart כיכר, zu lesen *kaï kur*, war, worin *kaï* der persische Königstitel ist, welcher, wenn das Werk zunächst aus dem Indischen in das Persische übergegangen war (vgl. *Syntipas* versificirten Prolog), von da in die arabische Uebersetzung gelangt ist, aus welcher die hebräische Bearbeitung hervorging; *kur* ist vielleicht ebenfalls eine erst von einem nachlässigen Abschreiber herrührende Corruption für einen vollständigeren Reflex von *Kúrush*.

Hat aber Masudi den Namen *Kúrush* erst aus dem Roman selbst, so hat er eben daher auch die Charakteristik, welche er von ihm giebt. So wie aber der Name *Kúrush* an den berühmten indischen König *Kuru* erinnert, welcher, als

---

8) Das pariser Mscpt. hat an den von Silvestre de Sacy Not. et Extr. IX, 416, 417 mitgetheilten Stellen סנדבר; der Druck (ebds. 417) סנדבאר und ebenso das Manuscript der hebräischen Uebersetzung des *Kalila* und *Dimna* (ebds. 424). Setzt man hier statt des auslautenden ר *Resh* ד *Daleth*, so hat man genau dieselbe Schreibweise wie im arabischen سندباد und darf sie demnach als die einzig richtige ansehen, welche erst durch irgend einen hebräischen Copisten corrumpirt ist. Der Titel des Drucks hat nach Silv. de Sacy a. a. O. 415 סנדאבאר; mir ist der Druck nicht zugänglich.

Stammvater der Kuruiden und Panduiden, an der Spitze der indischen Heldensage steht, so auch diese Charakteristik, zumal wenn man noch die entsprechenden Stellen in der hebräischen, der poëtischen persischen und der arabischen Bearbeitung vergleicht, an indische Mittheilungen über *Kuru*. Masudi sagt nämlich, nach Gildemeister's Uebersetzung p. 12: *Eum sequutus est Kârush, qui, dum Indis novas observantias injunxit, quales tempori convenire et ab ejus aetatis hominibus perferri posse viderentur, a doctrina majorum deflexit.* In der hebräischen Bearbeitung heisst es von ihm (nach Sengelmann's Uebersetzung, deren Titel ist «Das Buch von den Sieben weisen Meistern aus dem Hebräischen und Griechischen... übersetzt. Halle 1842, S. 30»): «ein Philosoph von den Weisen Indiens; den liebten die Bewohner des Landes sehr; denn er war ein Kriegsheld und gross an Rath und That; er übte Gerechtigkeit vor allem und war gross als Weiser»; im *Sindibâd-nâmah* (*Asiatic Journ.* 1841, *Vol.* 35. *p.* 172): *He was distinguished above all monarchs for his virtue, his clemency and justice;* in den «Sieben Vezieren» bei Scott (p. 38): *a powerful and mighty sultaun who was a wise sovereing, just to his subjects and bountiful to his dependants and beloved by his whole empire.* Damit vergleiche man z. B. *Mahâbhârata* I, 94 vs. 3738, 39 (T I, p. 137), wo es von *Kuru* heisst: «diesen erwählten alle Unterthanen, weil er des Gesetzes kundig war» und «er, der grosse Büsser machte durch seine Busse *Kurukshetra* heilig» (vergl. *Vishnu-Purâṇa*, p. 455 und überhaupt die Heiligkeit der *Kuru's*, als deren *Eponymos* er eigentlich erscheint, vergl. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch u. d. W. *kuru*). Eine Besonderheit werde ich weiterhin berücksichtigen.

Erinnert diesemnach Namen und Charakter des Königs im Sindbad an Analogieen in der sanskritischen Litteratur — welche zu Masudi's Zeit viel zu unbekannt war, als dass sie ein andres Volk zu selbstständigen Erfindungen hätte benutzen können — so spricht schon diess mit grösster Wahrscheinlichkeit für die Existenz eines indischen Originals des Sindbad. Es sprechen aber ferner noch zwei Gründe dafür, von denen ich einen jedoch nur andeuten kann, da seine Ausführung hier zu vielen Raum einnehmen würde, und ich an einer

andern Stelle darauf werde zurückkommen müssen. Ich habe schon bemerkt, dass fast sämmtliche Parthieen des zum Sindbad gehörigen Schriften-Kreises in indischen Werken wiederkehren; von einigen von diesen lässt es sich nun höchst wahrscheinlich machen, dass sie nicht aus diesen indischen Werken in jenen Schriftenkreis gelangt sind, sondern aus dem indischen Original von letzterem in jene Werke. Ich hebe hier nur ein Beispiel der Art hervor. Die Einleitung, welche sich in den sanskritischen Handschriften des Pantschatantra und in der Kosegarten'schen Ausgabe findet, und im Wesentlichen sowohl mit der in der Dubois'schen Uebersetzung stimmt, welche auf dekhanischen Bearbeitungen beruht, als mit der im *Hitopadesa*, welcher zum grössten Theil aus dem Pantschatantra hervorgegangen ist, harmonirt auf eine so auffallende Weise mit einem Haupttheil der Ramenerzählung der zum Sindbad-Kreise gehörigen Schriften, dass man schwerlich umhin kann, die eine Darstellung für Entlehnung zu halten. In der hebräischen Bearbeitung übergiebt der König seinen Sohn in seinem 7ten Jahre dem Sindbad und dieser bleibt bei ihm 12 Jahre und 6 Monate (Sengelmann, S. 33). Diese 12 Jahre erinnern an die, welche nach der Einleitung zum Pantschatantra zur Erlernung der Grammatik, oder überhaupt nach indischer Ansicht zum Elementarunterricht (vergl. *Somadeva Kathâ-sarit-sâgara*, *VI*, 144, Uebersetzung S. 23) nothwendig sind, wie denn sonst auch die Zahl 12 als Epoche in indischen Darstellungen oft wiederkehrt (z. B. 12 Jahre Hungersnoth sehr oft; 12 Jahre sucht *Milinda*, so wird der griechisch-indische König *Menander* genannt, nach einem Weisen, der ihn in religieusen Dingen belehre, *Hardy Manual of Budhism*, *p.* 513). — Nachdem diese 12 Jahre fruchtlos verstrichen sind, macht sich Sindbad — grade wie Vischnusarman in der Einleitung zum Pantschatantra — anheischig, den Prinzen binnen sechs Monaten so zu unterrichten, «dass kein Weiserer im ganzen Land erfunden werden sollte« (hebräische Bearb. bei Sengelmann, p. 34, fast ganz eben so *Syntipas* ebds. 79, *Nachshebi* bei Brockhaus 1, *Sindibad-nâmah* in *As. Journ.* 1841, *Vol.* 35 p. 177); ganz eben so im *Pancatantra* bei Kosegarten p. 5, bei Dubois p. 13 und im

Hitopadesa bei Max Müller, S. 8. Man vergleiche auch *Somadeva's Kathâ-sarit-sâgara*, *VI*, 144, Uebersetzung S. 23, wo ähnlich wie in der *Historia Septem Sapientum Romae* (*ed. sine loco et anno Bl.* 2, *a*) der erste Lehrer 6 Jahre zum Unterricht verlangt, der letzte aber ebenfalls nur 6 Monate (in der *Historia S. S.* ein Jahr). Aehnlich ferner wie bei Dubois (S. 13) die übrigen Brahmanen durch *Vishnuçarman's* Unterfangen erzürnt werden, so auch die übrigen Weisen in der hebräischen Bearbeitung durch das des Sindbad (bei Sengelmann, S. 34); und nah anklingend an Pantschatantra (bei Kosegarten, S. 6): «und darum lass den heutigen Tag niederschreiben: wenn ich binnen sechs Monat nicht bewirke, dass dein Sohn in der Lebensweisheit alle andern übertrifft, dann möge Gott mir die Götterstrasse nicht zeigen», heisst es in der hebräischen Bearbeitung (S. 36); «Und es wurde niedergeschrieben Jahr und Monat und Tag und Stunde, da er ihm seinen Sohn übergab», und ähnlich im Syntipas (S. 80): «Und nachdem dieses zwischen beiden verhandelt war, setzte der Weise dem Kyrus eine bekräftigte Urkunde auf, in welcher aufgezeichnet war, dass nach sechs Monden und sechs Stunden der Sohn vollständig unterwiesen dem Könige von ihm solle übergeben werden; würde er aber nach der verabredeten Frist den Sohn des Königs nicht als weisen Mann übergeben, so sei Syntipas des Todes Strafe verfallen.»

Von der Einleitung des Pantschatantra, welche sich so übereinstimmend mit den zum Sindbad-Kreise gehörigen Schriften zeigt, hat die arabische Bearbeitung, welche auf der zu *Khosru-Nushirvan's* Zeit gefertigten Pehlewi-Uebersetzung beruht, keine Spur, so dass dadurch höchst wahrscheinlich wird, dass sie erst nach dieser Zeit aus dem indischen Original des Sindbad in das Pantschatantra hinübergenommen sei. Aber selbst wenn man diess nicht zugeben will, so deuten doch die für die Unterrichtszeit als echt indische nachgewiesenen Zahlen von 12 Jahren einerseits und 6 Monaten andrerseits mit fast unbezweifelbarer Entschiedenheit auf ein indisches Original des Sindbad hin.

Endlich ist auch der Namen des Weisen — *Sindbad* — eiu Indischer und, wie wir sogleich sehen werden, ein sehr be-

deutungsvoller. Diesen nennt Masudi als Verfasser des Buchs selbst, worin er ohne Zweifel, wie nach oben, auch in den übrigen Angaben, dem Buche selbst folgt. Aehnlich wie der weise Lehrer im Pantschatantra, Vischnusarman, zugleich als dessen Verfasser bezeichnet wird, so war diess auch in derjenigen Abfassung des Sindbad der Fall, aus welcher Masudi seine Nachrichten schöpfte, wie wir diess mit Sicherheit aus der Analyse des *Sindibâd-Nâmah* schliessen dürfen, in welchem es heisst (*Asiatic Journ.* 1841 *Vol.* 35, *S.* 174): «*The learned master of whom this tale remains as a memorial* (*says the writer of the poem*) *proceeds thus.*» Das Wort *Sindbâd* ist eine, im Verhältniss zu den sonstigen starken Entstellungen sanskritischer Wörter bei den muhammedanischen Schriftstellern, sehr geringe Veränderung des sanskritischen Wortes *siddhapati*. Sie besteht wesentlich nur in der Einschiebung des *n*, welche auf ganz analoge Weise in arabisch *sindhind* für sanskritisch *siddhânta*, in arabisch *sindhistân* für sanskritisch *siddhistâna* (s. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XI, 326, 327), und ähnlich in فنزة *Funzah*, aus sanskritisch *pûjanî* (zu sprechen *pûdshanî*) im *Kalîla* und *Dimna* erscheint (*édition de Silv. de Sacy*, *p.* 228; ich verweise auf meine angekündigte Einleitung zum Pantschatantra). Was die Bedeutung betrifft, so heisst *siddhapati* «Herr der *Siddha*'s» (der Vollkommnen, Weisen, Zaubrer, wie oben schon bemerkt) und steht in Uebereinstimmung mit der hebräischen Bearbeitung, wo *Sindbad* (bei Sengelm. 33) «Haupt der Weisen» genannt wird. Dieser Namen oder vielmehr ursprünglich Beinamen (wie das synonyme *siddheçvara* in der *Mackenzie Collection II*, 28 als Beinamen des *Râvana* erscheint), welcher erst in der arabischen oder einer ihr vorhergegangenen fremden Bearbeitung des sanskritischen Originals zum Eigennamen geworden ist, erinnert unwillkührlich an den oben gewissermaassen als *siddha* κατ' ἐξοχὴν kennen gelernten *Nâgârdschuna* oder *Nâgasena* und nöthigt uns die Frage aufzuwerfen: ob er vielleicht, wie er der Weise und Zaubrer in der buddhistischen Recension der *Vetâlapantschavinçati* ist, so auch der Weise im sanskritischen Original des *Sindbad* war? Zur Beantwortung und, wie mir scheint, Bejahung derselben

verhilft uns folgende Stelle. Wo Masudi von *Kúrush* und dem Buch des *Sindbad* spricht, fährt er unmittelbar hinter den Worten *is est liber, cui titulus Sindabâdi* in der Gildemeister'schen Uebersetzung folgendermaassen weiter fort: *Ejusdem regis tempore compositus est liber magnus de cognitione morborum aegritudinum et remediorum et de herbarum forma, qualitate, utilitate et damnis.* Das Wort, welches Gildemeister *compositus est* übersetzt, enthält ein anknüpfendes و zu Anfang und lautet mit diesem وعمل, welches eben so gut heissen kann: *et composuit*; ausserdem fehlen in der Handschrift, welche unter dem Namen *Ismael Schahinschah* bekannt, eigentlich aber eine vatikanische Handschrift des *Abulfeda* mit Zusätzen ist (s. Silvestre de Sacy in Pococke *Spec. hist. Arabb. ed. White, Oxon.* 1806 *p.* 419), die Worte, welche Gildemeister *ejusdem regis tempore* übersetzt hat, so dass unter diesen beiden Voraussetzungen die Uebersetzung lauten würde: *et composuit librum magnum* (diese Nomina natürlich im Accusativ) *de cognitione* u. s. w., und der Sinn also wäre, dass Sindbad, welcher vorher als Verfasser des Sindbad bezeichnet war, nun auch als Verfasser eines grossen medicinischen Werkes aufgeführt würde. Ich habe mich niemals ernsthaft genug mit Arabischer Philologie beschäftigt, um mir eine Entscheidung darüber anmassen zu dürfen, ob jene, in dem erwähnten — sehr guten — Manuscript ausgelassenen Worte hier mit Unrecht fehlen, oder in anderen Handschriften mit Unrecht zugesetzt sind, nehme aber keinen Anstand die Ueberzeugung auszusprechen, dass, wie man sich auch darüber entscheiden möge, auf jeden Fall Masudi niemand anders als Sindbad selbst als Verfasser dieses medicinischen Werkes habe bezeichnen wollen oder können, man also auch bei Bewahrung jener in diesem Fall eigentlich überflüssigen Worte übersetzen müsse: *et composuit librum magnum de* . . . Denn wenn er seine Kenntniss von *Kúrush* nur aus dem Buch des *Sindbad* selbst schöpfte — wie oben gewiss mit Recht angenommen ist — so ist auch diese Mittheilung über das medicinische Werk nur daraus hervorgegangen; hier sollte sie aber gewiss nur dazu dienen die Weisheit des *Siddhapati*, ähnlich wie in allen zu diesem Kreise gehörigen Schriften, zu verherr-

lichen. So mochte denn von ihm ausgesagt werden, oder — bei der naiven Angabe, dass er selbst der Verfasser sei — er selbst von *Siddhapati* aussagen, dass er der Verfasser eines grossen medicinischen Werkes sei. Auf wen passt aber ein solcher doppelter Ruhm mehr, als auf den *Çrîsiddha-Nâgârjuna*, auf den «heiligen *Siddha*» d. h. wie oben bemerkt «den durch Hülfe von Kräutern und anderen medicinischen Substanzen und Vorbereitungen Wunder verrichtenden» (*Spence Hardy*, *Manual of Buddhism*, *p.* 37), im Süden von Indien als Urheber der alchimistischen Medicin berühmten (*Troyer Râdschataranginî II*, 426, aus *Asiatic Journal of Bengal* 1832 *Sept. p.* 388), noch in der brahmanischen Litteratur als Autorität in der Medicin geltenden (vergl. oben) *Nâgârdschuna* oder *Nâgasena*, welcher auch als weiser Wunderthäter in der buddhistischen Recension der *Vetâlapancavinçati* nachgewiesen ist? Ist diese Annahme richtig, so folgt daraus, dass auch das Original des Sindbad zur buddhistischen Litteratur gehörte, und dafür spricht auch vielleicht noch die eigenthümliche, schon oben mitgetheilte, Angabe Masudi's über *Kûrush*, welche Gildemeister übersetzt hat: *a doctrina majorum deflexit* und Silvestre de Sacy (*Not. et Extr. IX*, 404): *il abandonna la religion de ceux qui l'avaient précédé;* da nämlich die buddhistischen Darstellungen so überaus oft von Bekehrungen zum Buddhismus berichten, so ist es gar nicht unwahrscheinlich, dass auch im buddhistischen Original des Sindbad von *Kuru* erzählt ward, dass er das Brahmathum verlassen und zum Buddhismus übergetreten sei. Diese Mittheilung wird in der arabischen Bearbeitung, welche Masudi oder seiner Quelle vorlag, noch ziemlich bestimmt hervorgetreten sein; in den weiteren uns bekannten ist sie natürlich verschwunden, da sie nur für Buddhisten von Interesse sein konnte. War das Original des Sindbad buddhistisch, so mochte auch dieser Umstand zum Verlust desselben in Indien beitragen. Denn der blinde Hass der Brahmanen sowohl, als auch der Dschainas, gegen die Buddhisten wüthete gegen ihre Werke eben so sehr, als gegen ihre Lehre und Bekenner (vergl. *Wilson Sanscrit Dictionary* 1*st Ed. Preface XV*). Derselbe Umstand fordert aber auch zur Frage und Untersuchung auf, ob

sich irgend eine Uebersetzung oder Bearbeitung desselben, ähnlich wie der mongolische *Ssiddi-kür*, bei einem der vielen Völker erhalten hat, zu welchen der Buddhismus gedrungen ist[9]). Ich erlaube mir in dieser Beziehung schliesslich auf ein eigenthümliches Zusammentreffen aufmerksam zu machen, aus dem ich jedoch, ehe die Quelle der darin als mongolisch bezeichneten Fassung einer indischen Erzählung nachgewiesen ist, keinen Schluss zu ziehen wage.

In allen zum Kreise des Sindbad, oder — wie wir ihn wohl unbedenklich jetzt nennen dürfen — des *Siddhapati*, gehörigen Schriften, ausgenommen *Nachshebi*'s «VIIIte Nacht des *Tûtî-nâmeh*», und «die Sieben Veziere», findet sich die berühmte Geschichte vom Hund (statt dessen der *Sindibad-nâmeh* eine Katze hat) und der Schlange (hebräische Bearbeitung bei Sengelmann 52, *Syntipas* ebds. 115; *Sindibâd-nâmeh* in *Asiatic Journ. Vol.* 36, *p.* 13. Leroux de Lincy: *Roman des Sept Sages*, *p.* 17 (hinter Loiseleur Deslongchamps schon erwähntem *Essai sur les fables indiennes*), *Dolopathos* bei Édélestand du Méril: *Poésies inédites du moyen âge. Par.* 1854 *p.* 240 *n.*; Keller, *Li Romans des Sept Sages* LXXVII und *Dyocletianus* Einleitung 53), und hat sich von da aus auch sonst verbreitet (vergl. Le Grand d'Aussy, *Fabliaux et Contes éd.* 1779 *II*, *p.* 303 und Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen (aus dem Englischen) übersetzt von F. Liebrecht S. 198 u. a.). Dieselbe Geschichte erscheint bekanntlich auch im Pantschatantra als 2te des 5ten Buches, so jedoch dass hier ein Ichneumon die Stelle des Hundes (bezüglich der Katze) vertritt. Ob sie schon in dem indischen Original des Sindbad existirte, oder in den Kreis desselben erst vermittelst der arabischen Bearbeitung des Pantschatantra kam, ist natürlich fraglich, und die letztere Annahme wird sogar die wahrscheinlichere, 1° dadurch dass diese Erzählung, wie bemerkt, bei *Nachshebi* und in den «Sieben Vezieren» fehlt und 2° da-

---

9) Ich muss hiezu bemerken, dass es im Mongolischen eine Bearbeitung des *Vikramaḱaritra* unter dem Namen *Ardshi Bordshi cha ghanu toghodshi* «Geschichte des Königs *Ardshi Bordshi* (*Bhoǵarâǵâ*) giebt, über die ich bald mehr mitzutheilen hoffe. Schiefner.

durch, dass wenn man annehmen wollte, dass sie erst aus dem indischen Original des Sindbad in den Pantschatantra gekommen wäre, das 5te Buch desselben, wie sich in der Einleitung zum Pantschatantra zeigen wird, gewissermaassen aufhören würde zu existiren; denn diese Geschichte bildet den Ausgangspunkt desselben, an welchen sich die übrigen Parthieen erst nach und nach anschlossen Diese Geschichte erscheint nun auch in einem mongolischen Werk[10]), und zwar in den wesentlichen Momenten mit jenen Formen so weit übereinstimmend, dass man die Identität erkennt, in unwesentlichen aber so weit abweichend, dass man sieht, dass sie aus keiner der bekannten Darstellungen entlehnt ist. Von diesen letzteren beschränke ich mich darauf zwei mit der mongolischen zu vergleichen, und zwar die hebräische Bearbeitung des Sindbad und die im Pantschatantra; zu letzterer werde ich die Hauptzüge der arabischen Bearbeitung (im *Kalîla* und *Dimna*) fügen, damit man erkenne, dass dieses im Orient so verbreitete und einflussreiche Werk die mongolische Erzählung nicht veranlasst haben konnte.

In der hebräischen Bearbeitung (bei Sengelmann S. 52) lautet sie folgendermaassen:

---

10) Sie ward vom Herrn von Weseloff als Probe des *Uligerun dalai* dem Verfasser der Nomadischen Streifereien Benjamin Bergmann mitgetheilt, und als ich das Obige schrieb, war mir noch nicht bekannt, dass hier ein Irrthum walten muss. Jenes Werk ist nämlich die mongolische Uebersetzung des tibetischen *Dsanglun* und enthält zwar einige Abweichungen vom tibetischen Original, so wie auch zwei Erzählungen, die dort fehlen, allein Hr. Akademiker Schiefner versichert mich, dass die zu besprechende Erzählung nicht darin vorkomme. Ob vielleicht ausser den von Schmidt und Schiefner benutzten Exemplaren noch eine Recension existiren könne, welcher sie Weseloff entnahm, wage ich nicht zu entscheiden. Jedoch scheint kaum bezweifelt werden zu können, dass sie einer mongolischen Quelle entnommen ist. Denn wenn sich auch Weseloff oder Bergmann in dem speciellen Werk irrten, aus dem sie stammen sollte, so ist doch schwerlich anzunehmen, dass sie sich auch in dem Litteraturkreis geirrt hätten. Doch bescheide ich mich gern auch diess bis zur Auffindung der Quelle, aus der Weseloff das Märchen geschöpft hat, unentschieden dahin gestellt sein zu lassen.

«Es war ein Waffenträger eines Königs, der wohnte in seinem Hause und sein Sohn, ein kleines Kind, lag in seinem Hause. Es war aber kein Mensch im Hause, so dass das Kind allein zurück blieb nebst einem sehr schönen Hunde: der Hund aber lag zur Seite des Kindes. Von ungefähr kam eine Schlange herzu; da lief der Hund hin und tödtete sie und ging dann hinaus seinem Herrn entgegen. Da aber sein Mund voll Blut war und sein Herr ihn sah, gerieth derselbe in Angst; denn er dachte, dass er seinen Sohn getödtet habe Er zog sein Schwerdt und tödtete ihn. Als er nun nach Hause kam, siehe, da lag sein Sohn da und die Schlange todt an seiner Seite. Jetzt erkannte er, dass er ohne Grund den Hund getödtet hatte; es reute ihn, aber es half ihm nicht.»

Im Pantschatantra (*ed. Koseg. p* 238) lautet sie nach meiner nächstens erscheinenden Uebersetzung folgendermaassen:

«In einem grossen Orte lebte ein Brahmane, Namens Devasarman; dessen Frau gebar einen Sohn und dann ein Ichneumon[11]). Sie aber, voll Liebe zu ihren Kindern, pflegte auch das Ichneumon, wie einen Sohn, indem sie ihm die Brust gab, es mit Salben einrieb und so weiter. Da sie jedoch dachte «es könnte wegen der Bosheit seiner Gattung ihrem Sohn vielleicht ein Uebel zufügen», traute sie ihm[12]) nicht. Sagt man ja doch mit Recht:

17. Selbst ein ungebildeter, schlechter, missgestalteter, thörichter, sündiger Sohn vermag Freude zu bringen seiner Eltern Herz.

18. Freilich sagen die Leut' also: «Sandelsalbe ist kühlig traun»; doch eines Sohnes Umarmung übertrifft Sandelsalbe weit.

19. Nicht Verbindung mit Herzfreunden, mit einem guten Vater nicht, begehrt der Mensch in dem Maasse, wie mit einem selbst schlechten Sohn.

Nachdem sie nun einst den Knaben hübsch aufs Bette gelegt hatte, nahm sie den Wasserkübel und sagte zu ihrem

---

11) Man corrigire im Koseg. Text सुषुवे, wie auch die Hamburger Handschriften haben.

12) Man corrigire ebds. भ्रमिति, wie auch die Hamb. I. hat.

Mann «Hör, Meister! ich geh zum Teich, um Wasser zu holen. Du musst den Sohn hier vor dem Ichneumon bewachen.» Nachdem sie sich entfernt hatte, ging auch der Brahmane irgend wohin, um Almosen zu sammeln, so dass das Haus leer ward. Mittlerweile kroch eine schwarze Schlange aus einem Loch und ging durch des Schicksals Willen auf das Lager des Knaben zu. Da ging aber das Ichneumon auf diesen seinen natürlichen Feind los, fiel ihn, aus Furcht, dass er seinen Bruder tödten möchte, auf seinem Wege an, begann einen Kampf mit der bösen Schlange, zerriss sie in Stücke und warf sie weit weg. Darauf ging es stolz auf seine Tapferkeit, das Gesicht mit Blut bedeckt, um seine That zu verkünden, der Mutter entgegen. Die Mutter aber, als sie es mit blutbenetztem Gesicht und sehr aufgeregt herankommen sah, fürchtete im Herzen: «dieser Bösewicht hat unzweifelhaft meinen Sohn gefressen» und warf, ohne aus Zorn weiter zu prüfen, den Kübel voll Wasser auf dasselbe. Wie sie nun, ohne sich um dieses zu bekümmern, in das Haus tritt, so liegt der Knabe eben so noch schlafend und neben dem Bette erblickt sie eine grosse schwarze Schlange in Stücke zerrissen. Da wurde ihr Herz über die unbedachte Ermordung des verdienstvollen Sohnes ergriffen und sie schlug sich an den Kopf, die Brust und sonstige Körpertheile[13]). Als nun während dieses Vorgangs auch der Brahmane, nachdem er Geschenke erhalten, irgendwoher von seinem Herumschweifen heim kehrte, sieh da! so jammerte die Brahmanin, überwältigt von Gram über ihren Sohn: «O! o! du Habsüchtiger! Weil du von Habsucht überwältigt, nicht gethan hast, was ich dich hiess, so geniesse nun als Frucht deines eignen Sündenbaums den Schmerz über den Tod deines Sohnes!»

In der arabischen Bearbeitung (*s.* das Buch des Weisne in .... Erzählungen des .... Philosophen *Bidpai.* Aus dem Arabischen von Philipp Wolff II, 1 ff.) ist ausser minder bedeutenden Abweichungen die wunderbare Geburt des Ichneumon ausgelassen und an dessen Stelle ein Wiesel als Wächter des Kindes getreten, welches der Vater (wie es als

---

13) Man verbinde im Koseg. Text °स्थलादिताड°.

Erinnerung an die alte Darstellung a. a. O. S. 5 heisst) «von Klein auf auferzogen und wie sein Kind liebte». Dadurch ist der märchenhafte Klang, den die Erzählung noch im Pantschatantra hat, aufgehoben, sie ist schon ganz anekdotenhaft geworden, wie diess noch mehr in den Sindbadschriften der Fall ist, so dass *Kalila* und *Dimna* von dieser Seite her in der That die Brücke zwischen der indischen Darstellung und der in den Sindbadschriften bildet.

Ein theilweis viel alterthümlicheres Gepräge, als selbst die Darstellung im Pantschatantra trägt dagegen die mongolische. Sie findet sich bei Bergmann I, S. 103 und lautet folgendermaassen:

«Eine Frau die mehrere Kinder zur Welt gebracht hatte, war immer so unglücklich gewesen, dieselben bald nach der Geburt einzubüssen. Als sie sich wieder in dem Zustande befand in Kurzem Mutter zu werden, trat ein Iltis zu ihr und sprach: «wenn du mich in Dienste nehmen willst, so sollst du künftig deine Kinder nicht mehr verlieren, wie dies bisher geschehen ist. Die Mutter, die auf die magischen Kräfte des sprechenden Iltis rechnete, nahm das Anerbieten an. Nachdem sie bald darauf einen Sohn geboren hatte, ging sie nach Wasser hinaus[14]). Als sie weggegangen war, nahte sich eine grosse Schlange dem Kinde, aber der Iltis wirft sich auf die Schlange, zerreisst sie, läuft der Frau, die mit den Wassereimern zurück kehrt, entgegen und hüpft voll Freude um sie herum. Diese hatte aber kaum die blutige Schnauze des Iltis gesehen, als sie das Trageholz ergriff und damit den vermeintlichen Mörder tödtete. Sie tritt in die Hütte, sieht die getödtete Schlange, sieht ihr lächelndes Kind, und ihre Besorgniss verwandelt sich in einen neuen Kummer, den sie vergebens über den erlegten Iltis ausweint.»

---

14) Vergl. im Arabischen, wo sie wenige Tage nach der Geburt hingeht um sich zu baden, und während dess die Schlange kommt. Danach scheint diese auf einer sanskritischen Recension zu beruhen, welche sich der mongolischen Darstellung mehr näherte, als unser Text des Pantschatantra.

(Aus dem *Bull. hist.-philol. No. XIV. No. 1. 2.*)