

Zwei neue Belege zur „indischen Herkunft“ von 1001 Nacht.

Von L. Alsdorf.

Die Ansichten über den Anteil Indiens an der berühmtesten Märchensammlung des Orients und wohl der Welt überhaupt gehen, wie es scheint, immer noch weit auseinander. Zwar wird heute wohl niemand mehr von einem „indischen Ursprung von 1001 Nacht“ reden in dem Sinne, wie etwa SCHLEGEL und GILDEMEISTER ihn verfochten. Aber daß nicht nur die Rahmenerzählung und überhaupt die Anlage des Werkes (insbesondere die Technik der Erzählungseinschaltung mit „*wa kaija dālika?*“ = „*katham etat?*“) indisch sei, sondern daß mindestens Erzählungsteile und einzelne Motive in recht erheblicher Anzahl aus Indien stammen, das schien doch nach den Arbeiten von Indologen wie A. WEBER, L. H. GRAY, J. CHARPENTIER, von Arabisten wie A. MÜLLER, J. OESTRUP, E. LITTMANN — um nur einige zu nennen¹⁾ — nicht mehr bezweifelbar. Schlägt man jedoch das 1934 erschienene 1. Ergänzungsheft zur Enzyklopädie des Islams auf, so liest man in MACDONALD's im übrigen sehr aufschlußreichen und verdienstvollen Artikel „Alf Laila wa-laila“ — wohl der neuesten Veröffentlichung über das Gesamtwerk überhaupt — die folgenden Sätze: (S. 19r.) „Zwischendurch wurde viel und manchmal recht lebhaft über den Ursprung und die literarische Geschichte von 1001 Nacht diskutiert.

1) Außer der im Nachwort von LITTMANN's Übersetzung und im III. Band von WINTERNITZ' Geschichte der Indischen Literatur (S. 349) aufgeführten Literatur wäre hauptsächlich noch zu nennen OESTRUP's Artikel „Alf laila wa-laila“ im 1. Bande der Enzykl. d. Islams, eine bequeme Zusammenfassung seiner „Studien“ unter Berücksichtigung neuerer Ergebnisse.

A. W. VON SCHLEGEL verfocht als Sanskritist indischen Ursprung. Diese Ansicht ist heute überholt; denn man hat erkannt, daß die Märchen von 1001 Nacht, von allgemein verbreiteten folkloristischen Motiven abgesehen, arabischen und persischen Ursprungs sind. Nur die Rahmenerzählung wurde von EM. COSQUIN (*Revue Biblique*, 1909) und J. PRZYLUKI (J. A. 1924, S. 101—37) endgültig auf die Märchendichtung Hinterindiens zurückgeführt.“ (S. 22r.) „... es ist vielleicht von Wert, einige allgemeine Punkte hervorzuheben: I. Das Vorkommen allgemeiner folkloristischer Motive sollte nicht als Zeichen des Ursprungs in irgendeinem speziellen Lande oder Volke betrachtet werden. Dies könnte vielleicht zu der Annahme einer chinesischen oder hottentottischen Rezension von 1001 Nacht führen; das Sesam-öffne-dich-Motiv begegnet in Südafrika . . .“

Diese Ausführungen werden wohl nicht nur beim Indologen Widerspruch erwecken. Zunächst einmal ist die Behauptung, die Rahmenerzählung sei „endgültig auf die Märchendichtung Hinterindiens zurückgeführt“ in dieser knappen Form völlig irreführend. Die Rahmenerzählung von 1001 Nacht stammt aus Vorderindien¹⁾, aus der Sanskrit- oder Prakrit-Literatur; was PRZYLUKI in seinem hochinteressanten und wichtigen Aufsatz²⁾ nachgewiesen hat, ist lediglich, daß sie zusammen mit einigen anderen Erzählungswerken (*Vetālapancaviṃśati*, zwei Rahmenerzählungen eines siamesischen [seinerseits jedenfalls zunächst wieder auf indischen Vorbildern beruhenden] Romans) einen Literaturtyp repräsentiert, der letzten Endes auf das „*thème du svayamvara*“ zurückgeht, und daß dieser *Svayamvara*, die in der Sanskrit-Literatur eine so große Rolle spielende Gatten-selbstwahl, eine von der vor-arischen, „austro-asiatischen“ Bevölkerung Indiens übernommene Sitte darstellt; dies wird bewiesen und gleichzeitig das volle Verständnis des indischen

1) Vgl. darüber LITTMANN'S Übersetzung, Bd. 6, S. 699f., und WINTERNITZ a. a. O.

2) „Le prologue-cadre des Mille et une nuits et le thème du *svayamvara*.“

Svayamvara und der durch den Rahmen von 1001 Nacht, Vetālapancaviṃśati usw. repräsentierten Literaturgattung erschlossen durch vergleichende Betrachtung von Sitten und Gebräuchen der heutigen „austro-asiatischen“ Stämme Hinterindiens.

Dem in dem ersten von MACDONALD's „allgemeinen Punkten“ formulierten Grundsatz wird jeder gern zustimmen. Immerhin gibt es aber Fälle, wo der Ursprung eines weitverbreiteten Motivs eindeutig festzustellen ist, oder wo die Entlehnung eines allgemeinen Motivs von einer bestimmten Stelle durch die näheren Umstände und Einzelheiten zu beweisen ist; ein Beispiel dafür hoffe ich unten zu geben. Vor allem aber fragt es sich, ob es sich bei den in der indischen Literatur zu 1001 Nacht aufgewiesenen Parallelen wirklich nur um „allgemeine folkloristische Motive“ handelt. Nun liegen leider die Dinge so, daß der arabistische Bearbeiter von 1001 Nacht die indischen Parallelen meist nur ziemlich am Rande und nicht um ihrer selbst willen behandelt und Vollständigkeit in ihrer Anführung weder erstrebt noch, bei ihrer unübersichtlichen Verstreuung durch die märchenkundliche und indologische Literatur, erreichen könnte; während der Indologe gewöhnlich von einem ihm gerade vorliegenden Einzelfall ausgeht und auf das Ganze von 1001 Nacht nicht den Blick richtet. Hätte sich ein Indologe einmal die Mühe gemacht — daß es nicht geschehen, ist sehr zu bedauern —, auch nur alle bisher schon nachgewiesenen indischen Parallelen zu 1001 Nacht vollständig und ausführlich zusammenzustellen, so hätte die Behauptung, das Indische in 1001 Nacht beschränke sich auf die Rahmenerzählung und allgemeine folkloristische Motive unbeweisbaren Ursprungs, wohl kaum aufgestellt werden können.

Dabei ist das bis heute gesammelte indische Material zu 1001 Nacht noch keineswegs vollständig. Davon sollen die im folgenden wiedergegebenen beiden Erzählungen aus der ältesten Prakrit-Literatur der Jainas Zeugnis ablegen, von denen ich glaube, daß sie eine nicht unerhebliche Verstärkung des Beweismaterials gegen MACDONALD's Thesen darstellen.

Ihre Mitteilung in Textwortlaut und Übersetzung — statt der für vergleichende Zwecke genügenden Inhaltsangabe — geschieht in der Hoffnung, daß die bisher unbekanntes Geschichten auch als Beiträge zur Kenntnis der indischen Erzählungsliteratur nicht unwillkommen sein möchten.

Beide Erzählungen sind entnommen der Vasudevahiṇḍi des Sanghadāsa, einem vor fünf Jahren in Indien zum ersten Male gedruckten, umfangreichen Prakrit-Text¹⁾, der die bis heute unbekannt gebliebene bzw. übersehene Jainaversion der verlorenen Bṛhatkathā des Guṇādhya darstellt²⁾. Dreimalige Zitierung der Vasudevahiṇḍi (Vh.) in der Āvaśyaka-cūrṇi machen das sechste nachchristliche Jahrhundert zum terminus ante quem für sie³⁾. Eine dieser Zitierungen betrifft das Dhammillacarita, von dem sich nachweisen läßt, daß es eine spätere Einlage in den ursprünglichen Text ist. In dieses Dhammillacarita ist die zweite der mitgeteilten Er-

1) Hrsg. von den Munis CATURAVIJAYA und PUNYAVIJAYA, Ātmānand Jain Granth Ratnamālā 80/81, Bhavnagar 1930/31. Die Ausgabe beruht auf 12 Hss., von denen ziemlich reichlich Lesarten gegeben werden, ist aber nichtsdestoweniger völlig unkritisch und fehlerhaft und gibt an Zügellosigkeit und Willkür der Orthographie keiner Handschrift etwas nach. Ich habe die Schreibung der in europäischer Ausgaben üblichen angeglichen und den Text unter Benutzung der LA. verbessert. Eine Wiederholung aller in dem indischen Druck gebotenen LA. hielt ich für unnötig; ich habe daher nur besonders wichtige oder interessante angegeben und nur bei schwerwiegenden oder zweifelhaften eigenen Konjekturen mit „Dr(uck)“ den von den indischen Herausgebern gebotenen Text zitiert.

2) Vgl. WINTERNITZ, Literaturgesch. III, S. 312ff. — Über die neue Jainaversion, die als dritte gleichberechtigt neben die kaschmirische und nepalesische tritt und für die Rekonstruktion des verlorenen Grundwerkes von größtem Werte ist, hoffe ich an anderer Stelle erschöpfend zu handeln. Sie liegt außer in der erwähnten Vh. auch als Einlage in allen jainistischen Bearbeitungen der Kṛṣṇa-Legenden vor, so u. a. im VIII. Parvan von HEMACANDRA'S Triṣaṣṭisālākāpuruṣacarita, auf das unten (als „HTr.“) einige Male Bezug genommen wird.

3) Vgl. Einleitung zur Neuauflage von JACOBI'S Ausgabe des Paṛiśiṣṭaparvaṇ (Calcutta, Bibl. Ind., 1932), S. VIII. Daß die Āv. Cūrṇi die Vh. nicht ein-, sondern dreimal zitiert, entnehme ich dem Nachlaß E. LEUMANN'S, in den mir Prof. SCHUBRING freundlichst Einsicht gewährte.

zählungen als Schaltgeschichte eingeflochten; auch sie geht also mindestens bis ins 6. Jahrh. zurück, während die erste, dem eigentlichen Werke angehörend, mit Sicherheit als noch erheblich älter anzusprechen ist. Ihre Fortsetzung, die sich (vgl. unten) auch in der nepalesischen Version genau entsprechend wiederfindet, muß aus diesem Grunde unzweifelhaft schon dem Grundwerk angehört haben, das, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen hoffe, sicher in vorchristlicher Zeit entstanden ist.

I.

Die Geschichte von Ḥasan von Baṣra (LITTMANN, Bd. 5, S. 329—528) ist nach OESTRUP (Enz. d. Islam I, S. 2671.) „als sicher ursprünglich indisch-persisch zu verzeichnen. . . Die zwei Hauptzüge dieser Geschichte sind der Raub des Schwanengefieders und die List, wodurch der Held die um die Erbschaft sich streitenden Männer überführt, so daß es ihm möglich wird, die entlohene Geliebte zurückzubringen; beide sind indischen Ursprungs (siehe BENFEY, Pancatantra I, 263) und haben sich auch nach Osten verbreitet (ZDMG. VI, 536 und STANISLAS JULIEN, Avadanas, Paris 1859, II, 74).“

Zu diesen beiden indischen „Hauptzügen“, die allenfalls noch unter die Kategorie von MACDONALD's „allgemeinen folkloristischen Motiven“ fallen könnten, tritt nun in der folgenden Erzählung eine — mutatis mutandis — überraschend genaue indische Parallele zu dem ganzen Anfangsteil des Märchens, der von dem Abenteuer Ḥasans mit dem persischen Goldmacher berichtet. Die indische Erzählung bildet einen Abschnitt des Cārudatta-carita, eines Abenteuer- und Seefahrerromans im Stile von Sindbads Reisen, der unzweifelhaft der alten Bṛhatkathā angehörte, in ihrer kaschmirischen Bearbeitung aber gestrichen wurde¹⁾. In der nepalesischen Version²⁾ heißt der Held Sānudāsa statt Cārudatta; im übrigen stimmt sie mit der Jainaversion auf ziemlich weite Strecken überein. Gerade der im folgenden mitgeteilte Ab-

1) Vgl. LACÔTE, Essay sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, S. 212.

2) Inhaltsangabe davon LACÔTE a. a. O., S. 173—78.

schnitt jedoch findet sich nur in der Jainaversion; seine Zugehörigkeit zur alten Brhatkathā ist daher zwar möglich, aber nicht zu beweisen.

Text.

(Vasudevahiṇḍi, S. 146, 5 ff.) *tao . . . sajjiyam jānavattam, bhariyam bhaṇḍassa, gahiyā kiṃkarā saha samjattaehim¹⁾, pesiyā ya khema-vattamāṇi Savatthassa, gahio ya rāya-sāsaṇḍa paṭṭao. aṇukūlesu vāya-saṇḍesu ārūḍho mi jānavattam, ukkhitto dhūvo, Cīṇa-thāṇassa mukkaṃ jānavattam. jala-paheṇa jala-mao viva paibhāi logo. pattā mu Cīṇa-tthāṇam. tattha valanjeūṇa²⁾ gao mi Suvaṇṇabhūmim. puva-dāhiṇāṇi paṭṭaṇāṇi hiṇḍiūṇa Kamalapuram Javana-dīvam, Siṃhale ya valanjeūṇa pacchime ya Babbara-Javane [ya] ajjiyāo attha koḍio. bhaṇḍa-laggāo tāo jalapaha-gayāo duguṇāo havanti. taṇ jānavattena Sorattha-kūleṇa vaccamāṇo āloiya-kūlassa [ya] me uppāiyamāruyāhao viṇaṭṭho so poo. mayā cireṇa pattam āsādiyam³⁾; avalambamāṇo vī-parampareṇa vicchubhamāṇo satta-rattassa Umbarāvai-velāe⁴⁾ vicchūḍho 'mhi. samuddāo uttiṇṇo khārasalila-panḍara-sarīro samṭhio kuḍangassa hetthā; nisanna vīsamāmi.*

uwagao ya tidanḍi; teṇa waṇṇio gāmam avalambanteṇa, ṇiyagāvasahe ya diṇṇo abbhango. pucchai ya mam⁵⁾: „kham, ibbhaputta, imam āvaim patto si?“ mayā niggamo viṇivāo ya samkheveṇa kahio. tao ruṭṭho bhaṇai: „hum! me ṇiṇi āvasahāo alacchīo!“ tti. niggao ya tammi vi khaṇe⁶⁾; thov'antaram ca gao niyattio mi⁷⁾: „putta, mayā viṇayan'attham nibhacchio. ajāṇao si, jo maccu-tthāṇe chubhasi appāṇam! jai dhan'atthio si, amha viheo hohi⁸⁾. uwāsao te akileseṇa hohii vittam“ ti. tao ṇhavo mi

1) In der Vasudevahiṇḍi stets so, nicht *saṃjattiyā*!

2) *vaṇijjeūṇa* Sām°, *valambe*° alle übrigen Hss.; vgl. folg. Zeile! *valanjei* „Handel treiben“ (Etym.?) in Vh. öfter.

3) Vgl. HTr. VIII, 2, 219: *phalakaṃ caikam āsadam*.

4) HTr. a. a. O.: *Udumbaravativelaṃ nāma tiram upāgamam*. Ich möchte demgegenüber *Ud.* für den Namen eines Flusses halten, bei dessen Mündung Cār. angeschwemmt wird.

5) Dr. *purchiyam imam*.

6) Dr. *vane*.

7) Dr. *tti*.

8) Dr. *hoha*.

tassa kimkareṇa maṇussena, pīo javāgum. evaṃ me gayā kaiwaya-divasā.

samdhukkiyam aggim kāūna mamaṃ bhaṇai parivvāyago: „peccha!“ tao neṇa kāla-lohaṃ makkhiyaṃ raseṇa, chūḍham angāresu, dhantaṃ bhatthaena¹⁾ ya jāyaṃ pahāṇaṃ suvaṇṇaṃ. tao bhaṇai: „putta, diṭṭhaṃ te?“ mayā bhaṇiyaṃ: „diṭṭhaṃ accabbhuyaṃ!“ tao bhaṇai: „ahaṃ jaiya-hiraṇṇo suvaṇṇo ya mahanto. tumaṃ puṇa me daṭṭhūna putta-siṇeho jāo. tumaṃ ca attha-nimitta kilissasi; taṃ gacchāmi tava nimittaṃ, rasaṃ āṇemu saya-sahassavehiṃ (?). tao tumaṃ kayakajjo sa-gihaṃ gamissasi [tti]. esa puva-gahio raso āsī īsi“ tti. tao'haṃ parituttḥo luddho: „tāya, evaṃ kīrau!“ tti.

teṇa ya sajjiyā uvakkharā pāheyaṃ ca. tao kāla-rattiṃ niggayā gāmāo, pattā aḍaviṃ sāvaya-bahulaṃ. rattiṃ gacchāmo, divā pacchannā acchāmo pulindāṇaṃ bhaṇaṃ. kameṇa ya pavvaya-kandaraṃ²⁾ viṇiggayā pattā mo ekkamaṃ taṇa-pacchaṇṇaṃ kūva-padesaṃ. tattha ciṭṭhio parivvāyago, ahaṃ pi neṇa bhaṇio: „vīsamaha!“ tti. tao so camma-kuppāsayaṃ parihiūṇa pavisium āradḍho. mayā bhaṇio: „kiṃ imaṃ, tāya?“ tti. so bhaṇai: „putta, kūvo taṇa-cchaṇṇo ahomaha-mallaga-saṃṭhio. eyassa majjhe vaira-kuṇḍaṃ, tattha so raso nissandai. ahaṃ oyarāmi, tumaṃ mamaṃ lambehi āsandagōvalaggam. pacchā tumbaṃ ahaṃ bharemi rasassa“ tti. mayā bhaṇiyaṃ: „ahaṃ oyarāmi, mā tubbhe!“ teṇa bhaṇio: „mā, putta, bīhejjāsi!“ tti. mayā bhaṇio: „na bīhemi.“ pavittḥo mi camma-kuppāsayaṃ, teṇa ya joga-vattiṃ palīveṃ olambio mi. patto mi talaṃ kūvassa, diṭṭhaṃ rasa-kuṇḍaṃ. lambio teṇa tumbo, mayā kaḍucchaena bhario, chūḍho āsanda, ukkhitto parivvāyagena cālie rajjummi. ahaṃ paḍicchāmi: „puṇo āsandayaṃ olambihii mama nimittaṃ“ ti. ahaṃ³⁾ vāharāmi: „tāya! avalambehi rajjum!“ ti — dūram ogūḍho kūvo, gao ya parivvāyago mamaṃ mahā-pasaṃ pakkhiviūṇa kūvassa.

1) Dr. bhacchaena.

2) = *kandarāt!* Vgl. Vh. S. 6, Z. 13: *tao nissaranto dukkha-maraṇaṃ „dann wäre er Leid und Tod entgangen“.*

3) Alle Hss. außer Śāṃ^o lesen: *so gato, ahaṃ . . .*

mayā vi tao cintiyam: „mao mi aham luddho, jo na mao sāgarāo¹⁾!“ vijjhāyāo joga-vattio diviyāo. tao vibhāe na dīsai ravī, majjh’añhe ya pagāsio kūvo. passāmi ya heṭṭhā aīva vitthayam saṅkuciya-muha-paesam. cirassa ya nijjhāyantena dittho nāidūre kuṇḍassa puriso kiṃci-sesa-ppāno. so mayā pucchio: „kiham ihāgao si²⁾?“ tti. teṇa mahayā dukkheṇa bhaṇio: „ajja, parivvāyageṇa!“ mayā bhaṇiyam: „aham avi teṇeva!“ tao pucchio mayā: „vayamsa, hojja koi uvāo niggantum?“ ti. so bhaṇai: „iham ravi-rassi-pagāsie kūve mahantī gohā āgacchai eyamsi vivarae udayam pāuṃ, teṇeva ciya maggeṇa nīi. aham bhīrū asāhasio ya khīṇapāya-pāṇayāe na niggao. jai sāhasam bhayasi, tīe pucche laggasu, to hojja niggamo“ tti. tao aham udaya-samīve paḍicchāmahe³⁾ goham. āgayā ya mahantī vikiṭṭha-vatthā⁴⁾ godhā surangā-dāreṇa. pīyam jalam, niggacchantī ya mayā pucche avalambiyā. tao surangā-bileṇa kaṇḍaga⁵⁾-gaīe sā mamaṃ kaṭṭhantī dūram gantūṇa niggayā. camma-kuppāsa-guṇeṇ’amhi nicchoḍio. tao mukka-gohā-puccho vimaggāmi kūvaṃ, na passāmi: rattiṃ āṇio na-yānāmi paesam ti. tao ’ham vimaggamāṇo lobhābhībhūo vaṇa-mahisena langhio. so maṃ paridhāḍei. tassa palāyamaṇo ārūḍho mahantaṃ silā-samcayam agammaṃ mahisassa, so kuddho, amariseṇa mahanteṇa āhayā ṇeṇa silā. tassa pahārābhigheṇa niggao mahanto ayagaro. teṇa gahio mahiso pacchima-bhāe, tthio niṭṭhuro. aham avi bhīo mahisassa sire pāyam dāuṇa līṇo egante.

Übersetzung.

... Darauf ließ ich ein Schiff bauen, belud es mit Waren, warb Diener und Matrosen und sandte (meinem Oheim) Sarvārtha Nachricht von meinem Wohlergehen. Ich ließ mir

1) sāgare Śām°.

2) So Śām°; Dr. kīhi si ihāgato si?

3) 1. plur. ātm. (von FISCHEL nicht verzeichnet!), als 1. sing. verwandt. So in Vh. noch öfter, z. B. 206, 18: aham . . . aṇuvattāmahe . . . cintamāṇo.

4) Alle Hss. außer Śām°: kavīṭṭha-vaṇṇā.

5) = kaṇṭaka! Dr. kaṇḍaka.

einen königlichen Schutzbrief ausstellen, und als Wind und Vogelzeichen günstig waren, ging ich an Bord des Schiffes, opferte Räucherwerk und stach nach China in See. Während der Seereise sah es aus, als ob die ganze Welt nur aus Wasser bestände. So kamen wir in China an. Dort trieb ich Handel und fuhr dann nach Sumatra. Indem ich die Städte des Ostens und Südens, Kamalapura und Yavanadvipa bereiste und auf Ceylon sowie bei den Barbaren („Barbara“) und Griechen des Westens Handel trieb, erwarb ich acht Krores¹⁾. Diese legte ich wieder in Waren an und verdoppelte sie durch Seehandel. Darauf, als ich in Sicht der Küste am Gestade Kathiawars entlang segelte, erhob sich plötzlich ein Sturm und zertrümmerte mein Schiff. Ich bekam schließlich eine Planke zu fassen. An die mich klammernd wurde ich von den rollenden Wogen umhergeworfen und nach sieben Nächten am Ufer der Udumbaravatī angetrieben. Dem Meere entstiegen mit vom Salzwasser gebleichten Körper, begab ich mich unter ein Gebüsch, ließ mich nieder und ruhte aus.

Da kam ein Bettelmönch²⁾, der führte mich, indem er mich stützte, in ein Dorf, und in seiner eigenen Behausung massierte er mich. Und er fragte mich: „Wie bist du, o Kaufmann, in diese Not geraten?“ Ich erzählte ihm in Kürze meine Ausreise und mein Mißgeschick. Da schrie er wütend: „Ha! Aus meinem Hause, du Unglücksrabe!“ Ich ging augenblicklich hinaus; als ich aber ein kleines Stück gegangen war, rief er mich zurück: „Mein Sohn, ich habe dich nur hart angefahren, um dir Respekt einzulößen. Du bist ein Tor, daß du dich dem Tode in den Rachen stürzest³⁾! Wenn dich nach Geld gelüftet, so sei mir zu Willen; mir dienend wirst du ohne Mühe zu Reichtum kommen.“ Darauf badete mich ein

1) 1 Koro ist = 10 Millionen.

2) Der brahmanische Bettelmönch (*parivrājaka*, *tāpasa*, *tri-dandīn*) spielt in Jaina-Erzählungen öfters die Rolle des Schurken, bzw. der Bösewicht tritt in seinem Gewande auf; vgl. z. B. die Geschichte von Agadadatta (JACOBI, Erzähl. in Māhārāṣṭri, Nr. Xa und X, übers. von J. J. MEYER, „Hindu Tales“).

3) Wörtl. „dich selbst auf die Stätte des Todes — d. i. das Meer — wirfst“.

Diener von ihm und ich trank Reiswasser. So verbrachte ich einige Tage.

(Dann) machte der Bettelmönch ein loderndes Feuer an und sprach zu mir: „Sieh zu!“ Darauf bestrich er schwarzes Eisen mit einem Elixier, warf es auf die Kohlen und fachte mit einem Blasebalg (die Glut) an: da wurde es zu reinstem Golde. Dann sagte er: „Mein Sohn, hast du gesehen?“ Ich antwortete: „Ein großes Wunder habe ich gesehen!“ Darauf sprach er: „Ich bin ein großer Alchimist¹⁾ und Goldmacher. Bei deinem Anblick nun faßte ich Zuneigung wie zu einem Sohne. Du plagst dich ja ab um Geldes willen: so will ich denn deinetwegen ausziehen, wir wollen Elixier holen genug für Hunderttausende²⁾. Danach magst du befriedigt nach Hause ziehen. Dieses Elixier, das ich früher geholt hatte, war nur ein klein wenig³⁾.“ Darauf rief ich begeistert und voll Gier: „Vater, so geschehe es!“

Und jener machte Ausrüstung und Wegzehrung fertig; dann zogen wir in finsterner Nacht aus dem Dorfe und kamen in einen von wilden Tieren wimmelnden Wald. Nachts wanderten wir, bei Tage hielten wir uns verborgen aus Furcht vor Wilden. Schließlich gelangten wir, aus einer Bergschlucht heraustretend, an einen grasbedeckten Ort zu einem Brunnen-schacht. Dort machte der Bettelmönch halt und sprach auch zu mir: „Mache Rast.“ Darauf zog er ein Lederwams an und schickte sich an, (in den Schacht) einzusteigen. Ich sprach zu ihm: „Was soll das, Väterchen?“ Er erwiderte: „Mein Sohn, dieser grasbewachsene Brunnen-schacht hat die Form eines umgestülpten Bechers⁴⁾. In seiner Mitte ist ein diamantenes Becken; dort quillt das Elixier hervor. Ich will hinab-

1) Wörtl. „der sich nach Gold abmüht“, *yatita-hiranyāḥ*. Die indischen Herausgeber haben die Stelle nicht verstanden und drucken „*jai ahirāṇṇo*“.

2) *sayasahassavehiṃ* ist unklar, wahrscheinlich verderbt. Der Sinn muß sein: genug *rasa*, um Gold im Wert von Hunderttausenden herzustellen.

3) D. h. es ist mit dem eben vorggeführten Versuch alle geworden und wir müssen neues holen!

4) D. h. er erweitert sich nach unten.

steigen, lasse du mich auf einem Sessel hinab. Dann werde ich einen Flaschenkürbis mit dem Elixier füllen.“ Ich entgegnete: „Ich will hinabsteigen, nicht Ihr!“ Er sagte: „Du darfst aber, mein Sohn, dich nicht fürchten!“ Ich erwiderte: „Ich fürchte mich nicht!“ Ich schlüpfte in das Lederwams, und nachdem jener eine Zauberlampe entzündet, ließ er mich hinab. Ich erreichte den Boden des Schachtes und erblickte das Elixierbecken. Jener ließ einen Flaschenkürbis herab, ich füllte ihn mit einer Schöpfkelle, legte ihn auf den Sessel und der Bettelmönch zog ihn hoch, nachdem ich¹⁾ das Seil geschüttelt. Ich wartete und dachte: „Er wird den Sessel noch einmal herablassen für mich!“ Endlich rief ich: „Väterchen! Laß das Seil hinab!“ — Tief steckte ich im Schachte, und fort war der Bettelmönch, nachdem er mich als großes Opfer tier dem Schachte hingeworfen.

Da dachte ich: „Des Todes bin ich durch meine Gier, der ich nicht des Todes war auf dem Meere²⁾!“ Die Lampen mit den Zauberdochten waren erloschen. Da war morgens die Sonne nicht zu sehen, aber am Mittag erhellte sich der Schacht, und ich sah, daß er unten sehr weit war, (oben aber) eine ganz enge Öffnung hatte. Nach langem Grübeln erblickte ich endlich in der Nähe des Beckens einen Mann, der nur noch schwache Spuren von Leben zeigte. Den fragte ich: „Wie bist du hierher gekommen?“ Er entgegnete mit großer Mühe: „Verehrter, durch einen Bettelmönch!“ Ich rief: „Durch eben den auch ich!“ Darauf fragte ich ihn: „Kamerad, gäbe es wohl irgendein Mittel, (hier) herauszukommen?“ Er erwiderte: „Hierher kommt, wenn die Strahlen der Sonne den Schacht erhellen, ein riesiger Alligator durch diesen Spalt, um Wasser zu trinken, und geht auf eben demselben Wege wieder hinaus. Ich bin furchtsam und ohne Wagemut, und weil mir die

1) Daß so zu übersetzen ist (nicht: „indem er das Seil in Bewegung setzte“) ergibt sich aus HEMACANDRA's Darstellung, vgl. unten S. 286, Anm. 1.

2) D. h. kaum war ich einer Gefahr glücklich entronnen, so stürzte ich mich aus Gier nach Gold leichtsinnig in eine zweite, in der ich nun umkomme.

Lebensgeister schon größtenteils entschwunden waren, bin ich nicht hinausgekommen. Hast du aber Wagemut, so hänge dich an seinen Schwanz, dann möchte ein Hinauskommen möglich sein.“ Darauf erwartete ich beim Wasser den Alligator. Und es kam ein riesiger Alligator mit langgestrecktem Rücken durch einen Stollen und trank Wasser. Und als er hinaus kroch, hing ich mich an seinen Schwanz. Da schleifte er mich eine lange Strecke durch den engen Stollen über rauhes Gestein, bis er endlich draußen war; dank des Lederwamses blieb ich unversehrt. Nun ließ ich den Schwanz des Alligators los und suchte nach dem Schacht, fand ihn aber nicht; denn weil ich bei Nacht hergeführt worden war, kannte ich die Örtlichkeit nicht. Als ich noch von meiner Geldgier besessen herumsuchte, fiel mich ein wilder Büffel an. Der jagte mich umher, und vor ihm flüchtend kletterte ich auf einen großen Felsen, auf den der Büffel nicht hinaufkonnte. Er war rasend, und in furchtbarem Grimm stieß er auf den Felsen los. Unter seinen wuchtigen Stößen kam eine Riesenschlange (unter dem Felsen) hervor, die packte den Büffel von hinten, so daß er sich nicht bewegen konnte. Ich aber trat voller Furcht mit dem Fuß auf den Kopf des Büffels und suchte das Weite¹⁾.

1) HEMACANDRA'S Darstellung (HTr. VIII, 2, 220ff.) weicht in einigen Einzelheiten leicht ab. In manchen Punkten ist sie deutlich sekundäre Vergrößerung bzw. Steigerung des Märchenhaft-Phantastischen, in andern bietet sie interessante Varianten und sei deshalb wenigstens anmerkungsweise kurz wiedergegeben: Der *parivrājaka* heißt Dinakaraprabha und wohnt in der Stadt Rājapura. Er zieht mit Cārudatta durch den Dschangel Anekasādhaka zum Abhang eines Berges. Dort öffnet er durch einen Zauberspruch (*mantra*) das Tor einer großen Höhle namens Durgapātāla. Nach langem Umherwandern in der Höhle gelangen die beiden zu dem Brunnenschacht. Der *parivrājaka* läßt Cārudatta an einem Seil, auf einem Sessel mit einem Gurt festgebunden, hinab. Nach vier Manneslängen erblickt Cār. den *rasa*, wird aber plötzlich festgehalten. Er fragt, wer ihn festhält und warum. Es ist ein Kaufmann, der auch von dem Bettelmönch in den Schacht gelockt worden ist. Das Elixier hat ihm den ganzen Unterkörper weggefressen; er warnt Cārudatta, es zu berühren, schöpft für ihn davon und bindet den Kürbis unter dem Sessel fest. Cār. schüttelt das Seil, der Bettelmönch zieht ihn hoch bis nahe an den Brunnenrand und verlangt dann zuerst den Kürbis. Cār. durchschaut ihn und schleudert

Die ursprüngliche Identität dieser Geschichte mit dem — in sich ganz abgeschlossenen, mit dem Hauptteil nur lose verbundenen — Anfangsteil des Märchens von Ḥasan el Baṣrī springt in die Augen. Die Ähnlichkeit ist sogar noch weit größer, als ein Vergleich mit nur der LITTMANN'schen Übersetzung vermuten läßt. Unsere Geschichte ist ein Musterbeispiel für die Berechtigung der von MACDONALD so nachdrücklich erhobenen Forderung, nicht nur die ganz moderne ägyptische Vulgata — die ja auch in der neuen Inselausgabe vorliegt — zu berücksichtigen, sondern endlich den älteren, z. T. viel besseren Fassungen die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen. Ich gehe im folgenden zwar von der LITTMANN'schen Übersetzung, als der am allgemeinsten zugänglichen Ausgabe von 1001 Nacht überhaupt, aus, ziehe aber daneben die alte Breslauer Übersetzung von HABICHT, v. D. HAGEN und SCHALL¹⁾ heran; ich verweise auf sie mit B., auf die Inselausgabe mit L.

den Kürbis hinab. Darauf läßt ihn der Böttelmönch hinunterfallen, er kommt aber zum Glück auf einen Rand zu stehen, so daß er den *rasa* nicht berührt. Im folgenden wäre nur noch zu erwähnen, daß der Alligator (man könnte auch „Drache“ übersetzen) nicht Wasser trinkt, sondern eben das furchtbare Elixier. Während Cär. auf den Drachen wartet, stirbt der im *rasa* stehende Kaufmann.

1) Über diese und alle anderen alten Ausgaben von 1001 Nacht, auch die gleich noch zu erwähnenden, vergleiche man den eingangs zitierten Artikel von MACDONALD im Ergänzungsheft zur Enz. d. Islams. Von der Breslauer Übers. liegt mir vor die 2. Aufl., Breslau 1827. Unsere Geschichte steht darin Bd. 10, S. 225ff. und heißt „Geschichte Asems (i. e. 'Ašims) und der Geisterkönigin“. Dieses Märchen steht nicht mehr bei GALLAND, dessen Ausgabe mit der „Geschichte der neidischen Schwestern“ schließt. In dem „Vorbericht“ zum 10. Band der Breslauer Übersetzung heißt es S. VII: „Das auf die zehn Wesyre folgende Märchen von der Geisterkönigin (Nacht 452—457) ist, laut GAUTTIER's Angabe, schon aus SCOTT's Ergänzung der 1001 Nacht, in welcher wir es jedoch, weil es bei GAUTTIER aus der Reihe gerückt ist, übersehen haben: es erscheint hier also auch aus dem Französischen verdeutsch. Es ist übrigens eins der merkwürdigsten Märchen, da es in Übereinstimmung mit einem Tatarischen Märchen, in den Relations of Ssidi Kur (mitgeteilt im Quarterly Review 1819. XLI. p. 106), auffallende Ähnlichkeit mit den deutschen Märchen von der Theilung ähnlicher Wunderkleinode (in GRIMM's Sammlung, Nr. 92, 133), und

Dem *parivrājaka* der indischen Erzählung entspricht in 1001 Nacht ein Perser, der dem arglosen Ḥasan anbietet, ihn das Goldmachen zu lehren und vor seinen Augen mittels eines gelben Pulvers geschmolzenes Kupfer in Gold verwandelt. Nachdem er so Ḥasans Vertrauen gewonnen, betäubt er ihn und entführt ihn in einer Kiste auf ein Schiff, mit dem er alsbald in See sticht. Während der Seereise versucht er unter furchtbaren Mißhandlungen, Ḥasan zum Zoroastrismus zu bekehren — denn er entpuppt sich als ein verruchter Feueranbeter —, bis endlich die Mannschaft des Schiffes einschreiet, da sie einen Sturm auf den Zorn des Himmels über die Grausamkeit des Magiers zurückführt. Dieser heuchelt nun Ḥasan wieder Freundschaft und gewinnt schließlich erneut sein Vertrauen. Am Ziel der Seereise angekommen, reist er mit ihm durch eine große Wüste zum Wolkenberge, auf dem ein zum Goldmachen benötigtes Kraut wächst. Er schlachtet ein Kamel, näht Ḥasan in die Haut ein und läßt ihn von Geiern (B.: dem Vogel Roch) auf den unzugänglichen Berg tragen. Kaum aber hat Ḥasan ihm hinabgeworfen, was er braucht, so verläßt er ihn, damit er auf dem Berge elend umkomme, wie schon viele vor ihm, deren Gebeine er dort bleichen sieht. Und genau wie Cārudatta ist Ḥasan das erste Opfer des Magiers, das sich rettet.

An dieser Erzählung ist verschiedenes auffällig. Der Grundgedanke des Ganzen ist ja natürlich der, daß der Magier, so oft sein Vorrat an dem geheimnisvollen Pulver erschöpft ist, sich ein neues Opfer sucht, das ihm zu neuem Vorrat verhelfen soll — allein kann er diesen ebensowenig beschaffen wie der indische *parivrājaka* — und das er dann umkommen läßt, weil er keinen Mitwisser brauchen kann.

auch vom Siegfried, zeigt; so wie das Zaubergewand der badenden Fee, den Meerweibern in den Nibelungen und dem Märchen von dem geraubten Schleier, bei Musäus, entspricht, die Rettung vom Goldberge und Schlangenbaume durch die Schlangenhaut wieder auf Siegfried weist; und die Entführung in der Thierhaut durch den Riesenvogel noch ähnliche Verwandtschaften (mit Herzog Ernst, Heinrich dem Löwen u. a.) hat.“ — Leider sind mir die Werke von SCOTT und GAUTIER im Augenblick nicht zugänglich.

Dies letztere wird nur in B. ausdrücklich gesagt; dafür macht nur in L. der Magier Ḥasan die bezeichnende und so genau zu der indischen Erzählung stimmende Mitteilung, daß sein Pulvervorrat nahezu erschöpft ist. Die einzig mögliche und notwendige Folgerung hieraus, die der Mitteilung überhaupt erst ihren Sinn verleihe, wäre nun: „also komm mit, laß uns neuen Vorrat holen!“ Aber davon ist keine Rede¹⁾: vielmehr wird nun Ḥasan von dem Magier betäubt, entführt und mißhandelt. Hier liegt die Unursprünglichkeit von 1001 Nacht klar auf der Hand: die Handlungsweise des Persers ist weder notwendig, noch logisch oder auch nur klug. Um sich Ḥasans mit Gewalt oder List zu bemächtigen, brauchte er ihm nicht das Goldexperiment vorzuführen; dieses aber kann anderseits nur den Sinn haben, Ḥasans Begehrlichkeit zu wecken und ihn zu freiwilligem Mitgehen zu veranlassen zur Beschaffung neuen Pulvers. Genau das berichtet aber die indische Erzählung, die somit die aus 1001 Nacht allein nur mehr erschließbare ursprüngliche Version in noch unverderbtem Zustande darstellt.

Die Mißhandlungen Ḥasans, so wie sie uns in L. und B. geschildert werden²⁾, sind sicher sekundär und entspringen deutlich dem Bestreben, den verruchten Feueranbeter möglichst verabscheuenswert darzustellen; dabei wird sein Haß gegen die Muslime zur eigentlichen Triebfeder seines Handelns — eine völlige Verdrehung des ursprünglichen Sinnes der Erzählung! Ich möchte aber doch wenigstens vermutend darauf hinweisen, wie am Anfang der indischen Erzählung der Bettelmönch Cārudatta ohne Grund plötzlich hart anfährt und aus seinem Hause weist, ihn aber gleich darauf wieder zurückruft und ihm erklärt, er habe ihm nur Respekt einflößen, d. h. ihn für seine Pläne gefügig machen wollen. Ich halte es mindestens für möglich, daß die zur Vorführung des Goldmachens so gar nicht stimmende gewaltsame Ent-

1) Der Magier sagt nur, wenn dies Pulver alle sei, wolle er Ḥasan neues bereiten.

2) Der Magier erzählt dabei sogar Ḥasan, wieviel Muslime er schon umgebracht hat: nach B. 39 (= 40 - 1!), nach L. (man beachte die sekundäre Steigerung der Zahl!) 999 (= 1000 - 1!).

führung und Mißhandlung Ḥasans aus etwas Derartigem herausgesponnen ist.

Der Hauptunterschied der arabischen gegenüber der indischen Erzählung ist nun wohl der, daß die Goldmacher-Ingredienz nicht aus der Tiefe eines Brunnenschachtes, sondern von der Höhe eines Berges geholt werden muß, und daß Ḥasan auf diesen Berg von dem Vogel Roch in eine Tierhaut eingenäht hinaufgetragen wird. Man stellt sich dabei unwillkürlich einen himmelhohen Berg vor, und als solcher wird der „Wolkenberg“ auch in L. wie in B. ausdrücklich geschildert. Aber als Ḥasan auf dem Gipfel ist, kann er sich (L. und B.) mit dem Magier bequem durch Zuruf verständigen und kann ihm nach L. sechs Bündel Brennholz hinunterwerfen¹). In B. dagegen bekommt Asem ein langes Seil mit; er soll auf dem Berge einen Sack mit dem dort liegenden schwarzen Staub füllen und den Sack mittels des Seiles an der senkrechten Felswand zu dem Magier hinunterlassen. Dann soll er das Seil an einen Baum knüpfen und selbst daran hinabklettern; aber bevor er das tun kann, reißt der Magier (beim Abnehmen des Sackes) so heftig am Seil, daß Ḥasan es fahren lassen muß, wenn er nicht hinabstürzen will. Diese Version — in die der Vogel Roch noch schlechter hineinpaßt als in L. — gehört unverkennbar noch eng zusammen mit der indischen, wo Cārudatta erst den *parivrājaka* die Kalebasse voll Elixier an einem Strick hochziehen läßt und dann vergebens auf das nochmalige Hinablassen des Seiles für ihn selbst wartet. Was aber das Hinauftragenlassen durch den Vogel Roch angeht, so finden wir auch dazu das genaue Vorbild in der Geschichte Cārudattas, nur ein wenig später²). Cārudatta schließt sich

1) Vorher war von einem Kraut die Rede, aber nun ist es das reichlich auf dem Berge liegende „Brennholz“, was der Magier zu brauchen erklärt.

2) LACÔTE, Essay S. 176; Vh. S. 149. Nepalesische und Jaina-Version stimmen hier genau überein. Schon LACÔTE hat (S. 76) auf den Roch von 1001 Nacht hingewiesen, doch scheint dieser Hinweis nicht zur Kenntnis der Arabisten gedrungen zu sein; vgl. die oben S. 279 zitierte Stelle, in der OESTRUP dieses Motiv unter den indischen „Zügen“ des Ḥasan-Märchens nicht erwähnt.

nämlich einer höchst phantastischen Expedition in das Goldland (nepal.) bzw. Edelsteinland (*ratnadvīpa*, Vh.) an. Der letzte Teil des Weges kann nur so zurückgelegt werden, daß die Reisenden die Böcke, auf denen sie bisher geritten sind, schlachten, sich mit einem Messer versehen in ihre nach außen gekehrten Häute einnähen und von riesigen, die Häute für Fleischklumpen haltenden Greifen (*bhārūṇḍa*) ans Ziel tragen lassen¹⁾. Sieht man, wie gut diese phantastische Luftreise hier paßt und wie schlecht in der (im Indischen dicht benachbarten!) Goldmachergeschichte, und hält man dazu die deutlichen Spuren der indischen Version in B., so wird man kaum zweifeln, daß auch hier die indische Erzählung das Ursprüngliche bietet, das in 1001 Nacht durch ein nicht an diese Stelle gehörendes Motiv verdrängt wurde. Und wenn man annimmt, daß dieses Motiv der Luftreise in der Tierhaut gleichfalls aus der Cārudatta-Geschichte entlehnt ist, so erklärt sich auch diese Verdrängung sehr einleuchtend: aus der

1) Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dieser Geschichte und dem Abenteuer Sindbads auf seiner zweiten Reise. Ich gebe es im folgenden nach GALLAND wieder, da auch hier die moderne ägyptische Rezension mehrfach minder ursprünglich ist und der indischen Erzählung ferner steht. GALLAND's Übersetzung liegt mir vor in der späteren Ausgabe im Cabinet des Fées, Bd. 7—11, Amsterdam und Paris 1785—89. Die Sindbadgeschichten stehen in Bd. 7, wo die zweite Reise auf S. 378 beginnt. — Sindbad bindet sich mit seinem Turban an einen Fuß des Vogels Roch („*roc*“) und läßt sich von ihm von der unbewohnten Insel, auf der er Schiffbruch gelitten, in das von unersteiglichen Bergen eingeschlossene, von ungeheuren Schlangen wimmelnde Diamantental (vgl. *ratnadvīpa!*) tragen. In dieses Tal werfen Kaufleute von oben große Fleischstücke, die von riesigen Adlern samt den daranklebenden Diamanten als Futter für ihre Jungen heraufgeholt und ihnen dann von den Kaufleuten abgejagt werden. Hierin findet Sindbad ein Rettungsmittel: „*je pris ensuite la pièce de viande qui me parut la plus longue, et l'attachai fortement a tout de moi avec la toile de mon turban . . .*“ Die Adler kommen, „*et une des plus puissantes m'ayant enlevé . . . avec le morceau de viande dont j'étais enveloppé, me porta au haut de la montagne jusques dans son nid . . .*“ In L. legt sich Sindbad auf den Rücken, legt das Fleischstück auf seine Vorderseite und hält sich daran fest: deutlich steht die GALLAND'sche Fassung dem indischen Einnähen in die nach außen gekehrte Haut näher.

Reise in das Goldland wurde das Motiv übertragen auf die Reise ins Land des Goldmacherkrautes.

Die Rettung Ḥasans vollzieht sich in L. auf eine etwas allzu märchenhaft-phantastische Weise: er geht auf „die andere Seite“ des Berges und erblickt dort ein wogendes blaues Meer, in das er sich hineinwirft, nachdem er für sich selbst die Sterbegebete gesprochen; die Wellen tragen ihn aber ans Land. In B. dagegen wird Asem, der die Nacht auf einem Baume verbringt, von einer ungeheuren Schlange angegriffen und tötet sie mit seinem Dolch. Aus ihrer Haut schneidet er Streifen und läßt sich damit an der Felswand hinab. Diese Version ist auf jeden Fall weit plausibler und macht einen entschieden ursprünglicheren Eindruck als die von L. Und dieser Eindruck verstärkt sich, wenn wir sehen, daß sie sich bei aller Verschiedenheit doch unverkennbar näher berührt mit der Geschichte von der Rettung Cārudattas durch den Alligator, an dessen Schwanz er sich durch den Felsenstollen ziehen läßt; wobei nicht unbeachtet bleiben darf, daß ja auch Cārudatta noch nach seiner Rettung eine Begegnung mit einer Riesenschlange (*ajagara*) hat — diese Episode hat möglicherweise bei der Ausbildung der Version B. eine Rolle gespielt.

Die ursprüngliche indische Version der Rettung Cārudattas — vom Grunde einer Höhle, wobei ein Tier den Ausweg durch einen Felsenstollen zeigt — findet sich aber ziemlich gut erhalten an einer anderen Stelle von 1001 Nacht. Sindbad der Seefahrer wird auf seiner vierten Reise¹⁾ in ein Land verschlagen, dessen Bewohner die von ihren Vorvätern ererbte Sitte haben, den überlebenden Ehegatten mit dem zuerst gestorbenen lebendig zu begraben, und zwar indem sie ihn mit der Leiche durch eine mit einem Stein bedeckte Öffnung („*puits*“, vgl. den „*kūpa*“ der indischen Erzählung!) an Stricken in eine weite Höhle hinunterlassen. Da er im Lande geheiratet hat und seine Frau stirbt, ergeht es Sindbad ebenso. Er wird in die Höhle hinabgelassen und macht sich

1) Cabinet des Fées, Bd. 7, S. 406ff.

Selbstvorwürfe¹⁾. Seine weiteren Erlebnisse in der Höhle interessieren hier nicht. Eines Tages hört er „*souffler et marcher. J'avançai du côté d'où partoit le bruit; j'ouis souffler plus fort à mon approche, et il me parut entrevoir quelque chose qui prenoit la fuite. Je suivis cette espèce d'ombre . . .*“ Endlich sieht er einen Lichtschein, dem er immer weiter nachgeht, „*et à la fin, je découvris qu'elle (sc. la lumière) venoit par une ouverture du rocher, assez large pour y passer . . . Je compris que la chose que j'avois oui souffler et que j'avois suivie, étoit un animal sorti de la mer, qui avoit coutume d'entrer dans la grotte pour s'y repaître de corps morts.*“ Die Entsprechung mit dem Alligator, der regelmäßig in den Brunnenschacht kommt, um dort zu trinken, ist nahezu vollständig, und die Rettung Sindbads vollzieht sich fast genau so wie die Cārudattas. Ist das „Motiv“ auch in der Sindbad-Geschichte in ganz anderen Zusammenhang verpflanzt, so kann doch an der Identität bzw. an dem indischen Ursprung der arabischen Geschichte wohl kein Zweifel sein.

Und dasselbe muß nach dem oben Ausgeführten gelten von der Geschichte von Ḥasan/Aṣim und dem persischen Goldmacher. Die Bedeutung dieses Falles liegt darin, daß es sich hier wirklich nicht nur um ein „allgemeines Motiv“ handelt, sondern daß zu einer ganzen Erzählung — daß sie später Bestandteil einer größeren Geschichte wurde, ist belanglos — eine mehrere Jahrhunderte ältere indische Parallele nachzuweisen ist, und daß sich die Abweichungen der arabischen Geschichte von der indischen als sekundäre Verderbnisse einleuchtend erklären lassen. In der Durchsichtigkeit und Einfachheit ihres Verhältnisses zu einem indischen Original hat die Geschichte von Ḥasan und dem Goldmacher vielleicht in 1001 Nacht überhaupt kein Gegenstück.

1) S. 419: „*pauvre Sindbad, . . . Plût à dieu que tu eusses péri dans quelqu'un des naufrages dont tu es échappé! tu n'aurais pas à mourir d'un trépas si lent et si terrible . . . Mais tu te l'es attiré par ta maudite avarice . . .*“ Damit vergleiche man oben S. 285 Cārudattas Klage in der entsprechenden Situation: „Des Todes bin ich durch meine Gier, der ich nicht des Todes war auf dem Meere!“

II.

Das Fliegen ist ein uralter Wunschtraum der Menschheit, und daher ist in Märcen und Sagen an fliegenden Menschen, Pferden, Häusern, Wagen, Teppichen, Schuhen, Koffern usw. kein Mangel. Wenn irgendwo, könnte man also bei dem fliegenden Ebenholzpferd (L. Bd. 3, S. 362—399; GAL-LAND, Cab. des Fées, Bd. 11, 206 ff.; B. Bd. 9, S. 85—141) von einem „allgemein verbreiteten folkloristischen Motiv“ sprechen. Trotzdem hat seit BENFEY das Zauberpferd von 1001 Nacht für indisch gegolten. OESTRUP sagt darüber (Enz. d. Islams I, 2671.): „Als sicher ursprünglich indisch-persisch sind weiter zu verzeichnen: die Geschichte vom Zauberpferd (mit persischen Namen wie *Sapor* und Erwähnung der persischen Feste *Newruz* und *Mihirjan*), deren Grundidee sich bis zum Pancatantra zurückverfolgen läßt (vgl. dazu BENFEY, Pancatantra I, 161).“

In der berühmten Pancatantra-Geschichte vom Weber als Viṣṇu ist nun zwar gar nicht von einem fliegenden Pferde die Rede, sondern von einem Garuḍa, also einem Vogel. Aber abgesehen davon, daß Pferd und Garuḍa beide von Holz sind, zeigt sich die Verwandtschaft beider Erzählungen in der Gleichheit der „Grundidee“: der persische Prinz besucht ebenso wie der Weber mittels des Pferdes heimlich eine Prinzessin, die er schließlich zur Frau gewinnt. Die im folgenden mitgeteilte Erzählung (mit der Pancatantra-Geschichte hat sie direkt nichts zu tun, steht aber in unten noch zu beschreibender Weise mit ihr in Verbindung) berichtet nichts Entsprechendes, weist aber in ihrem letzten Teil eine überraschend genaue Parallele zu dem Anfang des 1001-Nacht-Märcens vom Zauberpferd auf.

Text.

(Vasudevahiṇḍi, S. 61, 25 ff.) *Atthi Tāmalittī nāma nayarī. tattha Rivudamaṇo nāma rāyā; bhajjā ya se Piyamaī nāma. tassa ya ranno saha-paṃsu-kīliyao mahā-dhaṇo Dhaṇavaī nāma satthavāho. tattha ya nayarīe Dhaṇao nāma koṭṭāo pari-*

vasai. tass'anṇayā kayāi putto jāo. tao so Dhaṇaḥo paridariddo, bhajjā ya se parikhīṇa-vibhavā: cintāe do vi kāla-gayā. so vi ya se putto Dhaṇavaissa ghare saṃvaḍḍhio. kaṇḍiyya-sālāe kukkuse khāyamāno acchai, nāmaṃ ca se kayam „Kokkāso“¹⁾ tti. evaṃ ca so saṃvaḍḍhio.

anṇayā ya — Dhaṇavai-satthavāhassa putto Dhaṇavasū nāma, tassa ya jānavattaṃ Javana-visaya-gamaṇa-joggaṃ sajjiyam. teṇa ya piyā viṇṇavio: „esa me Kokkāso dijjau; mae samayam Javana-visayam vaccau“ tti. tao teṇa visajjio. saṃpathio vahaṇo, samudda-vāyāṇuvāyaneṇaṃ²⁾ icchiyam paṭṭanaṃ saṃpatto. lambiyāo nangarāo disāsum, osāriesu siyavadesu oiṇṇā saṃjattaya-vāṇiyayā antevāsino ya. bhaṇḍayam oyāriyam, diṇṇā ya rāya-dāṇā. tattha ya saṃjattaya-vāṇiyayā vavaharium payattā.

aha so Kokkāso saejjhayassa sattha-saṃjattaya-kulassa kottāgassa gharam gantūṇa divasaṃ khavei. tassa ya puttā nāṇāvihāim kammāim sikkhanti. teṇa ya piṇṇā sikkhāvijjantā na geṇhanti. tao teṇa Kokkāseṇa bhaṇiyā: „evaṃ kareha! evaṃ hou!“ tti. tao teṇa āyariṇa vimhīṇa³⁾ bhaṇio: „putta, sikkha uvaesaṃ [ti]. ahaṃ te kahehāmi.“ tao teṇa bhaṇio: „sāmi, jahānaveha!“ tti tao sikkhium payatto. āyariya-sikkhā-guṇeṇaṃ savvaṃ kaṭṭha-kammaṃ sikkhio. nipphanṇo ya gurujānāṇunṇāo puṇar-avi so vahaṇam āruhiūṇa Tāmalittim gao.

tattha ya khāmo kālo vaṭṭai. tao teṇa appaṇo jivaṇḍvāya-nimittam raṇṇo jāṇavaṇ'attham sajjiyam kavoya-juvalayam. te ya kavoiyā gantūṇa paidivasam āyāsa-tale sukkamāṇam rāya-santiyam kamala-sālim ghattūṇa enti. tao rakkhavālehim dhaṇṇam hīramāṇam daṭṭhūṇam raṇṇo Sattudamaṇassa nivediyam. teṇa ya amaccā āṇattā: „jāṇaha!“ tti. tao tehim nīkusalehim āgamiyam, nivediyam ca raṇṇo: „deva, Kokkāsa-gharassa janta-kavoya-mihunayam ghattūṇam nei.“ rāiṇā

1) Der Name erscheint in den Hss. in den verschiedensten Formen: *Kukkusa*, *Kukkasa*, *Kukkāsa*, *Kokkasa*, *Kokasa*, *Kokāsa*, *Kokkāsa*, *Kokkosa*. Ich habe die von den Herausgebern einheitlich durchgeführte Form beibehalten, da sie auch in der *Āvaśyaka-cūrṇi* und -*ṭikā* erscheint.

2) Dr. *vāyāṇuvāyaneṇaṃ*.

3) *Ka°Mo°Saṃ°vimhiyahiyaṇa*.

āṇattā: „āṇeha!“ tti. āṇō ya so pucchio. kahiyaṃ ca ṇeṇaṃ savvaṃ raṇṇo aparisesaṃ. tao rāiṇā parituṭṭheṇa sampūio Kokkāso, bhaṇio ya: „āgāsa-gamaṃ jantaṃ sajjehi [tti]. teṇa do vi jaṇā icchiyaṃ desaṃ gantaṃ emo“ tti. tao teṇa raṇṇo āṇā-samakālaṃ jantaṃ sajjīyaṃ. tahiṃ ca rāyā so ya ārūḍho icchiyaṃ desaṃ gantūṇa enti. evaṃ ca kālo vaccai.

taṃ ca datṭhūṇaṃ rāyā agga-mahisīe viṇṇavio: „ahaṃ pi tubbhehiṃ samaṃ āyāseṇa des'antaraṃ jāum¹⁾ icchāmi.“ tao rāiṇā Kokkāso vāhariūṇaṃ bhaṇṇai: „mahādevī amhehiṃ samaṃ vaccau“ tti. tao teṇa laviyaṃ: „sāmi, na jujjai taiyassa āroḍhum, donṇi jaṇe imaṃ jāṇavattaṃ vahai“ tti. tao sā nibbandhaṃ karei vārijjantī vi appacchandiya, rāyā ya abuho tīe saha samārūḍho. tao Kokkāseṇa laviyaṃ: „pacchāyāvo bhe! khaliyaṃ avassaṃ bhavissai“ tti bhaṇiūṇa ārūḍheṇa kaḍḍhiyāo tantio, āhayā janta-kīliyā gagaṇa-gamaṇa-kāriyā: to uppaiyā āyāsaṃ. vaccaṇṇa ya bahuesuṃ joyaṇesuṃ samaikkantesuṃ aibhar'akkantāo chinnāo²⁾ tantio, bhaṭṭhaṃ jantaṃ, paḍiyā kīliyā, saṇiyaṃ ca jāṇaṃ bhūmie ṭṭhiyaṃ. so ya rāyā devī-sahio asuṇanto pacchāyāveṇa saṃtappiṃ payatto. tao so Kokkāso rāyaṃ bhaṇai: „muhutt'antaraṃ ettha acchaha, jāva ahaṃ Tosaliṃ nagariṃ aigantūṇaṃ janta-saṃghāōvagaraṇaṃ maggāmi“ tti bhaṇiūṇaṃ gao. rāyā devīe saḥio acchahi.

so ya vadḍhai-gharaṃ gantūṇa vāsīṃ maggai. nāo ya ṇeṇa: „sippiyaputto“ tti. teṇa ya so bhaṇio: „suturiṇa raṇṇo raho³⁾ sajjeyavvo, teṇa vāsī n'atthi“ tti. Kokkāseṇa ya bhaṇio: „appēhi⁴⁾, sajjāmi!“ tti. tao teṇa tassa vāsī appiyā. gahiyā ya ṇeṇa vāsī. jāva ya so vakkhitta-citto, tāva [ya] muhutt'antareṇa saṃjoiyā do vi cakkā. tao so vimhio jāo, nāo ya ṇeṇa: „Kokkāso“ tti. teṇa ya so bhaṇio: muhutt'antaraṃ tāva paḍikkhaha, jāva gharāo āgacchāmi aṇṇaṃ vāsīṃ gaheūṇa; tao vāsīṃ gheṭṭūna vaccihiha⁵⁾.“

tao so Kāgajanghassa⁶⁾ raṇṇo samīvaṃ gantūṇa savvaṃ parikahei. gahio Kokkāso raṇṇā pūio ya viulāe pūyāe. pucchio

1) Dr. *kāuṃ*.2) Lī° Ya° De° *bhinnāo*.3) Śām° *radho*.4) Dr. *ānehim*.5) Dr. *°haha*.6) Dr. hier und unten *Kākajangha*, aber *Kāgavanno*.

ya raṇṇā: „kahim tumaṃ ehi?“ tti. teṇa savvaṃ raṇṇo parika-hiyam. āṇio ya rāyā Amittadamaṇo saha devīe. tao rāyam bandheūna devī anteuram pavesiyā. Kokkāso vi bhaṇio; „kumāre sikkhāvehi!“ tti. tao teṇa laviyam: „kim kumārāṇam eyāe sikkhāe?“ tti. tao rāiṇā vārijjanteṇa vi balākaraṇim kāravio. so ya te sikkhāvium payatto. ghaḍiyā ṇeṇa do ghoḍaga-jantā, sajjiyā ya āgāsa-gamā. tao tassa Kāgajanghassa raṇṇo do puttā, jāva āyario suttao, tāva janta-ghoḍae ārūḍhā. te ya uppīliya-janta-turayā āgāsam uppaiyā. āgaṇa Kokkāseṇa pucchiyā: „kahim acchanti kumārā?“ tao tehim laviyam: „kumārā āruhiūṇam gayā.“ tao teṇa bhaṇiyam: „akajjam kayam! viṇatthā kumārā, parāyattaṇa-kīliyam na-yāṇanti!“ tti. rāiṇā suyam, pucchiyam ca: „kahim te kumārā?“ tti. tao teṇa bhaṇiyam: „gayā saha ghoḍaehim“ ti. ruṭṭheṇa raṇṇa Kokkāssassa vaho āṇatto, tam ca tassa egeṇa kumāreṇa parika-hiyam.

tao teṇa tam vayaṇam soūna cakka-jantam sajjiyam. bha-ṇiyā ya ṇeṇa kumārā: „savve tubbhe ārūḍhā acchaha. jāhe aham sankha-saddam karemi, tao tubbhe¹⁾ samagam majjhima-khīlayassa pahāram dejjaha. tao āgāsam uppīhī jāṇam“ ti. tao te „evam!“ bhaṇittā cakka-jantam ārūḍhā acchanti. Kokkāso māreum nio. mārijjanteṇa ya sankho āpūrio. tao tehim sankha-saddam soūna āhao majjhima-khīlao: bhīṇṇā te ya savve sūlesu. Kokkāso ya mārio. pucchiyam ca raṇṇā: „kahim te kumārā?“ tti. kimkara-purisehim se parikahiyam: „savve cakka-jante sūlesu bhīṇṇā.“ tao rāyā Kāgavaṇṇo „hā hā²⁾! akajjam!“ ti bhāṇiūna soya-samtatta-hiyao vilavanto ceva kāla-gao.

Übersetzung.

Es war eine Stadt namens Tāmralipti. Dort herrschte ein König mit Namen Ripudamana, dessen Gemahlin hieß Priyamaṭi. Dieses Königs Sandspiel-Genoß³⁾ war ein reicher Kaufmann namens Dhanapati. Ferner lebte in jener Stadt ein

1) Dr. tujjhe.

2) 7 Hss. lesen: Kāgavanno sunno hā hā.

3) D. h. ein vertrauter Jugendfreund, der schon als Kind mit ihm im Sande gespielt hatte.

Zimmermann namens Dhanada. Dem wurde eines Tages ein Sohn geboren. Nun war jener Dhanada sehr arm, und auch seine Frau hatte all ihr Vermögen eingebüßt; so starben beide vor Kummer. Ihr Sohn aber wuchs in Dhanapatis Hause auf. Er pflegte in der Kornkammer die Hülsen¹⁾ zu essen; daher gab man ihm den Namen Kokkāsa. Und so wuchs er heran.

Nun hatte der Kaufherr Dhanapati einen Sohn namens Dhanavasū. Für den baute er einst ein Schiff zur Fahrt ins Land der Griechen. Und jener sprach zu seinem Vater: „Gib mir diesen Kokkāsa mit, er soll mit mir ins Land der Griechen reisen.“ Da ließ jener ihn ziehen.

Das Schiff fuhr ab, und den Winden des Meeres folgend kam es an seinem Bestimmungsort an. Die Haltetaue wurden nach allen Seiten gestreckt, und nachdem die Segel herabgelassen waren, gingen die Seekaufleute und die Diener²⁾ von Bord. Die Ladung wurde gelöscht, die Geschenke für den König wurden dargebracht, und die Seekaufleute begannen dort Handel zu treiben.

Jener Kokkāsa nun ging in das Haus eines in der Nachbarschaft des Quartieres der Land- und Seekaufleute wohnenden Zimmermanns und verbrachte dort den Tag. Jenes' Söhne lernten gerade die verschiedenen Handwerksarbeiten. Ihr Vater unterwies sie, aber sie begriffen nichts. Da sprach Kokkāsa zu ihnen: „So müßt ihr's machen! So muß das sein!“ Da sprach der Lehrer erstaunt zu ihm: „Junge, lerne du die Lehre! Ich will sie dir verkünden!“ Darauf erwiderte er: „Herr, wie Ihr befehlt!“ Dann begann er zu lernen, und dank der guten Unterweisung des Meisters lernte er das gesamte Holzhandwerk. Ausgelernt und vom Meister entlassen, bestieg er wieder das Schiff und fuhr nach Tāmralipti.

Dort nun herrschten magere Zeiten. Da verfertigte er, um zwecks Gewinnung eines Lebensunterhaltes die Aufmerksamkeit des Königs auf sich zu ziehen, zwei Tauben. Diese Tauben flogen täglich durch die Luft und holten trocknenden, dem König gehörenden *kalama*-Reis. Da meldeten die Wächter,

1) *kukkusa* = *dhānyādi-tuṣa*, *Deśināmamālā* 2, 36.

2) Diese Bedeutung hat *antevāsin* in Vh. öfter.

als sie sahen, wie das Getreide weggenommen wurde, das dem König Śatrudamana¹). Dieser befahl seinen Ministern: „forscht nach!“ Da brachten jene in Lebensklugheit Erfahrenen die Sache heraus und meldeten dem König: „Majestät, ein Paar automatischer Tauben nimmt (das Getreide) weg und bringt es ins Haus des Kokkāsa.“ Der König befahl ihnen: „Bringt ihn her!“ Er wurde vorgeführt und befragt, und er erzählte dem König alles rückhaltlos. Da beschenkte der entzückte König den Kokkāsa und sprach zu ihm: „Baue eine durch die Luft fliegende Maschine; damit wollen wir beide Reisen machen wohin wir Lust haben.“ Da baute jener, kaum daß der König den Befehl gegeben, die Maschine. Die bestiegen der König und er und machten Reisen, wohin sie Lust hatten. Und so verging einige Zeit.

Als das des Königs Hauptgemahlin sah, sprach sie zu ihm: „Auch ich will mit Euch zusammen durch die Luft in die Fremde reisen!“ Da ließ der König Kokkāsa kommen und sprach zu ihm: „Die Großkönigin soll mit uns kommen!“ Jener entgegnete: „Es ist nicht angängig, daß ein Dritter zusteigt; dieses (Luft)schiff trägt nur zwei Menschen.“ Die eigensinnige (Königin aber) bestand trotz aller Warnungen auf ihrem Vorhaben, und der unvernünftige König stieg mit ihr ein. Da sagte Kokkāsa: „Ihr werdet's bereuen! Wir werden bestimmt abstürzen!“ Mit diesen Worten stieg er ein, zog die Taue und drückte den Hebel²) der Maschine, der den Flug durch die Luft bewirkte. Da stiegen sie gen Himmel empor. Und als sie auf ihrer Reise schon viele Meilen zurückgelegt hatten, rissen unter der übermäßigen Belastung die Taue, die Maschine sank, der Hebel fiel heraus, und das Fahrzeug landete langsam auf der Erde. Der König mit seiner Königin, der nicht hatte hören wollen, begann, von Reue geplagt zu werden. Da sprach Kokkāsa zu dem König: „Wartet hier eine Weile, indes ich in die Stadt Tosali hineingehe und Werkzeug zur Reparatur der Maschine suche.“ Mit

1) Synonym für Ripudamana. Weiter unten erscheint derselbe König, mit einem anderen Synonym für „Feind“, als Amitradamana.

2) Wörtl. „Keil, Pflock“.

diesen Worten ging er fort; der König blieb mit der Königin zurück.

Jener nun ging in das Haus eines Zimmermanns und bat ihn um ein Schnitzmesser¹⁾. Der merkte, daß er ein Handwerker sei und sprach zu ihm: „Ich muß ganz eilig für den König einen Wagen bauen, daher habe ich kein Schnitzmesser (übrig).“ Kōkkāsa sagte: „Gib her, ich will (den Wagen) bauen!“ Da gab jener ihm das Schnitzmesser; und er nahm das Schnitzmesser, und indes jener noch verblüfft dastand, hatte er in einem Augenblick die beiden Räder zusammengefügt. Da merkte jener, daß er Kōkkāsa war. Und er sprach zu ihm: „Warte einen Augenblick, bis ich aus meinem Hause ein anderes Schnitzmesser geholt habe, das kannst du dann mitnehmen.“

Darauf ging er zu dem König Kākajangha und erzählte ihm alles. Der König ließ Kōkkāsa ergreifen und beschenkte ihn reichlich; und er fragte ihn: „Wohin gehst du?“ Jener erzählte dem König alles. König Amītrādama²⁾ samt seiner Gemahlin wurde herbeigeholt; darauf setzte (Kākajangha) den König gefangen und steckte die Königin in seinen Harem. Zu Kōkkāsa aber sprach er: „Lehre die Prinzen (deine Kunst)!“ Da entgegnete jener: „Was sollen die Prinzen mit dieser Kunst?“ Da zwang ihn der König trotz seiner Warnungen mit Gewalt dazu. Und er ging daran, sie zu unterrichten. Er verfertigte zwei automatische Pferde und machte sie so, daß sie fliegen konnten. Da stiegen zwei Söhne dieses Königs Kākajangha, während ihr Lehrer schlief, auf die automatischen Pferde, und diese erhoben sich auf einen Druck auf die Maschinerie in die Luft. Als Kōkkāsa kam, fragte er: „Wo sind die Prinzen?“ Man antwortete ihm: „Die Prinzen sind auf (die Pferde) gestiegen und fortgeflogen.“ Da sagte er: „Was haben sie da getan! Die Prinzen sind verloren, sie kennen ja den Hebel für die Rückkehr nicht!“ Der König hörte davon und fragte: „Wo sind die (beiden) Prinzen?“ Da antwortete jener: „Sie sind fort samt den

1) Das Wort kann auch „Axt“ oder etwas Ähnliches bedeuten.

2) Vgl. oben S. 299 Anm. 1.

Pferden.“ Ergrimmt befahl der König, Kōkkāsa hinzurichten, und dies wurde jenem von einem Prinzen hinterbracht. Als er diese Botschaft vernommen, baute er eine kreisrunde Maschine. Und er sprach zu den Prinzen: „Setzt euch alle darauf. Wenn ich den Klang des Muschelhorns ertönen lasse, dann drückt ihr alle zugleich auf den in der Mitte befindlichen Hebel. Dann wird das Fahrzeug zum Himmel emporsteigen.“ Darauf sprachen jene „jawohl!“ und setzten sich auf die runde Maschine. Kōkkāsa wurde zur Hinrichtung geführt. Und als er hingerichtet werden sollte, blies er in die Muschel. Darauf drückten jene, als sie den Klang der Muschel hörten, auf den Hebel in der Mitte. Da wurden sie alle von Spießen durchbohrt. Kōkkāsa aber wurde hingerichtet. Und der König fragte: „Wo sind die Prinzen?“ Die Diener berichteten ihm: „Sie sind alle auf der runden Maschine auf Pfähle gespießt!“ Da rief König Kākavarṇa¹⁾: „Wehe, wehe, was hab ich getan!“ und kummergepeinigten Herzens klagend starb er. —

Von dieser Geschichte findet sich eine sehr stark abweichende Version in den Āvaśyaka-Erzählungen. Da sie die eben mitgeteilte Fassung in wichtigen Punkten ergänzt und einige ihrer Abweichungen Beachtung verdienen, teile ich sie im folgenden aus dem ungedruckt gebliebenen Manuskript von LEUMANN's Āvaśyaka-Erzählungen mit²⁾. Eine späte

1) Zu dieser Namensform vgl. unten S. 306.

2) Das Ms. befindet sich, mit LEUMANN's gesamtem Nachlaß, im Seminar für Kultur und Geschichte Indiens der Hansischen Universität; für die Erlaubnis zur Benutzung und zur Veröffentlichung des mitgeteilten Stückes sage ich Herrn Prof. SCHUBRING auch an dieser Stelle herzlichen Dank. — Die Wiedergabe des Textes erfolgt, da es hier nur auf Mitteilung des Inhaltes in möglichst lesbarer Form ankommt, unter Verzicht auf den größten Teil des umfänglichen kritischen Apparates und auf das komplizierte System von Klammern, Sternchen, Unterstreichungen usw., mit dem LEUMANN (vgl. das erschienene Heft der „Āvaśyaka-Erzählungen“, Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. X, 2) innerhalb seines Textes die verschiedenen Hss. und Versionen vorführt. Der abgedruckte Text ist also der Haribhadras; dabei wurde gelegentlich die Orthographie der heute üblichen angeglichen. Wo ich sonst von LEUMANN's Text abweiche, wird dieser in den Anmerkungen als „Text“

Bearbeitung dieser Āvaśyaka-Version in z. T. fehlerhaftem Sanskrit liegt vor in der anonymen Kathā-Sammlung Berlin Ms. or. fol. 1031¹⁾. Wo sie zum Verständnis des z. T. sehr knappen und stellenweise unklaren Āvaśyaka-Textes beiträgt, wird sie unten gelegentlich herangezogen (zitiert als „Skt. anon.“).

Text (Ms. Heft VIII, S. 234f.).

(Āv. IX, 44.) *Sopārae rahakāro; tassa dāsīe bambhaṇeṇa dāsaceḍo jāo. so ya mūya-bhāveṇa acchai „mā najjihāmi“ tti. so rahakāro appaṇo putte sikkhāvei. te manda-buddhī na layanti, dāseṇa savvaṃ gahiyaṃ. so rahakāro mao. rāiṇā²⁾ dāsassa taṃ gharaṃ savvaṃ diṇṇaṃ jaṃ tassa ghara-vārasāraṃ. so sāmī jāo.*

io ya Ujjeṇīe rāyā sāvago. tassa cattāri sāvagā. ego mahānasio; so randhei: jai ruccai, jimiya-mettaṃ jīrai; ahavā jāmeṇa bihiṃ tihim cauhiṃ pancahiṃ; jai ruccai, na ceva jīrai. biiyao abhangei; so tellassa kulavaṃ sarīre pavesei³⁾, taṃ ceva puṇo nāṇei. taiyao sejjaṃ raei, jai ruccai⁴⁾, jahā paḍhame vā jāme vibujjhai ahavā bīe taie cautthe, ahavā suvai ceva. cauttho [vā] sirighario; tāriso sirigharo kao, jahā aigao na kiṃci pecchai⁵⁾. ee guṇā tesim. so ya rāyā aputto niivviṇṇa-kāma-bhogo pavvajjōvāyaṃ cintanto acchai.

io ya Pāḍaliputte nagare Jiyasattū rāyā [tti]. so Pāḍaliputtāo⁶⁾ tassa nagariṃ rohei. [etth'antarammi ya tassa raṇṇo puva-kaya-kamma-pariṇai-vasena gāḍhaṃ sūlam uppaṇṇaṃ. tao] sāvao cintei: „kiṃ mama jaṇa-kkhaeṇaṇi kaṇaṃ!“ ti. teṇa bhattaṃ paccakkhāyaṃ, deva-logaṃ gao. nāgaragehiṃ ca⁷⁾

zitiert. Ich erinnere noch daran, daß „alle in den Fußnoten angemerkten Varianten, hinter denen kein Buchstabe steht, eo ipso der Cūrṇi entstammen“.

1) Vgl. WEBER's Katalog, S. 1093f.

2) rāyāe Text, rāena S.

3) chubhai.

4) jai ruccai hier vielleicht besser zu streichen.

5) kiṃci na pecchasi.

6) °puttao Text.

7) nāgar(ag)ehim (ya) Text.

se nagarī diṇṇā. te sāvayā saddāviyā. pucchai: „kim kammaṃ?“
 sūdeṇa¹⁾ akkhāyaṃ. tā bhaṇḍārieṇa pavesio, gao: kimci vi na
 pecchai; anṇeṇa dāreṇa darisiyaṃ. sejjāpāleṇa erisā sejjā kayā,
 jeṇa muhutte muhutte uṭṭhei. sūveṇa erisaṃ bhattaṃ kayāṃ,
 jeṇa velaṃ velaṃ jemei. abbhānganteṇa ekkāo pādāo tellaṃ
 nīṇiyaṃ, ekkāo na nīṇiyaṃ, „jo mama sariso, so nīṇeu“ tti.
 cattāri vi pavvaiyā. so teṇa tellena ḍajjhanto kālago jāo, „Kāga-
 vaṇṇo“ se nāmaṃ jāyaṃ. paḍhamāṃ se Jiyasattu tti nāmaṃ
 āsi, paścāt Kākavarṇa iti.

io ya Sopārae dubbhikkhaṃ jāyaṃ. so Kokkāso Ujjeṇiṃ
 gao. „rāyānaṃ kiha jāṇāvehāmi?“ tti kavoeṇiṃ gandha-sāliṃ
 avaharai. koṭṭhāgāriehiṃ kahiyaṃ. maggaṇeṇaṃ²⁾ diṭṭho, āṇīo.
 rannā nāo, vittī diṇṇā. teṇāgāsa-gāmī khīliyā-paogeṇa nimmāo
 garuḍo kao. so ya rāyā teṇa Kokkāseṇa devīe ya samaṃ teṇa
 garuḍeṇa naha-maggaṃ hiṇḍai. jo se na namai, taṃ bhaṇai:
 „ahaṃ āgāseṇa āgantūṇa māremi!“ te savve vi āṇāmiyā³⁾.

taṃ devīṃ sesiyāo devīo pucchanti, jāe khīliyāe niyattai
 jantaṃ. egāe vaccantassa issāe niyattaṇa-khīliyā gahiyā. tao⁴⁾
 niyattaṇa-velāe nāyaṃ: „na niyattaṇa-khīliya“ tti. tao uddā-
 maṃ gacchantassa Kalinge egammi Isitalāe pakkhā bhaggā⁵⁾;
 pakkha-⁶⁾vigalo tti tattha paḍīo.

tao tassa saṃghāyaṇā-nimittaṃ wagaraṇ’atṭhā Kokkāso
 nagaraṃ gao. tattha rahakāro rahaṃ nimmavei; ekkāṃ cakkāṃ
 nimnaviyaṃ, ekkassa savvaṃ ghaḍiellayaṃ kimci kimci
 natthi⁷⁾. tao so tāṇi wagaraṇāṇi maggai. teṇaṃ bhaniyaṃ:
 „jāva gharāo āṇemi, imāṇi rāulāo na labbhanti.“ nikkāleuṃ so
 gao. imeṇa tāva taṃ saṃghāiyaṃ, uddhaṃ kayāṃ. jāi aphī-
 ḍiyaṃ⁸⁾, paḍiṇiyattaṃ pacchao-muhayaṃ jāi, ṭhiyaṃ⁹⁾ pi na
 paḍai [tti]. iyarassa savvayaṃ jāi, aphīḍiyaṃ⁸⁾ paḍai. so

1) sūteṇa Text.

2) maggaṇaṃ Text, °ggaṇaṃ B., °ggaṇaṃ β.

3) āṇāvi B.; samāṇiyā.

4) gao.

5) °lā pakkho bhaggo.

6) pakkhā Text.

7) so B.; na vi Text.

8) apphi^o S.

9) so B.; ṭhūiyaṃ Text.

āgao jāva pecchai taṃ nimmāyaṃ, vakkheveṇaṃ gantūna raṇṇo kahei¹⁾ jahā: „Kokkāso āgao [tti], jassa balenaṃ tenaṃ Kāgavaṇṇeṇa savva-rāyāṇo²⁾ vasam āñiyā.“ *tao so gahio. teṇa hammantena akkhāyaṃ. tāhe rāyā gahio saha devīe. bhattaṃ vāriyaṃ; nāgarehiṃ ayasa-bhīehiṃ kāga-piṇḍī pavattiyā. Kokkāso bhaṇio: „mama putta-sayassa satta-bhūmiyaṃ pāsāyaṃ karehi mama ya majjhe, to savva-rāyāṇo āṇāmessāmi.“* *teṇa nimmavio. Kāgavaṇṇa-puttassa sauṇaga-jantaṃ kāūṇa lehaṃ pesai³⁾: „ehi, jāva ahaṃ ee⁴⁾ māremi, to tumaṃ māyā-pittaṃ ca mamaṃ ca moehisi“ tti. divaso diṇṇo. pāsāyaṃ saputtāo rāyā vilāio; khīliyā āhayā: sampuḍo jāo, mao ya saputtāo. Kāgavaṇṇa-putteṇa vi taṃ nagaraṃ savvaṃ gahiyāṃ. māyā-pittaṃ⁵⁾ Kokkāso ya moyiyāṇi. — aṇṇe bhaṇanti: Kokkāseṇa nivvinṇaenaṃ appā tatth'eva mārio.*

Übersetzung.

In Sopāraka lebte ein Stellmacher. Dessen Sklavin gebar von einem Brahmanen einen Sklavenjungen. Der stellte sich stumm in der Absicht „ich will nicht erkannt werden“⁶⁾. Der Stellmacher unterrichtete seine eigenen Söhne. Da sie trägen Verstandes waren, behielten sie nichts, der Sklave aber lernte alles. Der Stellmacher starb. Der König gab dem Sklaven das Haus und alles was jener besessen hatte. Er wurde ein Herr.

Ferner herrschte in Ujjain ein König, der (Jaina-) Laie war. Der hatte vier Laienanhänger (als Diener). Der eine war Küchenmeister. Der konnte nach Belieben so kochen, daß die Speise sofort nach dem Essen verdaut wurde; oder nach einer Nachtwache, nach zwei, drei, vier oder fünf; und wenn er wollte, daß sie überhaupt nicht verdaut wurde. Der zweite

1) *gao raṇṇo kahiyaṃ.*

2) *savve rā° B.*

3) *°siyaṃ S.; °ho visajjio.*

4) *eyaṃ S., ete Text.*

5) *mātāpittaṃ Text, mātā pitā ya.*

6) Nach Skt. anon. sagt er sich, daß der Stellmacher ihn als Sklavensohn nicht unterrichten wird. Als Stummer gilt er aber natürlich für „harmlos“ und kann unbeachtet dem Unterricht beiwohnen.

war Masseur. Der massierte einen *kuḍava*¹⁾ Öl in den Körper hinein und ebensoviel auch wieder heraus. Der dritte konnte das Bett nach Belieben so machen, daß man in der ersten Nachtwache aufwachte, oder in der zweiten, dritten oder vierten, oder daß man einfach durchschlief. Der vierte war Kämmerer. Er hatte eine solche Schatzkammer gebaut, daß, wer hineinging, nichts sah²⁾. Dies waren die Vorzüge der (vier). Der König aber hatte keinen Sohn, und der Freuden der Liebe überdrüssig sann er auf einen Weg zur Weltentsagung.

Ferner lebte in der Stadt Pāṭaliputra ein König Jitaśatru. Der belagerte von Pāṭaliputra aus jenes' Stadt. Inzwischen war in jenem König kraft der Entwicklung des in der Vorgeburt gewirkten Karmans heftiger Weltschmerz entstanden. Da dachte der (fromme) Laie: „Was habe ich davon, wenn Menschen umkommen!“ Er entsagte der Nahrung³⁾ und ging zur Götterwelt ein. Die Städter aber übergaben die Stadt dem (König Jitaśatru). Er ließ jene (vier) Laienanhänger kommen und fragte: „Was ist eure Hantierung?“ Der Koch sagte es ihm. Darauf führte ihn der Kämmerer in (die Schatzkammer); er ging und sah gar nichts. Ein anderer Sklave⁴⁾ zeigte sie ihm (?). Der Bettbetreuer machte ihm das Bett so, daß er alle Augenblicke aufstehen mußte. Der Koch bereitete solche Speise, daß er einmal ums andre essen mußte⁵⁾. Der Masseur zog aus einem Fuß das Öl wieder heraus, aus dem andern zog er es nicht heraus: „wer es mir gleichtut, der soll es herausziehen“, sagte er. Alle vier entsagten der Welt. Jenen (aber) brannte das Öl, daß er schwarz wurde; daher

1) Ein Getreidemaß, 12 Händevoll fassend.

2) Nach Skt. anon. sind vielmehr die in der Schatzkammer liegenden Schätze nur sichtbar, wenn er sie zeigt, d. h. wenn er will. Dies entspricht besser den Künsten der ersten drei.

3) D. h. er vollzog das Sterbefasten, durch das der ideale Jaina aus dem Leben scheidet.

4) Lies *dāseṇa* st. *dāreṇa*? Oder heißt *anṇeṇa dāreṇa* „auf eine andere Weise“? D. h. also „Dann machte er es anders, so daß der König sehen konnte“?

5) Wörtlich: „daß er (der Koch) ihn . . . essen machte.“

bekam er den Namen Kākavarṇa („krähenfarbig“). (Ursprünglich war sein Name Jitaśatru, später Kākavarṇa.)

Ferner entstand in Sopāraka eine Hungersnot. Jener Kokkāsa¹⁾ zog nach Ujjain. In dem Gedanken: „Wie kann ich den König auf mich aufmerksam machen?“ stahl er durch Tauben parfümierten Reis. Die Lagerverwalter meldeten es. Durch eine Untersuchung wurde er entdeckt. Man führte ihn vor. Der König lernte (seine Fähigkeiten) kennen und gab ihm einen Lebensunterhalt. Er erbaute einen Garuḍa, der durch Betätigung eines Pflockes durch die Luft flog; und der König mit Kokkāsa und der Königin machte mit diesem Garuḍa Luftreisen. Wer ihm nicht botmäßig war, zu dem sprach er: „Ich werde durch die Luft kommen und dich töten.“ (So) unterwarf er sich alle.

Die übrigen Gemahlinnen fragten die Königin, vermittelt welches Pflockes der Apparat zurückkehre. Als er fortflog, stahl eine von ihnen aus Eifersucht²⁾ den Rückkehrpflock. Da bemerkte man, als man umkehren wollte: „Es ist kein Rückkehrpflock da!“ Da brachen dem steuerlos dahinfliegenden (Garuḍa) in Kalinga bei einem gewissen Ṛṣi-Teich die Flügel. Der Flügel beraubt fiel er dort nieder.

Darauf ging Kokkāsa wegen Werkzeug für seine Reparatur nach der Stadt. Dort baute (gerade) ein Stellmacher einen Wagen. Ein Rad war fertig, von dem andern war alles noch gar nicht zusammengefügt. Da bat jener ihn um seine Werkzeuge. Er entgegnete: „Ich muß erst aus meinem Haus welche holen, diese darf ich aus dem Palast nicht weggeben“³⁾. Er ging, welche zu holen. Jener fügte unterdessen das (Rad) zusammen und richtete es auf. Es lief geradeaus⁴⁾, kehrte rück-

1) Der Name wird als schon bekannt behandelt, ist aber tatsächlich in dem einleitenden Abschnitt gar nicht genannt worden. Vgl. unten auf dieser Seite.

2) Auf die Hauptgemahlin, die allein mitfliegen darf.

3) Nach Skt. anon. spielt die ganze Szene im Palast, und das Werkzeug gehört dem König (31b: „*rājakiyasya nāsya dāne kṣamo 'smy ahaṃ, dāsye 'nyam tu samānīya*“).

4) *aphiḍiyam* = *abhraṣṭam*, „ohne (vom geraden Wege) abzuweichen“? oder „ohne Fehl“?

wärts gewandt zurück, und selbst wenn man es hinstellte, fiel es nicht um. Des anderen Rad lief schief¹⁾, es fiel um, auch ohne (vom geraden Weg) abzuweichen (?)²⁾. Jener kam, und als er das (Rad) fertig sah, lief er verblüfft zum König und berichtete ihm: „Kokkāsa ist gekommen, durch dessen Fähigkeit jener Kākavarṇa alle Könige unter seine Botmäßigkeit gebracht hat.“ Da wurde (Kokkāsa) verhaftet. Unter Schlägen gestand er. Darauf wurde der König mitsamt der Königin ergriffen. Man ließ sie hungern, (aber) die Einwohner der Stadt ließen ihnen aus Furcht vor der Schande Krähenbrocken³⁾ zukommen.

Zu Kokkāsa sagte (der König): „Baue für meine hundert Söhne einen siebenstöckigen (fliegenden!) Palast, und für mich in ihrer Mitte. Dann werde ich alle Könige unterwerfen.“ Jener baute ihn. Er machte einen automatischen Vogel und schickte (damit) Kākavarṇas Sohn einen Brief: „Komm, indes ich jene töte; dann kannst du deine Eltern und mich befreien.“ Er gab ihm einen Tag an. Der König bestieg mit seinen Söhnen den Palast und drückte auf den Pflock. Es gab einen Trümmerhaufen (?)⁴⁾ und er kam um samt seinen Söhnen. Und Kākavarṇas Sohn eroberte die ganze Stadt und befreite seine Eltern und Kokkāsa. — Andere sagen, Kokkāsa habe sich ebendort aus Weltschmerz selbst getötet.

Von dieser Erzählung weicht gleich der erste Abschnitt, über die Herkunft Kokkāsas und den Erwerb seiner Kenntnisse, von Vh. fast völlig ab; der einzige gemeinsame Zug sind die ungelehrigen Söhne des Stellmachers. Nehmen wir

1) *savyam*!

2) *aphiḍiyam* ist vielleicht hier einfach zu streichen und nur durch das wiederholte *jāi* in den Text gekommen. Skt. anon. bringt keine Klarheit; dort heißt es nur (v. 36): „*Kokāsa-racitam cakram ūrdhvam asthāt, papāta na / kiṃ ca skhalitam apy etat pratikūlam upaiti ca.*“

3) D. h. Abfälle. Als terminus technicus des Mönchslebens bedeutet *kāga-piṇḍī* eine Art des Almosens, vgl. *Āyāranga* II, 1, 6.

4) Nach Skt. anon. ist der Pflock des Palastes so konstruiert, daß er gleich herausfällt, wenn jemand einsteigt; der König kommt um „*yantrōtkilāna-yogataḥ*“ (44 b).

nun einmal an, die Art, wie Kokkāsa nach Āv. seine Kenntnisse erwirbt, sei die ursprüngliche, so konnte sie allerdings leicht einen aufmerksamen Leser unbefriedigt lassen. Denn durch nichts ist angedeutet oder wird die Annahme begründet, daß Kokkāsas Lehrmeister mehr konnte als ein normaler indischer Stellmacher. Dagegen ist es eine auch sonst öfters bezeugte feste Vorstellung, daß die Kunst des Flugmaschinenbaues nur von den Griechen zu lernen ist¹⁾. Nichts natürlicher also, als daß man es nachträglich für nötig fand, Kokkāsa nach Griechenland reisen zu lassen. Dagegen ist umgekehrt kaum zu verstehen, warum die Version von Vh. durch die von Āv. hätte ersetzt werden sollen.

Schon S. 306, Anm. 1, wurde darauf hingewiesen, daß in Āv. der Name Kokkāsa später als bekannt behandelt wird, obwohl er in der Einleitung nicht genannt war. Hier fehlt in Āv. offenbar etwas, und diese Lücke wird ausgefüllt durch das, was Vh. über die Entstehung des Namens Kokkāsa berichtet. Die hier gegebene Erklärung ist freilich die typische sekundäre Verlegenheits-Etymologie; denn ausgerechnet Getreidespreu ist selbst für den im reichen Hause nur geduldeten Waisenknaben als regelmäßige Nahrung etwas gar zu bescheiden und unverdaulich. Daß in Wirklichkeit der Name Kokkāsa längst unverständlich geworden war, zeigt schon das Schwanken in seiner Schreibung (vgl. S. 295, Anm. 1).

1) Bṛhatkathā-Ślokaṣaṁgraha V, 199 sagen die indischen Handwerker: „*ākāsa-yantrāṇi punar Yavanāḥ kila jānate, asmākaṁ tu na yātāni gocaraṁ cakṣuṣām iti*“, „Flugmaschinen aber kennen ja (nur) die Griechen, uns jedoch sind solche nicht (einmal) zu Gesicht gekommen“. Vgl. ferner LACÔTE, *Essay sur Guṇāḍhya* usw. S. 158, 273, 286. — Eine Anspielung auf eine abweichende Form unserer Geschichte scheint vorzuliegen im Harṣacarita, wo es (in der Übers. v. COWELL und THOMAS) S. 193 heißt: „Kakavarna, being curious of marvels, was carried away no one knows whither on an artificial aerial car made by a Yavana condemned to death.“ Hier wird also Kokkāsa selbst zum Yavana gemacht, und was Vh. von Kākajanghas Söhnen berichtet, von Kākavarṇa (= Kākajangha) selbst gesagt. — Ich verdanke die Stelle dem Aufsatz von L. H. GRAY: „Literary Studies on the Sanskrit Novel“ (W. Z. K. M. 18); schon COWELL und THOMAS weisen auf das Zauberpferd von 1001 Nacht hin.

Der zweite Abschnitt der *Āv.*-Erzählung (bis S. 303, Z. 9) hat innerhalb der *Kokkāsa*-Geschichte nur den einen Zweck, den Namen *Kākavarṇa* zu erklären. Daß auch *Vh.* diesen Abschnitt kennt und voraussetzt, ist klar; denn gerade in *Vh.* finden wir die noch treffendere, zweifellos ursprünglichere, bemerkenswerterweise auch von dem sonst stets zu *Āv.* stimmenden *Skt. anon.* gebotene Namensform *Kākajangha*, „dessen Bein krähenschwarz ist“, neben der aber einmal auch die *Āv.*-Form *Kākavarṇa* vorkommt. Die Weglassung der Geschichte von den vier geschickten Dienern in *Vh.* erklärt sich ohne weiteres daraus, daß die *Kokkāsa*-Geschichte in *Vh.* nur erzählt wird als Beispiel bestraften Eigensinnes (nämlich der Königin, die darauf bestand mitzufliegen, und *Kākajanghas*, der *Kokkāsa* zwang, die Prinzen zu unterrichten). In diesem Zusammenhang war die (sehr lange!) Entstehungsgeschichte des Namens *Kākajangha* natürlich überflüssig.

Nun ist aber der *Kākajangha* von *Vh.* gar nicht dieselbe Person wie der *Kākavarṇa* von *Āv.*; und vor allem sind sich die beiden Fassungen über den Schauplatz der meisten Ereignisse nicht einig. Nach *Āv.* stammt *Kokkāsa* aus *Sopara* im *Konkan*; von dort zieht er nach *Ujjain* zu König *Jitaśatru-Kākajangha*. Wir befinden uns also im Westen Indiens; statt dessen führt uns *Vh.* nach dem Osten, nämlich nach *Tāmralipti* in *Bengalen*. Nun erfolgt die Notlandung der Flugmaschine nach beiden Fassungen in *Orissa* (*Kalinga*, wo auch das *Tosali* von *Vh.* liegt). Dazu paßt zweifellos besser, daß der Flug in dem benachbarten *Bengalen* beginnt. In *Āv.* kommt *Jitaśatru* von *Pāṭaliputra* nach *Ujjayinī* und leidet in *Kalinga* Schiffbruch: zweifellos wird die Geschichte einfacher und geschlossener, wenn wir statt *Ujjayinī* *Tāmralipti* einsetzen. In *Āv.* sieht sich *Kokkāsa* durch die Hungersnot veranlaßt, nach *Ujjain* zu gehen und dort des Königs Aufmerksamkeit zu erregen. Nichts verrät uns, was ihn gerade zu *Jitaśatru-Kākajangha* zieht; und paßt nicht das Erregen der Aufmerksamkeit des Königs durch *Getreidediebstahl* viel besser in die Stadt der Hungersnot selbst? Alles dies

spricht für folgende ursprüngliche Version: König Jitaśatru von Pāṭaliputra — Jitaśatru ist tatsächlich ein typischer Name für einen König von Magadha — erobert Tāmralipti; dort bekommt er den Namen Kākajangha; dort tritt Kokkāsa in seine Dienste; und von dort nimmt der verhängnisvolle Flug seinen Ausgang. Vh. strich die Geschichte von der Herkunft des Namens Kākajangha; damit konnte Jitaśatru (wovon Ripudamana und Satrudamana ja lediglich Synonyma sind) seinen Namen bis zum Ende der Geschichte behalten, und den Namen Kākajangha gab man dafür dem König von Kalinga, dessen Namenlosigkeit in Äv. jedenfalls störend empfunden wurde. Daß aber in Äv. Tāmralipti durch Sopara und Ujjain verdrängt ist, mag damit zusammenhängen, daß die im Osten Indiens entstandene Geschichte nach dem Westen wanderte und dabei wenigstens teilweise auch ihr Schauplatz in den Westen verlegt wurde.

Zwei wichtige Varianten von Äv. sind nun die, daß Kokkāsa nicht ein unbestimmtes „Flugzeug“ baut, sondern einen Garuḍa, und daß Kākavarṇa diesen Garuḍa benutzt, um andere Könige zu unterwerfen. Beide Züge sind ohne Zweifel sekundär aus der Pancatantra-Geschichte vom Weber als Viṣṇu eingeführt. Daß zwischen dieser und der Kokkāsa-Geschichte ein Zusammenhang besteht, dafür spricht der Stellmacher (*rathakāra*), der im Pancatantra den Garuḍa anfertigt, und der Pflock (*kīla*), mit dem dieser gelenkt wird. Ich möchte glauben, daß ein geistvoller Kopf die Idee der hölzernen, pflockgelenkten Flugmaschine aus der Kokkāsa-Geschichte übernahm und darauf seine völlig originelle Erfindung der Fabel vom Weber als Viṣṇu aufbaute. Dabei mußte die „Flugmaschine“ zum Garuḍa werden, denn dieser ist ja Viṣṇus Reittier und nur auf ihm kann daher der Weber angefliegen kommen, wenn er den Viṣṇu spielen will. An sich aber ist es — und das bezeugt die alte Version der Kokkāsa-Geschichte in Vh. — bei einer von einem Zimmermann oder Stellmacher gebauten Flugmaschine (für mehrere Personen!) gewiß nicht das Nächstliegende, sie sich gerade als Garuḍa vorzustellen. So stammt also der fliegende hölzerne Garuḍa

des Pancatantra ursprünglich aus der Kōkkāsa-Geschichte und ist sekundär in eine Version davon zurückgewandert.

Über die Ursache des Absturzes in Kalinga sind die beiden Versionen wieder nicht einig. Hier verrät sich aber Äv. deutlich als sekundär; denn das Abbrechen der Flügel des Garuḍa erklärt sich nicht aus dem bloßen Fehlen des Rückkehrknopfes, sondern nur aus der von Vh. berichteten Überbelastung durch den dritten Passagier. Der Rückkehrpflock aber ist aus der (dafür ihrerseits gestrichenen) Episode mit den beiden automatischen Pferden eingeführt.

Für den letzten Teil der Geschichte weist Äv. selbst auf das Bestehen verschiedener Versionen hin. Man kann den Schlußsatz der Erzählung als Anspielung auf die von Vh. gebotene Version betrachten; denn einem Selbstmord Kōkkāsas kommt es schließlich gleich, wenn er die rechtzeitige Kenntnis der Tötungsabsicht des Königs nicht zur Flucht mittels einer Flugmaschine ausnutzt. Allerdings würde er durch eine solche Flucht seinen gefangenen königlichen Herrn schnöde im Stich lassen. Dem König selbst kann er offenbar nichts anhaben, wohl aber hat er die Möglichkeit, die seinem Unterricht anvertrauten Prinzen zu verderben. So läßt er zwar selbst sein Leben, nimmt aber eine vollkommene Rache für sich und den gefangenen König: denn der Kummer über den Tod seiner Söhne kostet schließlich auch dem Kalingakönig noch das Leben. Die Version Vh. ist also durchaus sinnvoll und logisch; aber der tragische Ausgang eines Märchens (Kōkkāsa wird getötet; der gefangene König bleibt seinem Schicksal überlassen) konnte am allerwenigsten in Indien befriedigen. In Äv. ist denn auch das normale happy end, mit Bestrafung des Bösewichts und Befreiung aller Helden der Geschichte, daraus geworden. Ich halte diese Version für in allen Punkten sekundär.

Es hat sich also gezeigt, daß im allgemeinen in Vh. die ursprüngliche und echte, in Äv. die sekundär umgestaltete Version vorliegt. Gerade eine nur in Vh. erhaltene, in Äv. gestrichene Episode, nämlich die von den beiden künstlichen Flugpferden, ist es nun, die ein überraschend genaues Seiten-

stück zum Anfang des Märchens von dem Ebenholzpfers darstellt. In diesem wird uns nach L. erzählt, daß „ein weiser Mann“ zu dem König von Persien kommt und ihm ein Ebenholzpfers bringt, das angeblich durch die Luft fliegen kann und für das er die Hand einer Tochter des Königs verlangt. Der König will das Pfers aber erst erproben, und sein Sohn er bietet sich, dies zu tun. Er sitzt auf, der Weise zeigt ihm einen Wirbel, den er drehen soll, er tut dies, und das Pfers fliegt davon. Der Prinz wird durch den raschen Flug bald beunruhigt, entdeckt aber einen zweiten Wirbel, der das Pfers zum Abstieg veranlaßt. Was nach dem Abflug des Prinzen zwischen dem König und dem Weisen vorgeht, wird gar nicht erwähnt; wir begleiten sofort den Prinzen, und erst viel später hören wir ganz kurz, daß der König seinerzeit über die Trennung von seinem Sohne betrübt gewesen sei und der Weise seitdem im Kerker gelegen habe.

Die Ähnlichkeit mit der indischen Geschichte tritt überhaupt erst dann richtig zutage, wenn wir GALLAND'S Übersetzung aufschlagen¹⁾. Dort ist zunächst einmal der „Weise“ ein Inder²⁾. Was sich aber bei und nach dem Abflug des Prinzen begibt, lasse ich GALLAND selbst erzählen (S. 215):

Le prince Firouz Schah, avec une adresse merveilleuse, monta le cheval sans le secours de l'indien; et il n'eut pas plutôt le pié assuré dans l'un et l'autre étrier, que sans attendre aucun avis de l'indien, il tourna la cheville qu'il lui avoit vû tourner peu de tems auparavant lorsqu'il l'avoit monté³⁾. . . . (Der Prinz fliegt davon und entschwindet bald außer Sicht) . . . L'indien alarmé de ce qui venoit d'arriver se prosterna devant le trône . . . „Sire, dit-il, votre majesté elle-même a vû que le prince ne m'a pas permis par sa promptitude de lui donner

1) Cabinet des Fées, Bd. 11, S. 206ff.

2) Gerade dieses Märchen ist ein gutes Beispiel dafür, wie in der ägyptischen Vulgata die Arabisierung weiter fortgeschritten ist. Nach GALLAND landet der Prinz bei der Prinzessin von Bengalen, und diese wird später von dem Inder nach Kaschmir entführt. In der modernen ägyptischen Rezension (L.) ist San'ā in Yemen an die Stelle von Bengalen und das Land der Griechen an die Stelle von Kaschmir getreten!

3) Nach GALLAND hat der Inder selbst schon das Pfers vorgeführt.

l'instruction nécessaire pour gouverner mon cheval . . . Il ignore l'avis que j'avais à lui donner pour faire détourner le cheval en arrière, et pour le faire revenir au lieu d'où il est parti. Ainsi, sire, la grâce que je demande à votre majesté, c'est de ne me pas rendre garant de ce qui pourra arriver à sa personne . . . Mais, sire, ajouta-t-il, il y a lieu d'espérer néanmoins que le prince dans l'embarras où il se trouvera, s'apercevra d'une autre cheville, et qu'en la tournant le cheval aussitôt cessera de s'élever et descendra du côté de la terre . . .’ ‚Quoi qu'il en soit, repliqua le roi de Perse, comme je ne puis me fier à l'assurance que tu me donnes, ta tête me répondra de la vie de mon fils, si dans trois mois je ne le vois revenir sain et sauf, ou que je n'apprenne certainement qu'il soit vivant.‘ Il commanda qu'on s'assurât de sa personne et qu'on le resserrât dans une prison étroite . . .“

Fast jede Einzelheit dieser Erzählung finden wir in Vh. wieder: hölzerne¹⁾ Pferde, mit einem besonderen Pflock für den Rückflug²⁾; die Prinzen fliegen davon, bevor ihnen dieser wichtige Rückkehrpflock gezeigt worden ist; der Verfertiger der Pferde hebt die bösen Folgen dieser Unkenntnis und Übereilung hervor. Während aber der Inder in 1001 Nacht noch die Möglichkeit der Rettung offen läßt, bezeichnet Kokkāsa die Prinzen kurzerhand als verloren. Dem entspricht es, daß der Inder in 1001 Nacht nur ins Gefängnis geworfen wird und hingerichtet werden soll, wenn der Prinz in drei Monaten nicht zurück ist, während Kokkāsa sofort zum Tode verurteilt wird.

Gerade die Übereinstimmung in den Einzelheiten ist es, die den Zusammenhang zwischen der indischen und der arabischen Erzählung über allen Zweifel erhebt und den Gedanken an ein „allgemein verbreitetes folkloristisches Motiv“

1) Da Kokkāsa nur in Holz arbeitet, versteht sich das von selbst. Dies ist der einzige Punkt, wo L. besser als GALLAND ist: bei diesem steht nirgends, daß das Pferd von (Eben)holz gewesen sei.

2) In Äv. ist, wie schon oben bemerkt, der „Umkehrpflock“ auf den ersten von Kokkāsa gebauten Apparat (Garuḍa) übertragen. In Skt. anon. ist dabei ausdrücklich von den beiden Pflocken (*te ubhe api kilike*) die Rede, die genau den beiden Wirbeln von 1001 Nacht entsprechen, während der Garuḍa des Pancatantra nur einen Pflock hat.

ausschließt. Der Anfang des Märchens vom Zauberpferd geht also auf die indische Geschichte von Kokkāsa zurück, mit der er ja viel nähere Übereinstimmung zeigt als mit der Pancatantra-Erzählung. In der Folge freilich liegt ebenso unverkennbar dem 1001-Nacht-Märchen der „Weber als Viṣṇu“ zugrunde, so daß sich, wie die Rahmenerzählung aus drei¹⁾, so das Märchen vom Zauberpferd als aus zwei indischen Erzählungen zusammengewachsen erweist.

Wenn ich aus meinen Untersuchungen, ähnlich wie MACDONALD, einige „allgemeine Punkte“ abstrahieren darf, so wären es diese:

1. Auch abgesehen von der Rahmenerzählung sind unzweifelhaft eine ganze Anzahl von Geschichten und „Motiven“ in 1001 Nacht indischen Ursprungs. Genauere Durchmusterung der indischen Literatur würde die Zahl der jetzt bekannten noch wesentlich erhöhen: die Cārudatta-Geschichte ist in Hemacandras Fassung seit 25 Jahren gedruckt!

2. Es wäre dringend erwünscht, daß von indologischer Seite eine genaue und vollständige Bestandsaufnahme des Indischen in 1001 Nacht gemacht würde, mit Neuuntersuchung aller Parallelen.

3. Bei allen Vergleichen indischer Geschichten mit solchen aus 1001 Nacht ist vor allem auf das Detail ausführlich einzugehen. Gerade Einzelheiten und Nebenzüge besitzen für den Nachweis des Zusammenhanges die größte Beweiskraft.

4. Neben der modernen „ZOTENBERG'schen Ägyptischen Rezension“ (ZÄR) sind stets und vor allem die von dieser unabhängigen älteren Ausgaben von 1001 Nacht heranzuziehen, die viel weniger arabisiert sind als die ZÄR und den indischen Originalen noch weit näher stehen als diese.

5. Die schleunige Herausgabe (und evtl. getreue Neuübersetzung) der erhaltenen drei Bände der GALLAND'schen Handschrift ist die dringendste Aufgabe der arabistischen Arbeit an 1001 Nacht.

1) Vgl. LITTMANN, Bd. VI, S. 699f.

Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte Irans im 16. Jahrhundert.

Von Walther Hinz.

Im Zusammenhang mit meinen Forschungen zur Geschichte der Šafaviden (1501—1722) stieß ich unter den Neuerwerbungen der Preuß. Staatsbibliothek Berlin auf eine persische Handschrift (Standnummer 2^o 2202, Neuerwerbung des Jahres 1895), die — soweit ich sehe — die einzige bisher aufgefundene darstellt. Ihr Verfasser bezeichnet sich in der Überschrift des prächtigen Vorder-*‘Unvāns* als Qāzī Aḥmad Ibrāhīmī Ḥosāinī; an anderer Stelle (Bl. 2a) ist noch hinzugefügt: ibn Mīr Monšī, woraus hervorgeht, daß sein Vater Geheimschreiber (wohl bei Hofe) war. Später (Bl. 66b) erwähnt er auch seinen Großvater Qāzī Amīr Aḥmad, der 1524 gemeinsam mit dem *Šadr* von Astarābād die sterbliche Hülle Schah Isma‘ils I. nach Ardabil überführt habe. Qāzī Aḥmad selbst stammte aus der Stadt Qom (Bl. 250b); sonst ist von seiner Persönlichkeit nur das Wenige bekannt, was er in Verbindung mit der eigentlichen Darstellung von sich mitteilt. Obwohl er in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts schrieb und wirkte, führen ihn weder Eskandar Monšī¹⁾ noch Ğalāl od-Dīn Monāġġem Yazdī²⁾ — um nur die bedeutendsten persischen Geschichtsschreiber des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts zu nennen — in ihren Werken an.

1) *Ta'riḫ-ē ‘ālam-ārā-yē ‘Abbāsī* (Tehrāner Steindruck von 1314/1896). Vgl. über seine Quellen FRANZ VON ERDMANN, *Iskender Munschi und sein Werk*, in: ZDMG. XV, Leipzig 1861, S. 486—88.

2) *Ta'riḫ-ē ‘Abbāsī*, Hs. Elliot 367 der Bodleian Library zu Oxford, vgl. SACHAU-ETHÉ, *Catalogue*, Part. I, Oxford 1889, Nr. 288, S. 152/53 (deutsche Übertragung im Manuskript nahezu abgeschlossen).