

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

125 Umäschlagabbildung: 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 Nāṭyaśāstra	7
Basile Leclère Performance of Sanskrit Theatre in Medieval Gujarat and Rajasthan (From the 11th to the 13th century)	27
Herman Tiesen Songs accompanied by so-called <i>bhaṇitās</i> in dramatic texts	63
Roland Steiner Philologische Untersuchungen zum Bhagavadajjuka	77
Katrin 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 „Karnabhāra“ – 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 Prahāsana, 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 herangezogen

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 Malayālam 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 Malayālam 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. Venkaṭarāma 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-Śāstrī 1924: 90: Ba. „is based on two MSS., one written in Bengali characters in the possession of the late MM. Kāliprasanna Bhaṭṭācārya, 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 Paṇḍit Venkaṭarāma 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 Interpunktion in einigen definierten Fällen normalisiert; insbesondere wurden „die als $-a$, $-\bar{a}$, $-e$ usw. geschriebenen Ligaturen ... mit yya , $yy\bar{a}$, yye usw. wiedergegeben; für la steht immer la , und die Verbindungen von Nasalen mit ha , die bei Achan zumeist als $h\bar{m}a$ und $h\bar{m}a$ gedruckt sind, werden als $\bar{n}ha$ und $\bar{m}ha$ 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 undoubted copyist's errors pointed out later on.“

7 Pr. (1925: vii) beruht auf einem fehlerhaften Manuskript ohne Sanskrit-Chāyā (*vicchāyaṃ doṣajustaṃ pustakam ekam*), das sich seinerzeit in der Bibliothek für alte Handschriften in Cennai (Madras) (*cennapuristhaprācyalikhitapustakaśālā*) befand. Nach eigenen Angaben hat der Herausgeber die vielen Fehler der Handschrift bereinigt (*bahūn doṣān saṃskartum*) und eine Sanskritübersetzung des Prakrits hinzugefügt (*prākṛtasya chāyāṃ ca saṃkalayitum*). 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 durchnummeriert. 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 Śaṇḍilya mit diesem Wort das „Wesen“ bezeichnet, das körperlich der „Ehrwürdige“ (*bhagavat*), seelisch aber die „Hetäre“ (*ajjukā*) zu sein scheint. Dieses „gewordene“ oder „entstandene“ (Pkt. *saṃvuttam*) Wesen nennt er *bhaavadajjuam*. Der Sanskrit-Kommentar bestimmt dieses Kompositum ausdrücklich als Dvandva und erklärt: *bhagavato 'jjukāyāś ca saṃāhāro bhagavadajjukam iti dvandvaḥ* (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 *bhagavadajjuktya* – 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 *bhaavadajjuam* 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 *aoa* entspricht in den anderen Malayālam-Manuskripten *ayya*. Die Konsonantenverbindung *yya* wird in ersteren also durch einen Kreis (o) bezeichnet. Ebenso *uoāṇa* = *uyyāṇa* (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 52.18–19 (26+): *ṇeva bhaavo ṇeva ajjuā / bhaavadajjuam ṇāma saṃvuttamī*).

16 Oder „-kurtisane“ usw.

17 Anders Karmadhāraya: „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*) herrührt“.

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; *āḷakkhidāhmi* ed. Ganapati Sastri 90.2.

22 PW s.v. 2; Amarakośa 3.3.147.

23 Vgl. neben den in den Wörterbüchern belegten Stellen auch Buddhacarita 1.47a: *pratyaṇyita* „zuverlässig, vertrauenswürdig“, tib. *yiḍ 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 Amarakośa) 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 Ratnāvalī IV.83+,²⁵ wo von derselben Prophezeiung die Rede ist: *siddhenādiṣṭā* „ihr wurde von einem Seher (*siddha*) vorausgesagt“. Ebenso *Mr̥cchakaṭikā* IV.276 f. (24+): *siddhādeśapratyayaparitrastena* „erschrocken infolge seines Glaubens an die Weissagung“; *Mr̥cchakaṭikā* VI.142 (1+): *siddhādeśajanitaparitrāsena* „dessen Erschrecken von der Weissagung herührt“. In diesem Zusammenhang bemerkenswert ist ferner, dass *pratyayaparitrasta* 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 Ratnāvalī-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. *Mr̥cchakaṭikā* VI.341 (= Str. VI.26cd): *candanam 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 (= *Suḥṛdbhedā*), Str. 92 (67.1–2) = Str. 117 (75.13–14): *siddhānām ayam ādeśa rddhiś 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 (*sādhū*), [dessen] Weissagungen sich erfüllt hatten, [oder: „von einem vortrefflichen (*sādhū*) Wahrsager (*siddhādeśa*)“] ... verkündet“.
- c. *Mr̥cchakaṭikā* 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 Kommentarpapraphrase (*upadeśa* 4.13) nahe legen will.

Übersetzern Śoṇ-ston/Lakṣmīkara allerdings mit *rtogs* „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 herrührt“. 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 *pratya* = „Berühmtheit“: „dessen Berühmtheit von zahllosen eingetroffenen Vorhersagen herrührt“.

[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+): *puṭhamaṃ* (Ach.) : *puḍhamaṃ* (Pr., Ba.). Nach Pischel (1900: § 104) soll die gewöhnliche Pkt.-Form *paḍhama* lauten; ebenfalls bezeugt seien: *puḍhama*, *paḍhuma*, *puḍhuma*. Südindische Handschriften läsen „meist“ *puḍama*, 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 *paṭhama* (ebenfalls Pkt. -ṭh- 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*, nebst dem 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. *karaḍuyabhata* (= *śrāddha-viśeṣa*).

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

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

Skt. *karāṭa(ka)* kann außerdem „Krähe“ bedeuten; vgl. auch Skt. *karāṭu* (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 übriggelassenen] Resten des Śrāddha-Ritus bestand“ auf.

[7.] 12.11–12 (3+): Pkt. *ṇirakkharappakkhattajīhe*, „[Familie,] deren Zungen unartikulierte (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 „äußeren Sinn“ (*bāhyo 'rthaḥ* 10.8) hat (10.18–19): *nirakṣaraprakṣiptajihve aprakṣiptākṣarā jihvā yasmin tasmin, akṣarasamsparsarahitayā 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 *nis-* 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+): *kanṭhappasattajannovavīde*, „[Familie,] an deren Halsen Opferschnüre hingen“. Nach dem Kommentar ist dies so zu verstehen, dass die heiligen Schnüre ohne *upanayana*-Ritus (*upanayanasaṃskāraṇi 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. *kutaḥ* (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 aliaṃ <ca> bandhaṃ ti* zu lesen, also nach *aliaṃ* ein *ca* einzufügen? Vgl. die Formulierung *satyaṃ an-*

taṃ cābhisandhāya kṛtaṃ bandhakaṃ bhavati (16.1) in der Antwort des Bettelmönchs.

Unserer Wiedergabe liegt folgende Interpretation des Gesprächs zugrunde: Śaṇḍilya weist zunächst darauf hin, dass sein Meister Wahrhaftigkeit und Heuchelei gleichermaßen als „Fessel“ (*bandhaṃ* 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“ (*bandhaṃ* 16.1) sei. Der Sinn scheint klar: Jede absichtsvoll durchgeführte Tat bewirkt *karman* und bindet damit an den Saṃsāra, während die (auch nach den Lehren des Yoga zu erstrebende) „Erlösung“ ja gerade die Befreiung aus den Banden des Saṃsāra bedeutet. Wenn das in allen Ausgaben gedruckte, die Strophe 6 einleitende *kutaḥ* ursprünglich ist, sollte die Strophe diese Auffassung begründen. Dort heißt es: *yadā tu saṃkalpitam iṣṭam iṣṭataḥ karoti karmāvahitendriyaḥ pumān*, wörtlich „wenn aber ein Mann eine beabsichtigte, gewünschte Tat [seinem] Wunsch entsprechend aufmerksamen Sinnes tut“, *tadāśya tat karmaphalaṃ sadā suraiḥ surakṣito nyāsa ivānupālyate*, „dann wird diese seine Tatenfrucht stets bewahrt wie ein von den Göttern wohlgeschütztes Pfand“. So allgemein formuliert ergibt dies zwar einen nachvollziehbaren Sinn, fügt aber dem vorangegangenen Satz, den die auf *kutaḥ* folgende Strophe ja begründen soll, nichts wesentlich Neues hinzu.

Nun kann *iṣṭaṃ karma* – mit dem Kommentar – auch „Opferhandlung“ bedeuten, was zudem sprachlich den Vorteil hätte, dass *saṃkalpita* 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 Saṃsāra befreien kann, weil es wie alle Tathandlungen dem Gesetz des *karman* unterliegt. Jede Tat führt zu einer „Frucht“ (*phala*), die uns im Saṃsāra 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. Śaṇḍilyas 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 aiśvaryaṃ labhate*) – 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 *kutaḥ* kaum ursprünglich sein.

Die uns zugänglichen modernen Übersetzer haben die Stelle folgendermaßen verstanden:

1. Ticken 1991: 37 fasst *iṣṭam karma* als „Opfer“ („offer“) auf, übersetzt *saṃkalpitam* („beabsichtigt“) aber mit „ohne irgend eine Absicht“ („zonder enig oogmerk“), als ob er *asaṃkalpitam* gelesen hätte. Die „Frucht“ eines so „frei von Absichten“ und „in völliger Versenkung“ („in volledige concentratie“) durchgeführten 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 (*iṣṭa-taḥ*) manner, controlling his lust (*avahitendriyaḥ*)“ (1978: 19). Auch nach ihnen ist diese Strophe eine Begründung („For:“, *kutaḥ*) 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 *kutaḥ*!), 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 anṛtaṃ ca* verschiedenen Sätzen zuordnen („What but the truth? You always tell me that a lie is a fetter.“), während *satyam* und *anṛtaṃ* tatsächlich zwei koordinierte Objekte zu *abhisamdhāya* 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 *iṣṭaṃ 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+): *kiṃ puṇa eḍaṃ asaṅgata 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 Karpūramañjarī 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 pādena tāḍayati* „er stößt mit der Hand und tritt mit dem Fuß“; Mṛcchakaṭikā I.444 (42+): *sakrodham daṇḍakāṣṭham udyamya* „den hölzernen 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 ltar*), 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: *dhaṃsa duṭṭhakavāḷia* (lies °*kāvāḷia*) „Pack dich, elender Kāpālīka!“ (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 ausgefallen 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 Śāṇḍilyas findet sich – mit einer Ausnahme (*purado*) – stets *-l-* statt *-r-*: *polāṇīe* 20.19, *-antalaṇiluddho* 20.19, *luhilaṃ* 22.2. Möglicherweise zeigt dies hier den Angstzustand Śāṇḍilyas an. Lies *pulado* statt *purado* (20.20)?

[17.] 20.19 (9+): Wir haben Pkt. *polāṇīe* (Ach. : *holāṇīe* Pr., *volaṇīe* Ba.) tentativ i.S.v. *paurāṇikyā* („sich in den alten Erzählungen auskennend“) aufgefasst; zu erwarten wäre dann aber eine Form wie **polāṇīe*. Śāṇḍilya beruft sich hier auf eine Aussage seiner Mutter, die gehört habe, dass in den Zweigen 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 Wörter (*vuḍḍhā* etc.) zu erwarten.

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

[19.] 22.12 (9+): Mit Pr. ist *-vaṇhi-* statt *-vaṇṇi-* (Ach., *-vaṇṇi-* 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 *prcchati 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 Śāṇḍilyas die beiden folgenden, in Ach. (48.1) fehlenden Sätze voran: *ekko evva tumaṃ susamāhido jaṃ evva cīṃtedu. ahaṃ susamāhido odaṇaṃ evva cīṃtemi*, „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 joaṃ ciṃtedu. ahaṃ susamāhido odaṇaṃ evva* (*evva* om. Ach.) *ciṃtemi* (Pr. 15.14–15, Ach. 54.1–2; unsere Ausgabe 30.6–7; Achans Handschriften D und E lesen an dieser Stelle: *jai evvaṃ odaṇaṃ evva ciṃtemi*; seine Handschriften F und O (= Ba.): *jai evvaṃ ekko evvaṃ tuvaṃ susamāhido joaṃ evva ciṃtedu. ahaṃ „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 bhaavaṃ* als der ursprüngliche Beginn der Rede Śaṇḍilyas 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 *tumaṃ* („du“) sprechen würde, da der Bettelmönch sonst in diesem Stück selten so familiär von Śaṇḍilya angesprochen wird (Ausnahme z.B. 20.8, 8+). Der folgende Satz wäre dann wieder „laut“ (*prakāśam*) zu sprechen, wozu die Anrede *bho bhaavaṃ* („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+): Śaṇḍilya 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 Tattvasamāśasūtra (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 veramaṇaṃ sikkhāpadaṃ / mudhāvādā veramaṇaṃ sikkhāpadaṃ / abba-mhacayyā veramaṇaṃ sikkhāpadaṃ / pāṇādīpādā veramaṇaṃ sikkhāpadaṃ / akāla-bhoṇā veramaṇaṃ sikkhāpadaṃ / ahmāṃ buddhadhammaṃ saraṇaṃ 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 berauschernder 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: *dhvaṃsate* = *śīthilībhavati* / *dehabandhaḥ* = *avayavaśaṇḍhiḥ*; ebenso Jagaddhara) ≈ *Uttararāmacarita* III.38 (Virarāghava kommentiert: *śarīrāvaya-vānāṃ saṇḍhiḥ*).

[25.] 30.15 (17+): Pkt. *āvutta*, „Ehemann der Schwester, Schwager“; vgl. Amarakośa 1.7.12: *bhaginīpatir āvutto*. Am Beginn des 6. Aktes der *Śakuntalā* wird der Prakrit sprechende Stadtaufseher oder Polizeimeister (*nāgārikah syālah*) von zwei Wächtern (*rakṣīṇau*) als *aiutto* (nämlich des Königs) angeredet: *jaṃ āiutto āṇavedi* (67.14) „wie der Schwager befiehlt“. *Mr̥cchakaṭikā* VIII.172 bezeichnet sich der Śākāra als „Schwager des Königs“ (*lāsālake* = Skt. *Rāja-śyālakaḥ*); dazu Konow (1920: 15): „Eine alte volkstümliche Figur ist auch der śākāra, 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 *Vasantasenā*, nach ihrem Geliebten: *sakkaṃ dāṇi suṇidum ko ahmāṇaṃ maṇorahāvoutto tti* „Kann man jetzt hören, wer unser Wunsch-Schwager ist?“³² Nach *Devadhar* ist „*Vasantasenā* 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 *hāsāvedī*³⁴. Vgl. aber *Nāgānanda* III.3+ *parihassissam* (Ms A 24b1: *parihasissam* ed. Ganapati Sastri 148.8, ed. Ghosā 31.17).

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

[28.] 32.15 (18+): *aṇavarohēṇa 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 *Mr̥cchakaṭikā*, vgl. Morgenstierne 1921: XXIV.

33 Esposito 2004: 263, Anm. 149.

34 So lautete die korrekte Śaurasenī-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+) *kuppiduṃ* (Skt. *kopitum*) statt *kuviduṃ* (Ach.; *kupiduṃ* bzw. *kuṃpiduṃ* Ba.). Vgl. Nāgānanda III.3+: *kuppidavvaṃ* (Ms A 25a5: *kuvidavvaṃ* ed. Ganapati Sastri 155.2, *kupidavvaṃ* 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. *kupitaḥ*.

[31.] 36.14 (22+): *ayaṃ sa deśakālah* Ach. (om. in Achans BDEF), vom Kommentar bestätigt. Pr. (20.1) liest *ayaṃ saṃdaṃśakālah*, „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) *ayaṃ sandaṃśakālah* (*ayaṃ sadaṃśakālah* 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: *tasyāyaṃ deśakālah*, „dies [ist] dafür der (rechte) Ort und die (rechte) Zeit“.

[32.] 36.15 (22+): Im Sanskrit-Kommentar (Ach. 65, vorletzte Zeile) ist *idā-nīṃśabdena* statt *idaṃśabdena* 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:

*gaṅgāṃ uttīrya vindhyaṃ śubhasalilavahāṃ narmadāṃ eṣa sahyaṃ
goleyīṃ kṛṣṇavenṇṇāṃ paśupatibhavanāṃ suprayogāṃ ca kāñcim /
kāverīṃ tāmraparṇīm atha malayagirīm sāgaraṃ laṅghayitvā
vegād uttīrya laṅkāṃ pavanasamagatiḥ prāptavān dharmadeśam //* 25

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

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

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.

verṇā), dann *paśupatibhavanam suprayogām ca kāñcīm*, die Flüsse Kāverī und Tāmraparṇī, 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 suprayogām ca kāñcīm*. Mit Kāñcī ist sicher die Stadt Kāñcīpuram gemeint, die zudem ganz passend zwischen den beiden genannten Flüssen Kṛṣṇā und Kāverī liegt. Ohne *paśupatibhavanam suprayogām ca* hätten wir bis dahin also eine Liste von sechs bekannten Flüssen, drei Gebirgen, einer Insel und einer Stadt. Syntaktisch könnte *suprayogām* ein Attribut zu *kāñcīm* sein (vgl. *śubhasalilavahāṃ narmadām* 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/Kṛṣṇaveṇya) 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 Kandukuru [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 *suprayogām* 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 *suprayogām* 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 *suprayogām* 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. Kaverī, 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 Kaverī.

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 Kāñcī verschiedener Ort oder ein śivaitischer Tempel gemeint sein. Ramachandran (1933: 324) identifiziert Paśupati-bhavana ohne weitere Angabe von Gründen mit „Śrīśailam in the Kurnool District“.

Es bleibt festzuhalten, dass in dieser Strophe weder ein Śiva-Heiligtum in Kāñcī noch Kāñcī 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 Kāñcī⁴⁴ 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 Kāñcī spielt, könnte darauf hindeuten, dass auch das Bhagavadajjuka in Kāñcī 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 Kāñcīpuram gelegenen Höhlentempel 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 Kāñcī 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 Kāñcī“.

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 Kṛṣṇā und nördlich von Kāñcī 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 Kāñcī at the time of Tirumūlar whose period has been fixed as the 6th century A.D.“ Paraṇadēvanāyanār, der nach Srinivasan vor Kaṇṇaopānāyanār (5. Jh.) lebte, bezieht sich auf einen Śaiva-Tempel, der möglicherweise mit dem „Ēkāmrānātha 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 jinitischen 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: *citrāguptaṁ nayāmi, enām iti śeṣaḥ*.

[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: *pravājakā iva*) bestätigt wird. Wegen des Genus- und Numeruswechsels gegenüber *eśā* haben wir in un-

50 Srinivasan 1979: 243.

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

serer Ausgabe *pavvājā* (vgl. Pāli: *paribbājikā*) für *pavvājā* 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: *amhāṇaṃ saāṇo 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“ (*pavvājā via*) – d.h. so wie wir – hängt „sie“ (*esā*) an nichts und niemandem.⁵² Der Ausdruck *pavvājā via* passt als Antwort also exakt zu der gestellten Frage, so dass eine Konjekture hier m.E. nicht nötig erscheint, auch wenn es weiterhin nicht auszuschließen ist, dass das überlieferte *pavvājā* aus *pavvājā* verdrängt ist.

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

[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 druckt Ach. stets *-ohmi*, wobei das auf *-o* endende Wort immer ein Perfektpassivpartizip ist. Das nepalesische Nāgānanda-Manuskript A liest in solchen Fällen stets *-amhi*.

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: *°kāliya°* (v.l.: *°kāleya°*); Vallabhadeva kommentiert: *kuṅkumanibhaṇi gandha-dravyaṇi kāliyam*. Ausführlich dazu Syed 1993: 242.

[42.] 44.13–14 (26+): *āśramāpāvādaṇi na jānāti*, „er kennt nicht die üble Nachrede in einer Einsiedelei“. Der Kommentar (77.9) teilt diesen Wortlaut lediglich als Variante mit (*iti vā pāṭhaḥ*) und kommentiert *āśramapadaṇi*,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 Pratijñāyugandharāyaṇa, Cārudatta und Mṛcchakaṭikā; vgl. Esposito 2004: 41.

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

eine *lectio facilior* zu sein scheint. Pr. (25.9–10) liest *āśramācāraṃ* (*āśramapadaṃ pravādaṃ 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 (*śāṇḍilya / na kartavyam etat* 44.7, „Śāṇḍilya! 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 „Nichtanhaften“ (*asaṅgatā* 16.9, 6+), d.h. „die Mitte zwischen Begierde und Hass“ (*rāga dveṣayor madhyasthatā* 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 nissineha* 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), *eṣā aṇāhā tavassinī* (44.10), geheilt werden müsse, appelliert also abermals an dessen Mitgefühl. Der Bettelmönch nimmt jedoch auch diese Aufforderung zum Anlass, mit dem Lehren (*auśadhaśāstraṃ* 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 (*eṣa khalu tapasvī* 44.13, „dieser Asket da“) nicht einsehen kann, „was zu tun ist“ (*kartavyaṃ* 44.13), was grundsätzlich sowohl heißen kann, wozu ein Yogin 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 (*maheśvarādibhir 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 nissineha kakkasahiaa duṭṭhabuddha bhinnacaritta kūrasaada muhāmuṇḍa /* „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 nichtanhaltende Mitleid seines Lehrers als Mitleidslosigkeit fehldeutet und damit dessen Yoga diskreditiert, was wiederum zu übler Nachrede in der Einsiedelei führen könnte. Der Inhalt der üblen Nachrede könnte sein:

- (1) Wenn der Bettelmönch nicht aktiv wird:
 - (a) Mitleidslosigkeit; (b) Ohnmacht (mangelnde Yoga-Fähigkeiten);
- (2) wenn er als Yogin 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 Yogin 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+): *ciṭṭhai* 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 yāvāt*, „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 *ciṭṭhai* (46.12) endet.

[45.] 50.1 (29+): *mahantaṃ viāraṃ 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 *viāraṃ 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*> *mahantaṃ*). 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 / āṇehi savvāraṃbhāṇi*⁶⁰, *jāva*⁶¹ *āraṃbhissaṃ visatantaṃ /*

Ach. 83.3–4 :

... *kareditti āṇehi. maha savvāraṃbhāṇi dāva āraṃbhāmi visataṇṭe*

Pr. 29.1–2.

Pkt. *āṇehi* bedeutet üblicherweise „hole herbei!“, wobei sich dann (und auch sonst) die Frage nach dem Objekt stellte. In unserem Stück kommt Pkt. *ā-ṇī* noch drei weitere Male vor, und zwar stets in der Bedeutung „herbeiholen“ mit vorangestelltem Akkusativ-Objekt, z.B. *vejaṃ āṇchi* 46.17 (26+); außerdem Skt. *tām ihānaya* 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 *°āraṃbhāṇi*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): *savvāraṃbhāṇi iti karaṇe ghaṇ*.⁶⁴ Für *āraṃbha* konnte ich aber weder bei Pāṇini 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: *°prāṇā(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 āṇehi / mama savvāraṃbhāṇi* drucken!

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

64 Das *kṛt*-Suffix *ghaṇ* (-a) wird nach Pāṇini 3.3.121 (*halaś ca*) an eine konsonantisch anlautende Wurzel gehängt, um ein maskulines Substantiv zu bilden, das ein „Instrument“ (*karaṇa*) oder einen „Ort“ (*adhikaraṇa*) bezeichnet (*halantād dhātōḥ karaṇādhikaraṇayoḥ ghaṇ pratyayo bhavati* / Kāśikā ad Pāṇini 3.3.121).

geben versucht. Wenn *ārambha* hier wie auch sonst „Beginn; Bemühung“ bedeutet und Objekt zu *āñehi* 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* / <ceṭi /> *āñehi savvārambhāṇi* </ *vaidyaḥ* /> *jāva*⁶⁶ ...
 „Arzt: ‚Weil (eine große Schlange) eine große Veränderung bewirkt.‘
 <Dienerin:> ‚Wendet alle denkbaren Verfahren an!‘ <Arzt:> ‚Zunächst werde ich das Giftlehrbuch anwenden.‘“.

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

Angesichts dieser vielen Unsicherheiten haben wir uns entschieden, (1) möglichst wenig in den überlieferten Wortlaut einzugreifen, (2) *āñehi* 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 *āñehi* sein, sondern muss zu *ārambhissam* (Ach.) bzw. *ārambhāmi* (Pr.) gezogen werden: „Ich werde jetzt sämtliche Maßnahmen treffen.“ Der Akkusativ *visatantaṃ* – ohnehin ein zweifelhaftes Objekt zu *ārambhissam* / *ārambhāmi*⁶⁷ – hinge dann aber in der Luft, weshalb wir *visatante* (Pr.) in den Text aufgenommen haben: „Maßnahmen aus dem Giftlehrbuch“. Als Objekt zu *āñehi* ist dann mit van Buitenen „sie (= die Hetäre)“ zu ergänzen.

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

[48.] 50.5 (29+): Der komponierte Vokativ *mūrkhavaidya* (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 Vallabhadeva 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 *iyaṃ 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+): *sundaraguliṃ vālavejjaṃ āṇemi*. 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 leibhaftigen 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 (*sundaragulikāṃ* (fem.) *vyālavaidyam* (mask.) *āṇayāmi*) anzeigt.

[51.] 52.11 (32+): Ach. (87.4–5) hat nach *paḍibhāḍi* / den weiteren Satz: *neva bhaavo, nevājjuā / bhaavadajjuṃ nāma saṃvuttaṃ* / „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 ājjuā. ahavā bhaavadajjuṃ nāma eḍaṃ saṃvuttaṃ 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“ (*parihāsappamāṇaṃ*) noch erkennen werde (*jāṇissam*), etwas weniger plausibel. Wahrscheinlich ist es kein Zufall,

⁶⁹ Siehe dazu die folgende Fußnote.

dass der vermeintliche Bettelmönch an beiden Stellen nach dieser Bemerkung *ālīṅgehi 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 *guliā*-s. An der ersten einschlägigen Stelle 50.8 (29+) kündigt er folgendes an: *sundaraguliāṃ vālavejjaṃ anemi*, „Ich werde eine schöne *gulikā* als Schlangenarzt holen.“

Hier stellt sich die Frage, was mit *sundaraguliā* 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 / sundaragulikāṃ vyālavaidyam ānayaṃ / vyālavaiṣavaidyam ity arthaḥ*.⁷⁰ Nun bedeutet *gulikā* im Sanskrit „Kügelchen, Ball, Perle, Pille“.⁷¹ Entsprechend haben die modernen Übersetzer *guliā* 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 *guliā* 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] eine[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 (*guṭikās* 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 „verkohnten 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):

*vaidyah / guliā mae at̥ṭha gahidā / osaham ca / ... udaam̐ udaam̐ / cetī / idam̐ udaam̐ / vaidyah / guliām oghaṭṭāmi / aviḥā / ṇa hu iam̐ dat̥ṭhā / āviṭṭhā khu iam̐ /*⁷⁶

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

Entscheidend ist hier, wie *oghaṭṭāmi* zu verstehen ist, was genau also der Arzt mit der *guliā* anstellt. Unter der Annahme, dass hier ein „Schlangenstein“ verwendet wird, müsste man *oghaṭṭāmi* 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 *oghaṭṭa-* 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; ebenso wenig kenne ich bisher einen Beleg aus der indischen Primärliteratur.

⁷⁶ *guliā mae* [...] *idam̐ udaam̐ / vaidyah* 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 *oghaṭṭāmi* und gibt lediglich die korrekte Sanskrit-Entsprechung *avaghaṭṭayāmi*:

gulikā mayā aṣṭau gṛhītāḥ / auśadhaṃ ca / auśadhasabdenātra mūlapatrādayaḥ kathyante / ... udakaṃ udakaṃ / sambhramaṇa dvirvacanaṃ vākyāparipūrṭis ca / ānayetī śeṣaḥ / idam udakaṃ / gulikāṃ avaghaṭṭayāmi / prakṛtivyaparyayaṃ evālocyāha, aviheti / na khalv iyaṃ daṣṭā, āviṣṭā khalv iyaṃ / (90.10–16)

Dafür, dass der Kommentator hier die Anwendung eines „Schlangensteins“ beschreibt, scheint nichts zu sprechen, was allerdings nichts heißen muss. Mir fällt es jedoch schwer, für *avaghaṭṭ* eine Bedeutung „(einen Schlangen-stein) 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 *aṭṭhamayā gahidā* statt *mae aṭṭha gahidā* und fassen *aṭṭhamayā* offenbar als Kompositum im Sinne von Skt. *aṣṭamayā* „aus acht bestehend“ auf. Das ist abwegig. Außerdem paraphrasieren sie Pkt. *oghaṭṭāmi* 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 umrühren (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 (*°viṣam*) aus dem Körper entfernt“ (*vapuṣo 'vatārayati*), indem er ihn „mit *amṛta*-feuchten (*amṛtadravair*) Händen (*karaiḥ*) abreibt (*vidadhad ... apamārgam*)“. Mallinātha paraphrasiert *amṛta* mit *auśadhaviśeṣaḥ* („eine bestimmte Kräuterarznei“), während Vallabhadeva die Erklärung *pānīya* („Wasser“) gibt. Das von unserem Arzt verlangte Wasser – in das er zuvor möglicherweise Heilkräuterpillen einrühren 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. *ghaṭṭ* mit *ava* 4.: „umrühren *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 evālocya* 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 jīviṣṣadi marīṣṣadi* (*vā* add. Pr. 32.6) *tti*; der Kommentar (90.12) übersetzt *kṣaṇe kṣaṇe jīviṣyati marīṣyati* ohne *vā*. Pr. 32.5 druckt *jāṇekhaṇena* (sic.; Skt. *jāne kṣaṇena*) statt *khaṇe khaṇe*.

Das Sätzchen 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) Tiekens 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 kṣaṇe iti / kṣaṇe kṣaṇe jīviṣyati marīṣyati / pratyucchvāsaṃ pradātum iti bhāvaḥ, 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 *jāne* Pr.

84 Lockwood/Bhat 1991: xxiv.1–2: *ṇa jāṇe khaṇe jīviṣṣadi marīṣṣadi vā tti /*

85 Vgl. *kahiṃ sā* 48.17 (29+).

86 Vgl. *mahantaṃ viāraṃ 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 savī-sarā’viti visarādeśaḥ* (92.11) ist offensichtlich verderbt (lies: *vismuḥ pamhasa-vī-sarāo iti vismr-ādeśau* o.ä.); vgl. Hemacandra 4.75: *vismuḥ pamhusa-vimhara-vī-sarāḥ*; Trivikrama 2.4.128: *vismaraḥ pamhasa-vīsarau*.

[56.] 54.18–19 (32+): *hodu / mama vaasso evva* (, add. Pr. 33.6 : , *bhodu* add. Ba. xxi.16) *idaṃ 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 hilft und der Heilung der Kurtisane dient. Dann ist aber unklar, warum dies Śaṇḍilya 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 Interpunktion 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“ Śaṇḍilyas 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, cotesto libro diverrà il mio indivisibile 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 sarpā*) hervor, den der *parivrājaka* sofort verbessert“.

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

90 Mit *mama vaasso* kann Śaṇḍilya 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 *idaṃ*.

[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 *viṣavega* 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 Aṣṭāṅgahrdayasamhitā] zeigt, dass die in Bhag[avadajjuka] 34 aufgelisteten 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 Raṅganāthas Kommentar⁹⁵ zu Kālidāsa's Vikramorvaṣīya 5.18. Raṅganātha bringt die sieben *viṣavega* mit den sieben *dhātu* in Verbindung,⁹⁶ wie sie „in Vāgbhaṭa usw. gelehrt“ werden (*dhātavaś ca sapta / uktaṃ ca vāgbhaṭāḍau — rasāsṛīmūṇṣamedosthimajjaśukrāṇi dhātavaḥ*).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 vorgebrachten „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 bestimmten Werke der Literatur stammen und nicht vielmehr zum Gemeingut der Wissenschaft 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 Kommentar 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 *dhātus*“ verknüpft, während die Carakasamhitā acht *dhātu* und acht *vega* lehrt. Allerdings ist Carakas 8. Stadium der Tod (*naraṇa*) des Opfers, der unter den sieben in Strophe 34 genannten fehlt; auf den „Tod“ nimmt indirekt der nachfolgende Prosasatz 56.9 Bezug: *saptaviṣavegād atikrānto 'śvibhyāṃ api na śakyate cikitsitum*. Im Aṣṭāṅgasaṅgraha des älteren Vāgbhaṭa (7. Jh.) wird sowohl die Tradition der „Siebenzahl der Wirkungsstadien des Giftes“ als auch der „Achtzahl der Stadien“ nach verschiedenen Lehrern angeführt. Die Aṣṭāṅgahrdayasamhitā des jüngeren Vāgbhaṭa (8. Jh.) „beschreibt sieben Stadien der Vergiftung“. Zum Ganzen s. Kirde 2007: 299–305.

97 „Nahrungssessenz, Blut, Fleisch, Fettgewebe, Knochen, Mark, Samen.“ Die Suśrutasamhitā V.4.40 läßt *rasa* „Nahrungssessenz“ aus, lehrt dafür aber zusätzlich *koṣṭha*

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

*vego romāñcam ādya racayati viśajaḥ svedavaktropaśoṣau
tasyordhvas tatparau dvau vapuṣi janayato varṇabhedapravepau /
yo vegaḥ pañcamo 'sau nayanavivaśatām kaṇṭhabhaṅgam ca hikkām
śaṣṭho niḥśvāsamohau vitarati ca mṛtiṃ 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 hervor; 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/vaktropaśoṣa*, (3) *vaivarṇya/varṇabhedā*, (4) *vepathu/pravepa*, (5) *hikkā*, (6) *śvāsa/niḥśvāsa*, (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 *niḥśvāsa* 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): *abhinukhās 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 svaṁ jīvavinīyamaṁ kṛtvā svakāryam anuṭiṣṭhāmi / (*tathā kṛtvā niṣkrāntaḥ*) Ach. 95.1–2;
(yathāsvaṁ jīvavinīyamaṁ kṛtvā) yāvad aham api svakāryam anuṣṭhāsyāmi
 / (*niṣkrānto yamapuruṣaḥ*) Ba. xxii.15–17;
yathāsyājīvavinīyamaṁ kṛtvā yāvad aham api svakāryam anuṭiṣṭhāmi. (tathā kṛtvā niṣkrāntaḥ) Pr. 34.15–16.

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

yathā svaṁ svatvam anatikramya jīvavinīyamaṁ jīvaḥ vyatyāsam.

Hierzu ist zweierlei zu bemerken:

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

2. *svatvam anatikramya* („indem das Selbstsein nicht überschritten wird“) erklärt nicht *svaṁ*, sondern das Adverb *yathāsvaṁ* „je für sich“. Dieser Auffassung des Kommentars (*yathāsvaṁ* statt *yathā svaṁ*), die anscheinend auch von dem Erstherausgeber Banerji-Śāstri 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 *yathāsvaṁ jīvavinīyamaṁ kṛtvā* mit Ba. als Regieanweisung anzusehen ist (mit korrespondierendem *niṣkrānto yamapuruṣaḥ* statt *tathā kṛtvā niṣkrāntaḥ*), 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 *ceṭyau*, „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 ... ceṭyau ca* (30.13); sie heißen Madhukārikā (M.) und Parabhr̥tikā (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 *ceṭyau* 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 Parabhr̥tikā – schon seit längerem wortlos (und dramaturgisch überflüssig) auf der Bühne steht und so in der überlieferten Regieanweisung „vergessen“ wurde.

100 Ba. liest *rāmilakaḥ* statt *rānilakaś*.

Abkürzungsverzeichnis

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

Literaturverzeichnis*Ausgaben des Bhagavadajjuka:*

- „Bhagavadajjukam. Edited by Prof. A. P. Banerji-Śāstrī“. In: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 10, i–xxiii. Patna 1924. (= Ba.)
Bhagavadajjukiyam. 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.)
Bhagavadajjukam. Bodhāyanaviracitam. [Hg. von Veṭūri Prabhākaraśāstrī.] Madras 1925. (= Pr.)
 Lockwood, Michael / Vishnu Bhat, A. 1978. *Bhagavadajjuka prahasana: A Philosophical Farce by King Mahendravikramavarman Pallava*. [Textausgabe mit englischer Übersetzung.] Madras.
 Lockwood, Michael / Vishnu Bhat, A. 1991. [Überarbeitete Neuausgabe 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. *Bhagavadajjukam in Kūṭiyāṭṭam. 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 Prakit-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.
- Āśvaghoṣa. 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 Āśvaghoṣa*. 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 Mālatīmādhavatikā. 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-Rāmacharita of Bhavabhūti with The Commentary of Vīrarāghava*. Ed. by T. R. Ratnam Aiyar and Kāśīnāth Pāṇḍurang Parab. Bombay.
- Caraka. 1998. *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā. 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 Śrīharshadeva with the Vimarśinī Commentary of Śivarāma*. 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 Prākṛitsprachen (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 (Prakāś'ikā) of Ranganātha*. Edited by Kāś'īnāth Pāṇdurang Parab and Mangesh Ramkrishṇa 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 Kinnarī. Eine buddhistische Liebesgeschichte von Kṣemendra*. Text, Übersetzung, Studie. Von Martin Straube. (Indica et Tibetica 46). Marburg.
- Māgha. 1888. *The Ś'is'upālavadha of Māgha with the commentary (Sarvankashā) of Mallinātha*. Edited by Pandit Durgāprasād and Pandit Ś'ivadatta of Jeypore. Bombay.
- 1926. *Māgha's Śis'upālavadha*. Nach den Kommentaren des Vallabhadeva und des Mallināthasūri ins Deutsche übertragen von Eugen Hultzsch. Leipzig.
- Mahendravarman. 1974. *Mattavilasa Prahasana of Mahendravarman*. 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 Rājaśekhara (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.
- Sanghabhedavastu. 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 Mṛichchhakatika, or Toy Cart. A Prakaraṇa by King Śūdraka*. Containing two commentaries (1) the Suvarṇālaṃkaraṇa of Lalla Dikshita, and (2) a vṛitti or vivṛiti by Prithivīdhara; and (3) various readings. Ed. by Nārāyaṇa Bālakrishṇa Goḍabole. Bombay.
- Trivikrama. 1954. *Prakrit Grammar of Trivikrama with his own commentary or Prākṛta-Śabdānuśāsanam savṛttikam*. 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. ¹⁰1983. *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 Südasien 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. [Glasenapp-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 Altindischen*. 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: Dilli 1986. *Pāia-Sadda-Mahāṇṇavo. 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
Abhinavabhārati 43-44
Abhinavagupta 35, 38, 43
Abhiṣekanāṭaka 130
Achan, Anujan P. 77-79, 89-91, 94-95,
97, 99, 109-110
Aṇahillapāta(ṇa)ka 30, 39-40, 42, 48,
55
Aparājitaṭṭhā 45-46, 48
Appa Rao, P.S.R. 14
Ariṣiṃha 40
Ashton, Martha 118-119
Aṣṭāṅgaṛḍḍa 103
Aṣṭāṅgaṛḍḍayasamhitā 107
Aṣṭāṅgasāṅgraha 107
Aufführungsvideos 133
Avaloka 29, 36, 46, 53, 57, 59
Avimāraka 81, 130, 144
Āryāṣṭaśati 70
Āścāryacuḍāmaṇi 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
Bālacarita 130
Bāṇa 71-72
Belloni-Fillipi, 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
Bhāsa 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
Dhanamjaya 45-46
Dhanika 46-47
Dharmaghoṣasūri 45-46
Dhārā 40
Dramenmanuskripte
Akte 143-144
Bühnenanweisungen 144
Chāyā 144-145
Gestaltung 142
Grantha-Alphabet 151
Interpunktion 143-144
Konsonantenverbindungen 146-
147
Prakritschreibweise 142, 148, 150
Sanskritschreibweise 146
Schreibfehler 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
 Dūtavākya 130
 Dvārakā 31, 41, 55
 Dvyāśrayamahākāvya 56

E

Ethisierung 121

F

Fünzfahl 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
 Harivaṃśa 31, 73
 Harṣacarita 71
 Hāla 70
 Hemacandra 28, 38, 56, 106
 Hiltebeitel, Alf 155

J

Jagaccandra 63
 Jagajjyotirmalla 65, 72
 Jagatprakāśamalla 63, 65
 Jayasimhasūri 28, 39-40, 50-51, 53, 56-58
 Jinadattasūri 45, 73
 Jinahr̥ṣa 40

K

Kale, Pramod 12
 Kalittokai 66-68, 70
 Karanth, Kota Shivarama 118
 Karṇabhāra 130
 Karṇamōkṣam 63-65

Karṇasundarī 28-29, 37, 39, 44, 52, 55, 58
 Karpūramañjarī 87
 Karuṇāvajrayudha 33, 36, 41-42, 50-51, 55, 58
 Kathakālī 119
 Kaṭṭaikkūttu-Tradition 119
 Kaumudimitrānanda 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
 Kīrtikaumudī 42
 Kṣemendra 95
 Kulaśekhara 27
 Kulkarni, V.M. 13
 Kumāravihāraśataka 40
 Kuvalayamālā 54, 57
 Kuvalayamālākathā 57
 Kūṭiyaṭṭam 119, 167

L

Lakṣmaṇasena 70
 Lakṣmīśa 119
 Laṭakamelaka 30
 Lockwood, Michael 78, 86, 89, 92-93, 95, 98, 100, 103, 105-106

M

Madana 40
 Madanabrahmajayasimhadevapṛiti-prabandha 56
 Madhyamavyāyoga 130, 165
 Mahendravarman 77, 93
 Maithili 27
 Mallikāmakaranda 29, 32, 37
 Manasāra 52
 Mangalore 117
 Manuskript-Foto 129, 133
 Masson, J.L. 13-14, 21, 24
 Mattavilāsa 77, 87, 89, 93
 Māgha 53, 56-57
 Mālatimādhava 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
 Merutuṅga 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
 Mūladevaśaśidevavyākhyānanāṭaka
 63-65

N

Nalavilāsa 28, 32, 34
 Nāgānanda 81, 87, 90-91, 95, 144, 167
 Nārāyaṇabhaṭṭa 77
 Nāṭyaśāstra 35, 36, 38, 47, 51, 54
 Nīrbhayaḥbhīmavyāyoga 29, 37

O

Old Gujarati 27

P

Padāvalī 64, 66, 71
 Pāñcarātra 73, 130, 155-167
 Pañcaśakaprakaraṇa 53

Patwardhan, M.V. 13-14, 21, 24
 Paulose, K.G. 27, 77-78
 Pāñcarātra-Lehre 163, 164
 Pāramāra kingdom 40
 Pārijātamañjarī 40, 56-57
 Pārthaparākrama 41-42, 49, 54, 56
 Prabandhacintāmaṇi 30, 40, 50, 53, 56-57
 Prabandhakośa 31
 Prabhākaraśāstrī, Veṭuri 77
 Prabuddharauhiṇeya 27, 32, 43, 55
 Prahādāna 51, 54
 Prakrit-Textteile 131
 Pratijñāyugandharāyaṇa 130
 Pratimānāṭaka 130, 142
 Printz, Wilhelm 141, 148
 Proto-Apabhraṃśa 73
 Pukalentippulavar 63, 65
 Purāṇanaprabandhasaṃgraha 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
 Rājatarāṅgini 28, 43
 Rāmabhadra 27, 43
 Rāmacandra 27-29, 33-37, 39-40, 45, 47
 Regieangaben 130, 135-136
 Revantagīrīrāsu 46, 50
 Rosu, A. 19

S

Sabhāparvan 156
 Sanskrit-Kunstdichtung 121
 Saptakṣetrīrāsu 45
 Sarāṅgadeva 30
 Sarup, L. 171, 187
 Sattasai 70
 Satyaharīścandra 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
 Subhadrādhanaṃjaya 27
 Sudhanakinnaryavadāna 95
 Sukṛtasamkirtana 40
 Suprayogā 92
 Suśrutasaṃhitā
 Svapnavāsavadatta 130
 Śaktibhadra 27
 Śaṅkhaparābhavavyāyoga 31, 56-57
 Śaṅkuka 21
 Śarmiṣṭhā 69, 71
 Śāstri, 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
 Tapatisaṃvaraṇa 27
 Tattvasamāsasūtra 89
 Texteingabe
 Regeln für die 134-135
 Textstrukturierung mit XML 136-138
 Ticken, 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
 Udipi 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
 Uttarakāmarita 90
 Ūrubhaṅga 130, 165

V

Vaiṣṇavayajña 160
 Vallabhadeva 95, 99, 104
 Vastupāla 33, 40, 44, 50, 55, 57
 Vastupālacaritra 40
 Vāgbhaṭṭa 103, 107
 Vāstuśāstra 44, 45, 50
 Venkataramanayya, N. 92
 Vidyāpati 64-66, 70-72, 74
 Vigharāja 54
 Vikramorvaśīya 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
 Onomatopoeik 120
 Palmblattmanuskript 122-123

Rāmāyaṇa-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
 aṅjali 34
 anubhāva 9, 11-14, 21-22
 abhinaya 32, 33, 46
 abhi-nī 32
 abhiṣeka 165
 avaghaṭṭi 102-104
 avabhṛtha 159
 ava-lok 36
 avehi 88
 āṅgikābhinaya 32-33, 36
 āṇehi 98
 ātmagatam 144
 ādeśa 81-82
 ārambha 98-99
 āvutta 90
 āśramāpavāda 95-96
 āsthānamaṇḍapa 52
 āhāryābhinaya 33, 37-38
 indramaṇḍapa 50, 51
 iṣṭaṃ karma 85-87
 uktapratyukta 66
 utsava 167
 upasad 163
 ekkapade 106
 aindramaṇḍapa 50
 ogatthaāmi 102-103
 kaṭakāmukha 34
 kaṇṭhappasattajaṇṇovavīde 84
 karaḍua 83-84
 kaṇṭhakavacaharaṇam 171, 172
 kaṇṭhabhāratam 171, 172
 kavacāṅkam 171
 kālea 95
 kāvyārtha 11-12
 kuśīlava 31, 37
 kūrasaāḍa 94
 kocci 95
 kṣatrasya dhṛti 163
 gaṇikā 144
 gulīā 100-103
 gulikā 100-101, 103
 gūdhamaṇḍapa 43, 45, 48
 cakradhara 159-160
 catuṣpadā 68, 70-71, 73-74
 candraśālā 53
 carcari 73
 cākyaṇ 47
 ḍombī 46
 ṇirakkharappakkhattajīhe 84
 tāla 46, 63
 tāla 118
 teṇku tiṭṭu 117
 trika 45, 48
 daśarūpa 45, 46
 dīkṣā 159, 163
 dṛś 29
 dṛśyakāvya 28
 dehabandha 90
 dharmasākaṭi 159
 dhātu 107-108
 dhruvā 72-74
 naṇṇyaṇ kūtṭu 47
 naṭ 34, 46
 naḍe 125
 nartaka 31
 nartakī 28, 32
 nātaka 30, 31
 nāṭayati 34-37
 nāṭya 30, 34, 45-46, 50
 nāṭyaveśman 47
 nāṭyācārya 32
 nāṇḍī 44
 nāyaka 144
 nṛṭ 46
 nṛtta 45-46, 50
 nṛtya 45-46, 50
 nṛtyamaṇḍapa 45-48
 netrābhinaya 36
 naipa(t)thye 144
 paṭhama 83
 pavvājāā 94
 pavvājīā 94
 paśuṣatibhavanaṃ 91-93
 pāṭaka 34
 pāripārśvaka 31
 puṭhama 83
 prakaraṇa 31, 55
 prakāśam 144
 pratyaya 81-83
 prasaṅga 118-124
 prasthāna 46
 prāgvaṃśa 159
 prāsāda 40, 45

prekṣ 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
 bhaṇī 46
 bharata 31-32, 34-35, 38, 44, 54
 bhāgavata 118, 124-126
 bhāṇa 30, 46-47, 66
 bhāva 7-16, 21-23
 bhūmika 37-38
 bhramara 34
 maṇḍapa 43-48, 50-52
 mattāvedi 90
 manas 8, 14, 16, 18, 20, 22
 māgadha 31-32
 māmao 84
 mukhamaṇḍapa 42, 48
 mudrā 34, 36
 mūrkhavaidya 99
 mēla 117
 yātrā 40, 53-55, 167
 raṅga 43-48, 51-52
 raṅgapītha 47
 raṅgamaṅgala
 raṅgamaṇḍapa
 raṅgaśīrṣa 47
 raṅgāṅgaṇam 43
 rasa 9-13, 20-21, 24
 rāga 63-64, 67, 118
 rāsaka 46
 laya 46

lāśya 66, 68, 70-71, 73-74
 lok 29
 varṇika 38
 vācikaḥhinaya 33
 vibhāva 9, 11
 vi-lok 36
 viśavega 107-108
 viṣkambhaka
 vēśadhāri 117
 vaitālika 32
 vaiśākhaśthāna 35
 vyabhicāri-bhāva 10, 13, 21
 śukatunḍa 34
 śailūṣa 31
 śrāvyakāvya 28
 śrīgadita 46
 sañcāri-bhāva 10
 sattva 7-9, 11, 14-20, 22
 samapādashthāna 35
 sāttvika-abhinaya 7, 9, 20, 33
 sāmrājya 160
 sikkhāpada 89
 siddhādeśa 81-82
 suprayogam 91-93
 sūtradhāra 31, 36, 45, 56, 58, 64
 sthāpaka 31
 sthāyi-bhāva 10, 12-13, 21
 svārājya 160
 haṃsamukha 34
 haṃsāsya 34
 harake āta 117
 hallisaka 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“	„ ◦a, ◦ā, ◦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’acqua“	„l’acqua“
102.35	„...“	„[...]“
103.2	„...“	„[...]“
103.17	„...“	„[...]“
103.31	„...“	„[...]“
104.2	„Ingredienzen“	„Ingredienzien“
104.13	„...“	„[...]“
104 (Fn. 80)	„Ķaraka	„ĶARAKA“
110.8	„...“	„[...]“
112.35	„Cappeller“	„Cappeller (Hg.)“
114.18	„Jolly, Julius. 1991“	„Jolly, Julius. 1901“
115.1	„...“; „...“; „...“	„[...]“; „[...]“; „[...]“
115.15	„...“; „...“	„[...]“; „[...]“