

Drama und Theater in Südasien

Herausgegeben von
Heidrun Brückner

Band 8

2010

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Indisches Theater: Text, Theorie, Praxis

Herausgegeben von
Karin Steiner und Heidrun Brückner

2010

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

12

Umschlagabbildung: Zwei Seiten des Manuskripts TRV 10720, Oriental Manuscript Library, University of Kerala, Trivandrum.
Foto: Projekt „Multimediale Datenbank zum Sanskrit-Schauspiel“, Würzburg.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet at <http://dnb.d-nb.de>

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2010
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 1431-4975
ISBN 978-3-447-06186-5

Inhalt

Vorwort.....	3
Angelika Malinar	
Schauspieler und ihre Rollen: Zur Deutung der <i>sāttvika-bhāvas</i> im Nātyaśāstra	7
Basile Leclère	
Performance of Sanskrit Theatre in Medieval Gujarat and Rajasthan (From the 11th to the 13th century)	27
Herman Tieken	
Songs accompanied by so-called <i>bhaṇītās</i> in dramatic texts	63
Roland Steiner	
Philologische Untersuchungen zum Bhagavadajjuka	77
Katrín Binder	
Perspektiven der Erforschung südindischer Tanztheaterformen am Beispiel des Yakṣagāna	117
Matthias Ahlborn	
Über die elektronische Publikation von Sanskrit-Schauspielen	129
Anna Aurelia Esposito	
Bemerkungen zu den Schreibkonventionen der in Malayālam- Schrift verfassten Dramenmanuskripte sowie zu ihrer relativen Chronologie	141
Karin Juliana Steiner	
Ritual(e) im Drama: Spurensuche im Sanskrit-Schauspiel Pañcarātra..	155
Heidrun Brückner	
Der dem „Bhāsa“ zugeschriebene Mahābhārata-Einakter „Karṇabhāra“ – Deutsche Übersetzung und Textedition nach den Manuskripten	171
Index.....	195

Philologische Untersuchungen zum Bhagavadajjuka

Roland Steiner

Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf unsere im Jahre 2006 erschienene Ausgabe und Übersetzung des Bhagavadajjuka,¹ eines in Südindien überlieferten einaktigen Prahasana, das vielleicht im 6. oder 7. Jh. n. Chr. verfasst wurde, aber auch einige Jahrhunderte früher entstanden sein kann.² Gemeinsam mit dem Mattavilāsa des Mahendravarman (7. Jh.) handelt es sich um den ältesten auf uns gekommenen Vertreter dieses Genres.³

Unsere Textausgabe beruht grundsätzlich auf der Ausgabe von Achan (Ach.),⁴ die auch den einzigen publizierten Sanskrit-Kommentar (1. Hälfte 17. Jh.) eines anonymen Schülers des Nārāyaṇabhaṭṭa von Melputtūr (Kerala) enthält.⁵ Aus inhaltlichen oder formalen Gründen haben wir den Text gegenüber Ach. gelegentlich geändert, wobei wir vor allem die Ausgaben von Banerji-Śāstrī (Ba.)⁶ und Prabhākaraśāstrī (Pr.)⁷ vergleichend herangezo-

1 Roesler et al. 2006.

2 S. dazu unten Kommentar [34]. Weiteres zur Datierung und zur Autorschaft des Bhagavadajjuka findet sich in Steiner 1997: 255–262.

3 Zur Einführung in das Bhagavadajjuka verweise ich auf mein „Nachwort“ in Roesler et al. 2006: 71–85.

4 Ach. (1925: xi–xii) benutzte folgende Textzeugen und Sigla:

(1) A und C: „complete text, with commentary“, „written in the modern Mālayālam script“, „in appearance not more than two centuries old“; die ersten 15 *folios* enthalten den Grundtext (A), die folgenden 51 den Kommentar (C);

(2) B: unvollständiger Text in einer Sammelhandschrift, die auch andere Stücke enthält; Schrift: „old form of Mālayālam script, which appears to be about three or four centuries old“;

(3) D und E: „Government MSS. Library, Cochin State“, „much worn out and damaged“;

(4) F: „Nāgarī transcript“, „belonging to the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona“, „purchased for the Institute from Mr. V. Venkaṭarām Śarmā Śāstrī of Travancore“ (anscheinend = Ba. „M“), enthält „many copyist’s errors“;

(5) O: „important variations“ aus der Ausgabe Ba., die Achan erst kurz vor Drucklegung zugänglich wurde.

5 Dazu Steiner 1997: 256–257. Eine Ausgabe dieses Kommentars findet sich jetzt auch in Paulose 2000: 169–243, der den Text von Ach. mit einigen neuen Fehlern reproduziert.

6 Banerji-Sastri 1924: 90: Ba. „is based on two MSS., one written in Bengali characters in the possession of the late MM. Kāliprasanna Bhāttācārya, sometime Principal of the Sanskrit College, Calcutta, who kindly allowed me to take a copy of it in 1922. The other from Madras in Mālayālam (sic.) characters, copied by Pañdit Venkatarāma Śarmā Śāstrī. The Bengali MS. [B] is old in appearance but mutilated and evidently copied from a Northern MS. The Madras MS. [M = Ach. „F“] is complete but contains

gen haben. Da uns keine Manuskripte zur Verfügung standen, haben wir die Orthographie und Interpunktions in einigen definierten Fällen normalisiert; insbesondere wurden „die als –a, –ā, –e usw. geschriebenen Ligaturen ... mit *yya*, *yyā*, *ye* usw. wiedergegeben; für *la* steht immer *la*, und die Verbindungen von Nasalen mit *ha*, die bei Achan zumeist als *hṇa* und *hma* gedruckt sind, werden als *nha* und *mha* wiedergegeben.“⁸

Die Ausgaben Lockwood/Bhat 1978 und 1991 sowie Paulose 2000 haben wir zwar eingesehen, aber bei der Edition des Textes am Ende nicht berücksichtigt, weil uns die Prinzipien der Texterstellung von Lockwood/Bhat nicht durchsichtig waren und zudem die textkritische Ausbeute nicht sehr ergiebig gewesen wäre.⁹ Paulose (2000: 164–165) listet im Abschnitt „Manuscript Material“ zwar insgesamt elf Textzeugen auf, darunter zwei Handschriften „R“ und „V“, die bisher in keiner Ausgabe herangezogen wurden; soweit ich sehe, bildet seine Ausgabe aber im wesentlichen den fehlerhaften Text von Lockwood/Bhat 1991 (mit weiteren Fehlern) ab, ohne dass dies dem nichtsahnenden Leser mitgeteilt würde. Die wenigen „neuen“ Varianten von „R“ und „V“ beschränken sich weitgehend auf die Sanskrit-Chāyā.¹⁰

Eine kritische Edition des Bhagavadajjuka auf der Grundlage der tatsächlichen handschriftlichen Überlieferung bleibt also weiterhin ein Desiderat. Trotz aller bisherigen Bemühungen drängt sich an mancher Stelle nach wie vor der Verdacht auf, dass der überlieferte Wortlaut nicht ursprünglich

some undoubtedly copyist's errors pointed out later on.“

7 Pr. (1925: vii) beruht auf einem fehlerhaften Manuskript ohne Sanskrit-Chāyā (*vicchāyāṇī doṣajuṣṭāṇī pustakam ekam*), das sich seinerzeit in der Bibliothek für alte Handschriften in Cennai (Madras) (*cennapuriṣṭhaprācīyalikhitapustakaśālā*) befand. Nach eigenen Angaben hat der Herausgeber die vielen Fehler der Handschrift bereinigt (*bahūṇī doṣāṇī saṃskartum*) und eine Sanskritübersetzung des Prakrits hinzugefügt (*prākṛtasya chāyāṇī ca samkalayitum*). Lesarten oder Emendationen werden nicht in einem kritischen Apparat, sondern anscheinend gelegentlich im Text selbst in runden Klammern gegeben.

8 Steiner/Straube in Roesler et al. 2006: 89; zur „Gestalt des Originaltextes“ unserer Ausgabe s. ebenda 89–91, wo die Prinzipien der Texterstellung erläutert werden und eine Liste „sämtlicher Stellen“ gegeben wird, „an denen wir vom Wortlaut der Ausgabe Achan abweichen“, „unter Angabe der Ausgaben und/oder von Achan zitierten Manuskripte, die diese *Lesung bezeugen*.“

9 Nach eigenen Angaben (Lockwood/Bhat 1991: „Acknowledgments“, S. v) wurden folgende Handschriften benutzt: (1) „a paper manuscript kindly made available by Sri V. V. Singaracharya [Lockwood/Bhat 1978: S. v: „B. V. Singaracharya“]“ in „Telugu Script“; (2) „a Nāgarī copy of the original text (sic.) of *Bhagavadajjuka*“. Lesarten werden nicht gegeben. In der „Bibliography“ (1991: 97) werden die drei Ausgaben Ba., Pr. und Ach. angeführt.

10 Man könnte darüber vielleicht stillschweigend hinweggehen, wenn sich Paulose 2000: 164 nicht zu der Bemerkung verstiegen hätte, seine Ausgabe „could legitimately claim the status of a critical edition“. Entgegen der Mitteilung auf dem Schutzumschlag enthält das Buch übrigens keine „English translation“.

ist oder die jeweilige Interpretation noch nicht das Richtige trifft. Davon sind auch die folgenden Bemerkungen nicht ausgenommen, deren Ausgangspunkt die wöchentlichen gemeinsamen Marburger Arbeitssitzungen der Übersetzer Ulrike Roesler, Jayandra Soni, Luitgard Soni, Roland Steiner und Martin Straube bildeten.¹¹ Die ursprünglichen Quellen vieler Gedanken und gegenseitiger Anregungen, denen die folgenden Zeilen vieles verdanken, sind heute nicht mehr auszumachen und können deshalb hier gar nicht angemessen gewürdigt werden. Besonders profitiert haben die philologischen Untersuchungen von der gemeinsamen Arbeit mit Martin Straube an der Textausgabe. Die Verantwortung für Fehler und Mängel in diesem Aufsatz liegt aber allein bei mir.

Zur Zitierweise

Die folgenden Kommentare zu einzelnen Stellen werden mit Zahlen in eckigen Klammern durchnumeriert. Darauf folgt die Angabe der kommentierten Stelle nach Seite und Zeile unserer Bhagavadajjuka-Ausgabe (Roesler *et al.* 2006), darauf in runden Klammern die Zahl der Strophe, um eine ausgabenunabhängige Textkonsultation zu erleichtern. Ein auf eine solche Zahl folgender Buchstabe a, b, c oder d bezeichnet das jeweilige Strophenviertel (*pāda*); ein Pluszeichen (+) bezieht sich auf die einer Strophe folgende Prosa.

Der Sanskrit-Kommentar aus dem 17. Jh. wird nach Seite und Zeile der Ausgabe Achan zitiert. Falls nicht anders bemerkt, beziehen sich alle sonstigen Stellenangaben auf Seite (und gegebenenfalls Zeile) der unten im Literaturverzeichnis aufgeführten Ausgaben;¹² bei Schauspielen bezeichnen römische Zahlen den Akt.

[1.] Der deutsche Titel „Heiligen-Hetäre“ übersetzt Skt. *bhagavadajjukam*.¹³ Dieser Ausdruck erscheint – in der entsprechenden Prakrit-Form *bhaavadajjuam* – einmal im Stück selbst (52.19, 32+). Der dortige Zusammenhang macht klar, dass Śāṇḍilya mit diesem Wort das „Wesen“ bezeichnet, das körperlich der „Ehrwürdige“ (*bhagavat*), seelisch aber die „Hetäre“ (*ajjukā*) zu sein scheint. Dieses „gewordene“ oder „entstandene“ (Pkt. *saṃvuttanā*) Wesen nennt er *bhaavadajjuam*. Der Sanskrit-Kommentar bestimmt dieses Kompositum ausdrücklich als Dvandva und erklärt: *bhagavato 'jjukāyāś ca samāhārō bhagavadajjukam iti dvandvah* (88.11–12). Nach der Auffassung des

11 Auch den verschiedenen, hier namentlich nicht genannten Gästen unserer Sitzungen, von denen sich einige an unseren Diskussionen beteiligt haben, gilt unser herzlicher Dank.

12 Sofern die jeweilige Ausgabe nicht eine abweichende, aus ihr selbst ohne weiteres ersichtliche Zitierweise vorgibt oder ein Text nicht üblicherweise anders (etwa nach Buch, Kapitel usw.) zitiert wird.

13 Zu den verschiedenen Formen des Titels – *bhagavadajjuka* oder *bhagavadajjukīya* – s. Steiner 1997: 255, Fn. 1.

Kommentators ist hier also eine Vereinigung oder Zusammenfassung (*samāhāra*)¹⁴ des Ehrwürdigen und der Hetäre gemeint; deshalb ist das Kompositum auch kollektives Neutrum Singular. Der Ausdruck *bhaavadaajuañ* benennt hier jedenfalls nur *ein* Wesen (etwas, das sowohl der Ehrwürdige als auch die Hetäre ist) und nicht zwei (also nicht z.B. „der Ehrwürdige und die Hetäre“, wie bisher meistens übersetzt worden ist).

Dieses Verständnis (auch für den Titel des Stücks) vorausgesetzt, stellt sich die Frage, wie man *bhagavadajjukam* dann ins Deutsche übersetzen kann. Statt einer umständlichen Auflösung des Kompositums („Das zugleich der Ehrwürdige und die Hetäre Seiende“, „Das Wesen, das Ehrwürdiger und Hetäre ist“ u.ä.) haben wir versucht, auch im Deutschen ein kopulatives Kompositum aus zwei Substantiven zu bilden. Dies ist im Deutschen zwar selten, kommt aber immerhin vor.¹⁵ Das Ergebnis musste dann zwangsläufig ein neugebildetes Kompositum sein, dessen Endglied „-hetäre“¹⁶ lauten würde. Damit war auch das grammatische Geschlecht im Deutschen (Femininum) festgelegt. Welche Form musste dann aber das Vorderglied annehmen (statt „Ehrwürdiger“) haben wir aus lautlichen und Verständnisgründen „Heiliger“ gewählt? Ein kopulatives Kompositum mit dem Substantiv „Heiliger“ als Vorderglied gibt es im Deutschen unseres Wissens bislang nicht, wohl aber Tatpuruṣas: „Heiligenbild, -fest, -figur, -leben, -legende, -schein, -schrein, -verehrung“.¹⁷ Von den denkbaren Formen scheiden „Heilighetäre“, „Heiligehetäre“ und „Heiligerhetäre“ als miss- bzw. unverständlich aus. Für die Form „Heiligenhetäre“ können wir neben den vielen Tatpuruṣa-Formen auch ähnliche Bildungen wie „Hosenrock“ anführen. Um es von den geläufigen Tatpuruṣa-Komposita abzuheben und auf den etwas ungewöhnlichen, wohl auch auf Anhieb nicht oder nicht voll verständlichen Sinn aufmerksam zu machen, haben wir schließlich den Bindestrich eingefügt: „Heiligen-Hetäre“. Auf diese Weise bleibt auch der im indischen Kompositum zum Ausdruck gebrachte Aspekt der „Vereinigung“ (*samāhāra*) im Deutschen erhalten.

[2.] 8.6 (1+): *ayya / aa mhi*. – Zur Schreibung *ayya* (Skt. *ārya*) vgl. Steiner 1997: 173–178, Esposito 2004: 57–58 und 95. Der in einem Teil der südindischen Malayālam-Handschriften üblichen Schreibweise *aa* entspricht in den anderen Malayālam-Manuskripten *ayya*. Die Konsonantenverbindung *yya* wird in ersteren also durch einen Kreis (o) bezeichnet. Ebenso *uoñña* = *uyyñña* (Skt.

14 Vgl. Pāṇini 5.4.106.

15 Vgl. etwa „Strichpunkt“ oder „Hemd hose“ (d.i. etwas, das weder Hose noch Hemd, sondern beides zugleich ist; vgl. Bhagavadajjuka §2.18–19 (26+): *neva bhaavo neva ajuññā / bhaavadaajuañ ñāma sañvuttamī*).

16 Oder „-kurtisane“ usw.

17 Anders Karmadhbāraya: „Heiligabend“.

udyāna) in Avimāraka I.2.2 und 4.6,¹⁸ Bhagavadajjuka 20.15, 22.16 (9+), 32.15 (18+), 46.10 (26+).

Sollte Pkt. *aa mhi* oder *aamhi* (= Skt. *ayam asmi*), *pavvajido mhi* oder *pavvajidomhi* (Skt. *pravrajito 'smi*) usw. geschrieben werden? Pischel 1900 (§§ 85, 96, 145) trennt entsprechende Formen.¹⁹ In der nepalesischen Überlieferung des Nāgānanda²⁰ gibt es eine Stelle, wo die beiden Bestandteile durch *via* getrennt werden: *lakkhidā via mhi* II.0+.²¹ Der getrennten Schreibung liegt folgende Auffassung zugrunde: Bei den im Prakrit (außer Amg., vgl. Pischel 1900: § 498) stets enklitisch gebrauchten Formen der 1. und 2. Sg. der *vas* wird das anlautende *a-* elidiert. Vor dem so entstandenen doppelkonsonantischen Anlaut der 1. Sg. (*mhi*) wird *-ā* (fem.) zu *-a* gekürzt, während *-ō* (mask.) entweder zu *-ō* oder ebenfalls zu *-a* wird. Wenn mithin das auslautende *-a* vor *mhi* weder bei maskulinen noch bei femininen Partizipialformen als Ergebnis einer Vokalverschmelzung anzusehen ist (vgl. Skt. *hatāsmi*), sind beide Wörter nach den üblichen Regeln getrennt zu schreiben. In den von Lüders (1911) herausgegebenen Bruchstücken (Fragm. 81a2) findet sich übrigens noch die altertümliche „Alt-Ś.“-Form *gatā mhi* ohne Kürzung des auslautenden *-ā* (und ohne den Wechsel von *-t-* zu *-d-*).

Zu den Schreibweisen *mhi* bzw. *hmi* vgl. Esposito 2004: 61.

[3.] 8.10–11 (1+): *anekasiddhādeśajanitapratyayena*. Nach dem Kommentar (4.12–13) müsste man das Kompositum folgendermaßen verstehen: „von [einem Brahmanen], dessen Wissen (*pratyaya = jñāna*) von der Belehrung (*ādeśa = upadeśa*) zahlloser Seher (*siddha*) herführt“.

Zwar kann *pratyaya* diese Bedeutung in bestimmten Texten und nach den einheimischen Lexikographen annehmen,²² in der Schönen Literatur heißt *pratyaya* jedoch häufig „Glaube an, feste Überzeugung von, Zuversicht, Vertrauen zu, Gewissheit“.²³ Auch Ratnāvalī I.6+,²⁴ wo ein ganz ähnliches

18 Esposito 2004: 56.

19 Teilweise dagegen z.B. Hillebrandt 1909: 932 (= 1987: 492), der Cappellers Schreibung *iamhi* statt *iam mhi* (= Skt. *iyam asmi*) begrüßt (vgl. Cappellers Śakuntalā, „Anmerkungen“ zu I.1.9, S. 127); es handelt sich hierbei allerdings um einen Spezialfall, insofern bei der Schreibung *iam mhi* auf den Anusvāra eine Konsonantengruppe folgt.

20 Vgl. Steiner 1997: 20–22.

21 Ms A 12b4; zu diesem nepalesischen Manuskript A (datiert auf das Jahr 1155) vgl. Hahn 1981 und Steiner 1997: 20–22. Die Ausgaben lesen: *lakkhidā via aham* ed. Ghoṣa 16.11, ed. Brahme/Paranjape 22.8; *ālakkhidahmi* ed. Ganapati Sastri 90.2.

22 PW s.v. 2; Amarakoṣa 3.3.147.

23 Vgl. neben den in den Wörterbüchern belegten Stellen auch Buddhacarita 1.47a: *pratyayita* „zuverlässig, vertrauenswürdig“, tib. *yid ches te*; Nāgānanda 1.6a (ed. Ganapati Sastri = 1.5a ed. Ghoṣa): *pratyaya* „Überzeugung“, von dem südindischen Kommentator Śivarāma (13./14. Jh.?; ed. Ganapati Sastri 22.19) mit *viśvāsa* „Vertrauen“ (d.i. eine weitere Bedeutung aus dem Amarakoṣa) paraphrasiert, von den Nāgānanda-

Kompositum verwendet wird, scheint *pratyaya* „Vertrauen“ zu bedeuten: *siddhādeśa*- (-*janita*- v.l. bei Kale) -*pratyayaprārthitā* „umworben im Vertrauen auf den Ausspruch eines Sehers / auf eine Prophezeiung“; vgl. dazu die spätere Stelle Ratnāvali IV.83+,²⁵ wo von derselben Prophezeiung die Rede ist: *siddhenādistā* „ihr wurde von einem Seher (*siddha*) vorausgesagt“. Ebenso Mṛcchakaṭikā IV.276 f. (24+): *siddhādesapratyayaparitrastena* „erschrocken infolge seines Glaubens an die Weissagung“; Mṛcchakaṭikā VI.142 (1+): *siddhādeśajanitapariträsena* „dessen Erschrecken von der Weissagung herührt“. In diesem Zusammenhang bemerkenswert ist ferner, dass *pratyaya-paritrasta* quasi äquivalent zu *janitaparitrāsa* gebraucht wird; das wirft die Frage auf, ob an unserer Bhagavadajjuka-Stelle -*janita*- möglicherweise nicht ursprünglich ist (wie ja vielleicht auch in der oben herangezogenen Ratnāvali-Stelle, wo die von Kale in den Apparat verwiesene Lesart -*janita*- sekundär sein könnte). Wie dem auch sei, beruht das gehäufte gemeinsame Auftreten der Wörter *siddhādeśa*, *janita* und *pratyaya* in der Literatur wohl nicht bloß auf reinem Zufall.

Des weiteren wird das Kompositum *siddhādeśa* auf verschiedene Weise gebraucht, wobei sich in der Literatur folgende Bedeutungen nachweisen lassen: (a) „Vorhersage eines Sehers“ (oder „von Sehern“), „Prophezeiung“, (b) „erfüllte Vorhersage“ bzw. „dessen Vorhersage sich erfüllt hat“, (c) „Wahrsager“ („einer, dessen Vorhersagen sich erfüllt haben“):

- a. Mṛcchakaṭikā VI.341 (= Str. VI.26cd): *candanaṁ bhoḥ smariṣyāmi siddhādeśas tathā yadi* „Ach, ich werde Candana(ka)s gedenken, wenn sich die Weissagung des Sehers erfüllt.“ Ein solches Verständnis des Kompositums lässt sich auch in aufgelöster Form belegen: Hitopadeśa (ed. Peterson) 2 (= Suhṛdbheda), Str. 92 (67.1-2) = Str. 117 (75.13-14): *siddhānām ayam ādeśa ṛddhiś cittavikāriṇī* „So lautet der Ausspruch der Weisen: Wohlstand verdirbt das Herz.“
- b. Mālavikāgnimitra V.12.12: *siddhādeśena* (v.l. *śivādeśakena*) *sādhunā ... ādiṣṭā* „Ihr wurde von einem Seher (*sādhu*), [dessen] Weissagungen sich erfüllt hatten, [oder: „von einem vortrefflichen (*sādhu*) Wahrsager (*siddhādeśa*)“] ... verkündet“.
- c. Mṛcchakaṭikā II.245-6: *siddhādeśena samādiṣṭo* „[ihm] wurde von einem Wahrsager vorausgesagt“.

ādeśa (vgl. auch *ādiṣṭa* und *samādiṣṭa*) bedeutet in diesem Zusammenhang also stets „Prophezeiung“ bzw. „Ausspruch [eines Sehers]“, nie aber „Belehrung“, wie uns die Kommentarparaphrase (*upadeśa* 4.13) nahe legen will.

Übersetzern Śoṇ-ston/Lakṣmīkara allerdings mit *rtoṣ* „Verstehen“ wiedergegeben.

24 Ed. Cappeller 328.9, ed. Kale 8.3.

25 Ed. Cappeller 368.17, ed. Kale 110.11.

Auch ist bemerkenswert, dass das Kompositum in ein und demselben Text (*Mṛcchakaṭikā*) anscheinend verschieden gebraucht werden kann.

Die zwanglose Übersetzung von *-janitapratyaya* mit „dessen Zuversicht hervorgebracht worden ist“ passt in diesem Kontext kaum, da ja der Brahmane offenkundig selbst als zeichenkundiger (*lakṣaṇin*) Fachmann beschrieben werden soll. Insofern liegt es inhaltlich näher, ihn als jemanden zu bezeichnen, zu dem man Vertrauen fasst, tentativ: „Vertrauen [von anderen] besitzend, das von zahllosen eingetretenen Vorhersagen herröhrt“. Passen würde auch die leider nur bei Pāṇini 8.2.58 (und in der Kāśikā sowie bei anscheinend von dieser Tradition abhängigen Lexikographen) bezeugte Bedeutung *pratyaya* = „Berühmtheit“: „dessen Berühmtheit von zahllosen eingetroffenen Vorhersagen herröhrt“.

[4.] 8.11 (1+) Der Zeichendeuter sagt dem Schauspieldirektor voraus, dass im Palast *seines* Königs eine Schau bzw. im Palast des Königs *seine* Schau stattfinden werde, je nachdem, ob *tava* auf *rājakule* oder *prekṣā* bezogen wird; im Skt.-Kommentar findet sich hierzu nichts. Wir ziehen aus inhaltlichen Gründen „deines Königs“ vor, wozu die Wortstellung *tava rājakule prekṣā* (Pr., Ba.) besser als *rājakule tava prekṣā* (Ach.) passt.

[5.] 12.11 (3+): *puthamam* (Ach.) : *pudhamam* (Pr., Ba.). Nach Pischel (1900: § 104) soll die gewöhnliche Pkt.-Form *padhma* lauten; ebenfalls bezeugt seien: *pudhama*, *paḍhuma*, *puḍhuma*. Südindische Handschriften lassen „meist“ *pudama*, was nach Esposito (2004: 44) „in den Ausgaben der TR[I]V[ANDRUM]-Dramen nur zweimal“ vorkommt, aber „von keinem [ihr] vorliegenden Ms. bestätigt“ wird. Sehr häufig ist in den Handschriften der Trivandrum-Stücke hingegen die Form *puṭhama* belegt; zusammen mit *pathama* (ebenfalls Pkt. -*th-* für Skt. -*th-*) sind es 58 Fälle (Esposito 2004: 45 und 50) – zu viele, um „als Schreibfehler abgetan zu werden“.

[6.] 12.11 (3+): *karaḍua-* (Ach., Ba. : *karaḍaa-* Pr.) = Skt. *karaṭaka* (so der Kommentar). Wir glauben nicht, dass *karaḍua* hier „Schakal“²⁶ bedeutet. Nach Stein²⁷ ist *karaḍua* „ein von den Erben beim *pretakarman*, das am 11. Tage vom Todestage an gerechnet stattfindet, auf die Streu von Darbhagras geworfener *piṇḍa*; der Komm. denkt aber auch an das am 11. Tag veranstaltete, *karaṭa* genannte *śrāddha*, nebstdem zitiert er Amara. Herr Prof. Caland verweist (schriftl. Mitteilung) auf PW s. v. *karaṭa* 1 f. und bezüglich des *piṇḍa* an die Vögel auf Baudh. Dh. II 14, 9 f.“. Vgl. auch Sheth 1963 s.v. *karaḍuyabhatta* (= *śrāddha-višeṣa*).

26 So van Buitenen (1971: 150): „My family thrived on what the jackals left“.

27 Stein 1929: 27 (= 1985: 156), Anm. 16.

Skt. *karaṭa(ka)* kann außerdem „Krähe“ bedeuten; vgl. auch Skt. *karaṭu* (vgl. die Pkt.-Form *karaḍua-* Ach.) und *karkaṭu* „numidischer Kranich“ (pw). Wir fassen deshalb *karaḍuasesasamiddha* i.S.v. „deren Reichtum aus Resten für Krähen“ oder „aus den [von den Krähen übriggebliebenen] Resten des Śrāddha-Ritus bestand“ auf.

[7.] 12.11–12 (3+): Pkt. *nirakkharappakkhittajihe*, „[Familie,] deren Zungen unartikuliert (oder: ohne Kenntnis des Sinns) [im Mund] aufgesetzt werden“. Stein 1929: 14 (= 1985: 143) fasst diesen Ausdruck so auf: „[Familie,] in der der Zunge die heilige Silbe nicht vorgelegt wurde“, und erklärt (1929: 27 = 1985: 156, Anm. 17): „D. h. ungebildet überhaupt oder nicht zum Rezitieren des Veda, vielmehr zum Lesen literarischer Werke jeglicher Art besser geeignet.“ Seine Wiedergabe entspricht der Erklärung des Kommentars, wonach der Ausdruck folgenden „äußersten Sinn“ (*bāhyo 'rthaḥ* 10.8) hat (10.18–19): *niraksaraprakṣiptajihve aprakṣiptākṣarā jihvā yasmin tasmin, akṣara-saṁsparśarahitayā jihvayopeta ity arthaḥ* „[in einer Familie], in welcher der Zunge die (heilige) Silbe nicht hingeworfen/vorgesetzt wurde; mit einer Zunge versehen, die mit der (heiligen) Silbe nicht in Berührung gekommen ist – so ist der Sinn.“ Er fasst das Präfix *ni-* also im Sinne der Negation (*a-*) auf und bezieht es auf *-prakṣipta-* „nicht hingeworfen“. Wir deuten *nirakṣara* hingegen i.S.v. „ohne Silben“, d.h. „unartikuliert“, bzw. „ohne Buchstaben“, d.h. ohne zu wissen, was das Rezitierte bedeutet.

[8.] 12.12 (3+): *kaṇṭhappasattajaṇṇovavīde*, „[Familie,] an deren Hälsen Opferschnüre hingen“. Nach dem Kommentar ist dies so zu verstehen, dass die heiligen Schnüre ohne *upanayana*-Ritus (*upanayanasaṁskāraṇi vinaiva* 10.20) angelegt wurden. Die Schnur soll „in der Regel über der linken Schulter und unter dem rechten Arm getragen werden“ (vgl. Michaels 1998: 105).

[9.] 14.15 (5a): Der Kommentator versteht *māmao* nicht als „Onkel“, sondern setzt die Bedeutung „materielle Güter“ an. Der Umstand, dass nachfolgend zwei weitere Personen genannt werden, die mit dem Lehrer verglichen werden, spricht jedoch – ebenso wie die analoge Wortbildung mit dem *ka*-Suffix (*māmao* / *bhāduo*) – dafür, hier die Bedeutung „Onkel“ anzunehmen.

[10.] 16.1 (5+): Wir haben Skt. *kutah* (nach *bhavati*) gegen alle Ausgaben eliminiert, weil in der unmittelbar nachfolgenden Strophe 6 gerade keine Begründung, sondern offenbar ein Gegenbeispiel (*yadā tu 6a*) gegeben wird. Siehe den folgenden Kommentar.

[11.] 14.20 – 16.5 (5+ – 6): Ist vielleicht *bhūdattho aliaṁ <ca> bandhaam ti* zu lesen, also nach *aliaṁ* ein *ca* einzufügen? Vgl. die Formulierung *satyam an-*

tam cābhīsandhāya kṛtam bandhakam bhavati (16.1) in der Antwort des Bettelmönchs.

Unserer Wiedergabe liegt folgende Interpretation des Gesprächs zugrunde: Śāṇḍilya weist zunächst darauf hin, dass sein Meister Wahrhaftigkeit und Heuchelei gleichermaßen als „Fessel“ (*bandhaam* 14.20) – nämlich auf dem Weg zur Erlösung – bezeichnet habe. Der Bettelmönch bestätigt dies und sagt nochmals, dass jede mit Absicht vorgenommene Handlung, gleich, wie sie moralisch zu bewerten ist, eine „Fessel“ (*bandhakam* 16.1) sei. Der Sinn scheint klar: Jede absichtsvoll durchgeführte Tat bewirkt *karmā* und bindet damit an den Samsāra, während die (auch nach den Lehren des Yoga zu erstrebende) „Erlösung“ ja gerade die Befreiung aus den Banden des Samsāra bedeutet. Wenn das in allen Ausgaben gedruckte, die Strophe 6 einleitende *kutah* ursprünglich ist, sollte die Strophe diese Auffassung begründen. Dort heißt es: *yadā tu sañkalpitam iṣṭam iṣṭataḥ karoti karmāvahitendriyāḥ pumān*, wörtlich „wenn aber ein Mann eine beabsichtigte, gewünschte Tat [seinem] Wunsch entsprechend aufmerksamen Sinnes tut“, *tadāsyā tat karmaphalaṁ sadā suraiḥ surakṣito nyāsa ivānupālyate*, „dann wird diese seine Tatenfrucht stets bewahrt wie ein von den Göttern wohlbeschütztes Pfand“. So allgemein formuliert ergibt dies zwar einen nachvollziehbaren Sinn, fügt aber dem vorangegangenen Satz, den die auf *kutah* folgende Strophe ja begründen soll, nichts wesentlich Neues hinzu.

Nun kann *iṣṭam karma* – mit dem Kommentar – auch „Opferhandlung“ bedeuten, was zudem sprachlich den Vorteil hätte, dass *sañkalpita* und *iṣṭa* nicht quasi synonym, sondern differenziert gebraucht würden. Der Sinn wäre dann folgender: Jede beabsichtigte Handlung zeitigt eine „Frucht“ – sogar die Opferhandlung, der doch in der Welt unter den Taten die höchste religiöse Dignität zukommt. Die Strophe würde danach zum Ausdruck bringen, dass uns nicht einmal das Opfer aus den Fesseln des Samsāra befreien kann, weil es wie alle Tathandlungen dem Gesetz des *karman* unterliegt. Jede Tat führt zu einer „Frucht“ (*phala*), die uns im Samsāra gefangen hält. Die „Frucht“, von der der Bettelmönch in der Strophe spricht, wäre dann also die notwendige und unentrinnbare Konsequenz der Taten, welche die vom Yoga erstrebte endgültige Befreiung verhindert. Śāṇḍilyas folgende Antwort müsste dann so gedeutet werden, dass er nur den positiven Aspekt des Wortes „Frucht“ vernehmen und deshalb im folgenden ungeduldig danach fragen würde, wann man denn diese (von ihm erstrebte) Frucht (Essen, Vergnügen usw.) erlange. Der Bettelmönch wiederum würde dann unter dem Begriff „Frucht“ in seiner Antwort (*yadā virāgam aisvaryam labhatē*) – anders als noch in der Strophe – wieder die Erlösung im Sinne des Yoga („Leidenschaftslosigkeit und übernatürliche Kraft“) verstehen.

Gegen diese Interpretation spricht vor allem die Adversativpartikel *tu* (6a), die üblicherweise einen Gegensatz, eine Einschränkung oder eine Ergänzung markiert. Wenn man darüber nicht einfach hinweggeht, ergibt sich

folgender Sinn, der unserer Übersetzung zugrunde liegt: Es ist zwar richtig, dass moralisch gute und schlechte Taten gleichermaßen an die Welt fesseln; *dennoch* gibt es wünschenswerte Taten, deren Früchte sich nicht sofort, aber ganz sicher später zeigen werden, wenn man nämlich Leidenschaftslosigkeit und übernatürliche Kraft (*virāgam aiśvaryam*) erlangt hat. Tenor: Alle Taten fesseln an den *Saṃsāra*, was aber nicht bedeutet, dass es in jeder Hinsicht gleichgültig ist, wie und in welcher Absicht man handelt. Nach dieser Deutung kann das vorangehende *kutah* kaum ursprünglich sein.

Die uns zugänglichen modernen Übersetzer haben die Stelle folgendermaßen verstanden:

1. Tieken 1991: 37 fasst *iṣṭam karma* als „Opfer“ („offer“) auf, übersetzt *samkalpitam* („beabsichtigt“) aber mit „ohne irgend eine Absicht“ („zonder enig oogmerk“), als ob er *asaṇikalpitam* gelesen hätte. Die „Frucht“ eines so „frei von Absichten“ und „in völliger Versenkung“ („in volledige concentratie“) durchgeföhrten Opfers muss dann wohl auch im Sinne des Bettelmönchs zu begrüßen sein. Abgesehen davon, dass der überlieferte Skt.-Text diese Übersetzung so nicht zulässt, stellt sich die Frage, ob denn jemals und warum ein Opfer „absichtslos“ und „in völliger Versenkung“ durchgeführt worden sein sollte.
2. (a) Lockwood/Bhat übersetzen nicht „Opfer“, sondern „his cherished (*iṣṭam*) duty (*karma*) in a well-considered (*saṃkalpitam*) and pleasant (*iṣṭataḥ*) manner, controlling his lust (*avahitendriyah*)“ (1978: 19). Auch nach ihnen ist diese Strophe eine Begründung („For:“, *kutah*) für den vorangehenden Prosasatz, den sie allerdings folgendermaßen übersetzen: „It's the mistaking of unreality for reality which creates such ties.“ *Abhisamdhāya* soll danach „confusing“ (1978: 18) bedeuten, was nicht haltbar ist. Davon und von weiteren Einzelheiten abgesehen, ergibt das Ganze keinen guten Sinn.
 (b) In ihrer 1991 veröffentlichten Ausgabe übersetzen Lockwood/Bhat „an altruistic act, free of selfish attachment to his duty“ (1991: 32). Die Strophe wird nicht mehr als Begründung aufgefasst („Whereas:“ statt „For:“ für *kutah*!), sondern in ihr soll offenbar im Gegensatz zu der im Prosasatz nun (anders als in ihrer Übersetzung von 1978) angeblich beschriebenen selbstsüchtigen Handlungsweise („Truth, virtue and falsity, immorality, if these are pursued as self-gratifying goals, they become a bondage.“) die selbstlose Tat thematisch sein: Eine solche Auffassung, sinnvoll oder nicht, lässt das Sanskrit schlicht nicht zu.
3. van Buitenen 1971: 151 fasst die ganze Situation so auf, dass nach der Lehre des Bettelmönchs nur die Lüge bzw. die böse Tat eine Fessel darstelle. Danach soll Śāṇḍilya auf die Frage des Bettelmönchs *kim etat* („was soll das?“, van Buitenen: „what is the meaning of this?“) antworten:

„What but the truth? You always tell me that a lie is a fetter.“ In der Rede des Bettelmönchs ist van Buitenen deshalb gezwungen, *satyam anytam ca* verschiedenen Sätzen zuordnen („What but the truth? You always tell me that a lie is a fetter.“), während *satyam* und *anytam* tatsächlich zwei koordinierte Objekte zu *abhisamudhāya* sind. Auf seiner mithin nicht haltbaren Interpretation beruht dann auch seine Deutung der Strophe, wo er ebenfalls massiv gegenüber der Vorlage eingreifen muss, um überhaupt einen konsistenten Sinn herstellen zu können: „When an alert man does something good (sic.) motivated by something good (sic.), the gods will forever protect the fruit of his goodness (sic.) like a well-guarded trust.“

4. Belloni-Filippi 1959: 509 f. fasst Śāṇḍilyas Antwort auf die Frage des Bettelmönchs wie (später) van Buitenen auf („Nient’altro che la verità. Il beato dice che la menzogna lega alla rinascita.“), übersetzt die folgende Antwort des Bettelmönchs einschließlich Strophe 6 dann aber so, wie es der oben skizzierten Interpretation mit *iṣṭam karma* i.S.v. „Opferhandlung“ entspricht.

[12.] 16.7 (6+): Zu den Begriffen *virāga* und *aiśvarya* vgl. Sāṅkhyakārikā 23 und 45.

[13.] 16.10 (6+): *kim puṇa edam asaṅgada tti pucchadi*. Wörtlich müsste man den Prakrit-Satz etwa folgendermaßen übersetzen: „Was aber ist das (neutrum): Nichtanhaftung (femininum)?“, fragt er (oder: fragt man sich).“ Der Kommentator fasst *pucchadi* i.S.v. *vadati* auf (23.9); das Zitat 23.12 entspricht Karṇūramañjarī i.34.15. Vgl. unten Kommentar [20.] ad 24.1 (10+).

[14.] 16.21–18.6 (7+): Die folgenden Reaktionen Śāṇḍilyas scheinen vorauszusetzen, dass der Bettelmönch zornig geworden ist und Śāṇḍilya geschlagen hat, was in indischen Schauspielen üblicherweise eine entsprechende Regieanweisung nach sich zieht, die hier aber fehlt; vgl. Mattavilāsa 13+: *hastena nudan pādēna tāḍayati* „er stößt mit der Hand und tritt mit dem Fuß“; Mṛcchakaṭikā I.444 (42+): *sakrodham daṇḍakāṣṭham ud�amya* „den hölzerne Stock zornig erhebend“. Auch das kurze *katham iva* (16.21) „Wie das?“ scheint nicht auf einen Wutausbruch des Bettelmönchs hinzudeuten; vgl. 20.4. und Mālavikāgnimitra I.8+ oder Nāgānanda IV.15+²⁸ (tib. *ji Itar*), wo jeweils mit den Worten *katham iva* keineswegs eine auch nur irgendwie aufgebracht vorgetragene Frage formuliert wird. An der oben zitierten Mattavilāsa-Stelle hingegen kommt der Zorn auch in der gesprochenen Rede zum Ausdruck: *dhamṣa duṭṭhakavālia* (lies °*kāvālia*) „Pack dich, elender Kāpālika!“ (Entsprechendes an der zitierten Mṛcchakaṭikā-Stelle, wo der hölzerne Stock und die damit verfolgte Absicht ausdrücklich genannt werden). Das lässt

²⁸ Ms A 37b4 (dazu oben Fn. 21); ed. Ganapati Sastri 217.3.

den Verdacht aufkommen, dass an unserer Stelle vielleicht nicht nur eine Regieanweisung, sondern auch zu sprechender Text des Bettelmönchs aus gefallen ist.

[15.] 20.3 (8+): Wir haben Pkt. *avehi* (Ach., Ba. : *apehi* Pr.) tentativ i.S.v. Skt. *ava-i* (also nicht: *apa-i*; Kommentar: *apehi* 30.12) übersetzt. An den anderen entsprechenden Stellen unseres Stückes findet sich *apehi* (34.7, 40.11, 44.8; stets – wie auch hier – mit der vorangehenden Interjektion *ā*); ob *ā* / *avehi* hier ursprünglich ist, lässt sich einstweilen nicht entscheiden.

[16.] 20.19–22.2 (9+): In dieser und der nächsten Rede Šāṇḍilyas findet sich – mit einer Ausnahme (*purado*) – stets *-l-* statt *-r-*: *polāaññe* 20.19, *-antalāñiluddho* 20.19, *Iuhilam* 22.2. Möglicherweise zeigt dies hier den Angstzustand Šāṇḍilyas an. Lies *pulado* statt *purado* (20.20)?

[17.] 20.19 (9+): Wir haben Pkt. *polāaññe* (Ach. : *holāaññe* Pr., *volaaññe* Ba.) tentativ i.S.v. *paurāñikyā* („sich in den alten Erzählungen auskennend“) aufgefasst; zu erwarten wäre dann aber eine Form wie **polāññe*. Šāṇḍilya beruft sich hier auf eine Aussage seiner Mutter, die gehört habe, dass in den Zwei gen des Aśoka Tiger wohnen. Ein Attribut mit der Bedeutung „sich in den alten Erzählungen auskennend“ würde die Zuverlässigkeit der mütterlichen Aussage noch unterstreichen. Für ein Attribut mit der Bedeutung „alt“ (*ja Rathā*), wie der Kommentar (34.9–10) es versteht, sind eigentlich andere Wör ter (*vuddhā* etc.) zu erwarten.

[18.] 22.1 (9+): Mit Pr. ist *praviśataḥ* statt *praviśati* (Ach., Ba.) zu lesen, da beide Personen den Park betreten.

[19.] 22.12 (9+): Mit Pr. ist *-vanhi-* statt *-vanṇi-* (Ach., *-vamṇi-* Ba.) zu lesen.

[20.] 24.1 (10+): *pucchadi* bedeutet hier wohl „sagt man“; vgl. oben Kommentar [13.] ad 16.10 (6+). Der Kommentar (40.11) paraphasiert *pr̄cchatī vadati*. Vgl. auch Belloni-Filippi 1931–32: 22.

[20a.] 26.10 (13+): Korrigendum. Statt *bhaavādo* (Ach. 46.1-2; om. Pr. 13.5) ist mit Ba. (viii.21) *bhaavado* zu lesen. Den Hinweis auf diesen Fehler verdanke ich Herrn Prof. Dr. Chlodwig H. Werba.

[21.] 26.21 (14+): In Pr. (14.1-2) gehen der Rede Šāṇḍilyas die beiden folgenden, in Ach. (48.1) fehlenden Sätze voran: *ekko evva tumam susamāhido joaṇi evva ciṇṭedu. ahaṇi susamāhido odāṇaṇi evva ciṇṭemi*, „Denk du selber ganz konzentriert nur an den Yoga! Ich will ganz konzentriert nur ans Essen denken.“ An etwas späterer Stelle (vor Strophe 17) tauchen die beiden Sätze

aber noch einmal auf, wobei der überlieferte Wortlaut teilweise variiert: *bhaavo susamāhido joaṇi ciṇtedu. ahaṇi susamāhido odaṇaṇi evva* (evva om. Ach.) *ciṇtemi* (Pr. 15.14–15, Ach. 54.1–2; unsere Ausgabe 30.6–7; Achans Handschriften D und E lesen an dieser Stelle: *jai evvaṇi odaṇaṇi evva ciṇtemi*; seine Handschriften F und O (= Ba.): *jai evvaṇi ekko evvaṇi tuvaṇi susamāhido joaṇi evva ciṇtedu. ahaṇi „etc.“*). Da an der späteren Stelle auf die beiden Sätze kaum verzichtet werden kann und wir eine Wiederholung für eher unwahrscheinlich halten, nehmen wir an, dass sie an der ersten Stelle nachträglich hinzugefügt worden sind, so dass *bho bhaavaṇi* als der ursprüngliche Beginn der Rede Śāṇḍilyas anzusehen ist. Falls die beiden Sätze hier aber doch ursprünglich sein sollten, ließen sie sich unserer Auffassung nach am besten als eine „beiseite“ (*ātmagatam, svagatam*) zu sprechende Bemerkung verstehen, wofür auch die Verwendung des Personalpronomens *tumāṇi* („du“) sprechen würde, da der Bettelmönch sonst in diesem Stück selten so familiär von Śāṇḍilya angesprochen wird (Ausnahme z.B. 20.8, 8+). Der folgende Satz wäre dann wieder „laut“ (*prakāśam*) zu sprechen, wozu die Anrede *bho bhaavaṇi* („Oh Ehrwürdiger!“) genau passen würde. Wenn diese Rekonstruktion zuträfe, wären zwei Regieanweisungen zu ergänzen, wobei das überlieferte Stück vergleichsweise arm an solchen Anweisungen ist.²⁹ Das Fehlen der Bühnenanweisungen könnte allerdings auch als Indiz gegen die Ursprünglichkeit der beiden Sätze an dieser Stelle gedeutet werden.

[22.] 28.12–13 (15+): Śāṇḍilya zählt die Sāṅkhya-Prinzipien auf Sanskrit auf, obwohl er sonst Prakrit spricht. Sie entsprechen den Sūtras 1, 2, 3 (*puruṣa*), 10, 4, 5 und 6 des Tattvasamāsasūtra (in der Reihenfolge der Kramadīpikā); dazu Steiner 1997: 261 f., Fn. 5.

[23.] 28.17–30.2 (15+): Dazu Stein 1929: 15–16 (= 1985: 144–145). Auf die Parallele mit Mattavilāsa 14+ ist bereits mehrfach hingewiesen worden.³⁰ *adiṇṇādāṇā veramaṇam sikkhāpadam / mudhāvādā veramaṇam sikkhāpadam / abamhacayyā veramaṇam sikkhāpadam / pāṇādipādā veramaṇam sikkhāpadam / akāla-bhoṇā veramaṇam sikkhāpadam / ahmāṇi buddhudhammaṇi saraṇam gacchāmi*. Von der teilweise abweichenden Reihenfolge abgesehen, werden hier dieselben fünf *sikkhāpadas* aufgezählt, wobei es kaum auf Zufall beruhen wird, dass in beiden Stücken die eigentlich zu erwartende 5. Regel (die Verpflichtung, sich berausender Getränke zu enthalten) durch die 6. Regel (Essen zur Unzeit) ersetzt worden ist.

29 Die Regieanweisungen *ātmagatam* und *prakāśam* kommen aber auch in diesem Stück vor (z.B. 44.1, 26+).

30 Z.B. von Lockwood/Bhat 1978: 51, Fn. 25; Tieken 1991: 171, Anm. 6.

[24.] 30.9 (17a): Zu *dehabandha* vgl. Mālatīmādhava IX.20 (Harihara kommentiert: *dhvamsate* = *śithilibhavati* / *dehabandhah* = *avayavasamīdhiḥ*; ebenso Jagaddhara) ≈ Uttararāmacarita III.38 (Vīrarāghava kommentiert: *śarīrāvaya-vānāṁ saṃdhīḥ*).

[25.] 30.15 (17+): Pkt. *āvutta*, „Ehemann der Schwester, Schwager“; vgl. Amarakoṣa 1.7.12: *bhaginīpatir āvutto*. Am Beginn des 6. Aktes der Śakuntalā wird der Prakrit sprechende Stadtaufseher oder Polizeimeister (*nāgārikah syālah*) von zwei Wächtern (*rakṣināu*) als *āütto* (nämlich des Königs) angeredet: *jām āütto āñavedi* (67.14) „wie der Schwager befiehlt“. Mṛcchakaṭikā VIII.172 bezeichnet sich der Śakāra als „Schwager des Königs“ (*lāśālakē* = Skt. *Rājasyālakah*); dazu Konow (1920: 15): „Eine alte volkstümliche Figur ist auch der Śakāra, der ‘Schwager des Königs’, der allerdings seine Schwester nicht geheiratet hat. Der ‘Schwager’ (*sālā*) ist ja noch heute in Indien häufig ein Scheltwort.“ Vgl. Hindī *sālā* (bzw. *sāle*, Vokativ): „a brother-in-law—wife’s brother; a term of abuse (directed to men)“.³¹ – Wenn unsere Dienerin Madhukarikā den Rāmilaka hier und an späterer Stelle (46.20, vor Strophe 27) als „Schwager“ bezeichnet bzw. sogar so anredet und ihn zu kommen bittet, wird dies kaum verächtlich gemeint sein. In Cārudatta II.0.24 fragt die Dienerin Madanikā ihre Herrin, die Kurtisane Vasantasesnā, nach ihrem Geliebten: *sakkam dāñi suñidum ko ahmāṇam majorahāvutto tti* „Kann man jetzt hören, wer unser Wunsch-Schwager ist?“³² Nach Devadhar ist „Vasantasesnā für Madanikā wie eine Schwester“.³³ Das könnte auch für das Verhältnis von Diener und Herrin im Bhagavadajjuka zutreffen.

[26.] 32.1 (17+): Die Formen *mattāvedi* und *hassāvedi* (Ach.) bzw. *hāsāvei* (Pr.) sind auffällig. Zu erwarten wären eigentlich *majjedi*, *maccedi*, *majjāvedi* oder *maccāvedi* bzw. *hāsedī* (so 20.1, 8+), *hasāvedi* oder vielleicht *hāsāvedi*³⁴. Vgl. aber Nāgānanda III.3+ *parihassissāṇi* (Ms A 24b1: *parihassissāṇi* ed. Ganapati Sastri 148.8, ed. Ghoṣa 31.17).

[27.] 32.9 (17+): Gegen alle Ausgaben ist (mit Achans B) *ubhe upaviśya gāyati* statt *ubhe upaviśya gāyatāḥ* zu lesen.

[28.] 32.15 (18+): *añavarohēṇa alaṅkāreṇa alaṅkidā*, „geschmückt mit einem Schmuck, bei dem es kein Ablegen gibt“. Der Sinn ist: Der Schmuck, den sie nicht ablegen kann, ist ihre eigene Schönheit.

31 Chaturvedi/Tiwari 1983 s.v.

32 Anders die entsprechende Stelle in der Mṛcchakaṭikā, vgl. Morgensterne 1921: XXIV.

33 Esposito 2004: 263, Ann. 149.

34 So lautete die korrekte Śuraseni-Entsprechung zu *hāsāvei* (Pr.).

[29.] 34.7 (19+): Mit Pr., Achans A und dem Kommentar lesen wir *apehi* (om. Ach.) nach *ā*.

[30.] 34.8 (19+): Mit Pr. und Achans BFO³⁵ lesen wir hier und 42.12 (26+) *kuppidum* (Skt. *kopitum*) statt *kuvidum* (Ach.; *kupidum* bzw. *kuṇpidum* Ba.). Vgl. Nāgānanda III.3+: *kupidavvaṇi* (Ms A 25a5: *kuvidavvaṇi* ed. Ganapati Sastri 155.2, *kupidavvaṇi* ed. Ghoṣa 34.3) für Skt. *kopitavyam*; Nāgānanda III.12+: *kuvido* (Ms A 28b4, ed. Ganapati Sastri 173.7, *kubido* ed. Ghoṣa 38.18) für Skt. *kupitah*.

[31.] 36.14 (22+): *ayaṇi sa deśakālah* Ach. (om. in Achans BDEF), vom Kommentar bestätigt. Pr. (20.1) liest *ayaṇi sandaṇśakālah*, „dies [ist] die Zeit zum Zubeißen“, was an dieser Stelle verfrüht erscheint. Im Anschluss an Strophe 23 (38.1) sagt der Diener Yamas nach beiden Ausgaben (Ach. 65.6, Pr. 20.8) *ayaṇi sandaṇśakālah* (*ayaṇi sadanśakālah* Achans B; Achans „DE omit it“), was wiederum vom Kommentar bestätigt wird und an dieser Stelle besser passt. Auffällig ist die große lautliche Ähnlichkeit beider Stellen, die möglicherweise beabsichtigt ist. Vgl. auch Mṛcchakaṭikā III.192: *tasyāyaṇi deśakālah*, „dies [ist] dafür der (rechte) Ort und die (rechte) Zeit“.

[32.] 36.15 (22+): Im Sanskrit-Kommentar (Ach. 65, vorletzte Zeile) ist *idā-nīṇśabdena* statt *idaṇśabdena* zu lesen.

[33.] 38.2 (23+): Die auf die Ankündigung des Todesdieners folgende Regieanweisung *tathā karoti* (Ach. 65.6 : om. Achans ADEF, Pr., Ba.) ist nur in Achans B überliefert, findet sich nicht im Kommentar und ist nicht unbedingt erforderlich, weshalb wir sie nicht in unseren Text aufgenommen haben.

[34.]³⁶ 40.3 (25b): Yamas Diener beschreibt in dieser Strophe seine Rückreise im Flug von Norden nach Süden zum Reich des Todesgottes:

*gaṅgām uttīrya vindhyāṇi śubhasalilavahāṇi narmadām eṣa sahyāṇi
goleyīṁ kṛṣṇaveṇṇāṇi paśupatibhavaṇāṇi suprayogāṇi ca kāñcīm /
kāverīṇi tāmraraparṇīṇi atha malayagirīṇi sāgarāṇi laṅghayitvā
vegād uttīrya laṅkāṇi pavanasaṃmagatīḥ prāptavān dharmadeśam // 25*

Er überquert also die Gaṅgā, dann das Vindhya-Gebirge, die Narmadā, das Sahya-Gebirge, die Flüsse Godāvarī (Goleyī) und Kṛṣṇā (Kṛṣṇaveṇī, Kṛṣṇa-

35 Tatsächlich liest Achans O (= Ba.) an den beiden Stellen *kupidum* bzw. *kuṇpidum*.

36 Anregungen, Hinweise und Hilfe im Zusammenhang mit Fragen zur Stadt Kāñcī verdanke ich Dipl.-Ing. Gerd Mevissen M.A, Prof. Dr. Ute Hüsken, Prof. Dr. Monika Zin, Dr. Karl-Heinz Golzio und Jens Knüppel M.A.

veṇṇā), dann *paśupatibhavanam suprayogāṁ ca kāñcīm*, die Flüsse Kāverī und Tāmaparṇī, das Malaya-Gebirge, den Ozean und Laṅkā und erreicht so schließlich Yamas Reich im Süden. Diese Angaben lassen sich mit den geographischen Realien so in Einklang bringen, dass sich eine stimmige Route von Nord nach Süd nachzeichnen lässt.³⁷ Schwierigkeiten bereitet aber die Passage *paśupatibhavanam suprayogāṁ ca kāñcīm*. Mit Kāñcī ist sicher die Stadt Kāñcipuram gemeint, die zudem ganz passend zwischen den beiden genannten Flüssen Kṛṣṇā und Kāverī liegt. Ohne *paśupatibhavanam suprayogāṁ ca* hätten wir bis dahin also eine Liste von sechs bekannten Flüssen, drei Gebirgen, einer Insel und einer Stadt. Syntaktisch könnte *suprayogāṁ* ein Attribut zu *kāñcīm* sein (vgl. *śubhasalilavahāṁ narmadāṁ* 25a), wobei die genaue Bedeutung nicht ganz leicht zu bestimmen wäre (vielleicht „gut geplant“).³⁸ Schaut man sich jedoch Listen von Flüssen in den Purāṇas und im Mahābhārata an, fällt auf, dass unter den aus dem Sahya-Gebirge entspringenden Strömen auch eine Suprayogā genannt wird, und zwar mit anderen Flüssen zwischen der Kṛṣṇā (Kṛṣṇaveṇā/Kṛṣṇaveṇī/Kṛṣṇavenya) und der Kāverī, was geographisch genau zu unserer Strophe stimmte.³⁹ Nach Sircar (1971: 59) ist die Suprayogā heute „a small river of the Nellore-Guntur region“; Ramachandran (1933: 324–325) teilt mit, daß nach einer Auskunft von „Dr. N. Venkataramanayya, himself a native of Nellore“, der Fluß „Mutteru, a tributary of Munneru flows very near Kandukūru [Nellore district] and that consequently it may be identified with our Suprayogā.“ Es sei dahingestellt, ob diese Identifikation zutrifft; dass aber ein Fluss namens Suprayogā – u.a. mit den sechs weiteren Flüssen unserer Strophe – ein fester Bestandteil der epischen und purāṇischen Kosmographie ist, der außerdem von seiner geographischen Lage⁴⁰ genau in die Reiseroute des Todesdieners passt, macht es hinreichend wahrscheinlich, dass mit *suprayogāṁ* tatsächlich ein Fluss gemeint ist und es sich mithin nicht um ein Attribut zu *kāñcīm* handelt.

Nun stellt sich die Frage, was mit *paśupatibhavanam* („Śivas Residenz“) gemeint ist. Wenn man *suprayogāṁ* für ein Adjektivattribut hält, könnte man zumindest erwägen, ob *paśupatibhavanam* und *kāñcīm* in einem appositionel-

37 S. die von Felix Otter gezeichnete Karte in unserer Bhagavadajjuka-Ausgabe (S. 65).

38 *suprayogāṁ* als Attribut zu Kāñcī wird von den modernen Übersetzern unterschiedlich wiedergegeben: Belloni-Filippi 1959: 518: „dai sontuosi spettacoli“; van Buitenen (1971: 159): „well-theatred“; Lockwood/Bhat 1978: 71; 1991: 41: „well-managed“. Tieken (1991: 50): „offervaardige“ („opferwillige“).

39 Vgl. Kirfel 1920: 67 und 69 (mit Quellenangaben). Vgl. auch Mahābhārata (crit. ed.) 3.212.24, wo neben anderen Flüssen (u.a. Kāverī, Kṛṣṇā und Kṛṣṇaveṇā; Kṛṣṇā und Kṛṣṇaveṇā werden hier also unterschieden) auch eine Suprayogā genannt wird.

40 Die Suprayogā zählt zu den Flüssen, die dem Sahya-Gebirge entspringen, und befindet sich in den geographisch geordneten Listen stets an einer Stelle zwischen Kṛṣṇā und Kāverī.

len Verhältnis zueinander stehen.⁴¹ Schon die Stellung des – in dieser Strophe einmaligen – *ca* und die metrische Zäsur nach °*bhavanam*⁴² sprechen jedoch klar dagegen. Wenn *suprayogām* als Fluss gedeutet wird, scheidet diese sprachlich ohnehin unwahrscheinliche Lösung sogar ganz aus. Mit Paśupati-bhavana wird also ein von Kāñci verschiedener Ort oder ein śivaitischer Tempel gemeint sein. Ramachandran (1933: 324) identifiziert Paśupati-bhavana ohne weitere Angabe von Gründen mit „Śrīsailam in the Kurnool District“.

Es bleibt festzuhalten, dass in dieser Strophe weder ein Śiva-Heiligtum in Kāñci noch Kāñci als Śiva-Heiligtum erwähnt wird, woran sonst möglicherweise eine Datierung der Komödie hätte ansetzen können.⁴³ Trotzdem ist es zumindest auffällig, dass in der Strophe und im ganzen Stück als einzige Stadt Kāñci⁴⁴ genannt wird und die geographischen Angaben der Strophe gen Süden immer dichter werden.⁴⁵ Dies und der Umstand, dass das Mattavilāsa des śivaitischen Pallava-Königs Mahendravarman (1. Hälfte 7. Jh.) in der Hauptstadt Kāñci spielt, könnte darauf hindeuten, dass auch das Bhagavadajjuka in Kāñci oder Umgebung entstanden ist; handschriftlich scheint unser Stück ebenfalls hauptsächlich⁴⁶ in Südindien überliefert zu sein. Gegen diese Annahme spricht nicht, dass der Ort der Handlung offensichtlich in Nordindien⁴⁷ angesiedelt ist, was im Stück selbst überhaupt keine Rolle spielt. Da das Bhagavadajjuka anscheinend in einer Inschrift Mahendravarmans erwähnt wird, die er im nahe Kāñcipuram gelegenen Höhlen-tempel von Māmaṇḍūr (Mamandoor) anbringen ließ, muss das Stück zu dieser Zeit (7. Jh.) schon existiert haben. Dass Mahendravarman außer dem Mattavilāsa auch das Bhagavadajjuka verfasst hat, halte ich aber aus bestimmten Gründen für unwahrscheinlich.⁴⁸

Nun scheint der Autor des Bhagavadajjuka ebenfalls śivaitische Tendenzen zu erkennen zu geben.⁴⁹ Wenn das Stück tatsächlich im Umkreis von Kāñci entstanden sein sollte, könnte die Beantwortung der Frage, ab wann

41 So van Buitenen 1971: 159: „and the well-theatred city of Conjeevaram, abode of God Śiva“; Lockwood/Bhat 1978: 71: „the Pasupati temple in well-managed Kanchi“; aber Lockwood/Bhat 1991: 41: „the Pasupati temple and well-managed Kāñchi“.

42 Das Sragdharā-Versmaß hat in jedem Strophenviertel Zäsuren nach der 7. und 14. Silbe.

43 Auf diese Möglichkeit machte mich Frau Prof. Dr. Monika Zin aufmerksam.

44 Und vielleicht Paśupati-bhavana, das dann südlich der Krṣṇā und nördlich von Kāñci anzusiedeln wäre.

45 Schon der Erstherausgeber Banerji-Sastri 1924: xiv, Fn. 1 bemerkt zu Strophe 25: „The topography suggests a Southern play-wright.“

46 Ba. beruht nach eigenen Angaben (1924: 90) u.a. auf einem „Bengali MS“; s. oben Fn. 6.

47 Aus der Strophe 25 geht hervor, daß der Todesdiener seinen Rückflug nördlich der Gaṅgā beginnt.

48 Dazu Steiner 1997: 255–262.

49 Vgl. Bhagavadajjuka 8.3–4 (1), 44.14 (26+).

es „Śivaismus“ in Kāñcī gegeben hat, zu einem *terminus a quo* für unser Stück führen. Nach C. R. Srinivasan konnten in Ausgrabungen in Kāñcī Münzen aus der Zeit des Rudra Śatakarṇi (2. Jh. n. Chr.) und „terracotta figurines showing a cult-goddess, a royal head, folded hands of a lady in rhythmic (sic.) dancing pose, sturdy and graceful bulls, etc.“ gefunden werden, was „also indirectly points to the prevalence of Śaivism“.⁵⁰ In Tirumūlars Tirumandiram werden sechs śivaitische Schulen aufgezählt, weshalb Srinivasan vermutet, „that all the six sects were at Kāñchī at the time of Tirumūlar whose period has been fixed as the 6th century A.D.“ Paraṇadēvanāyanār, der nach Srinivasan vor Kaṇṭaopanāyanār (5. Jh.) lebte, bezieht sich auf einen Śaiva-Tempel, der möglicherweise mit dem „Ēkāmranātha temple“ in Kāñcī zu identifizieren ist.⁵¹ Um es kurz zu machen: Es ist zwar sehr gut vorstellbar und unter den gegebenen Umständen noch am wahrscheinlichsten, dass ein śivaitischer Autor in Kāñcī oder Umgebung im 6. oder 7. Jh. das Bhagavadajjuka verfasst hat, es kann – nach heutigem Kenntnisstand – aber auch Jahrhunderte früher gewesen sein. Die Quellen scheinen jedenfalls darauf hinzudeuten, dass Kāñcī in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten viele, darunter neben buddhistischen und jinistischen auch śivaitische Glaubensrichtungen beherbergte.

[35.] 40.6 (25+) Es scheint ein direktes Objekt (wie z.B. *enām*) zu *nayāmi* zu fehlen. Der Kommentar (69.13) ergänzt: *citraguptam̄ nayāmi, enām iti śeṣah*.

[36.] 40.8 (25+): Ach. (69.4) und Ba. (xv.2) drucken *parittajadi* (Ach. : *parittajati* Ba.) *khu*. Die von uns nicht in den Text aufgenommene Partikel *khu* wird jedoch von Achans Handschriften AC (d.h. auch vom Kommentar) nicht bezeugt und fehlt auch in Pr. (22.6).

[37.] 40.12 (25+): Unsere Übersetzung von Pkt. *kūrasaada* („Gemeiner Sadist!“, „Grausamer Schuft!\") i.S.v. Skt. *krūra-śaṭha* „Grausam-Heimtückischer“ (vgl. Pr. 22.20) ist tentativ. Der Kommentar (69.17) übersetzt *kūrasakaṭa* „Reis-Karren“, anscheinend als Schimpfwort gemeint.

[38.] 42.4 (25+): Alle Ausgaben lesen den Nominativ Maskulinum Plural *pavvājaā*, der auch vom Kommentar (71.11: *pravrājakā iva*) bestätigt wird. Wegen des Genus- und Numeruswechsels gegenüber *esā* haben wir in un-

50 Srinivasan 1979: 243.

51 Srinivasan 1979: 244: „Paraṇadēvanāyanār, the author of *Śivaperumān-andādit* [...] refers to a Śaiva shrine by name ‘Ēkāmbam’ which probably means [...] the Ēkāmranātha temple of Kāñchī.“

serer Ausgabe *pavvājīā* (vgl. Pāli: *paribbājikā*) für *pavvājaā* konjiziert und entsprechend übersetzt: „Wie eine Wandernonne“.

Der Genus- und Numeruswechsel lässt sich aber inhaltlich rechtfertigen. Śāṇḍilya erklärt zunächst, dass „sie eine von uns“ sei (42.2: *amhāṇam saano esā*), wobei „uns“ für die Gruppe der „Wandermönche“ (Maskulinum Plural) steht. Diese Aussage provoziert die Frage des Parivrajaka, wie das denn sein könne. Darauf antwortet Śāṇḍilya: „Gleich Wandermönchen“ (*pavvājaā via*) – d.h. so wie wir – hängt „sie“ (*esā*) an nichts und niemandem.⁵² Der Ausdruck *pavvājaā via* passt als Antwort also exakt zu der gestellten Frage, so dass eine Konjektur hier m.E. nicht nötig erscheint, auch wenn es weiterhin nicht auszuschließen ist, dass das überlieferte *pavvājaā* aus *pavvājīā* verderbt ist.

[39.] 42.4 (25+): Pkt. *kocci* (= Skt. *kaś cid*)⁵³ der Edition Ach. kann hier nicht richtig sein. Die anderen Ausgaben lesen *komci* (Ba.) bzw. *kiñci* (Pr.). Zu erwarten ist entweder ein auf *sineham* bezogener Akkusativ Maskulinum Singular *kaṇ ci* oder etwa Skt. *kva cit* (so der Kommentar 71.11) oder *katham cit* Entsprechendes, etwa *kahiñci* (unsere Konjektur).

[40.] 42.21 (26+): Zu *āula mhi*. Die Ausgaben und Handschriften lesen *āulahmi* (Ach.), *āulāulohmi* (Ba.; ebenso Achans FO), *āulāulo* (Achans B), *āulāulahmi* (Pr.). Nur hier haben wir in Ach. eine maskuline Form *-ahmi*, sonst drückt Ach. stets *-ohmi*, wobei das auf *-o* endende Wort immer ein Perfektpassivpartizip ist. Das nepalesische Nāgānanda-Manuskript A liest in solchen Fällen stets *-anhi*.

Zu den Schreibweisen *-a mhi* bzw. *-ahmi* sowie *mhi* bzw. *hmi* siehe oben meinen Kommentar [2.].

[41.] 42.22 (26+): „Safran-“ übersetzt Pkt. *kālea°*. Vgl. Kumārasaṃbhava 7.9: *°kālīya°* (v.l.: *°kāleya°*); Vallabhadeva kommentiert: *kuṇkumanibhaṇi gandhadravyam kālīyam*. Ausführlich dazu Syed 1993: 242.

[42.] 44.13–14 (26+): *āśramāpavādaṇi na jānāti*, „er kennt nicht die üble Nachrede in einer Einsiedelei“. Der Kommentar (77.9) teilt diesen Wortlaut lediglich als Variante mit (*iti vā pāṭhah*) und kommentiert *āśramapadam*,⁵⁴ was uns

52 Die modernen Übersetzer haben hier: Belloni-Filippi 1959: 520: „Come gli asceti girovaghi“; van Buitenen (1971: 160): „like any other hermit“; Lockwood/Bhat 1991: 42: „Like sannyāsins“; Tieken 1991: 51: „Als een echte asceet“.

53 U.a. in Pratijñāyaugandharāyaṇa, Cārudatta und Mṛcchakatikā; vgl. Esposito 2004: 41.

54 „Einsiedlerstand“, „Einsiedlerstellung“, aber auch „Einsiedelplatz“, „Einsiedelei“; vgl. Saṅghabhedaṭṭavastu I 2: *anyatamasminn āśramapade* „in irgendeiner Einsiedelei“; ib. I 24: *tasyāśramapadam upasaṅkrāmati* „gelangte zu seiner Einsiedelei“; ib. I 25: *āśramapadam nitvā* „nachdem [er sie] zur Einsiedelei gebracht hatte“; Kṣemendras Sudhanakinnarya-

eine *lectio facilior* zu sein scheint. Pr. (25.9–10) liest *āśramācāraṇam* (*āśramapadāṇam pravādaṇm ca*⁵⁵).

Abgesehen vom unsicheren Wortlaut, bleibt auch die Interpretation dieser Passage, die eine Schlüsselstelle für das Verständnis des Stücks ist, schwierig. Vorangegangen war zunächst der Tadel des Bettelmönchs (*sāṇḍilya / na kartavyam etat* 44.7, „Sāṇḍilya! Das tut man nicht!“), der sich auf die „Art“ von Śāṇḍilyas Mitgefühl bezieht, das offenbar mit „Anhaften“ (Weinen, Begierde) verbunden ist. Dass zum richtigen Yoga wesentlich „Leidenschaftslosigkeit“ (*virāga* 16.7, 6+) und „Nichtanhaftend“ (*asaṅgatā* 16.9, 6+), d.h. „die Mitte zwischen Begierde und Hass“ (*rāgadveṣayor madhyasthata* 16.11, 6+),⁵⁶ gehört, hat der Bettelmönch zuvor ausdrücklich betont. Śāṇḍilya hat diese „Leidenschaftslosigkeit“ schon früher als „Mitleidslosigkeit“ aufgefasst,⁵⁷ und so wirft er seinem Meister auch hier Lieblosigkeit vor (*apehi nissinēha* 44.8, „geht weg, Liebloser“). Als der Bettelmönch ihn zum Lernen auffordert, weist Śāṇḍilya empört darauf hin, dass doch die „schutzlose gepeinigte Frau/Asketin“ (d.h. die Kurtisane), *esā aṇāhā tavassīṇī* (44.10), geheilt werden müsse, appelliert also abermals an dessen Mitgefühl. Der Bettelmönch nimmt jedoch auch diese Aufforderung zum Anlass, mit dem Lehren (*auṣadhaśāstram* 44.11, „Heilkräuterlehre“) fortzufahren, was Śāṇḍilya wiederum empört ausrufen lässt, dass die „Frucht“ (*phala*) seines (d.h. des Bettelmönchs) Yoga „schlimm/gefährlich/unrein/übel“ (*agha* 44.12) sei, was der Kommentar (76.14) mit *pāpa* („schlimm/übel“) paraphrasiert. Worauf dieser Vorwurf genau zielt, ist nicht ohne weiteres klar: Mit der „Frucht“ des Yoga könnte aus Śāṇḍilyas Sicht die Mitleidslosigkeit seines Lehrers und/oder das Ausbleiben/Verweigern der Heilung der Kurtisane und damit vielleicht die Ohnmacht des Yogin gemeint sein. Der Bettelmönch stellt daraufhin für sich fest, dass sein Schüler (*esa khalu tapasvī* 44.13, „dieser Asket da“) nicht einsehen kann, „was zu tun ist“ (*kartavyam* 44.13), was grundsätzlich sowohl heißen kann, wozu ein Yогin in der Lage ist (was er kann), als auch, wozu er angehalten ist (was und/oder wie er etwas tun soll). Deshalb kenne er nicht (*abodhyatayā* 44.13) den *āśramāpavāda*, wörtlich also „die üble Nachrede in der Einsiedelei“, die wohl wegen Śāṇḍilyas Vorwurf, die Frucht des Yoga des Bettelmönchs sei übel, entstehen würde. Der Schüler hat aus der Sicht seines Lehrers nach wie vor eine falsche Auffassung vom Yoga (deshalb auch Śāṇḍilyas unberechtigter Vorwurf), was von Śiva und den großen Yoga-Lehrern (*māheśvarādibhir yogācāryaiḥ* 44.14)

vadāna (= Bodhisattvāvadānakalpalatā 64) 48a: *āśramapade* „in der Einsiedelei“, tib. *bsti gnas na*.

55 Bedeutung der runden Klammern in Pr. unklar.

56 Vgl. auch die Strophen 7 und 16.

57 Vgl. 40.11–12 (25+): *ā / apehi / aaruṇa ḡissinēha kakkasahiaa duṭṭhabuddha bhiṇṇacaritta kūrashaada muhāmunḍa / „Ach, hör doch auf! Ihr habt kein Mitleid, Liebloser! Hartherziger! Niederträchtiger! Ungehobelter! Grausamer Sadist! Falscher Guru!“*

bestätigt werde: Bei Schülern kann Mitleid und Anhaften noch zusammen vorkommen, weshalb Śāṇḍilya das nichtanhafende Mitleid seines Lehrers als Mitleidslosigkeit fehledeutet und damit dessen Yoga diskreditiert, was wiederum zu übler Nachrede in der Einsiedelei führen könnte. Der Inhalt der übeln Nachrede könnte sein:

- (1) Wenn der Bettelmönch nicht aktiv wird:
(a) Mitleidslosigkeit; (b) Ohnmacht (mangelnde Yoga-Fähigkeiten);
- (2) wenn er als Yigin zugunsten der Kurtisane aktiv wird: Anhaften (Begierde).

Deshalb beschließt der Bettelmönch, seinem irrenden Schüler zu zeigen, was der Yoga wirklich ist (*īdṛṣo yoga iti* 44.15), indem er seine Yoga-Fähigkeiten so anwendet, wie er es pädagogisch – und vielleicht auch im Blick auf seinen Ruf in der Einsiedelei? – für richtig hält. Der folgende Eintritt der Seele des Bettelmönchs in den Körper der Kurtisane wird ja nicht nur die Kraft des Yoga demonstrieren, sondern auch die völlige Herrschaft des *ātman* über den Körper zeigen: Der Leib der Kurtisane, dessen Schönheit Śāṇḍilya erlegen ist, spricht und handelt wie der Bettelmönch.

Die Lesart *āśramapada*,⁵⁸ wenn es sich nicht lediglich um eine Verderbnis handelt, wäre wohl so zu interpretieren, dass Śāṇḍilya mit seinem Tadel den Einsiedlerstand oder die übliche Praxis (Regel) in einer Einsiedelei verkennt, weil er nicht begreifen kann, was ein Yigin tun kann oder muss bzw. zu unterlassen hat. Diese Uneinsichtigkeit resultiert daraus, dass sein Mitleid noch mit Anhaften verbunden ist.

[43.] 46.7 (26+): Anscheinend ist tatsächlich *praviśya mātā ceṭī ca* statt *tataḥ praviśati mātā ceṭī ca* (Ach.) überliefert; jedenfalls scheint so der Kommentar (*praviśyeti* 79.13) zu lesen, außerdem Ba. (obwohl Achan für O [sein Sigel für Ba.] keine Variante notiert) und Pr.; vgl. die Regieanweisungen 46.19 (*tataḥ praviśati rāmilakaś ceṭī ca*) und 48.15 (*praviśya vaidyaś ceṭī ca*), wo Rāmilaka und die Dienerin bzw. später der Arzt und die Dienerin gemeinsam auftreten. An allein drei Stellen beginnt die nachfolgende Rede mit den Worten *edu edu*.

[44.] 46.10 (26+): *cīṭṭhai* am Satzende mit Pr. (26.9) und Ba. (xvii.18) ausgelassen; es fehlt auch in Achans BFO, wird aber anscheinend vom Kommentar (*tiṣṭhati* 79.15) vorausgesetzt. Die Überlieferung dieser Stelle ist

58 Im Kommentar (77.8–9) wird *āśramapadam* folgendermaßen erläutert: *āśramavyavasāyam āśramasamayam iti yāvat*, „Beschluß (*vyavasiti* = *vyavasāya* ist die erste Bedeutungsangabe für *pada* in Amarakośa 3.2.13) in der Einsiedelei, hier so viel wie ‚Regel in der Einsiedelei‘“.

möglicherweise beeinflusst durch die nachfolgende Rede der Dienerin, die mit *citt̄hai* (46.12) endet.

[45.] 50.1 (29+): *mahantañ viāram karedi tti*. Das Subjekt zu *karedi* wird nicht genannt. Es könnte die Hetäre („weil sie eine Veränderung „macht“, muss heißen: „sich verändert“) – so auch der Kommentar (83.11) – oder die große Schlange (vgl. 48.19) sein. Für letztere spricht, dass *viāram karedi* eher „bewirkt eine Veränderung“ bedeutet⁵⁹ und die „große“ Schlange mit der „großen“ Veränderung zu korrespondieren scheint. Vielleicht ist an einer Stelle auch ein *mahāsappo* ausgefallen (z.B. <*mahāsappo*> *mahantañ*). Zu dem Quacksalber würde es überdies passen, wenn er eine solche Banalität von sich gegeben hätte.

[46.] 50.1–2 (29+): Wortlaut und Interpretation dieser Stelle sind unsicher:

... *kareditti / āñehi savvārañbhāñi*⁶⁰, *jāva*⁶¹ *ārañbhissam* *visatantam* /

Ach. 83.3–4 :

... *kareditti āñehi. maha savvārañbhāñi dāva ārañbhāmi visatañte*
Pr. 29.1–2.

Pkt. *āñehi* bedeutet üblicherweise „hole herbei!“, wobei sich dann (und auch sonst) die Frage nach dem Objekt stellte. In unserem Stück kommt Pkt. *ā-ñī* noch drei weitere Male vor, und zwar stets in der Bedeutung „herbeiholen“ mit vorangestelltem Akkusativ-Objekt, z.B. *vejjam āñchi* 46.17 (26+); außerdem Skt. *tām iñhāya* 50.12 (30d). Van Buitenen 1971: 163 übersetzt „Bring her here“, ergänzt also das Objekt („her“). Lockwood/Bhat 1991: 45 übersetzen: „Bring all my instruments“⁶², fassen also *°ārañbhāñi*⁶³ als „instruments“ auf; ebenso Tieken 1991: 55: „Zet die apparaten maar gauw hier neer“. Letzteres ist offenbar auch die Auffassung des Kommentators (83.13): *savvārañbhāñ iti karañg ghañ*.⁶⁴ Für *ārañbhā* konnte ich aber weder bei Pāñini noch in den Wörterbüchern etwas Entsprechendes finden, so dass wir annehmen, dass der Kommentator hier aus der Not heraus eine Erklärung zu

59 Vgl. auch Strophe 32: *°prāñā(h)* ... *yāsyanti vikriyām*, „die Lebensgeister ... verändern sich“.

60 *avvā-* Ach. ist mit Ba. (xix.5) zu *savvā-* zu korrigieren.

61 *jāva* Ach. : *dāva* Ba.

62 Obwohl Lockwood/Bhat 1991: xxi.15–16 *kareditti āñehi / mama savvārañbhāñi* drucken!

63 Zu der Endung des Akkusativs Plural Maskulinum auf -*ñī* (*ārañbhāñi*) s. Thomas 1925: 104–107.

64 Das kṛt-Suffix *ghañ* (-a) wird nach Pāñini 3.3.121 (*halas ca*) an eine konsonantisch anlautende Wurzel gehängt, um ein maskulines Substantiv zu bilden, das ein „Instrument“ (*karañga*) oder einen „Ort“ (*adhikarañga*) bezeichnet (*halantād dhātoḥ karaññādhikarañayoh ghañ pratyayo bhavati* / Kāśikā ad Pāñini 3.3.121).

geben versucht. Wenn *ārambha* hier wie auch sonst „Beginn; Bemühung“ bedeutet und Objekt zu *ānehi* ist, wird der ganze Ausdruck wohl „bringe alle Bemühungen an, wende alle Verfahren an“ bedeuten.⁶⁵ Dann stellt sich allerdings die Frage, wer dies sagt: am sinnvollsten doch wohl die Dienerin, so dass man folgenden Text herzustellen hätte:

... karedi tti / <ceti / > ānehi savvārambhāṇi </ vaidyāḥ /> jāva⁶⁶ ...
 „Arzt: ,Weil (eine große Schlange) eine große Veränderung bewirkt.'
 <Dienerin:> ,Wendet alle denkbaren Verfahren an!‘ <Arzt:> ,Zunächst
 werde ich das Giftelehrbuch anwenden.“.

Eine andere Möglichkeit bestünde darin, *ānemi statt *ānehi* zu lesen: „Ich werde alle Verfahren anwenden.“

Angesichts dieser vielen Unsicherheiten haben wir uns entschieden, (1) möglichst wenig in den überlieferten Wortlaut einzugreifen, (2) *anehi* in der auch sonst im Bhagavadajjuka gebräuchlichen Bedeutung „hole herbei, führe her“ zu verstehen und (3) *ārambhāṇi* nicht in der unbelegten Bedeutung „Instrument, Apparat“ anzusetzen. Unter dieser Voraussetzung kann *ārambhāṇi* („Bemühungen, Maßnahmen“) aus inhaltlichen Gründen aber nicht Objekt zu *ānehi* sein, sondern muss zu *āraṇbhissam* (Ach.) bzw. *āraṇbhāmi* (Pr.) gezogen werden: „Ich werde jetzt sämtliche Maßnahmen treffen.“ Der Akkusativ *visatantam* – ohnehin ein zweifelhaftes Objekt zu *āraṇbhissam/āraṇbhāmi*⁶⁷ – hinge dann aber in der Luft, weshalb wir *visata-*tante (Pr.) in den Text aufgenommen haben: „Maßnahmen aus dem Giftelehrbuch“. Als Objekt zu *ānehi* ist dann mit van Buitenen „sie (= die Hetäre)“ zu ergänzen.

[47.] 50.3 (29+): *māṇḍalam pavisa māṇḍalam* Ach. 84.2 (Achans A wiederholt das zweite *māṇḍalam* nicht) : *māṇḍalam pavisa pavisa* Pr. 29.3; beides scheint möglich. Śiśupālavadha 2.88⁶⁸ heißt es von einem „Giftarzt“ (*narendrena*), von dem die „Schlangenfürsten“ (*phāṇīndrāḥ*) „leicht beherrscht“ (*sunigrāhāḥ*) werden, dass er sich „mit Yoga-Mitteln“ (*yogair*) in „Kreise“ (*māṇḍalāṇy*) „stelle“ oder diese „anwende“ (*adhitīṣṭhatā*). Vgl. auch unten Kommentar [53.].

[48.] 50.5 (29+): Der komponierte Vokativ *mūrkha vaidya* (Pr. 29.5) „Trottel-Arzt“ ist den beiden getrennten Vokativen *mūrkha vaidya* (Ach. 84.4, Ba.

65 Belloni-Filippi 1959: 522: „Prepara tutto ciò che occorre perché“

66 Oder vielleicht besser *dāva* statt *jāva*.

67 Belloni-Filippi 1959: 522: „... perché io possa iniziare l'esorcismo contre il veleno.“

68 Bei Vallabhaddeva 2.82.

xix.11) vorzuziehen, weil „Arzt“ in diesem Zusammenhang eine zu emotionslose Anrede wäre.

[49.] 50.7 (29+): Diese Rede Rāmilakas findet im Sanskrit-Kommentar, der hier möglicherweise einen anderen Text voraussetzt, keinen Niederschlag. Vgl. auch die folgende Aussage *iyañ gulikā* (85.13) des Kommentars, die nicht recht zum überlieferten Grundtext zu passen scheint.⁶⁹ Pr. (29.7) und Ba. (xix.13) lassen Rāmilaka mit der Interjektion *bho* (om. Ach.) einsetzen.

[50.] 50.8 (29+): *sundaraguliam̄ vālavejjañ āñemi*. In den modernen Übersetzungen lautet dieser Satz:

- (1) Belloni-Filippi (1959: 523): „Andrò a prendere la pillola perfetta, ch'è il rimedio contro il veleno dei serpenti.“
- (2) van Buitenen (1971: 163): „I'll bring a poison charmer who has very pretty pills.“
- (3) Lockwood/Bhat (1978: 97): „I'll bring a beautiful tablet for the treatment of snake-bite.“
- (4) Lockwood/Bhat (1991: 46): „I'll bring a beautiful tablet and the book on the treatment of poisonous snakes!“
- (5) Tieken (1991: 56): „Ik moet even weg om een pil tegen slangegif te halen.“

Aus dem weiteren Verlauf geht hervor, dass der Arzt keinen leibhaften Schlangenarzt holt, sondern tatsächlich „Pillen“ (*guliā* 54.5, 8; dazu unten Kommentar [53.]). Dennoch ist hier von einem „Arzt“ (*vejja*) die Rede, was wir so deuten, dass der Arzt hier ankündigt, Pillen holen zu wollen, die er im übertragenen Sinne als „Arzt“ bezeichnet. Dies scheint auch die Auffassung des Kommentators (85.13) zu sein, wie das unterschiedliche Genus (*sundaragulikām* (fem.) *vyālavaidyam* (mask.) *ānayāmi*) anzeigt.

[51.] 52.11 (32+): Ach. (87.4–5) hat nach *padibhādi* / den weiteren Satz: *neva bhaavo, nevājuā / bhaavadajjuam̄ nāma sañvuttam̄* / „Dies ist weder der Heilige noch die Hetäre – es ist eine Heiligen-Hetäre!“, der an der entsprechenden Stelle in Pr. (30.15) fehlt, wo er etwas später (31.6–7: *neva bhaavo neva ājuā. ahavā bhaavadajjuam̄ nāma edam̄ sañvuttam̄ hodu*; entspricht Ach. 88.8; unsere Ausgabe 52.18–19) folgt. Uns will diese zweite Stelle für diesen Satz noch passender erscheinen: Wenn Śāṇḍilya schon hier begriffen hätte, dass es sich um eine „Heiligen-Hetäre“ handelt, wäre seine spätere Bemerkung (52.18), dass er das „Ausmaß der Komödie“ (*parihāsappanñānam̄*) noch erkennen werde (*jāñissam*), etwas weniger plausibel. Wahrscheinlich ist es kein Zufall,

69 Siehe dazu die folgende Fußnote.

dass der vermeintliche Bettelmönch an beiden Stellen nach dieser Bemerkung *ālingehi maṇi* (52.12, 52.20) sagt, so dass unser fraglicher Satz aus Versehen an die falsche Stelle gelangt sein könnte.

[52.] 52.18–19 (32+): Siehe den vorangehenden Kommentar [51.].

[53.] 54.5, 8 (32+): Zur Behandlung des Schlangenbisses verwendet der Arzt *gulīś*. An der ersten einschlägigen Stelle 50.8 (29+) kündigt er folgendes an: *sundaraguliam vālavejjam anemi*, „Ich werde eine schöne *gulikā* als Schlangenarzt holen.“

Hier stellt sich die Frage, was mit *sundaragulīā* genau gemeint ist. Der Sanskrit-Kommentar hilft hier nicht weiter. Über den kommentierten Text hinausgehend, findet sich lediglich die Angabe, dass *vālavejja* „Schlangenarzt“ im Sinne von „Arzt [gegen] Schlangengifte“ zu verstehen sei (85.13–14): *iyam gulikā / sundaragulikām vyālavaidyam īnayāmi / vyālavavisavaidyam ity arthaḥ*.⁷⁰ Nun bedeutet *gulikā* im Sanskrit „Kügelchen, Ball, Perle, Pille“.⁷¹ Entsprechend haben die modernen Übersetzer *gulīā* mit „Pille“ bzw. „Tablette“ wiedergegeben; siehe oben Kommentar [50.] ad 50.8 (29+). Auch Stein (1929: 10 = 1985: 139) spricht in seiner Zusammenfassung unserer Komödie von „Pillen“.⁷²

Zu überlegen ist aber, ob sich hinter *gulīā* vielleicht der sogenannte „Schlangenstein“ („snake-stone“) verbergen könnte.⁷³ Verweisen ließe sich auf die einschlägigen Beschreibungen im Hobson-Jobson (S. 847–849) und in Thurston 1907 sowie auf die unveröffentlichte Freiburger Magisterarbeit von Susanne Faller 2003/2004: 61–62.⁷⁴ Darüber kaum hinausgehende Bemerkungen zum „Schlangenstein“ finden sich außerdem in Crooke 1896: 141

70 Warum der Kommentar hier zunächst *iyam gulikā* „eine *gulikā* [ist] dies“ feststellt, vermag ich nicht zu sagen; um eine Paraphrase des überlieferten Textes handelt es sich offenbar nicht. Oder will uns der Kommentator sagen, daß es sich tatsächlich um eine *gulikā* und nicht um einen wirklichen Arzt *vaidya* handelt?

71 Vgl. *guṭika* „Kügelchen, Pille“; nach Mayrhofer KEWA I (S. 337, 341 und 349) und EWA III (S. 160, 165) zu *gola* „Kugel, Ball“, „wohl drawidischen Ursprungs“ (KEWA) bzw. „wohl [zu] einer[r] Fremdwortsippe“ gehörend (EWA).

72 Nach Kirde (2007: 300 mit Fn. 21) findet sich in der Carakasamhitā (Cikitsāsthāna 23.35–53) eine Anleitung zur Herstellung eines Mittels gegen „Bisse und Stiche von Schlangen, Skorpionen, Spinnen u.a.“; es handelt sich um „Pillen aus bis zu 60 verschiedenen pflanzlichen, mineralischen und bisweilen auch tierischen Bestandteilen (*guṭikas* 23.52 und 23.57), deren Einnahme von der Rezitation von Mantras und dem Abbrennen von Räucherwerk (*dhūmāgada*) begleitet wird.“

73 Auf diese Möglichkeit wies mich dankenswerterweise Herr Prof. Dr. Oskar von Hinüber zunächst mündlich im Anschluß an die Marburger Bühnenlesung der „Heiligen-Hetäre“ vom 21. September 2004 auf dem „29. Deutschen Orientalistentag“ in Halle und außerdem mit weiteren Erläuterungen in einem persönlichen Schreiben vom 12. Oktober 2004 hin.

74 Diese Literaturhinweise verdanke ich ebenfalls Herrn Prof. von Hinüber.

und Vogel 1926: 19. Bei dem „Schlangenstein“⁷⁵ soll es sich um ein mit Blut durchtränktes, wiederholt „gebackenes“ Stück Knochen handeln (Vogel, Crooke); er werde aus „verkohlten Knochen“ oder aus mit bestimmter Erde vermischter Asche von verbrannten Wurzeln hergestellt, sei porös, von runder oder ovaler Form, schwarz oder braun im Zentrum, weiß an den Rändern, poliert und leicht glänzend (Hobson-Jobson). Der Schlangenstein wird an die Bisswunde angelegt und soll dort haften bleiben, bis das ganze Gift von ihm aufgesogen worden ist und er daraufhin von selbst abfällt. Er wird nach der Anwendung in Frauenmilch oder zur Not in Kuhmilch gewaschen, die sich durch die Aufnahme des Giftes blau färben soll. Danach kann der „Schlangenstein“ wieder benutzt werden.

Zur Klärung des Sachverhalts in der „Heiligen-Hetäre“ muss nun die zweite einschlägige Stelle herangezogen werden. Der Arzt hat acht *guliā-s* geholt und „macht“ mit einer *guliā* „etwas“ – was er da genau tut, ist für das Verständnis ausschlaggebend. Der Text in der Prosa nach Strophe 32 lautet (54.5–8):

vaidyāḥ / guliā mae aṭṭha gahidā / osahām ca / ... udaam̄ udaam̄ / cetī / idam̄ udaam̄ / vaidyāḥ / guliām̄ oghat̄taāmi / avihā / na hu iam̄ dat̄thā / āviṭṭhā khu iaṇi /⁷⁶

„Arzt: Acht *guliā-s* habe ich bei mir, und Heilkräuter. ... Wasser, Wasser! Dienerin: Hier ist Wasser.‘ Arzt: Ich [oghat̄taāmi] die *guliā* (Akkusativ Singular). Ach, sie wurde ja gar nicht gebissen, sie ist besessen!“

Entscheidend ist hier, wie *oghat̄taāmi* zu verstehen ist, was genau also der Arzt mit der *guliā* anstellt. Unter der Annahme, dass hier ein „Schlangenstein“ verwendet wird, müsste man *oghat̄taāmi* wohl im Sinne von „ich reibe eine *guliā* auf, bringe eine *guliā* an“ auffassen. Die bisherigen Übersetzer nehmen hingegen eine Bedeutung „zerbrechen, zerstoßen, zermahlen, zerreiben“ für *oghat̄ta-a-* an:

(1) Belloni-Filippi 1959: 524: „IL MEDICO ... – Ho portato otto pillole e una medicina. ... Dell’acqua, dell’acqua! L’ANCELLA – Ecco l’acqua. IL MEDICO – Romperò una pillola. Ahimè, costei non è stata morsa. È ossessa!“

(2) van Buitenen 1971: 164: „Physician: I got eight pills and some herbs. ... Water somebody, water! Maiden: Here is water. Physician: I’m grinding a pill. Hey, she hasn’t been bitten; she’s possessed.“

75 Eine Sanskrit-Bezeichnung für diesen „Stein“ ist mir nicht bekannt; ebensowenig kenne ich bisher einen Beleg aus der indischen Primärliteratur.

76 *guliā nne [...] idam̄ udaam̄ / vaidyāḥ om. Ba.*

(3) Lockwood/Bhat 1978: 105: „DOCTOR: I've brought medicine and a tablet which weighs two ounces. ... Water! Water! MAID-SERVANT (P): Water. DOCTOR: I'll crush this tablet. Hey! She's not bitten. She must be possessed.“

(4) Lockwood/Bhat 1991: 47: „DOCTOR: I've brought a tablet with eight active ingredients, and other medicines, too! [...] Water! Water! MADHUKARIKĀ:⁷⁷ Here's water. DOCTOR: I'll crush and mix this tablet. ... Hey! She hasn't been bitten! She must be possessed!“⁷⁸

(5) Tieken 1991: 58: „Dokter: Ik heb wel acht verschillende pillen bij me en nog wat kruiden. [...] Vlug! Vlug, water! Parabhṛtikā: Hier is het al. Dokter: Ik maak even een pilletje fijn. Wat! Ze is helemaal niet gebeten. Ze is bezeten!“

Der entsprechende Sanskrit-Kommentar macht leider keine Angabe zur Bedeutung von *oghaṭṭaāñi* und gibt lediglich die korrekte Sanskrit-Entsprechung *avaghaṭṭayāmi*:

gulikā mayā aṣṭau gṛhitāḥ / auṣadham ca / auṣadhaśabdenātra mūlapatrāda-yah kathyante / ... udakam udakam / sambhramena dvirvacanam vākyāparipūrtiś ca / ānayeti śeṣah / idam udakam / gulikām avaghaṭṭayāmi / prakṛtiviparyayam evālocyāha, aviheti / na khalv iyam daṣṭā, āviṣṭā khalv iyam /
(90.10–16)

Dafür, dass der Kommentator hier die Anwendung eines „Schlangenstein“ beschreibt, scheint nichts zu sprechen, was allerdings nichts heißen muss. Mir fällt es jedoch schwer, für *avaghaṭṭ* eine Bedeutung „(einen Schlangenstein) aufreiben, anbringen“ anzusetzen. Nach dem pw kann die Wurzel *ghaṭṭ* „hinüberstreichen berühren; anstoßen, schütteln; umrühren; feststampfen“ und das Verbalkompositum *avaghaṭṭ* „berühren, betasten, bestreichen; umrühren“ heißen.⁷⁹ „Eine *guliā* bestreichen/berühren/schütteln/feststampfen“ scheint mir jedoch kein angemessener Ausdruck für das Anlegen eines Steines an eine Wunde zu sein. Meines Erachtens liegt hier etwas anderes näher: In *Vāgbhaṭas* medizinischem Werk *Aṣṭāṅgahṛdaya* heißt es *Sūtrasthāna* 30.18: ... *darvyā tam avaghaṭṭayet* „Man soll den [alkalischen Absud ...] mit dem Löffel umrühren.“ Zuvor heißt es ebenda 30.15: *vighaṭṭayan* „unter Umrühren“. Der Kontext lässt es ziemlich eindeutig erscheinen, dass hier

77 „Madhukarikā“, der Name der anderen Dienerin, steht hier fälschlich für „Parabhṛtikā“.

78 Lockwood/Bhat (1978: 104.6; 1991: xxiv.1) lesen *atṭhamayā gahidā* statt *mae atṭha gahidā* und fassen *atṭhamayā* offenbar als Kompositum im Sinne von Skt. *aṣṭamayā* „aus acht bestehend“ auf. Das ist abwegig. Außerdem paraphrasieren sie Pkt. *oghaṭṭaāñi* fälschlich mit Skt. *āghaṭṭayāmi* „ich (will) [die *guliā*] berühren“ (richtig: *avaghaṭṭayāmi*).

79 Andere belegte Bedeutungen kommen an unserer Stelle sinngemäß nicht in Betracht.

tatsächlich von einem „Umrühren“ oder „Unterrühren“ (*ava-*) der verschiedenen Ingredienzen mit einem Löffel oder einer Kelle in einer Flüssigkeit die Rede ist.⁸⁰ Da der Arzt zuvor nach Wasser verlangt, nehme ich an, dass er die Pille (mit den Heilkräutern?) im Wasser umröhren (also weder „zerbrechen“ noch „anbringen“) will, um sie der Patientin in aufgelöster Form oder als Paste zu verabreichen. Ob diese „Therapie“ *lege artis* im Sinne indischer Medizin ist oder nicht, spielt dabei keine Rolle, weil es sich ja offensichtlich um einen Quacksalber handelt – eine falsche Medikation liegt hier sogar nahe. Śiśupālavadha 9.36 wird eine bestimmte Aktivität des Mondes in einem *śliṣṭarūpaka* mit der Tätigkeit eines „Giftarztes“ (*oṣadhipatiḥ*)⁸¹ verglichen, der „das Gift (*vīṣam*) aus dem Körper entfernt“ (*vapuṣo 'vatārā-yati*), indem er ihn „mit amṛta-feuchten (*amṛtadravair*) Händen (*karaiḥ*) abreibt (*vidadhad ... apamārgam*)“. Mallinātha paraphrasiert *amṛta* mit *ausadhabhiśeṣah* („eine bestimmte Kräuterarznei“), während Vallabhadeva die Erklärung *pā-nīya* („Wasser“) gibt. Das von unserem Arzt verlangte Wasser – in das er zuvor möglicherweise Heilkräuterpillen einröhren will – könnte also auch zum Befeuchten der Hände gedacht sein. Auch Śiśupālavadha 2.88 passt möglicherweise zu einem Detail der Vorgehensweise unseres Arztes; s. oben Kommentar [47.]

Falls es sich aber doch um einen „Schlangenstein“ handeln sollte, könnte das Wasser dazu dienen, den Stein nach Gebrauch auszuwaschen. Dann wäre aber nicht so recht einzusehen, warum der Arzt trotz großen Zeitdrucks (Schlangenbiss) schon jetzt so dringend Wasser benötigt, wenn es lediglich der Reinigung des Steines nach der Anwendung dienen soll. Nach den Angaben im Hobson-Jobson wird der Stein zudem nicht in Wasser, sondern in Milch ausgewaschen.

Wie kommt der Arzt aber schließlich zu der Aussage, dass die Hetäre gar nicht von einer Schlange gebissen worden, sondern besessen sei? Könnte dies auf die gescheiterte Anwendung eines nicht an der Wunde haftenden „Schlangensteins“ hinweisen? Der Text scheint für diese Deutung keinen Anhaltspunkt zu bieten. Wenn die Szene tatsächlich so konzipiert wäre, dass hier der Arzt einen „Schlangenstein“ anlegt, der aber an der Wunde nicht haften bleibt, sondern sofort wieder abfällt, wäre in einem indischen Schauspiel zu erwarten, dass der Arzt diesen Vorgang mit seinen eigenen Worten beschreibt⁸² und/oder eine entsprechende Regieanweisung dem Schauspieler für das Publikum deutlich sichtbare und verständliche Aktionen vorschreibt. Woher soll der Zuschauer oder Leser wissen, was der Arzt hier macht? Allerdings ist zu bedenken, dass der Ausspruch „Ah, sie wurde ja gar nicht gebissen, sie ist besessen!“ hier etwas unvermittelt kommt: die

80 Vgl. auch die Angabe im pw s.v. *ghaṭ* mit *ava* 4.: „umrīhren karaka 3,7“.

81 Vom Kommentator Vallabhadeva als *gāruḍikāḥ* erklärt.

82 Nach dem Muster: „Ich lege jetzt den Stein an. Oh, er ist wieder abgefallen, sie ist ...“

klassischen indischen Schauspiele sind an ähnlichen Stellen meist etwas ausführlicher, sowohl was den zu sprechenden Text als auch was die Regieanweisungen betrifft. Der Sanskrit-Kommentator erklärt sich und uns die überraschende Feststellung des Arztes so, dass dieser schon die „Verkehrtheit der Natur“ der Hetäre bemerkt (*prakṛtiviparyayam evālocyā* 90.15), in deren Körper sich ja bereits die Seele des Bettelmönchs befindet. Das scheint mir nach Lage der Dinge und dem überlieferten Wortlaut noch das plausibelste Verständnis dieser Stelle.

[54.] 54.5–6 (32+): *khaṇe khaṇe jīvissadi marissadi* (vā add. Pr. 32.6) *tti*; der Kommentar (90.12) übersetzt *kṣaṇe kṣane jīviṣyati mariṣyati* ohne vā. Pr. 32.5 drückt *jāṇekhaṇena* (sic.; Skt. *jāñe kṣanena*) statt *khaṇe khaṇe*.

Das Sätcchen kann verschieden interpretiert werden, schon weil das Subjekt formal unbezeichnet bleibt und die Funktion des Futurs und des *tti* fraglich ist; außerdem ist vā zweifelhaft bezeugt. Die modernen Übersetzer sind teilweise zu interpretatorischen Zusätzen gezwungen, setzen ein indefinites Subjekt voraus (1 und 2) oder identifizieren die 3. Person Singular mit der Hetäre (3 und 4):

- (1) Belloni-Filippi 1959: 524: „A momenti vivrà o morrà.“
- (2) van Buitenen 1971: 164: „This much I know,⁸³ it will be either instant life or instant death.“
- (3) Lockwood/Bhat 1991: 47: „Because we don't know, from moment to moment, whether she'll live or die.“⁸⁴
- (4) Tieken 1991: 58: „Het is een kwestie van leven en dood. Elk moment kan ze sterven!“

Wenn der Arzt tatsächlich die Hetäre meint, hätte er dies auf Prakrit mit einem zusätzlichen sā auch eindeutiger sagen können,⁸⁵ aber wohl nicht müssen.⁸⁶ Zu dieser letzten Stelle (50.1) siehe oben Kommentar [45.]; der Sanskrit-Kommentar identifiziert die 3. Person Singular indes mit der Hetäre und verdeutlicht das durch ein zusätzliches *eṣā* (83.11). Bemerkenswerterweise fehlt aber ein solches *eṣā* im Kommentar zu unserer Stelle (*anekagrahaṇe hetum āha, kṣaṇe kṣane iti / kṣaṇe kṣane jīviṣyati mariṣyati / pratyucchvāsaṇaṃ pradātum iti bhāvah, iti hetau* 90.11–13), obwohl hier der Zusammenhang kaum eindeutiger ist. Wenn als Subjekt hier nicht „sie“, die Hetäre, gemeint sein sollte (unsere Übersetzung), könnte es sich um eine allgemeine, mit *iti* abgeschlossene Sentenz halten: „Jeden Augenblick kann einer (weiter?)leben

83 *jāñe* Pr.

84 Lockwood/Bhat 1991: xxiv.1–2: *na jāñe khaṇe jīvissadi marissadi vā tti /*

85 Vgl. *kahim sā* 48.17 (29+).

86 Vgl. *mahantam viāram karodi tti* 50.1 (29+).

oder (?) sterben“? Nach Auffassung des Kommentators will der Arzt mit diesem Satz den Grund dafür angeben, daß er so viele Heilmittel mitgebracht hat, um die Patientin wiederzubeleben, was jeden Augenblick zu spät sein kann. Das Futur drückt hier wohl die Möglichkeit aus.

[55.] 54.18 (32+): *ekkapade*, wörtlich „beim ersten Wort (*pada*)“.

Zum Sanskrit-Kommentar: Zu der dort (92.7–8) zitierten Strophe *pustaka-*
sthāpitā usw. vgl. Böhtlingk 1872: 399, Nr. 4156. Das zur Erklärung des
Wortes *visarido* (54.18) angeführte Grammatikerzitat *visthuḥ vamma savi-*
sarā'viti visarādeśah (92.11) ist offensichtlich verderbt (lies: *vismuḥ pamhasa-vi-*
sarāv iti vismr-ādeśau o.ä.); vgl. Hemacandra 4.75: *vismuḥ pamhusa-vimhara-vi-*
sarāḥ; Trivikrama 2.4.128: *vismarāḥ pamhasa-visarau*.

[56.] 54.18–19 (32+): *hodu / mama vaasso evva* (, add. Pr. 33.6 : , *bhodu* add. Ba.
xxi.16) *idam putthaam*.

Die genaue Bedeutung dieses Ausspruchs ist unklar. Der Kommentar (92.13–16) identifiziert „dieses Buch“ mit „meinem Freund“, was sprachlich kein Problem darstellt, aber schwer zu deuten ist.⁸⁷ Für den Kommentar ist ein Buch deshalb ein Freund, weil es der Erinnerung aufhilft und der Heilung der Kurtisane dient. Dann ist aber unklar, warum dies Śāṇḍilya und nicht der Arzt hier sagt. Ebenso ist unsicher, ob tatsächlich ein Buch physisch vorhanden ist oder nicht; die Regieanweisungen geben hier keinen Hinweis, was in dieser Textüberlieferung allerdings nichts besagen muss. Strophe 33 scheint der Arzt aus dem „Buch“ zu zitieren (anders Tieken), allerdings mit dem grammatischen Fehler *trīṇi* statt *trayaḥ*.⁸⁸ Die Interpunktions in Pr. macht deutlich, dass der Herausgeber zwei selbständige Sätze annimmt: „[Er ist] mein Freund, hier ist das Buch.“⁸⁹ In welchem Sinne der Arzt jedoch ein „Freund“ Śāṇḍilyas ist, bleibt schwierig; außerdem erwartet man (wenn auch nicht zwingend) eine Prakrit-Entsprechung zu „er“ (z.B. *aam*). Van Buitenen übersetzt einen nicht vorhandenen Vokativ und unterschlägt *mama* (1971: 165): „All right, colleague, here is the book.“ Wieder anders und sehr frei Tieken 1991: 58: „Maar ja, ik heb makkelijk praten. Mijn boek loopt altijd met me mee!“ Mit dem „allezeit mit ihm mitlaufenden Buch“ kann Tieken wohl nur den Parivrājaka meinen, wofür sich im Text jedoch praktisch kein Hinweis findet.⁹⁰ Konsequenterweise gibt es

87 Vgl. Belloni-Filippi 1959: 525: „Ebbene, c'è questo libro diverrà il mio invisibile compagno.“

88 Stein (1929: 31, Anm. 39 = 1985: 160, Anm. 39) folgert daraus: „Es ist beachtenswert, daß der Arzt beim Vorlesen aus einem Buche Sanskrit spricht; aber daß es sich nicht um ein tatsächliches medizinisches Werk handelt, geht aus dem grammatischen Fehler (*trīṇi sarpa*) hervor, den der *parivrajaka* sofort verbessert“.

89 So auch Lockwood/Bhat 1991: 48: „After all, he's my comrade! Here's the book.“

90 Mit *mama vaasso* kann Śāṇḍilya kaum seinen Lehrer bezeichnen; entweder wurde die-

nach Tieken in dieser Szene gar kein reales Buch, sondern dem Arzt fällt die Strophe einfach wieder ein,⁹¹ was immerhin besser zu dem grammatischen Fehler zu passen scheint. Dafür, dass es sich um ein konkretes Buch handelt, spricht jedoch das Pronomen *idam*.

[57.] 56.6–9 (33+, 34, 34+): Auf welche medizinische Tradition dieser Abschnitt zurückgeht, ist unklar.⁹² Stein, dem nur Vāgbhaṭa „zu Gebote“ stand, verweist lediglich auf die Behandlung der sieben *viśavega* bei Jolly (1901: 123–124).⁹³ Kirde, die sich erst kürzlich mit dieser Frage ausführlich befasst hat, zieht folgendes Fazit:⁹⁴ „Der Befund in der hier herangezogenen medizinischen Fachliteratur [Caraka- und Suśrutasamhitā, Aṣṭāṅgasaṅgraha und Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā] zeigt, dass die in Bhag[avadajjukā] 34 aufge-listeten Symptome der Wirkungen durch Schlangengift keiner toxikologischen Tradition eindeutig zugeordnet werden können“, sondern zum „Gemeingut“ der Wissenschaft von den Giften zählen“, was schon Stein als Möglichkeit erwogen hatte.

Hinzufügen ließe sich eine Stelle aus Raṅganātha’s Kommentar⁹⁵ zu Kālidāsa’s Vikramorvaśiya 5.18. Raṅganātha bringt die sieben *viśavega* mit den sieben *dhātu* in Verbindung,⁹⁶ wie sie „in Vāgbhaṭa usw. gelehrt“ werden (*dhātavaś ca sapta / uktam ca vāgbhaṭādau — rasāśrīmāṇisamedosthimajjaśukrāni dhātavah*).⁹⁷ Weiter führt er aus, dass die Merkmale dieser sieben

ser Ausdruck von Tieken dennoch so gedeutet oder in seiner Übersetzung unterschlagen.

91 „Ik weet het alweer“, gänzlich ohne Entsprechung im Prakrit.

92 Wilhelm 2007: Sp. 586 weist im Zusammenhang mit den im Bhagavadajjuka vorge-tragenen „Lehren der Sanskrit-Medizin“ zu Recht darauf hin, daß „deren Quellen noch zu eruieren sind!“ Schon Stein 1929: 17 (= 1985: 146) hatte bemerkt, daß „nur eine Durchsicht der betreffenden [medizinischen] Literatur ergeben“ könne, „[o]b die [in Strophe 34 aufgezählten] sieben Giftwirkungen des Schlangenbisses [...] aus einem be-stimmten Werke der Literatur stammen und nicht vielmehr zum Gemeingut der Wis-senschaft von den Giften gehörten“.

93 Stein 1929: 31, Anm. 39 (= 1985: 160, Anm. 39).

94 Kirde 2007: 305–306.

95 Ed. Parab/Telang 136.21–27. Raṅganātha (Sohn des Bālakṛṣṇa) schrieb seinen Kom-men-tar im Jahre 1656 in Kāśī (vgl. Konow 1920: 64, und die Prastāvanā der Ausgabe).

96 Auch in der Suśrutasamhitā werden die (sieben) Wirkungen des Giftes „mit der Lehre von den sieben *dhātu*“ verknüpft, während die Carakasamhitā acht *dhātu* und acht *vēga* lehrt. Allerdings ist Caraka 8. Stadium der Tod (*marana*) des Opfers, der unter den sieben in Strophe 34 genannten fehlt; auf den „Tod“ nimmt indirekt der nachfolgende Prosasatz 56.9 Bezug: *saptaviśavegād attikrānto śvibhyām api na śakyate cikitsitum*. Im Aṣṭāṅgasaṅgraha des älteren Vāgbhaṭa (7. Jh.) wird sowohl die Tradition der „Sieben-zahl der Wirkungsstadien des Giftes“ als auch der „Achtzahl der Stadien“ nach ver-schiedenen Lehrern angeführt. Die Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā des jüngeren Vāgbhaṭa (8. Jh.) „beschreibt sieben Stadien der Vergiftung“. Zum Ganzen s. Kirde 2007: 299–305.

97 „Nahrungsessenz, Blut, Fleisch, Fettgewebe, Knochen, Mark, Samen.“ Die Suśruta-samhitā V.4.40 lässt *rasa* „Nahrungsessenz“ aus, lehrt dafür aber zusätzlich *kōṣṭha*

viṣavega einzeln der Reihe nach in einem „Gift-Lehrbuch“⁹⁸ dargestellt werden (*tallakṣaṇāni ca viṣatantre pṛthak pṛthaṇ nirūpitāni*), wozu er folgende Sragdharā-Strophe zitiert, deren Quelle ich nicht kenne:

*vego romāñcam ādyo racayati viṣajahī svedavaktropaśoṣau
tasyordhvas tatparau dvau vāpuṣi janayato varṇabhedapravēpau /
yo vegaḥ pañcamo ‘sau nayanavivaśatāṁ kanṭhabhaṅgam ca hikkāṁ
śaṣṭho niḥsvāsamohau vitarati ca mṛtiṁ saptamo bhakṣakasya //*

„Das erste durch das Gift verursachte Stadium bewirkt Gänsehaut; das sich an dieses [Stadium] anschließende [zweite Stadium bewirkt] Schweiß und Austrocknen des Mundes; die beiden darauf folgenden [Stadien 3 und 4] rufen am Körper Wechsel der Farbe und Zittern her vor; das fünfte Stadium [bewirkt] Unkontrolliertheit der Augen, Entstellung der Stimme und Schluckauf; das sechste [Stadium verursacht] Keuchen und Ohnmacht, und das siebte [Stadium] führt zum Tod des Vergifteten (wörtl.: des Verzehrers).“

Im Unterschied zu der Aufzählung der sieben Wirkungen (*vega* bzw. *vikriyā*) in der Bhagavadajjuka-Strophe, werden hier den einzelnen Stadien teilweise zwei und einmal sogar drei Symptome zugeordnet. Auffällig ist aber, dass nicht nur alle sieben Wirkungen aus dem Bhagavadajjuka in der Sragdharā-Strophe aufgeführt werden, sondern dies darüber hinaus trotz der metrischen Erfordernisse in derselben Reihenfolge geschieht:

(1) *romāñca*, (2) *mukhaśoṣa/vaktropaśosa*, (3) *vaivarnya/varṇabhedā*, (4) *vepathu/pravēpa*, (5) *hikkā*, (6) *śvāsa/niḥsvāsa*, (7) *sammoha/moha*.

Auch die Aufteilung der Symptome auf die ersten sechs Stadien ist identisch. Abweichend ist lediglich die Zuordnung von *sammoha/moha* und die Beschreibung des 7. Stadiums: Während *moha* in der Sragdharā-Strophe mit *niḥsvāsa* noch zum 6. Stadium gezählt wird, bezeichnet *sammoha* in Strophe 34 das siebte Stadium, das in der Sragdharā-Strophe durch den „Tod“ (*mṛti*) bestimmt ist und damit dem 8. Stadium (*marāṇa*) in der Caraka-saṃhitā entspricht. Davon abgesehen, sind die Gemeinsamkeiten beider Strophen aber so groß, dass die Sragdharā-Strophe inhaltlich wie eine ausführlichere Fassung der Bhagavadajjuka-Strophe erscheint.

[58.] 56.9 (34+): *athavā* (Pr. 34.2, Ba. xxii.2) : *atha* (Ach. 93.8; ebenso Kommentar 93.16). Zu der hier einschlägigen Funktion von *atha* bzw. *athavā*, auf die auch der Kommentar hinweist (*athaśabdah praśne*), vgl. Maheśvara ad Amarakośa 3.3.246: *atha [...]. praśne yathā. atha vaktum samartho 'si*.

„Eingeweide“ als fünften *dhātu* in der Reihe zwischen *medas* „Fettgewebe“ und *asthi* „Knochen“; dazu Kirde 2007: 304.

98 *viṣatantre*, vgl. Bhagavadajjuka 50.2 (29+).

[59.] 56.17 (35d): *abhimukhāś ca. ca* hat hier – wenn es sich nicht bloß um ein *pādapūraṇa* handelt⁹⁹ – wohl die Funktion von *eva*; vgl. Kāśikā ad Pāṇini 2.1.17: *cakāro 'vadhāraṇārthaḥ*.

[60.] 56.21–22 (35+): Die Ausgaben drucken:

yathā svāñ jīvaviniyamāñ kṛtvā svakāryam anutiṣṭhāmi / (tathā kṛtvā niṣ-krāntah) Ach. 95.1–2;

(*yathāsvāñ jīvaviniyamāñ kṛtvā*) *yāvad aham api svakāryam anuṣṭhāsyāmi / (niṣkrānto yamapuruṣah)* Ba. xxii.15–17;

yathāsyājīvaviniyamāñ kṛtvā yāvad aham api svakāryam anutiṣṭhāmi. (tathā kṛtvā niṣkrāntah) Pr. 34.15–16.

Ach. 95.9–10 gibt die entsprechende Kommentarerklärung folgendermaßen heraus:

yathā svāñ svatvam anatikramya jīvaviniyamāñ jīvavyatyāsam.

Hierzu ist zweierlei zu bemerken:

1. Die Paraphrase *-vyatyāsam* deutet darauf hin, dass der Kommentator *-vinimayam* (= Pr., Ba.) statt *-viniyamāñ* gelesen und kommentiert hat. Achan hat hier seine Manuskripte vermutlich schlicht verlesen; seine Angabe (95, Fn. 100), dass „O“ (= Ba.) *-viniyamāñ* lese, trifft jedenfalls nicht zu.

2. *svatvam anatikramya* („indem das Selbstsein nicht überschritten wird“) erklärt nicht *svāñ*, sondern das Adverb *yathāsvāñ* „je für sich“. Dieser Auffassung des Kommentars (*yathāsvāñ* statt *yathā svāñ*), die anscheinend auch von dem Erstherausgeber Banerji-Śāstrī geteilt wird, ist schon deshalb beizupflichten, weil sonst die Funktion von *yathā* unklar bliebe, weshalb auch die Variante *yathāsyā jīva-* in Pr. nicht ursprünglich sein wird.

Ob das teilweise überlieferte *yāvad aham api* ursprünglich dem Text angehört hat, lässt sich schwer sagen. Von der Sache her passt es zumindest sehr gut und findet sich an zahlreichen vergleichbaren Stellen in indischen Schauspielen, ohne indes unentbehrlich zu sein.

Dass *yathāsvāñ jīvaviniyamāñ kṛtvā* mit Ba. als Regieanweisung anzusehen ist (mit korrespondierendem *niṣkrānto yamapuruṣah* statt *tathā kṛtvā niṣ-krāntah*), glauben wir nicht, weil es zum einen dem altindischen Theater mit Blick auf die Zuschauer gemäßer ist, wenn der Diener Yamas hier laut sagt, was er tut. Zum anderen scheinen sich Regieanweisungen ursprünglich vor allem auf in den dramaturgischen Traditionen festgelegte und streng formalisierte Gesten, Pantomimen, Schritte usw. bezogen zu haben, wozu ein „Austausch der Seelen“ kaum gehört haben wird.

99 Vgl. Amarakośa 3.4.5.

[61.] 58.7 (35+): Die Ausgaben und Handschriften lesen:

niṣkrāntā gaṇikā mātā rāmilakaś ceṭī ca Achans AF und O (= Ba. xxii.24)¹⁰⁰;
niṣkrāntā gaṇikā saparivārā Achans DE;
niṣkrāntā gaṇikā, rāmilakaś ceṭī saparivārā mātā ca Pr. 35.4.

Ach. 96.1 emendiert *cetyau*, „since they both were there at that time“ (Ach. 96, Fn. 103), was nach dem überlieferten Text zutrifft: Im Anschluss an Strophe 17 treten zwei Dienerinnen auf: *tataḥ praviśati ... cetyau ca* (30.13); sie heißen Madhukārikā (M.) und Parabhṛtikā (P.). M. tritt 32.4 (17+), P. 44.5 (26+) wieder ab. P. tritt später zusammen mit der Mutter wieder auf (46.7, 26+), dann wieder ab (46.18), worauf M. mit Rāmilaka auftritt (46.19) und lediglich zwei Sätze spricht, danach aber nicht abtritt; vom Handlungsverlauf gäbe es auch keinen Grund dazu. Dann kommt auch P. gemeinsam mit dem Arzt wieder auf die Bühne (48.15, 29+), die sie bis zu unserer Stelle nicht mehr verlässt.

Der Wortlaut der Regieanweisung in Pr. ist nicht sachgemäß („...die Dienerin und die Mutter samt Gefolge treten ab“), da es sich um die beiden Dienerinnen der Hetäre handelt; besser erscheint da schon die Überlieferung in Achans DE, wobei *saparivārā* dann nicht nur die beiden Dienerinnen, sondern auch die Mutter und Rāmilaka bezeichnen würde, was allerdings ungewöhnlich wäre. Ob nun Achans Konjektur *cetyau* das Richtige trifft, oder ob in der Regieanweisung ursprünglich *saparivārā* nur die Dienerinnen der Hetäre meinte (etwa: **niṣkrāntā gaṇikā, saparivārā rāmilako mātā ca*), wird sich nicht sagen lassen. Möglicherweise resultiert der Singular *ceṭī* auch aus dem Umstand, dass die Dienerin Madhukārikā – anders als Parabhṛtikā – schon seit längerem wortlos (und dramaturgisch überflüssig) auf der Bühne steht und so in der überlieferten Regieanweisung „vergessen“ wurde.

100 Ba. liest *rāmilakāḥ* statt *rāmilakaś*.

Abkürzungsverzeichnis

- Ach. Bhagavadajjuka ed. Achan.
 Ba. Bhagavadajjuka ed. Banerji-Śāstrī
 Pr. Bhagavadajjuka ed. Prabhākaraśāstrī
 PW Böhtlingk, Otto / Roth, Rudolph. 1852–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Theile. St. Petersburg.
 pw Böhtlingk, Otto. 1879–1889. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 7 Bände. St. Petersburg.

Literaturverzeichnis

Ausgaben des Bhagavadajjuka:

- „Bhagavadajukam. Edited by Prof. A. P. Banerji-Śāstrī“. In: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 10, i–xxiii. Patna 1924. (= Ba.)
Bhagavadajukiyam. A Prahasana of Bodhayana Kavi with commentary. Ed. with critical notes and introduction by P. Anujan Achan. With a preface by M. Winternitz. Jayantamangalam (Trichur) 1925. (= Ach.)
Bhagavadajukam. Bodhāyanaviracitam. [Hg. von Veṭūri Prabhakaraśāstrī.] Madras 1925. (= Pr.)
 Lockwood, Michael / Vishnu Bhat, A. 1978. *Bhagavadajjuka prahasana: A Philosophical Farce by King Mahendravikramavarma Pallava*. [Textausgabe mit englischer Übersetzung.] Madras.
 Lockwood, Michael / Vishnu Bhat, A. 1991. [Überarbeitete Neuauflage von Lockwood/Bhat 1978.] *India's Oldest Farcical Comedies: The Farce of the Pious Courtesan (Bhagavadajjuka Prahasanam) and A Farce of Drunken Sport (Matta-vilāsa Prahasanam)*. Madras.
 Paulose, K. G. 2000. *Bhagavadajukam in Kuṭiyāṭṭam. The Hermit and the Harlot—the Sanskrit farce in Performance*. Delhi.
 Roesler, Ulrike / Soni, Jayandra / Soni, Luitgard / Steiner, Roland / Straube, Martin. 2006. *Die Heiligen-Hetäre. Bhagavadajjukam. Eine indische Yoga-Komödie*. [Übers. und mit Anmerkungen versehen von U.R., J.S., L.S., R.S. und M.S. Sanskrit- und Prakrit-Text hg. von R.S. und M.S. Mit einem Nachwort von R.S.] München.

Übersetzungen des Bhagavadajjuka:

- Belloni-Filippi, Ferdinando. 1931. Nachdruck: Milano 1959. „L'asceta trasmutato in etera di Bodhāyana“. In: *Teatro Indiano*. A cura di Mario Vallauri. Lanciano, S. 506–526.
 van Buitenen, J. A. B. 1971. „The Hermit and the Harlot“. In: *Mahfil: a quarterly magazine of South Asian Literature*. Asian Studies Center, Michigan State University. Vol. VII. 3–4, S. 149–166.
 Lockwood/Bhat. 1978 und 1991 s. oben unter „Ausgaben“.
 Roesler, Ulrike / Soni, Jayandra / Soni, Luitgard / Steiner, Roland / Straube, Martin. 2006 s. oben unter „Ausgaben“.

Tieken, Herman. 1991. „De heilige en et hoertje“. In: *Vorstelijke Humor. Drie kluchten uit het klassieke India*, uit het Sanskrit vertaald en ingeleid door H. T. en Godard Schokker. Leiden u.a.

Primärquellen:

- Amara. 1st Edition: 1907. 2nd Edition: Delhi 1990. *Amarakośa with the commentary of Maheśvara*. Enlarged by Raghunath Shastri Talekar. Revised, enlarged, and improved from Chintamani Shastri Thatte's edition of 1882 by Vamanacharya Jhalakikar under the superintendence of Ramkrishna Gopal Bhandarkar. Delhi.
- Aśvaghoṣa. 1935. *The Buddhacarita, Or, Acts of the Buddha*. Ed. by E. H. Johnston. Pt. 1. Sanskrit Text. (Punjab University Oriental Publications. 31). Calcutta.
- 1926. *Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa*. Tibetisch und Deutsch hg. von Friedrich Weller. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. II.3.) Leipzig.
- Bhavabhūti. Première édition. 1999. *Hariharaviracitā Mālatīmādhavaṭikā. Le commentaire de Harihara sur le Mālatīmādhava de Bhavabhūti*. François Grimal (Hg.). (Publications du Département d'Indologie 77.) Pondichéry.
- 1876. *Mālatī-Mādhava by Bhavabhūti. With the commentary of Jagaddhara*. Ed. [...] by Ramkrishna Gopal Bhandarkar. (Bombay Sanskrit Series 15). Bombay.
- ²1903. *The Uttara-Rāmачarita of Bhavabhūti with The Commentary of Vīrarāghava*. Ed. by T. R. Ratnam Aiyar and Kāśīnātha Pāṇḍurang Parab. Bombay.
- Caraka. 1998. *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā. The romanized text accompanied by line and word indexes* compiled and edited by Rahul Peter Das & Ronald Eric Emmerick. Groningen.
- Cārudatta. s. *Esposito* 2004.
- Harṣadeva¹⁰¹. 1991. Nachdruck der Ausgabe Kalikātā, Samvat: 1921 [1864 n. Chr.]. *The Nāgānanda by Harṣadeva edited by Mādhava Candra Ghoṣa assisted by Kṛṣṇa Kamala Bhaṭṭācārya*. With a general introduction by Michael Hahn. And a preface and a bibliography of the editions and translations of the Nāgānanda by Roland Steiner. New Delhi.
- 1893. *Nāgānanda by Śrīharshadeva*, edited [...] by Govind Bahirav Brahme and Shivaram Mahadeo Paranjape. Poona.
- 1989. Nachdruck der Ausgabe: Trivandrum 1917. *The Nāgānanda of Śrīharṣadeva with the Vimarśī Commentary of Śivāraṇa*. Ed. by Ganapati Sastri. With an elaborate introduction by N. P. Unni. (Trivandrum Sanskrit Series 59). Delhi.
- ³1909. *Ratnāvalī*. Carl Cappeller. In: Richard Garbe (Hg.): Otto Böhtlingk's Sanskrit Chrestomathie. Leipzig, S. 326–369.
- 1921. Reprint: Delhi 1984. *The Ratnāvalī of Śrī Harṣa-Deva*. Edited [...] by M. R. Kale. Bombay.
- Hemacandra. 1877. *Hemacandra's Grammatik der Prākritsprachen (Siddhahemacandram Adhyāya VIII)*. Mit kritischen und erläuternden Anmerkungen herausgegeben von Richard Pischel. I. Theil. Halle.
- Hitopadeśa. 1887. *Hitopadeśa by Nārāyaṇa*. Ed. by Peter Peterson. (Bombay Sanskrit Series 33). Bombay.

101 Zu dem gelegentlich zitierten, auf das Jahr 1155 datierten nepalesischen Nāgānanda-Manuskript „A“ s. oben Fn. 21.

- Kālidāsa. 1909. *Kālidāsa's Śakuntalā* (kürzere Textform). [...] Hg. von Carl Cappeller. Leipzig.
- 1888. *The Vikramorvas'īya of Kālidāsa with The Commentary (Prakāśikā) of Rangānātha*. Edited by Kāśināth Pāṇḍurang Parab and Mangesh Ramkrishna Telang. Bombay.
 - A. Scharpé. 1956. *Kālidāsa-Lexicon*. Vol. 1. Part II: *Mālavikāgnimitra* and *Vikramorvaśī*. Brugge (België).
- Kāśikā. 1969. *Kāśikā. A Commentary on Pāṇini's Grammar. Part I. (Adhyāyas 1–4)*. By Vāmana & Jayāditya. Editors Aryendra Sharma, Khanderao Deshpande, D. G. Padhye. (Sanskrit Academy Series 17). Hyderabad.
- Kṣemendra. 2006. *Prinz Sudhana und die Kinnari. Eine buddhistische Liebesgeschichte von Kṣemendra*. Text, Übersetzung, Studie. Von Martin Straube. (Indica et Tibetica 46). Marburg.
- Māgha. 1888. *The S'is'upālavadha of Māgha with the commentary (Sarvankashā) of Mallinātha*. Edited by Pandit Durgāprasād and Pandit S'ivadatta of Jeypore. Bombay.
- 1926. *Māgha's Śisupālavadha*. Nach den Kommentaren des Vallabhadeva und des Mallināthasūri ins Deutsche übertragen von Eugen Hultzsch. Leipzig.
- Mahendravarman. 1974. *Mattavilasa Prahasana of Mahendravikramavarman*. Ed. and transl. by N. P. Unni. Trivandrum.
- Pāṇini. 1989. *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Roman Transliteration and English Translation by Sumitra M. Katre. Delhi.
- Rājaśekhara. 1901. *Rāja-Çekhara's Karpūra-Mañjarī. A drama by the Indian poet Rājaçekhara (about 900 A.D.)*. Critically edited [...] by Sten Konow and translated into English with notes by Charles Rockwell Lanman. (Harvard Oriental Series 4). Cambridge, Mass.
- Saṅghabhedavastu. 1977–1978. *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*. Ed. by Raniero Gnoli with the Assistance of T. Venkatacharya. 2 Bde. (Serie Orientale Roma. 49,1–2.) Rom.
- Śūdraka. 1896. *The Mrichchhakatika, or Toy Cart. A Prakarana by King Śūdraka*. Containing two commentaries (1) the Suvarṇālāmkarāṇa of Lalla Dīkshita, and (2) a vṛitti or vivṛtti by Prithvīdhara; and (3) various readings. Ed. by Nārāyaṇa Bālakrishna Goḍabole. Bombay.
- Trivikrama. 1954. *Prakrit Grammar of Trivikrama with his own commentary or Prākṛta-Śabdānuśāsanam savyāttikam*. Critically edited [...] by P. L. Vaidya. (Jīvarāja Jaina Granthamālā 4). Sholapur.

Sekundärliteratur:

- Banerji-Sastri, A. 1924. „A Hindu Aristophanes“. In: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 10, Pt. I und II, S. 88–91.
- Belloni-Filippi, F. 1931–1932. „Note esegetiche al *Bhagavadajjukīyam*“. In: *Revista degli Studi Orientali* 13, S. 21–23.
- Böhtlingk, Otto. 1872. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. 2. Teil. *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch*. St. Petersburg.
- Chaturvedi/Tiwari.¹⁰ 1983. *A Practical Hindi-English Dictionary*. New Delhi.

- Crooke, William. ²1896. 4th Repr.: New Delhi 1978. Vol. II. *Folklore of Northern India*. New Delhi.
- Esposito, Anna Aurelia. 2004. *Cārudatta. Ein indisches Schauspiel*. (Drama und Theater in Südasiens 4.). Wiesbaden.
- Faller, Susanne. 2003/2004. *Kulturspezifische Krankheitsklassifikation und Behandlungsweisen des Schlangenbisses in Indien*. Magisterarbeit, Universität Freiburg, Wintersemester 2003/2004, Völkerkunde.
- Hahn, Michael. 1981. „Zu einer Neuedition von Harṣadevas Nāgānanda“. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 25, S. 131–137.
- Hillebrandt, Alfred. 1909. „Besprechung von: Kālidāsa's Śakuntalā (kürzere Textform). [...] hg. von Carl Cappeller. Leipzig 1909.“ In: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 171, 929–933 (= *Kleine Schriften*. Hg. von Rahul Peter Das. Stuttgart 1987. [Glazenapp-Stiftung, 28.], S. 489–493.).
- Hobson-Jobson. 1st published in 1886. Reissued in 1968. *A Glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*. By Henry Yule and A. C. Burnell. New edition edited by William Crooke. London.
- Jolly, Julius. 1991. *Medicin*. (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. III.10.). Straßburg.
- Kirde, Signe. 2007. „Wieviele Wirkungen hat das Schlangengift? Toxikologisches im Lustspiel *Bhagavadajjuka*“. *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn. Zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. Herausgegeben von Konrad Klaus und Jens-Uwe Hartmann. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. 66.). Wien, S. 295–308.
- Kirfel, Willibald. 1920. *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Bonn und Leipzig.
- Konow, Sten. 1920. *Das indische Drama*. (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. II.2D.). Berlin und Leipzig.
- Lüders, Heinrich. 1911. *Bruchstücke buddhistischer Dramen*. Hg. von H. L. (Kleinere Sanskrit-Texte. 1.). Berlin.
- Mayrhofer, Manfred. EWA. 1986–1991, 1992–1994. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 2. Bde. (Indogermanische Bibliothek). Heidelberg.
- Mayrhofer, Manfred. KEWA. 1956–1978. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. 4 Bde. Heidelberg.
- Michaels, Axel. 1998. *Der Hinduismus*. München.
- Morgenstierne, Georg. 1921. *Über das Verhältnis zwischen Cārudatta und Mṛcchakaṭikā*. Leipzig.
- Pischel, Richard. 1900. *Grammatik der Prakrit-Sprachen*. (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. I.8.). Straßburg.
- Ramachandran, T. N. 1933. „The Royal Artist Mahendravarman I“. In: *Journal of Oriental Research* (Madras). Madras, S. 7, 219–246, 303–330.
- Sheth, Hargovind Das T. ²1963. Nachdruck: Dillī 1986. *Pāia-Sadda-Mahāṇavō. A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary*. Vārāṇasī.
- Sircar, D.C. 1971. Reissued: 1990. 2nd Edition Revised and Enlarged. *Studies in The Geography of Ancient and Medieval India*. Delhi.
- Srinivasan, C. R. 1979. *Kanchipuram through the ages*. Delhi.

- Stein, Otto. 1926. „Anzeige von: *Bhagavadajjukiya*. ... Ed. ... by P. Anujan Achan. ... Jayantamangalam 1925.“ *Literarische Wochenschrift. Kritisches Zentralblatt für die gesamte Wissenschaft*. Weimar. Nr. 31/32, 31. Juli 1926, Sp. 923.
- Stein, Otto. 1929. „Ein Yoga-Prahasana“. *Indologica Pragensia* 1, 9–33 (= *Kleine Schriften*). Hg. von Friedrich Wilhelm. Stuttgart 1985 [Glasenapp-Stiftung. 25.], 138–162.)
- Steiner, Roland. 1997. *Untersuchungen zu Harṣadevas Nāgānanda und zum indischen Schauspiel*. Swisttal-Odendorf. (Indica et Tibetica 31.)
- Syed, Renate. 1993. *Kālidāsa's Kumārasaṃbhava*. Reinbek.
- Thomas, F.W. 1925. „Bhāsa and the Accusatives Plural Masculin in -āṇi“. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 104–107.
- Thurston, Edgar. 1907. *Ethnographic Notes in Southern India*. 1. ed., 2. issue. Madras.
- Vogel, J. Ph. 1926. *Indian Serpent-lore or The Nāgas in Hindu Legend and Art*. London.
- Wilhelm, Friedrich. 2007. „Besprechung von: *Die Heiligen-Hetäre. Bhagavadajjukam. Eine indische Yoga-Komödie*. Übersetzt ... von Ulrike Roesler München 2006“. *Orientalistische Literaturzeitung* 102.4–5, Sp. 583–587.

Sach-, Namens- und Werktitelindex

A

Abhijñānaśakuntala 130
Abhimanyu
Abhinavabhāratī 43-44
Abhinavagupta 35,38, 43
Abhiṣekāntaka 130
Achan, Anujan P. 77-79, 89-91, 94-95,
97, 99, 109-110
Añahillapāta(ṇa)ka 30, 39-40, 42, 48,
55
Aparājitatprchā 45-46, 48
Appa Rao, P.S.R. 14
Arisimha 40
Ashton, Martha 118-119
Aṣṭāṅgahrdaya 103
Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā 107
Aṣṭāṅgasāṅgraha 107
Aufführungsvideos 133
Avaloka 29, 36, 46, 53, 57, 59
Avimāraka 81, 130, 144
Āryāsaptaśatī 70
Āscāryacuḍāmaṇi 27

B

Banerji-Śāstrī, A.P. 77, 93, 109
Bansat-Boudon, Lyne 9
Bapat, Gururao 119
Barlingay, S.S. 12
Bālacandra 33,36, 41, 50
Bālācarita 130
Bāṇa 71-72
Belloni-Filipi, Ferdinando 87-88, 92,
95, 99-100, 102, 105-106
bhakti-Bewegung 120
Bhat, Vishnu 78, 86, 89, 92-93, 95, 98,
100, 103, 105-106
Bhavabhūti 166, 167
Bhāgavata Purāṇa 126
Bhāṣa 155
Bhoja 40, 53, 56-57
Bhuvanadeva 45-46
Bilhaṇa 28-29, 39, 44
Bollywood-Film 23
Bruin, Hanne de 19, 64, 119
Buitenen, J.A.B. van 18-19, 83, 86-87,
92-93, 95, 98-100, 102, 105-106, 156

C

Candralekhāvijaya 30, 33, 38-39, 55,
58
Candramukhī 63, 65
Caṅkam poetry 66, 67, 69
Carakasamhitā 19, 101, 107-108
Caulukya 28, 30, 39-42, 47-48, 50, 55,
57
Cāhamāna dynasty 47
Cārudatta 90, 95, 130, 133, 144-147,
155
Christie, Bruce 118-119
Cuntarar 69, 72

D

Daśarūpa 45, 46
dāsa-Bewegung 120
Devacandra 30, 33, 39, 55
Devdhar, C.R. 90, 171
Dēvidāsa 119-120
Dhananjaya 45-46
Dhanika 46-47
Dharmaghośasūri 45-46
Dhārā 40
Dramenmanuskripte
 Akte 143-144
 Bühnenanweisungen 144
 Chāyā 144-145
 Gestaltung 142
 Grantha-Alphabet 151
 Interpunktionszeichen 143-144
 Konsonantenverbindungen 146-
 147
 Prakritschreibweise 142, 148, 150
 Sanskritschreibweise 146
 Schreibe Fehler 145, 149
 Schriftentwicklung 151, 153
 Segensformel 142, 143
 Sonderzeichen 145
 Sprecherangaben 144
 Textfluss 143
 Tradierung 150
 Verse 144, 147, 150-151
Dramentexte
 Textarten 130, 134-136

- Dūtaghaṭotkaca 130
 Dūtavākyā 130
 Dvārakā 31, 41, 55
 Dvyāśrayamahākāvya 56
- E**
 Ethisierung 121
- F**
 Fünfzahl 163, 164
- G**
 Gandhi, Shanta 9
 Gerow, E. 8
 Ghosh, Monomohan 8, 15
 Girinārakalpa 45-46
 Gitagovinda 66-68, 70-71
 Gnoli, R. 21-22
 Gorakṣavijaya 71-72, 74, 64-66, 68
 Govardhana 70
 Gurjara kingdom 39
- H**
 Hacker, P. 9, 14, 19
 Hammīramadamardana 32, 40, 54
 Haragaurīvivāhanāṭaka 65, 72
 Harakeli 54
 Haribhadra 53, 54
 Harivamśa 31, 73
 Harśacarita 71
 Hāla 70
 Hemacandra 28, 38, 56, 106
 Hiltebeitel, Alf 155
- J**
 Jagaccandra 63
 Jagajyotirmalla 65, 72
 Jagatprakāśamalla 63, 65
 Jayasiṁhasūri 28, 39-40, 50-51, 53, 56-58
 Jinadattasūri 45, 73
 Jinaharṣa 40
- K**
 Kale, Pramod 12
 Kalittokai 66-68, 70
 Karanth, Kota Shivarama 118
 Karṇabhāra 130
 Karṇamōkṣam 63-65
- Karṇasundari 28-29, 37, 39, 44, 52, 55, 58
 Karpūramañjarī 87
 Karuṇāvajrāyudha 33, 36, 41-42, 50-51, 55, 58
 Kathakali 119
 Kaṭṭaikkūttu-Tradition 119
 Kaumudīmitrānanda 27, 42
 Kālidāsa 31, 66, 68, 71, 73, 107, 130, 155, 167
 Kāñcī 91-94
 Kāñcīpuram 92-93
 Kāśikā 83, 109
 Keith, A.B. 14
 Kinofilm 118
 Kīrtikaumudi 42
 Kṣemendra 95
 Kulaśekhara 27
 Kulkarni, V.M. 13
 Kumārvihāraśataka 40
 Kuvalayamālā 54, 57
 Kuvalayamālākathā 57
 Kūṭiyāṭṭam 119, 167
- L**
 Lakṣmaṇasena 70
 Lakṣmiśa 119
 Laṭakamelaka 30
 Lockwood, Michael 78, 86, 89, 92-93, 95, 98, 100, 103, 105-106
- M**
 Madana 40
 Madanabrahmajayasiṁhadevaprīti-prabandha 56
 Madhyamavyāyoga 130, 165
 Mahendravarman 77, 93
 Maithili 27
 Mallikāmakaranda 29, 32, 37
 Manasāra 52
 Mangalore 117
 Manuscript-Foto 129, 133
 Masson, J.L. 13-14, 21, 24
 Mattavilāsa 77, 87, 89, 93
 Māgha 53, 56-57
 Mālatīmādhava 90
 Mālavā 40
 Mālavikāgnimitra 66, 68, 70-71, 82, 87, 167

- medieval Sanskrit theatre
 actor 28-39, 43-51, 54, 57-59
 bard 31-32
 corporal interpretation 33
 costumes 37-38
 curtain 49, 64
 dressing room 37, 49, 54, 58
 gestures 32-34, 54, 59
 looks 33
 make-up 38
 occasions for performing plays 54-59
 places for performance 39-54
 open areas 53-54
 palaces 52-53
 streets 53-54
 temples 39-51
 prologues 28-29, 32-33, 39, 41-42, 50, 56
 singer 31-32
 stage 30-33, 33, 37, 41-44, 47-52
 stage directions 31, 33-36
 stage properties 37-38
- Merutunga 30, 40, 50, 53, 56, 58
 Moharājaparājaya 32, 34, 35, 37-38, 40-41, 48, 53
 Mṛcchakaṭikā 82-83, 87, 90-91, 95
 Mudrārākṣasa 130-131
 Mudritakumudacandra 29, 33, 58
 multimediale Datenbank zum
 Sanskrit-Schauspiel 129
 Murāri 28
 Mūladevaśāśidevavyākhyānanāṭaka 63-65
- N**
 Nalavilāsa 28, 32, 34
 Nāgānanda 81, 87, 90-91, 95, 144, 167
 Nārāyaṇabhaṭṭa 77
 Nātyāśāstra 35, 36, 38, 47, 51, 54
 Nirbhayabhīmavyāyoga 29, 37
- O**
 Old Gujarati 27
- P**
 Padāvali 64, 66, 71
 Pañcarātra 73, 130, 155-167
 Pañcaśakaprakarana 53
- Patwardhan, M.V. 13-14, 21, 24
 Paulose, K.G. 27, 77-78
 Pāñcarātra-Lehre 163, 164
 Pāramāra kingdom 40
 Pārijātamañjari 40, 56-57
 Pārthaparākrama 41-42, 49, 54, 56
 Prabandhacintāmaṇi 30, 40, 50, 53, 56-57
 Prabandhakoṣa 31
 Prabhākaraśāstri, Veṭuri 77
 Prabuddharauhiṇeya 27, 32, 43, 55
 Prahlādana 51, 54
 Prakrit-Texteile 131
 Pratijñāyaugandharāyaṇa 130
 Pratimānāṭaka 130, 142
 Printz, Wilhelm 141, 148
 Proto-Apabhrāmṣa 73
 Pukalentippulavar 63, 65
 Purātanaprabandhasamgraha 30, 45, 57, 59
 Puruṣasūkta 165
- R**
 Raghavan, V. 8
 Raghuvilāsa 29
 Rangacharya 12
 Raṅganātha 107
 Ratnaprabhasūri 57
 Ratnāvalī 73, 81-82, 167
 Rājasūya-Ritual 160-162
 Rājaśekhara 31
 Rājatarāṅginī 28, 43
 Rāmabhadra 27, 43
 Rāmacandra 27-29, 33-37, 39-40, 45, 47
 Regieangaben 130, 135-136
 Revantagirirāsu 46, 50
 Rosu, A. 19
- S**
 Sabhāparvan 156
 Sanskrit-Kunstdichtung 121
 Saptaksetrārāsu 45
 Sarāṅgadeva 30
 Sarup, L. 171, 187
 Sattasai 70
 Satyahariścandra 29, 33-38
 Schlangenstein 101-104
 Shulman, David 69
 Somaritual 163

Someśvara 29-30, 33, 37, 41, 55
 Sprecherangaben 130, 136
 Steiner, Roland 141
 Stoler Miller, B. 171
 Subhadrādhanamjaya 27
 Sudhanakinnaryavadāna 95
 Sukṛtasamkirtana 40
 Suprayogā 92
 Suśrutasaṃhitā
 Svapnavāsavadatta 130
 Śaktibhadra 27
 Śaṅkhaparābhavavyāyoga 31, 56-57
 Śaṅkuka 21
 Śarmiṣṭhā 69, 71
 Śāstrī, Gaṇapati 130, 141, 144-145, 147,
 151-152, 155, 171
 Śiśupālavadha 99, 104
 Śrauta-Terminologie 159

T

Tamil bhakti 4, 66, 68-72
 Tamilnadu 63-64
 Tapatīsaṃvaraṇa 27
 Tattvasamāsasūtra 89
 Texteingabe
 Regeln für die 134-135
 Textstrukturierung mit XML 136-138
 Tieken, Hermann 66-67, 69-73, 86, 89,
 92, 95, 98, 100, 103, 105-107, 155,
 160-167
 Tirumandiram 94
 Tirumūlar 94
 Tolkāppiyam 66
 Törzsök, Judit 69
 totales Theater 124
 Trivandrum-Dramen 155, 165, 172-
 173
 Tulsīdās 74

U

Uddyotana 54, 57
 Udupi 117
 Ullāgharāghava 29-30, 32-33, 37, 41,
 55-56
 Unicode 129, 135, 139
 Unni, N.P. 8, 10-11, 14-15, 20, 141, 151
 UTF8-Kodierung
 Uttarārāmacarita 90
 Ūrubhaṅga 130, 165

V

Vaiṣṇavayajñā 160
 Vallabhadeva 95, 99, 104
 Vastupāla 33, 40, 44, 50, 55, 57
 Vastupālacakritra 40
 Vāgbhaṭṭa 103, 107
 Vāstuśāstra 44, 45, 50
 Venkataramanayya, N. 92
 Vidyāpati 64-66, 70-72, 74
 Vigraharāja 54
 Vikramorvaśiya 31, 73, 107
 Vimalavasatikāprabandha 45
 Vinayapatrikā 74
 Virāṭaparvan 156-157
 Viśvakarmā 44-45
 Viṣṇu-Bhakti 122
 Vivekavilāsa 45
 Vyāsa, Kumāra 119-120

W

Wilson, H.H. 8, 14
 Woolner, A.C. 171, 187
 Würfelspiel 162, 164

Y

Yakṣagāna-Theater
 Alliterationsschema 120
 Aufführungskonvention 118, 123-
 125
 Aufführungsskript 119, 124-125
 Bühnentradition 125
 Epenbearbeitung 119-120
 Gelübde-Spiel 117
 Improvisation 124
 Interpretation 123-125
 Kanonisierung 123
 Kommerzialisierung 118
 Kostüm 117, 124
 Legitimation 122
 Literalisierung 123
 Lokalisierung 122
 Mahābhārata-Stoffe 119
 Makeup 117
 Manuskript 118, 120, 122-123
 Metaphorik 120-121
 Metrik 120
 Musik 117, 121, 124-125
 Onomatopoetik 120
 Palmbrettmanuskript 122-123

- Rāmāyana-prasaṅgas 119
Reimschema 120
Sänger 118-120
Sanskritismen 121
Schminkmaske 124
Stil 117, 120-122, 125
Tanz 117-119, 121, 123-125
Textentstehung 122-123
Textgeschichte 123
- Textumsetzung 124, 126
Textversion 123
Trommeln 118
Zimbeln 118
Yaśaścandra 29, 33, 39

Z

- Zarrilli, Phillip 119

Indische Wörter

- aṅgaṇa 43
 añjali 34
 anubhāva 9, 11-14, 21-22
 abhinaya 32, 33, 46
 abhi-nī 32
 abhiṣeka 165
 avaghaṇṭ 102-104
 avabhṛtha 159
 ava-lok 36
 avehi 88
 āṅgikābhinaya 32-33, 36
 ānehi 98
 ātmagatam 144
 ādeśa 81-82
 ārambha 98-99
 āvutta 90
 āśramāpavāda 95-96
 āsthānamanḍapa 52
 āhāryābhinaya 33, 37-38
 indramanḍapa 50, 51
 iṣṭam karma 85-87
 uktapratyukta 66
 utsava 167
 upasad 163
 ekkapade 106
 aindramanḍapa 50
 ogaṭhaāmi 102-103
 kaṭakāmukha 34
 kaṇṭhappasattajaṇṇovavide 84
 karaḍua 83-84
 karṇakavacaharaṇam 171, 172
 karṇabhbhāratam 171, 172
 kavacāṅkam 171
 kālea 95
 kāvyārtha 11-12
 kuśilava 31, 37
 kūrasaada 94
 kocci 95
 kṣatrasya dhṛti 163
 gaṇikā 144
 guliā 100-103
 gulikā 100-101, 103
 gūḍhamanḍapa 43, 45, 48
 cakradhara 159-160
 catuṣpadā 68, 70-71, 73-74
 candraśālā 53
 carcarī 73
- cākyar 47
 dombī 46
 ḥirakkharappakkhittajīhe 84
 tāla 46, 63
 tāla 118
 teṇku tiṭṭu 117
 trika 45, 48
 daśarūpa 45, 46
 dīkṣā 159, 163
 dr̄ś 29
 dr̄syakāvya 28
 dehabandha 90
 dharmasakaṭi 159
 dhātu 107-108
 dhruvā 72-74
 naññyar kūṭṭu 47
 naṭ 34, 46
 naḍe 125
 nartaka 31
 nartaki 28, 32
 nāṭaka 30, 31
 nāṭayati 34-37
 nāṭya 30, 34, 45-46, 50
 nāṭyaveśman 47
 nāṭyācārya 32
 nāndī 44
 nāyaka 144
 nṛt 46
 nṛtta 45-46, 50
 nṛtya 45-46, 50
 nṛtyamanḍapa 45-48
 netrābhinaya 36
 naipa(t)thye 144
 paṭhama 83
 pavvājaā 94
 pavvājīā 94
 paśupatibhavanaṁ 91-93
 pāṭaka 34
 pāripārśvaka 31
 puṭhama 83
 prakaraṇa 31, 55
 prakāśam 144
 pratyaya 81-83
 prasaṅga 118-124
 prasthāna 46
 prāgvam̄śa 159
 prāsāda 40, 45

preks 29
 prekṣaṇa 30
 prekṣaṇīka 30, 31
 prekṣaṇīyaka 30, 31
 prekṣā 47
 prekṣāgrha 47
 prekṣāmaṇḍapa 48
 baḍagu tiṭṭu 117
 bandin 31-32
 balāṇaka 45
 bhagavadajjukam 79-80
 bhaṇi 46
 bharata 31-32, 34-35, 38, 44, 54
 bhāgavata 118, 124-126
 bhāṇa 30, 46-47, 66
 bhāva 7-16, 21-23
 bhūmikā 37-38
 bhramara 34
 maṇḍapa 43-48, 50-52
 mattāvedi 90
 manas 8, 14, 16, 18, 20, 22
 māgadha 31-32
 māmao 84
 mukhamanḍapa 42, 48
 mudrā 34, 36
 mūrkhavaidya 99
 mēla 117
 yatrā 40, 53-55, 167
 rāṅga 43-48, 51-52
 rāṅgapīṭha 47
 rāṅgamaṇḍala
 rāṅgamanḍapa
 rāṅgaśīrṣa 47
 rāṅgāṅgaṇam 43
 rasa 9-13, 20-21, 24
 rāga 63-64, 67, 118
 rāsaka 46
 laya 46

lāsyā 66, 68, 70-71, 73-74
 lok 29
 varṇikā 38
 vācikābhinaya 33
 vibhāva 9, 11
 vi-lok 36
 viṣavega 107-108
 viṣkambhaka
 vēṣadhāri 117
 vaitālika 32
 vaisākhasthāna 35
 vyabhicāri-bhāva 10, 13, 21
 ūkutuṇḍa 34
 ūailūṣa 31
 śrāvyakāvya 28
 śrigadita 46
 sañcāri-bhāva 10
 sattva 7-9, 11, 14-20, 22
 samapadasthāna 35
 sāttvika-abhinaya 7, 9, 20, 33
 sāmrājya 160
 sikkhāpada 89
 siddhadeśa 81-82
 suprayogām 91-93
 sūtradhāra 31, 36, 45, 56, 58, 64
 sthāpaka 31
 sthāyi-bhāva 10, 12-13, 21
 svārājya 160
 haṁsamukha 34
 haṁsāsyā 34
 harake āṭa 117
 hallīsaka 73
 havirdhāna 159
 hasta 34
 hassāvedi 90
 hāsyagāra 123
 himmēla 117

Corrigenda zu (Stand 17.8.2010):

Roland Steiner: „Philologische Untersuchungen zum Bhagavadajjuka“, in: *Indisches Theater: Text, Theorie, Praxis*. Herausgegeben von Karin Steiner und Heidrun Brückner. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2010 (Drama und Theater in Südasien. 8), S. 77-115.

Seite.Zeile	Statt	Lies
78.3	„ – a, – ā, – e“	„, o a, o ā, o e“
78.3	„...“	„[...]“
78.11-12	„Manus-cripts“	„Manu-scripts“
79.26-27	„bhaava-dajjuam“	„bhaavad-ajjuam“
80.20-21	„- schein“	„-schein“
82.29	„...“	„[...]“
82.32	„...“	„[...]“
91.26-27	[Zwischen den Zeilen 26 und 27 ist eine Leerzeile einzufügen.]	
98.13	„...“	„[...]“
98.15	„...“	„[...]“
98 (Fn. 59)	„...; „...“	„[...]; „[...]“
99.6	„., „...“	„[...]; „[...]“
99 (Fn. 65)	„...“	„[...]“
99 (Fn. 67)	„...“	„[...]“
99 (Fn. 67)	„contre“	„contro“
102.17	„...“	„[...]“
102.20	„...“	„[...]“
102.30	„...“	„[...]“
102.31	„...“	„[...]“
102.31	„l'accqua“	„l'acqua“
102.35	„...“	„[...]“
103.2	„...“	„[...]“
103.17	„...“	„[...]“
103.31	„...“	„[...]“
104.2	„Ingredienzen“	„Ingredienzien“
104.13	„...“	„[...]“
104 (Fn. 80)	„Karaka	„KARAKA“
110.8	„...“	„[...]“
112.35	„Cappeller“	„Cappeller (Hg.)“
114.18	„Jolly, Julius. 1991“	„Jolly, Julius. 1901“
115.1	„...; „...; „...“	„[...]; „[...]“; „[...]“
115.15	„...; „...“	„[...]; „[...]“