

IX.

Ueber

ein Denkmal der indischen Mythologie,

nach einer indischen Zeichnung

von

Othmar Frank.

Mit einem Stahlstich.

IX

Ueber

ein Denkmal der indischen Mythologie

nach einer indischen Zeichnung

von

Georg Franz

Mit einem Steinbild

39

Verlag von J. G. Neumann, Neudamm

Ueber
ein Denkmal der indischen Mythologie,
nach einer indischen Zeichnung.

I. Abtheilung, gelesen in der Sitzung der philosophisch-philologischen Classe
der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften,
am 3. Junius 1837.

In einer Sammlung von Zeichnungen, die der englische General *Campbell* von einem indischen Künstler nach bestehenden Denkmälern in Indien hat machen lassen, und an H. *Millingen* in Paris abgegeben, H. Director von *Steinbüchel* in Wien aber, wohin sie später gekommen ist, mir auf meine Bitte, zum Gebrauche mitzutheilen die verbindlichste Freundschaft gehabt hat, befindet sich ein merkwürdiges Bild, welches ich hier vorzulegen die Ehre habe, indem ich es erklären, auch der innern Bedeutung nach untersuchen will.

Auf den äusseren Kunstwerth dieser Zeichnung oder des steinernen Denkmals selbst, welches sie darstellt, kann es wohl hier nicht ankommen. Die Ausführung des indischen Plastikers mag jedoch, wenn gleich der, das Denkmal abzeichnende, Hindu nur nachlässig gearbeitet hat, wie man aus mehreren Theilen seiner Zeichnung selbst

sieht, nicht ohne Kunstwerth seyn. Nicht zu verkennen ist er aber an der originellen, ächt indischen Auffassung der mythologischen Hauptmomente und ihres Reichthums in ihrer Bedeutung und Beziehung der Theile auf einander, im Wesen und in der Einheit der umfassenden Idee, so wie an der Composition, Gruppierung u. a. *).

Worauf es aber hier vorzüglich abgesehen ist, ist der *mythologische Inhalt*. Zur äusseren Bestimmung desselben kennen wir wohl den Ort nicht genau, wo sich das Denkmal befindet, noch anderes davon zu wissen Wünschenswerthe. Dass wir es aber in seiner wirklichen Beschaffenheit der Hauptsache nach abgezeichnet vor uns haben, dafür bürgt uns schon der innere Beweis, dass es ganz im besseren Sinne der Mythologie und des alten Cultus der Hindu gemacht erscheint. Demnach gibt es Veranlassung, einen wesentlichen Punct derselben näher zu untersuchen, der wohl Interesse für uns haben kann, vorzüglich wegen seines Zusammenhanges mit der Entstehungsgeschichte mehrerer berühmter Religionen Asiens, besonders der Bauddhen und Parsen im sechsten Jahrhundert vor Chr., im Allgemeinen aber seiner tiefen religiösen Bedeutung wegen, wobei wir jedoch auch die genauere Bestimmung der indisch-archaeologischen Punkte nicht umgehen.

Zur gründlicheren Beurtheilung desselben muss ich erst Einiges vorausschicken. — Die seit langer Zeit in Indien am allgemeinsten verbreiteten Secten sind erwiesen in die, sonst verbundene, Verehrung des Śiva und Viṣṇu und ihrer Momente getheilt. Es gibt keinen

*) Im beiliegenden Stahlstiche hat H. Vogler, nachdem er durch Vergleichung mehrerer ächt indischer Zeichnungen den Character der indischen Kunst aufzufassen gesucht hat, diesen hier möglichst treu wiederzugeben sich bemüht, alle Theile wie das Ganze genau und rein ausgeführt.

besonderen Cultus der anderen Götter, des Indra u. d. jetzt mehr in Indien, wenn es je einen solchen dort gegeben hat. As. Res. XVI. 20. Wohl war es eine irrige Meinung, dass Brahmā, mit dem jene zwei die drei vereinten höchsten Götter der indischen Mythologie ausmachen, keinen besonderen Cultus gehabt habe. Er hatte gewiss immer seine Tempel. S. As. Res. XVI. 15. 298. u. a. In den indischen Kunstbüchern, śilpa-śāstren, ist bei den Grundrissen der Städte auch der Ort seines Tempels bestimmt, und noch gibt es in einigen Gegenden Indiens besondere Brahmā-Verehrer. (As. Res. XVI. p. 14. ff.) Aber schon gemäss seiner ganzen Idee und Auffassung als mit Śiva geboren und vereint, (Brahmā und Śiva sind सद्भाः) konnte er keinen so ausgedehnten besonderen Cultus haben als Śiva und Viṣṇu, und im äusseren, heftigeren Sectenkampfe für diese ward er mehr verdrängt, oder nicht in sie eingeschlossen gedacht. Die Secten dieser zwei Götter theilten sich im Laufe der Zeit in mehrere Zweige und beschränktere Formen, die Wilson in den As. Res. XVI. XVII. aufzählt. Die beiden Hauptsecten mit ihren Abtheilungen begreifen jedoch zwei sehr verschiedene Gattungen der Verehrer des Gottes einer jeden; eine derer, welche ihn in bestimmter *Einheit* mit den zwei anderen Göttern der grossen Dreiheit betrachten, wie sie in den Vāden, in Manu, von den Vādāntinen, in der ganzen alten Literatur und in den Tempelsculpturen erkannt werden. Dazu gehören die meisten gelehrten Brahmanen *), besonders die Smārta-Brahmanen, die sich an das indische Gesetzbuch halten; vorzüglich Śaṅkara-Ātshārjā der die Einheit in der Verschiedenheit der Götter und diese in der Einheit vom Neuen hervorhob. Ausser dieser Gattung ist eine andere derer, welche sich ihren Gott nur in seiner gesonderten Unterschiedenheit von den anderen, ihn als *diesen* ausschliessend vorstellen,

*) S. As. Res. XVI. 24.

und ohne den Gedanken seiner, mit jenen bestehenden Einheit, vielmehr im Gegensatze mit ihnen sich nur *seinem* äusseren Cultus ergeben, worin sie mehr der neueren Literatur der Purāṇen und dgl. folgen *).

Das Denkmal nun, wovon wir eine Zeichnung vor uns haben, ist offenbar nicht in dem beschränkten Sinne dieser letzteren gefasst, und beurkundet schon dadurch, wenn auch nicht mit Zuverlässigkeit, sein höheres Alterthum (wozu uns freilich noch mehr andere bestimmte Nachrichten abgehen), so doch entschieden den besseren alten Geist der Weiseren unter den Hindu, wie er noch unter den Brahmanen gefunden werden soll, welche die Mehrheit der Götter in einer Einheit des lebendigen Geistes begreifen. In Vaedenstellen, die Wilson in As. Res. XVI. 10 anführt, wo Śiva als der höchste in seinem Momente (seiner Stufe) und Vishṇu in seinem als der höchste dargestellt wird, ist kein Sectenwiderspruch. Nur als vereint mit den andern wird jeder als der höchste betrachtet. Da nun aber bei der Annahme ihrer Einheit doch immer die Fragen bleiben: Wie sich in derselben die verschiedenen Einzelnen zu einander verhalten? In welcher Ordnung ihrer äusseren Erhebung und Gestaltung sie nach Begriff und Zeit auf einander folgen? Wie demnach auch die Geschichte ihres Cultus fortgeschritten sey? u. d. Fragen, die man sehr verschieden beantwortet hat: so dürften *diese Beziehungen* derselben bei der Betrachtung des Bildes am füglichsten näher untersucht werden.

*) Dieser Unterschied des Volkscultus und der Lehren der Weiseren erstreckt sich auf alle Theile der indischen Religion, und ist einigermaßen selbst in den Vaeden gegründet, die in die Bücher vom Wissen und in die von Opfern, Ceremonien u. s. w. getheilt sind. (Vgl. As. Res. XVI. p. 1. 2.) Daher die verschiedenen Secten und eben so verschiedenen philosophischen Systeme, wovon noch eine eigene Ursache in der gegen die Brahmanen gerichteten Beschränkung auf einen besonderen Gott etc. mit Aufgeben des Castenunterschiedes liegt. S. a. a. O. S. 24.

Der *Uebergang* des Śiva in Viṣṇu, der *wesentlich* zur indischen Mythologie gehört, ist von mir *hier zuerst* und sonst bei mehreren Gelegenheiten auch in der indischen Zeitschrift Vjāsa, so wie in meinen Abhandlungen über das Bild des Viśvakarman *) erklärt worden. Dieser *Uebergang* ist nämlich, um vorläufig hier anzudeuten, was im Folgenden bewiesen werden soll, die geistige Erhebung des, wesentlich und ursprünglich mit Brahmā und Śiva einigen, Viṣṇu, als des *durchdringenden Geistes*, zur eigenen, besonderen, äusseren Darstellung desselben, oder, mit anderen Worten: Die Einheit des Bewusstseyns der productiven Natur und Weltmacht mit dem persönlichen Selbstbewusstseyn des Geistes in die Objectivität, zur Anschauung des Volkes erhoben. Die Zeichnung eines indischen Denkmals, in welchem dieselbe Idee, wie ein wirklicher indischer Mythos erscheint, war mir daher so willkommen als überraschend. Noch nirgends ist mir eine bildliche Darstellung der Art vorgekommen, und es ist mir nicht bekannt, dass die darin von den Hindu angezeigte Idee auch nur äusserlich gefasst, noch weniger wahrscheinlich, dass sie in ihrer Bedeutung und ihrem inneren Zusammenhang, nach den indischen Ansichten und Lehren erkannt worden sey. Noch scheint darüber die Verwirrung der Vorstellungen ziemlich allgemein. Betrachten wir demnach vor Allem diese Zeichnung, darauf zuerst die mittlere, die Hauptfigur, dann die Gruppe zur Rechten derselben, weiter die zur Linken, ferner die zu unterst in der Mitte zu ihren Füßen, weiter die oberste mittlere über ihrem Haupte, und endlich die Beziehung der Theile zur Idee des Ganzen.

In der Mitte das Hauptbild, stehend auf einem Lotos-umkränzten Fussgestell, vierarmig त्रुमुञ्ज (wie, jeder der dreien, Brahmā, Śiva

*) S. 802 ff. Anmerk. 23 f. im I. Th. der Abhandlungen der I. Cl. d. Ak. d. Wiss.

und Vishnú genannt, und häufig dargestellt wird), mit einer reich geschmückten Tiara auf dem Haupte, welche beide, das Haupt sammt der Tiara, ein mehrfacher Schein (Halo माउल, परिवष) umgibt; geziert mit grossen, von einander verschiedenen Ohrgehängen neben den, zu beiden Seiten gelockt herabhängenden, dichten Haupthaaren, ¹⁾ mit Hals-, Arm-, Hand- und Fussbändern. Das Bild ist wie *eine* Person, aber bei genauerer Ansicht muss es aus zwei Hälften, die zwei Personen angehören, zusammengesetzt erkannt werden; indem die ganze rechte Hälfte als Śiva, die ganze linke als Vishnú bezeichnet ist. Selbst das Gesicht ist in der Mitte herab durch eine senkrechte Linie getheilt. Die rechte Hälfte hat allein auf der Stirne die Hälfte von dem dritten Auge, das dem Śiva त्र्यम्बक dem dreiaugigen ausschliesslich eigen ist, mit dessen Strahl er den Körper des ihn versuchenden Kāma, des Gottes der Begierde, verbrannt, ihn अनङ्ग körperlos gemacht hat ²⁾. In einer seiner beiden Hände hat Śiva den Dreizack त्रिशूल, mit dem er sonst überall, auch auf Münzen oft vorkommt. Nur er ist ursprünglich त्रिशूली, त्रिशूलपाणि u. d., den Dreizack führend. In die Fläche der anderen herabgestreckten Hand (wie in die der übrigen drei Hände der ganzen Figur) ist eine Lotos gezeichnet. Mit dem Daumen und Zeigefinger derselben fasst er einen Rosenkranz रुद्राक्षमाला ³⁾. Auf der rechten Hälfte der Tiara, die auch in der Mitte herab durchschnitten ist, sieht man die Attribute des Śiva, nämlich das *Mondszeichen*, den Neumond, denn er ist इन्दुमूर्त, चन्द्रशेखर u. dgl., so wie er der Gott des

1) Dieses 1) und die in der Abhandlung folgenden Zahlen beziehen sich auf die Anmerkungen am Ende derselben.

2) Rāmāj. I. XXII. 9. ff.

3*) Vgl. Moor Taf. 17. 18. u. a.

Manas (des Verstandes und Gemüthes) ist, das nach Manu XII. 120 durch den Mond dargestellt wird; dann die *Schlange*, mit der er als Schlangengott gewöhnlich erscheint, als अहिबन्ध: Schlangenbänder tragend *), und den *Todtenkopf*; denn als der Herr des Linga oder Sūkshma-sārīra, des übersinnlichen Leibes, bringt er in Verbindung mit rahmā, eben so aus dem energischen Leibe den äusserlich materiellen hervor, als er diesen in jenen, in die Innerlichkeit wieder löst. Auch ist nur Śiva der Gott der Zeit काल, und die grosse Zeit Mahākāla **). Das grosse, von den beiden Schultern der ganzen Figur tief herablaufende Halsgehänge hat in der śivaischen Hälfte, über der Mitte des einen Armes, aus dem angeführten Grunde, den *Todtenkopf* mit *zwei Händen zu seinen Seiten* ***), am untersten Theile des Gehänges aber, der an den linken Theil (des Vishnu) gränzt, ist nur auf jenem die *rechte Hälfte des Todtenkopfes*, wie abgeschnitten, mit der *einen Hand* zu ihrer Seite sichtbar. Śiva's grosses Halsgehänge besteht sonst bloss aus Schädeln. Er ist कपालमृत्.

Die linke Hälfte des Hauptbildes, die dem Vishnu angehört, hat in beiden Händen seine Hauptattribute; in einer den Discus, nämlich sein चक्र, genannt सुदर्शन, ein rundes, scharfes Wurfgeschoss, Zeichen der Oberherrschaft; in der anderen seinen (पाञ्चतन्य genannten) शङ्ख Śankha, die *Schneckenmuschel*, die aus den Knochen eines Dämons gemacht seyn soll, und zum Blasen in Schlachten, sonst auch zu Libationen dient. Er heisst daher शङ्खमृत् शङ्खी śankhabhrit, śankhi,

*) Vgl. Moor Taf. 17. 18. Viśvakarman u. a.

**) Vgl. Mahābhārata I. śl. 240. p. 9. ed. Calc.

***) Zwei Hände auf den beiden Seiten des Todtenkopfes kommen oft, auch auf der Tiara des Śiva vor, z. B. in Campbells Zeichnungen.

Durch beide, die Wurfscheibe und Schneckenmuschel, wird Vishnu in seinen bildlichen Darstellungen überall ausgezeichnet und darnach genannt. Die dem vierarmigen Vishnu eigenen Attribute sind immer शङ्ख, चक्र, गदा, पद्म Muschel, Discus, Keule, Lotos *), und die Vaishnaven tragen die Zeichen davon auf ihrem Oberarm. Das grosse Halsgehänge um die ganze Figur auf Vishnu's Seite soll wohl die वनमाला die *Garten- oder Waldguirlande* andeuten. Er hat daher den Namen Vanamālī.

Wir übergangen die unwesentlicheren Abweichungen an der Hauptfigur, und sehen auf die, dem Śiva angehörige Gruppe zur Rechten derselben. Unter der herabgestreckten Hand seiner Seite steht ein Diener oder eine Form des Śiva mit dichtem gelocktem Haupthaar शिखा an der rechten Seite, mit Ohren-, Hals- und Armbändern, mit Śiva's Keule खट्वाङ्ग Khadvāṅga in der Linken, einer Waffe oben mit dem Tottenkopf, welche auch die Joginen tragen. (Śiva ist खट्वाङ्गभृत्, खट्वाङ्गी). In der Rechten hält er, wie häufig die Anhänger des Śiva, eine Schale. Das über seine Schultern herablaufende grosse Halsgehänge hat zu unterst den ganzen Tottenkopf mit zwei Händen. Ihm nahe zur Seite, zu ihm hinaufgerichtet, steht Nandi वृष Vṛiṣha **), der weisse Stier des Śiva, sein Reitzzeug, der Buckelochs, der oft auf Münzen vorkommt, Symbol des *Dharma*, der Gerechtigkeit ***). Weiter rechts am Säulenusse ist einer von Śiva's

*) As. Res. XVI. 33.

**) Manu VIII. 16.

***) Śiva heisst daher Dharmavāhana. Man hält den Vṛiṣha für den Typus des Nandi. Es gibt Śaiven in Oberindien, welche den Stier mit sich führen, vielfarbig bekleidet, und mit Kränzen von Schneckenmuscheln geziert. As. Res. XVII. 198.

gewöhnlichen Begleitern, ein द्वारपाल, auch mit der Brahmanenschnur über der linken Schulter, mit Śiva's Dreizack in der Linken, die Rechte mit herausgewandter Handfläche in die Höhe haltend. Das Zeigen der Handflächen (und Emporrichten der Fusssohlen) haben wir bei dem Bilde des Śiva als Viśvakarman in Illora umständlich bemerkt.

Ueber dem dienenden Dvārapāla ist an der Säule Gaṇæśa, Herr der Götterclassen (Schaarengötter) mit dem Elephantenkopf; der ältere Sohn des, die Vielheit der Götter entfaltenden Śiva, den ihm seine Gemahlin Pārvatī, ohne ihn gebracht hat. Vgl. Śiva-purāṇa. Mit der Linken hält er, wie gewöhnlich, eine gefüllte Schale vor seinen Rüssel *). Ueber Gaṇæśa an der Säule steht eine Figur, mit dem Dreizack in der Linken; sie soll wohl den anderen Sohn des Śiva, Kumāra, den ewigen Jüngling (gleich Sanatkumāra, dem Sohne des Brahmā) und den Kriegsgott vorstellen, der meist durch sechs Häupter als षडानन, weil er von 6 Müttern (einem Gestirn, den Plejaden) erzogen ward, und durch einen Pfau, sein Reitzeug, das hier unten steht, als शिखिवाहन ausgezeichnet wird. Śiva erhielt ihn ohne seine Gemahlin **).

Ausser der Säule steht unten am Säulenfuss ein Śiva's Begleiter, Bhṛīngī genannt, wie überall als *Skelet* meist in der Stellung eines Tanzenden bei Śiva, dem मृङ्गीश, Herrn des Bhṛīngī. Śiva wird sonst als Tāṇḍavaprija, Freund des Tanzes ताण्डव Tāṇḍava darge-

*) Bei Moor liebkoset Pārvatī ihr Söhnchen Gaṇæśa, ihn in den Armen haltend vor dem fünfhauptigen Śiva. Taf. 19. Vgl. die Gaṇæśen des K. Antiquariums, unten.

**) Rāmāj. I. XXX. Bei Moor Taf. 19 sieht man diese ganze Familie auf dem Dharma Vṛisha sitzend.

stellt, als der Gott beider Arten von Gemüthsbewegungen, der Freude und des Schmerzens, der Musik, des Tanzes, des Drama, und der Leichenäcker, wo er auch मृत्युञ्जय der Besieger des Todes ist. Daher in den śivaischen Felsenwerken die Göttinnen Mütter so oft neben Skeleten vorkommen *). Unter Bhrīngī steht ein anderer Begleiter des Śiva, der in der Rechten einen Ring माण्डल mit einem Griff hält, das Zeichen der Herrschaft, worauf sich wohl die Ringfeier माण्डलपूजा mit magischen Gebräuchen beziehen mag **); in der Linken hält er eine Glocke घण्टा empor, woher er, Ghaṇṭākarna, seinen Namen hat, als welcher er ein Diener des Śiva, der वैद्यनाथ Herr der Medicin und der Aerzte ist, sonst der Heilung der Hautkrankheiten vorsteht. Ob sich darauf Ghaṇṭaśvara, ein Sohn des Maṅgala (des Planeten Mars) beziehe, da Umā, die Gemahlin des Śiva, Maṅgalā heisst? —

Ueber Bhrīngī ist eine dienende Figur mit dem Fliegenwedel चामर. Die über dieser Figur empor gerichteten Gestalten sind architectonische Verzierungen, wie die gegenüber entsprechenden, gleichen auf der anderen Aussenseite.

Auf der Säule hier, also über Kumāra der unter dem Capitäl steht, ist Brahmā als vierhauptig चतुरानन, चतुर्मुख, wie gewöhnlich, bärtig, dargestellt ***). Denn von ihm sollen die vier Gattungen

*) S. Bomb. Trans. I. 233. 227 III. 275. u. a. O.

**) Bei dem Idol des Khandeh Rao im Antiquarium Nr. 106 ist auch unten auf dem Fussgestell der Ring mit dem Griff zu sehen. Vgl. die Bemerkungen über einige indische Idole u. s. w. unten.

***) Vgl. in der Abhandlung über einige Idole u. s. w. das Brahmahaupt, nach einem in der Klyptothek S. M. des Königs.

der Lebenden und die vier Stände des Staates entstanden seyn *). Auch werden ihm sonst die vier Vaeden, vier Söhne u. dgl. zugeschrieben. Weniger befriedigend ist die Angabe der Vierheit als aus वाक्, प्राण, चक्षुष्, श्रोत bestehend. Früher soll er nach einer Mythe fünf Häupter gehabt, durch Śiva eines davon verloren haben. Vierarmig hält er in einer Hand Blätter des Vaeda, wie er auch selbst Vaeda genannt wird, das substantielle Bewusstseyn, der Embryo des Wissens, *Vaeda garbha*, Wissens-Foetus. In einer anderen hat er sein Wassergefäß कम्पाडतु **), das die nach Wissen Strebenden, darin Begriffenen यतयः, सन्यासिनः, परिव्राजकाः tragen; in der dritten eine Lotos, wie er sonst aus dem Nabelotos des Nārājanā sich erhebend dargestellt wird, nämlich als aus der Natur des höchsten lebendigen Geistes entstanden, welcher als Nārājanā, nach Manu I. 10, der in den Urwässern (आपः, नाराः) wohnende ist. Diese Beziehung wird hier auch durch den Schwan हंस Hansa angezeigt.

Die über Brahmā auf einem Lotosthron sitzenden zwei, gleich Brahmā härtigen, und Scheitellocken (शिखाड) tragenden, Figuren, die, nach ihrer Richtung zu einander und der Haltung ihrer Hände (über deren Flächen ein Band läuft?), im Gespräche Begriffene anzeigen, sollen einige der grossen Rishen, alten Weisen, vorstellen, von denen nach Manu I. 34. 35. Maritshi und Atri die ersten sind, पतीन्प्रजानाम् महर्षिन्, welche vom Virādsh, dem Sohne des Brahmā, durch den von Virādsh (Śiva) geschaffenen *Manu* zuerst hervorgebracht, in der weiteren Schöpfung thätig waren. Ebend. 32 ff. Die genannten zwei, durch welche die ersten Classen der *Pitaren*

*) *Vaed. Sara* S. 9 Z. 1 ff. Manu I. 31.

**) *S. Moor* Taf. 3. 4.

(Urväter, *Manes*) entstanden sind, werden als die Hervorbringer der Götter und Götterfeinde angesehen *). Die hinter ihnen emporsteigende Lotos scheint keine bedeutungslose, blos architectonische Verzierung zu seyn, sondern auf die Rishen bezogen werden zu müssen, da hier auch Brahmā und Siva über den Capitälern der Säulen und Vishnú's Avatāren im Ramā und Buddha solche Lotos in den Händen empor halten. Die weibliche Figur aussen, neben den Rishen, etwas tiefer sitzend, als die Rishen selbst, mit dem Wedel, scheint in ihrem Dienste. Soll sie die ausgezeichnet tugendhafte Gemahlin des Rishi Vaśishtha, nämlich Arundhati, vorstellen? Die Stellung des Brahmā zur Rechten des Ueberganges des Siva in Vishnú ist, gemäss der ursprünglichen und dann im übersinnlichen Leibe (*Lingasarīra*) fortwährenden Verbindung des Brahmā mit Siva, charakteristisch. — Auch sonst kommt in den Bildwerken Brahmā dem Siva immer zur Rechten vor.

Wir wenden uns nun zu den Figuren und Gruppen auf der linken Seite der Hauptfigur. Innerhalb der Säule steht zu ihren Füßen eine, der gegenüber stehenden des Siva entsprechende Figur mit einem Diadem und dichten Locken an der linken Seite des Hauptes. Sie trägt einen Wedel in der Rechten, und ist wie jene ausgezeichnet, aber nicht durch die Merkmale des Vishnú, wie jene durch die des Siva. Der neben diesem Begleiter des Vishnú an der Säule stehende Dvārapāla, welcher seine Linke auf eine, neben ihm stehende, kleine dienende Figur stützt, entspricht dem Dvārapāla des Siva an der Säule gegenüber. Zwei Dvārapālen bilden die gewöhnliche Umgebung

*) Manu III. 194—196. 201.

des S'iva; hier aber müssen sich beide vielmehr auf die Verbindung des S'iva mit Vishnú beziehen.

Ueber dem Capitäl der Säule, dem vierhauptigen Brahmā gegenüber, in gleicher Höhe ihm links, steht S'iva vierarmig, mit dem Dreizack in einer der Linken, in der andern das Wassergefäß haltend gleich Brahmā. In einer der Rechten hat er eine Lotos, indem er die Fläche der anderen emporgehobenen zeigt. Sein Stier Vrisha steht ihm auch hier rechts zu seinen Füßen. Durch diese Stellung des S'iva zur Hauptfigur auf der linken Seite oben, in der er zur vishnúischen Hälfte sich so verhaltend bezeichnet wird, wie der, nicht anders zur s'ivaischen Hälfte derselben hier gestellte, Brahmā, ist eine charakteristische Aehnlichkeit ihrer Beziehung, bei aller übrigen Verschiedenheit angedeutet. Denn wenn S'iva in der Hauptfigur seinen Grund in Brahmā oben hat, so hat Vishnú in der Hauptfigur seinen Grund in S'iva. Das Entstehungsverhältniss ist jedoch zwischen S'iva und Vishnú ein anderes, als zwischen Brahmā und S'iva. Jenes ist das gesteigerte von diesem.

Wir wissen, dass die mythische Sphäre der Momente und Formen des S'iva selbst in vielen Sculpturen, in Elephanta, in Illora u. a., weit mehr enthält, als die hier angezeigten Beziehungen; z. B. seine Theilung in Mann und Weib, sein vielgestaltiges Verhältniss zu seiner Gemahlin, zu *Daksha*, ihrem Vater, u. dgl. S'iva ist in früherer Stufe रुद्र: der *Vielförmige* बहुरूप: Aber der Hindu, welcher den Plan dieses Denkmals, von der zu Grund liegenden Idee des Ueberganges aus machte, scheint, von der Absicht geleitet, die Aufmerksamkeit auf die folgenden Bildungen zur Einheit der hier darzustellenden Idee zu richten; nämlich auf die Figuren zur Seite des Vishnú, welche seine berühmten zehn Avatären, in fortschreitender

Entwicklung, vorstellen. Der Betrachtung der einzelnen Figuren dieser, die im Hinduismus eine grosse Breite erlangt haben, in denen man aber mehr und anderes gesucht hat, als darin liegt, möchte hier zweckmässig eine allgemeine Bemerkung über das vorausgeschickt werden, was Avatāra im Sinne der Hindu bedeute.

Avatāra (अवतार von der Praepos. अव und der Wurzel तृ) kann als die *Herabsteigung* genommen werden, aber auch, in der Caussativ-Form wegen Vridhhi, als die *Herabsendung*, Uebertragung einer geistigen Wirkungskraft, *Wesenkraft*, अंश, die sonst so häufig vorkommt, zur Begeisterung, Erhöhung einer individuellen, äusserlich leiblichen Gestalt, welche gewöhnlich die *Incarnation*, *Verkörperung* jener genannt wird ²⁾. So wird z. B. Vishnu's Avatāra in eine *Schildkröte* im Rāmājāna und im Mahābhārata erzählt, um den Berg *Mandara* beim Buttern des Milchmeeres vor dem Versinken zu stützen, indem er zugleich als einer von den Göttern, *Suren*, als Vishnu den Berg mit bewegt, und ihn auch am Gipfel hält; demnach in dreifacher Art (Potenz) mitwirkend, zu unterst als Avatāra, in der Mitte als einer der drei grossen Götter, und am Gipfel als höherer, lebendiger Geist जीवात्मा, लोकात्मा. Der in Beziehung mit anderen Gesetze ist zugleich über diese ³⁾. Einstimmig damit wird in Rāmājāna der Avatāra in Rāmatshandra, d. i. den Sohn des Königs Daśaratha erzählt ⁴⁾. Die Götter baten den Vishnu, die Sohneigenschaft पुत्रत्वम् des Daśaratha anzunehmen, zu ihr zu gehen (आप्नुहि, आगच्छ §l. 31.) oder in sie einzugehen, nämlich mittelst seiner geistigen Kraftwirksamkeit (अंश); dadurch, dass er diese für die Gemahlinen

²⁾ Rāmāj. I. XIII. 28 ff. ed. Seramp.

des Königs vierfach theilen möge कृत्वात्मानं चतुर्विधम् *), wobei der lebendige Geist als solcher ganz bleibend gedacht ist. Er hatte vor Allem die Macht des, von ihm gefassten productiven Sūkshmaśarīra des mit Brahma vereinten Śiva in Wirkung zu setzen. S'l. 36 sagten daher die Götter zu ihm: वधाय देवशत्रूणां नृणां लोके मनः कुरु d. i. die Götterfeinde zu schlagen, bring in der Menschenwelt Manas (Verstand, Gemüth in der Macht des Śiva) hervor **). Diess Manas ist es eben auch überall, was in den Vaeden z. B. nach Brihadaranjaka (मृत्युस्तन्मनोऽ कुरुत ०), nach Manu (l. 74. 75. प्रतिबुद्धः सृजति मनः० मनः सृष्टिं विकुरुते०) u. a. zuerst in der Schöpfung hervorgebracht, und selbst schöpferisch, in der In-einslösung zuletzt aufgehoben wird. Rāmāj. I. XIV. sagten die Götter weiter zu Vishnu: Einer menschlichen Gestalt beistehend मनुष्य रूपमास्थाय schlage den Rāvaṇa, dem Brahmā das Versprechen gegeben, dass er von Niemanden, Menschen ausgenommen, von keinem Gott zu fürchten habe, भयं नान्यत्र मानुषात् S'l. 5. — Das wunderbare Wesen, das sich dann aus dem Feuer des Königsopfers erhob I. XIV. 11. ff., war von Brahmā, dem Herrn der Geschöpfe, hervorgebracht, प्राज्ञापत्यः eb. S'l. 18. Dieser so hervorgebrachte Prādshāpatja gab ein, mit himmlischen, gottbereiteten, Nachkommen gewährenden Trank gefülltes Gefäss पायसं देवनिर्मितम् प्रज्ञाकरम् ० S'l. 24. 25, das nur Prādshāpati geben kann, dem Könige, für dessen Frauen bestimmt. Die Erscheinung verschwand vor dem erfreuten

*) Vergl. Wilson's Diction., in dem ātman auch als die wirkende Lebenskraft angegeben wird.

**) Der englische Uebersetzer gibt diese Stelle mit den Worten: Regard (?) the World of men, and destroy the enemy of the gods.

Könige. Der Trank kam zu seiner Bestimmung. Nirgends kommt hier und sonst ein Ausdruck vor, der eine *Emanation* des oder aus Vishnú andeutete, oder ein *eigenes Menschwerden* des Vishnú im Ganzen oder durch Spalten seiner selbst in mehrere Theile, u. dgl. Man bemerke, dass in den Avatären des Vishnú als des lebendigen, naturerfüllten Geistes, der in ihm den Leib hervorbringende, schaffende, nur der, in ihm mit Brahmā vereinte Śiva seyn kann, dem Vishnú besteht. Dieser जीवात्मन् oder अन्तरात्मन् wird nur durch क्षेत्र (भूतान्मन्) und क्षेत्रज्ञ verleiblicht *). In diesem Sinne kann Avatāra wohl eine bestimmte Verkörperung, Leiblichwerdung selbst bezeichnen. — Aber Avatāra ist kein solcher Uebergang, wie der ganz eigenthümliche des Śiva in Vishnú, noch eine Metamorphose, in dem Sinne, dass Vishnú oder ein Theil von ihm in Anderes umgebildet, umgewandelt würde. Er bleibt bei den Avatären zugleich ganz in sich selbst. Vishnú begreift aber alle vorausgehenden Bildungen des Brahmā und Śiva in sich (wie die hohe Subjectivität in sich die ganze Objectivität) aufgehoben, als die seinigen gefasst, wozu er in seiner individuellen Persönlichkeit die reale Möglichkeit hat, in Einheit mit den andern Göttern und durch sie dieselben Weltbildungen in der Gestalt seiner Avatären von vorne anzufangen, weil er, als absolut betrachtet, eben die Gründe, die materiellen wie formellen Ursachen auch dieser Bildungen in sich selbst individualisirt, als die seinigen begreift. Die zehn verschiedenen Arten dieses Herabsendens zu allgemeinen, umfassenden Zwecken sind zum Theil, nämlich in ihrer Aufeinanderfolge die ersten, solche, die das Entstehen, Hervorbringen und Erhalten der Dinge aus den Wässern betreffen, *Wiederholung* früherer Entwicklungen aus den Urwässern durch Brahmā und Śiva

*) Manu XII. 12 ff. u. Schol.

in solchen *Bildern* der Wirkung des *lebendigen Geistes*, welche in verschiedenen Vaedatheilen vorkommen ⁴⁾. Fisch, Schildkröte, Eber sind Bilder, den auf bestimmte Art wirkenden Geist sich vorzustellen, im eigentlichen Sinne keine Avatāren, so wenig als Brahmā mit vier Gesichtern, Siva mit fünf Häuptern u. dgl. Die fünf letzten Avatāren enthalten mehr ausgebildete Individualitäten, grosse historische Persönlichkeiten in menschlichen Verhältnissen, in denen man beim Fortgange der Zeit den lebendigen Geist sich vollkommner, bestimmt manifestirend angenommen hat, wie in Rāma und Kṛishṇa, in denen er als Kind, Jüngling, Gatte, König, Held und als Weiser ausgezeichnet ist. — Auf solche Art, in dieser menschlichen Aeusserlichkeit konnten für sich Brahmā und Siva nicht erscheinen, da sie noch mehr als kosmische, astrale, elementarische, physiologische oder als gesonderte, mythische Mächte gefasst werden. Durch Vishṇu aber ward der lebendige Geist zuletzt als vollkommener Mensch पुरुषोत्तम, परपुरुष u. dgl. dargestellt ⁵⁾. Sofern Vishṇu selbst diese Avatāren oder Verkörperungen von Wesenkräften des *lebendigen Geistes*, als welcher er seyn will, beherrscht, redet er dann, wie Kṛishṇa in Bhag. Gītā, wo er seine doppelte Natur wie seine doppelte Geburt die menschliche und höhere unterscheidet, von sich als dem höchsten lebendigen Geiste, der alle vorausgehenden göttlichen Momente und Entwicklungen, Brahmā und Īśvara (Siva), die ganze Fülle der Weltformen in sich fasst, im Bewusstseyn der Einheit des lebendigen Geistes mit Brahma als dem höchsten Geiste जीवब्रह्मैक्यं शुद्धचैतन्यम्. So kommt auch Vishṇu in den wissenschaftlichen Theilen der Vaeden, im Vāedānta u. a. vor ⁶⁾. Wo ein Avatāra ist, ist प्रपञ्च Aushbreitung,

⁴⁾ Manu XII. 123. Vgl. Schol. des Kullūke, Mabābhār., Bhag. Gītā u. a.

⁵⁾ S. Vāed. Sāra München 1835 S. 11. ff. Z. 50.

und wo diese, ist Brahmā's und Śiva's Macht, *Manas*, *Buddhi* u. d. übr. Demnach konnte erst nach äusserer Erhebung des Vishnu, des durchdringenden Geistes, von Śiva, oder vielmehr nach der Erhöhung des Śiva, nach seinem Uebergange in Vishnu, dieser seine höheren Avatāren beginnen, in denen die Grundpfeiler der indischen Mythologie schon lange vorausgesetzt werden. Aus dieser Ursache fangen sie wohl auch auf unserem Denkmale zuoberst nächst der geistigen Höhe des Sambhu an, und gehen herab bis zu *Kalki*, dem zehnten, einst äusserlich die Welt schliessenden Avatāra, hier zu unterst.

Die vier ersten sind in eine Gruppe zusammengedrängt, darin ist:

I. मत्स्य der Fisch (Saphara, Cyprinus Sophore *Ham.* *), in dessen Form Vishnu auf dem Lotosmeere die Rishen, alten Weisen, welche hier durch vier derselben angedeutet sind, mit ihnen Manu (und, nach den Vaishnaven, den Vaeda) in der grossen Fluth vor dem Untergange der Dinge gerettet hat. Diese Fluth ist jedoch nicht anders zu fassen als प्रलय die grosse In-eins-Lösung, Vereinigung, die am Ende eines jeden grossen Zeitraumes, einer Manu-Regierung मन्वन्तर eintritt **), wo die gesonderten Wesen sämmtlich in die harmonische, concrete Einheit des Geistes aufgehoben, aus der sie wieder hervorgebracht werden ⁵⁾. Unter dem ersten Avatāra ist hier gezeichnet:

*) Vgl. F. H. Buchanan, *Pisc. Gang. tab. XXXVIII. Fig. 92.* — C. Sophore.

**) Davon heisst es Mahābhārata ed. Calcutt. Vol. I. S. 664. S'lōka 12,773 : भौममिदं
स्थावरजङ्गमं सर्वतो-प्रलयं गमिष्यति १

II. कूर्म Kūrma Avatāra, Vishnu in der Form einer Schildkröte, die sonst als auf ihrem breiten Rücken den Berg *Mandara* tragend vorgestellt wird, mit welchem die Götter und Götterfeinde, mittelst der um den Berg gewundenen fünfköpfigen Schlange *Ananta* das Meer buttern, um daraus die verlorenen Kostbarkeiten wieder zu erhalten, die Naturmomente erneuert zu wecken. Nach Rāmāj. I. XXXVI. 15 ff. buttern die Söhne der Diti und Aditi das Milchmeer क्षीरोदसागरम्, um den Trank der Unsterblichkeit*). Auch zum Buttern muss hier immer Brahmā vorzüglich mit Vishnu thätig seyn, der sich deswegen selbst an ihn wendete (nach Mahābh. I. p. 40 S'l. 1109), an den sich wie an Vishnu auch die Götter richteten. S'l. 1115. 1117. ff.

III. Neben diesem ist वराह Varāha-avatāra, Vishnu in der Gestalt des Eber, eigentlich eines Menschen mit einem Eberkopf, vierarmig auf einem der linken Arme das Bild der Erde tragend. Nach den Bomb. Transact. III. 290. ist er in Illora dargestellt als die Erde auf den Spitzen seiner Zähne haltend. Mehrere seiner Namen beziehen sich darauf. Er heisst: आदिवराह, आदिशूकर, आद्यकोल u. dgl.

Dann IV. zu äusserst links folgt Vishnu im नरसिंह Narasiṃha, im *Mannlöwen*, wie er den Titan, Daitja, Hiraṇyakaśipu mit den Krallen seiner Hände löwenartig zerreisst. In नृसिंहरूपापनीय, einer Upanischad der Vaeden wird der allgemeine lebendige Geist unter

*) Vgl. Mahābh. ed. Calcutt. Vol. I. p. 40. S'l. 1093 — 1188. WILKINS Note zu seiner Übers. der Bh. Gītā — Moon Taf. 49. Nach der ind. Zeichnung ist dieser Avatāra mehr angedeutet als dargestellt.

dem Bilde eines grossen Mannlöwen, in seiner Macht zur Aufhebung des dem Geiste Entgegengesetzten dargestellt, ohne dass dieser noch als der Avatāra des Vishnu betrachtet würde. Vgl. As. Res. VIII. 477. 486. Tiefer unter S'iva steht hier vor dem fünften Avatāra der

VI te, nämlich Parasurāma, der erste der drei Rāmen, in denen Vishnu schon im Anfange des zweiten Zeitalters, *Traetajuga*, gegen die Unterdrückungen der zweiten Kaste, der Kshatrijen, gekämpft haben soll, nach Rāmājana auch noch gegen Rāma *Tshandra*, den siebenten Avatāra des Vishnu selbst, dieser so gegen sich, vor welchem, dem Brecher seines Bogens, er jedoch überwunden auf den Berg Mahaendra zurückweichen musste*). Seiner Kräfte beraubt, sah er (Dshāmadagnja) mit himmlischem Auge ध्यानयोगेन रामं नारायणाङ्गदम्, d. i. den Rām als aus dem übersinnlichen Leibe des Nārājana geboren. Nach Mahābhārata ward Parasurāma von Rāmatshandra durch einen Pfeil getödtet. Immer erscheint hier die Macht des S'iva durch Vishnu gebrochen. Im Drama Uttara Rāmatsharitr wird Sitā beim Betrachten eines Panoramagemäldes vom Anblicke des auf diesem dargestellten Parasurāma erschreckt; Rāma aber ehrt ihn. S. g. ed. Calc. sagt Sitā: भीतास्मि, Rāma aber: ऋषे नमस्ते. Parasurāma hat noch theils sivaische theils vishnuische Attribute. Er wird dargestellt mit einem Zimmermannsbeil oder einer Streitaxt, Paras'u, wovon er seinen Namen hat, und mit einer Keule गदा. Auf den Felsen von *Mahamalaipura* kommt er achtarmig vor, mit dem Tshakra und Saṅkha des Vishnu, mit Schwertern und einer gewaltigen Keule bewaffnet**).

*) Rāmāj. I. LXII. 44. f. ed. Seramp.

**) S. Transact. of the Roy. As. Soc. II. I. Taf. 6.

Vishnu wird von der Keule (गदा), गदाधर, गदामृत्, गदिन् genannt. Nach Allem ist aber Parasurāma eine noch mehr sivaische Macht, in der jedoch schon Vishnu übermächtig gewirkt hat.

V. Der fünfte Avatāra, sonst in Zwerggestalt Vamāna, बाल: als वामनरूप *) ist, hier nach Parsurāma, sitzend mit einem Sonnenschirm, नृपलक्ष्म dem königlichen Sonnenschirm (mit einem goldenen Schafte), dem Zeichen der Herrschaft, dargestellt. Er ist बलिध्वंसी des mächtigen *Bali*-Besieger, den er mit drei Schritten, daher त्रिविक्रम: genannt, aus zweien von den drei Welten, deren er sich bemächtigt hatte, nämlich: aus *Himmel* und *Erde*, verdrängt, und dem er nur noch die Unterwelt Pātāla überlassen haben soll **). Der

VII. Avatāra Rāmatshandra, dessen Bild hier tiefer ausser der Säule vorkommt ***), ist der Held des bekannten Rāmājana. Gewöhnlich wird er mit Bogen und Pfeil abgebildet, hier vierarmig hält er nur einen Pfeil und zwei Lotos. Der

VIII. Avatāra ist Krishna, als welcher zugleich die Hauptfigur gilt, oder die, welche zu den Füßen ihrer Linken, unbestimmt gezeichnet, steht. Vishnu, der nur in irgend einem seiner Avatāren erscheinen kann, wird gewöhnlich von den Vaishnaven als Krishna dargestellt. Der Cultus desselben ist schon in Mahābhārata gegründet, aber am meisten ausgebildet in Bhāgavata-purāna aus dem 12. Jahrh. Chr. Ueber Krishna's höhere Geistigkeit, nämlich in Einheit

*) S. Rāmājana I. XXVII.

**) Rāmāj. I. XXVII. Kathaka Upanishad.

**) Vgl. Moor Taf. 51.

mit Vishnu, die schon in Mahābhārata gegründet ist, s. As. Res. XVI. 87. ff. Nur in späterer Ausartung ward Krishna oder Vāsudāya oder Bhagavān absolut gesetzt, wie in *Vaivarttika Purāna* u. a.. Sonst kommt als achter Avatāra, Balarāma, älterer Bruder des Krishna vor, mit einem Pflug, womit er den Fluss Jamunā getheilt haben soll. So ist er in Gitagovinda als *Haladhara* Pflug haltend unter den Avatāren genannt. Wegen der herkulischen Thaten des Balarāma hat man ihm Herakles an die Seite gesetzt *).

IX. Der neunte Avatāra, *Buddha*, besonders merkwürdig, ist hier unter Rāmatshandra stehend. Vierarmig wie dieser und Vishnu, wie die grossen Götter überhaupt, wird er von einer vierköpfigen Schlange überschattet, gleich den Figuren unten in der Mitte des Bildes. In einer Rechten scheint er eine Lotos, in der anderen Rechten eine Schaafe zu halten. Ob das in der erhobenen Linken Befindliche eine Waffe bezeichne? — Buddha wird in der Inschrift zu *Buddha Gaja* ein Aṁśa des Nārājāna als *Hari* (Vishnu) genannt, am Ende des Dvāpara, am Anfange des Kalijuga **). Dieser Brahmanische Buddha ist überall, wie in *Gita-Govinda*, wo er auch als Avatāra des Vishnu aufgeführt wird, eben so als sanftmüthig charakterisirt, das Opferthierschlachten verwerfend, wie Buddha Śākjamuni, der Religionsstifter des sechsten Jahrhunderts (542) vor Chr. Die Lehre der Sanftmuth und Erhaltung alles Lebens, wozu so viel Aufforderung in mehreren Theilen der Vaeden, selbst in Manu u. a. ent-

*) As. Res. XV. 97. 100. Derselbe könnte es auch seyn, der auf den Felsen von Mahamalaipura vorkommt. Vergl. Parasurāma oben und Transact. R. A. S. II. Taf. 6.

**) Trans. R. A. S. II. 42. Bomb. Trans. III. 530.

halten ist, ist im Wesen und Character des Hinduismus sehr tief gegründet, auch in dem Parsismus bekannt, von Secten, Dshainen und Bauddhen übertrieben worden. Der Brahmanische Buddha soll Buddha-sāstra gelehrt haben *). In ihm als einem *Guru* ist wahrscheinlich Vishnu zuerst so als Avatāra, wie Śiva in Śankara Ātshārja u. a. viel später, angenommen. Sollte derselbe Buddha, welcher in älteren Zeiten, an mehreren Orten und in vielen Schriften von den Brahmanen als ein Avatāra des Vishnu verehrt worden ist, etwa zuletzt von ihnen selbst, bloß wegen des Streites mit den Bauddhen, lieber als täuschend erklärt worden, und deswegen sogar oft in den Bildern der Avatāren übergangen seyn, wie in einer von Campbells Zeichnungen **)?

Der X. Avatāra hier neben Buddha ist *Kalki*, in welchem ishnu am Ende des gegenwärtigen Zeitalters *Halijuga* als Weltzerstörer kommen soll. Er ist hier wie immer zu Pferd dargestellt, sonst mit einem Schwert auf einem weissen geflügelten Pferde. — Die unter den Avatāren im Winkel der ganzen Seite des Vishnu stehende Figur, dem Ghaṇṭā-Harna des Śiva gegenüber, ist eine Vaishnava, die ein, in offene Lotos endendes, Gewinde trägt. Die Lotos ist das Symbol der Urschöpfkraft des Geistes, Vishnu als पद्मनाभि, पद्मेश u. dgl. m. Auf diese Weise ist die linke Seite, die des Vishnu, durch seine Avatāren ⁶⁾, wie die rechte durch die Umgebung des Śiva unzweideutig characterisirt, wo dem Śiva der oben gesetzte Brahmā, dem Vishnu aber in gleicher Höhe Śiva beisteht.

*) Vgl. Asiat. Res. XVI. 10. und Bomb. Transact. III. 528 ff.

**) Bomb. Transact. III. 532. Wilson's Catalogue of the orient. Mss. of Mackenzie's Collection I. LXIV. ff.

Wir haben noch die beiden Mitten über und unter der Hauptfigur übrig, die schon durch ihre Stellung ihre wesentliche Beziehung zum Ganzen andeuten. In der Gruppe unter den Füßen der Hauptfigur sitzt in der Mitte eine weibliche auf dem Rücken einer Schildkröte, des Symbols der Stütze des Grundes der Welt *). Sie hat die Haltung derer, die, im Gefühle der Einheit noch vertieft, sitzend dargestellt werden mit empor gewendeten Fusssohlen **) (चरणतल), und mit den erhobenen, zusammengehaltenen Händen der Bittenden erscheint sie im Dienste des Geistes, im Grunde der Natur, andeutend die देवात्मशक्ति Macht des Geistes Gottes, wie sie noch bewusstlos die *eine ewige verborgene* genannt wird. Je mehr man ihr in dem Geiste bedingtes Wesen verkannte, desto mehr musste sie zur blossen Täuschung, Mājā im Sinne der Bauddhen u. a. werden. Ihr zu beiden Seiten sind zwei Figuren, jede von vier Schlangenköpfen überschattet, in einen Schlangenleib ausgehend. Diese nehmen an dem Gefühle der mittleren innigen Antheil, welchen sie schon durch ihre Richtung gegen sie und die gleiche Haltung der Hände ausdrücken. Die Naturgöttin führt unter ihren verschiedenen Namen auch den der मनसाक्षी Göttin des Gemüthes, von मनस् *Manas*, dem Verstande, sofern er mit dem काम *Kāma*, Verlangen, dem im Gemüthe gebornen मनसिज्ज verbunden ist. Im Vaed. Sāra S. 7 Z. 16 wird der aus dem Verstande mit den Wirkungsorganen bestehende Kraftkeim, durch *Verlangen* mächtig, मनोमय इच्छशक्तिमान् करणरूपः genannt. (Vom Kāma war schon hier die Rede.) Denn wie diese Göttin von den drei Ureigenschaften aller Dinge erfüllt ist, enthaltend

*) Vgl. Asiat. Res. XVI. p. 301. SI 14.

**) Es ist auch dies eine S'ivaische Art zu sitzen die unter den 84 Arten zu sitzen vorkommt. S. WILSON Dict. voc. पद्मासन und Moor Pl. 70. F. 2. 3.

den Grund der ganzen Vielheit des Unempfindlichen, den der Trennung des Gesonderten, das in die Einheit verbunden werden soll; so hat *Manas* der Verstand den *Brahmā* als den in den Günen befassten, zum Object. Als *Manasā* oder *Manasādevī* *) ist sie aber die Beherrscherin der Schlangen, *Nāga*, Halbgötter mit menschlichem Angesicht und Schlangenleibern **), welche *Pātāla*, *Nāgaloka* bewohnen. Sie wird daher Schlangenmutter *Nāgamātri* genannt, der vom Schlangengebäume *Euphorbia Nagadru* Opfer gebracht werden †). Sonst heisst sie die *Göttin der Dunkelheit*, des *Schattens* क्वाया (der jedoch mit *Licht* vereint ist), wie denn selbst von einigen *Vādāntinen* auch das sonst gewöhnlich अज्ञान, *Bewusstlos*, genannte, als die Göttin des Schattens, *Tshhājā* bestimmt wird, von den in der Sammlung der Zeichnungen *Campbells* eine Abbildung vorkommt.

Die Wässer, Symbol des Naturursprunges der Dinge, sind hier auch bezeichnet durch die der Göttin nahen Figuren, die auf Seeungeheuern über Lotoskelchen sitzend, Wassergefässe halten; und durch die zwei Lotos, welche hinter den Rücken der Schlangengötter emporsteigen, in denen zwei verehrende Figuren sitzen, die das Gefühl der Naturgöttin gleichsam vermittelnd, sich zu *Śiva* und *Vishnu* erheben, wo sie sich auf diese zwei Hälften der Hauptfigur, demnach wie durch Theilung, auf die grosse Göttin selbst beziehen.

*) Als die Natur in allen Wesen ist sie die Göttin *Davī* vorzugsweise, und wie ihr Gemahl *Śiva Mahādeva*, *Mahāśvara*, *Mahākāla*, der grosse Gott, der grosse Herr, der grosse Zeitgott ist, so ist sie *Mahādevī*, *Mahāśvari*, *Mahākālī*; auch ist sie *Mahāvidjā* genannt und *Nārājanī* (*Durga* und *Lakshmī*), die vor der Schöpfung in den Urwässern sich haltende. Sie ist die Göttin, deren Cultus in Asien so lange und weit verbreitet herrschte S. As. Res. XVII. 214.

**) *Amara Sinha* p. 49 ed. Colebr.

Dieser Tiefe der Natur gegenüber thront oben über dem Hauptbilde in der Mitte der hohe Schluss der ganzen Entwicklung, wie vom Puncte der Verbindung des Śiva und Viṣṇu erhoben, zwischen den Mahā-riṣhen und den ersten Avatāren des Viṣṇu, das Bild des Herrn der Einigung, Jogāsa, der über jenen beiden Hälften die Verbindung des übersinnlichen Leibes Līngasārira des Śiva mit dem Dshīva-ātman, dem lebendigen Geiste, Viṣṇu innerlich fasst, und in dem sich Śiva zum Uebergange in Viṣṇu erhoben hat. In diesem Character und in dieser oder ähnlicher Form wird er über ganz Indien häufig abgebildet gefunden, ruhig sitzend als Śambhu, auf einem Lotosthrone mit emporgewendeten Fusssohlen und Flächen der auf seinem Schoosse liegenden Hände *). Mit dem Zeichen des Viṣṇu auf der Stirne, als schon mehr diesem angehörig, ist er noch gleich den grossen Göttern vierarmig, hält mit seinen beiden andern Händen zwei Lotos, und hat eine solche auf seiner Tiara. Sechs Genien, Ohrgehänge und Blumen und Perlen im reichen Haarschmuck *Dhamilla* tragend, umschweben seinen Lotosthrone, wo sie eine grosse Guirlande um ihn winden, und andere Blumengebinde ausbreitend seine Erhebung feiern.

Auf diese Weise sind an einer individuell bestimmten Persönlichkeit die zwei grossen Hälften, welchen sie vorsteht, wie äusserlich so innerlich zur Einheit fortgeschritten bezeichnet. Als der in Ruhe seyende Herr der Einigung शम्भु, योगेश als हरिहर d. i. als der

*) Ein ähnliches Bild in Elephanta beschreibt W. Erskine (in d. Bomb. Transact. I. 231. ff.), der es aber nicht bestimmt zu deuten weiss. Vgl. Moor Taf. 63 — 71. So ist Śiva auch mit Viṣṇu ebend. Taf. 13. obschon in den hinteren Händen noch bewaffnet. Vgl. die Abhandl. über das Bild des Viśvakarma im I. Bd. der Abh. der A. k. d. W. I. 800.

in Vishnu eingegangene, durch Vishnu mächtige Śiva *) präsidiert er zu oberst dem äusseren Uebergange unter ihm, gleichsam diesen hohen geistigen Process im Inneren leitend und erhöhend.

Sein Bild scheint daher noch eine gewisse unbestimmte Zweideutigkeit an sich zu tragen, lässt vorerst zweifeln, ob es das Bewusstseyn der übersinnlichen Leiblichkeit des Śiva mehr, oder schon mehr das des mächtigen Geistes darstelle, mehr die eine oder die andere Hälfte überwiegend in der Einheit fasse. So steht man oft an, ob die Bilder der Bavānī (der Gemahlin des Śiva), die man z. B. auf indischen Münzen u. a. sieht, nicht die der Lakshmī, der Gemahlin des Vishnu seyen, der nach Bh. Gītā zugleich eine höhere Natur प्रकृतिम्पराम् hat, wie die Mythe erst aus dem gebutterten Milchmeere die höhere Śrī emporsteigen lässt, welche sich Vishnu erkohr. Die beiden Mitten des ganzen Denkmals geben uns demnach das doppelte Band, das des Anfanges und das des Schlusses, im Bewusstseyn der Einheit beider.

*) So kann man ihn wohl mit dem Compositum beyder Namen nennen, wo हरिहर in *īatpurusha*, nämlich für हरौ हरः oder für हरिणा हरः steht. In *dvandva*, copulative genommen, würde das Compositum weder dem Sinne der Mythe noch der bildlichen Darstellung entsprechen. Wenn man die Bedeutung annähme हरिहरात्मकः der von *Hara* erfüllte, eingenommene *Hari*: so würde dies wohl dem Sinne des Denkmals gemäss seyn, aber dann müsste gegen die Regel des Compositums in हरिहर eine Versetzung seiner Theile (etwa bloss des Wohllautes wegen) statt haben.

1843
In dem Jahre 1843, welches durch die Ereignisse des Jahres 1842, welche die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen hatten, in der That eine große Rolle spielte, war die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen.

Die Aufmerksamkeit der Welt war auf sich gezogen, und die Ereignisse des Jahres 1843, welche die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen hatten, war die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen. Die Ereignisse des Jahres 1843, welche die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen hatten, war die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen.

Die Aufmerksamkeit der Welt war auf sich gezogen, und die Ereignisse des Jahres 1843, welche die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen hatten, war die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen.

Die Aufmerksamkeit der Welt war auf sich gezogen, und die Ereignisse des Jahres 1843, welche die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen hatten, war die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen.

Anmerkungen

zur I. Abtheilung

über ein Denkmal der indischen Mythologie, nach einer
indischen Zeichnung.

2

Anmerkungen

zu I. Abtheilung

über ein Denkmal der indischen Mythologie nach einer
indischen Zeichnung

Anmerkungen

zur I. Abtheilung

über ein Denkmal der indischen Mythologie, nach einer indischen
Zeichnung.

1) Auf unserer Zeichnung des Denkmals wird das Haupthaar von Dienenden und Untergeordneten in grossen wulstigen Locken auf den Seiten des Hauptes oder am Hinterhaupte getragen; oben auf dem Scheitel von Höheren, z. B. von den Rishen, die über Brahmā sitzen; sonst ist es an den Götterfiguren meist unter der Tiara in Locken und Ringen herabhängend. Doch gibt es Ausnahmen शिखाडक oder शिखाडक heissen die Locken auf dem Scheitel oder an den Seiten des Hauptes drei oder fünf, indem das Haar, wie in der Tonsur der Kriegerkaste, in einem Halbkreis auf jeder Seite des Hauptes gelassen wird. — Durch das Haar sind S'iva und Vishn'u selbst in den Namen ausgezeichnet, S'iva ist व्योमकेश, Vishn'u ist केशव. Vgl. Visvakarman a. a. O. S. 796 ff. Kosha von Amara Sinha ed. Colebrooke p. 154 u. a.

2) In Bh. Gītā IV. 7. 8 nennt der sprechende Vishn'u sein zu den Menschen Kommen (Avatāra) ein *sich selbst Entlassen*, आत्मानं सृजाम्यहम्, ein Entstehen seiner, सम्भवामि, seine himmlische Geburt und That seyen es, die man gründlich begreifen solle, u. d.

Gewöhnlich ist die Rede vom Mittheilen einer Kraft zu wirken, अंश, oder einer eigenen Form der Wirksamkeit मूर्ति u. d. — Vaed. Sāra S. 6. Z. 18. f. haben so die, aus den vereinten Kräften der Urelemente आकाशादिगतसात्त्विकांशेभ्यो मिलितेभ्यः entstandenen, intellectuellen Thätigkeiten des übersinnlichen Leibes, wie Verstand, Vernunft u. a. von der Offenbarungsmacht jener ihre Wirksamkeit. — Daran, dass der Geist einen anderen, fremden Leib als den seinigen annehme, kann hier nicht gedacht werden. Denn in dem Geiste als Seele, die er durch den übersinnlichen Leib ist, ist selbst schon die Macht seines Leibes enthalten. Er hat den Leib, Seele zu werden, in sich, so wie das, in ihr auf individuelle Weise bestimmte, Universum, und damit das Brahma selbst in sich, der das Ganze ist सर्वं खल्विदम्ब्रह्म S. 10. Z. 10. f. In diesem Sinne sagt Vishn'u in Bh. Gitā IV. 6:

अज्ञोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ॥
प्रकृतिस्वामिधिष्ठाय सम्भवाम्यात्ममायया ॥

d. i. obschon ich ungeboren bin, der unvergängliche Geist, der Herr der Geschöpfe selbst, so entstehe ich doch, meine eigene (höhere) Natur beherrschend, durch des Geistes Mājā (Natur). Ein Avatāra des Vishn'u als des allgemeinen lebendigen Geistes kann daher nach dem Vāedānta nur so genommen werden, dass er einen einzelnen Geist, den er enthält, zur besonderen Selbstheit kommen, leiblich werden lasse, ihn so entlasse, dass dieser sich in einer bestimmten, mit dem Willen des Allgemeinen mehr einigen, oder von ihm kräftiger beherrschen, Form selbst hervorbringe. Denn immer fasst nach dem Vāedānta der Geist die Einheit des Inneren und Aeusseren, des Uebersinnlichen und äusserlich Materiellen. Der lebendige Geist hat in seiner Einheit mit der Weltausbreitung und ihrer Ineinslösung, die Macht, den Leib aus seinem Innersten hervorzubringen, weil er den inneren und äusseren Leib enthält, kann er jenen äusserlich und diesen innerlich setzen. Es werden ihm beigelegt स्थूलप्रपञ्चलयस्थानम् S. 8. Z. 2. 6., und स्थूलसूक्ष्मप्रपञ्चलयस्थानम् S. 4. Z. 6—9 und

Z. 18. 19. — Wenn man unter अंश *ansa* einen äusseren Theil verstände, würde man den Geist als aus äusseren Theilen bestehend und den Veränderungen der Theilung unterworfen setzen, was den ältesten wie den neuesten Begriffen des Vaedānta widerspricht. Mit dem indischen Begriff der Avatāren im Brahmaismus hängt der des Hinaufsteigens des Buddha Śākhjamuni oder vielmehr seine Apotheose auf eigenthümliche Weise zusammen, wie der Verf. anderswo zeigen wird. Vgl. As. Res. IX. 289. Transact. R. A. S. I. 565. f.

3) Rāmāj. I. XXXVI. 32.

— — दृष्यकिशः कामठरूपमास्थितः ११ ३२ ११

पर्वतम्पृष्ठतः कृत्वा शिश्ये तत्रोदधौ हरिः १

पर्वताग्रन्तु लोकात्मा हस्तेनाक्रम्यकेशवः ११ ३३ ११

देवानाम् मध्यतः स्थित्वा ममन्थ पुरुषोत्तमः १

also wörtlich: *der Gestalt der Schildkröte beistehend* (beiwohnend).

4) Diese Versinnlichungsmittel der Kraftäusserungen des Geistes (in den Verhältnissen höherer allgemeiner Momente) und seiner mächtigen Leitung bei glücklichen Ausgängen gewaltiger Naturbewegungen, grosser Umwandlungen auf der Erde, dargestellt durch Thiersymbole, wie sie gegründet sind in einer tiefen, umfassenden, wild feurigen Phantasie, wurden erweitert, in hohen Deutungen ausgeführt, und angewendet in Bildwerken und Cultus. —

5) Manu I. 80. 63. ff. 74. 51. 52. 58. Nach I. 33 ff. ist Manu auch eben so Schöpfer dieses Ganzen genannt, der von Nārājāna, d. i. von dem lebendigen Geiste त्रीवात्मन्, erhalten wird. Dem Vishṇu selbst aber wird der Name Nārājāna, von nārā, Wasser, der auf den Wässern sich bewegende, seinen ursprünglichen Bestimmungen inwohnende, und diese fassende Geist beigelegt Manu I. 10, wie er häufig in den Kunstdarstellungen zu sehen ist. Schon deswegen, weil Vishṇu die Weltordnung der Dinge vom Neuen in Steigerung, als Fassung des Ganzen anzufangen hatte, konnte er überall nicht

anders als mittelst Brahmā beginnen, auch wenn dieser hier nicht dabei genannt wäre. Man würde sich von der brahmanischen Denkart ohne Grund entfernen, wenn man von der mythischen Bedeutung der Erzählung in Mahābhārata absehen, und wegen des im Mythos individualisirten, localisirten Ausdrucks, dieselbe, die historisch genommen nur widersinnig und abgeschmackt wäre, dennoch als Geschichte behandeln wollte. Der tiefere Grund des Mythos ist auch nur in dem, dem Sāṅkhjasystem entgegengesetzten Vādānta zu fassen.

In Mahābh. heisst es a. a. O. S'loka 12797:

अहम् प्रजापतिर्ब्रह्मा मत्परं नाधिगम्यते ॥

मत्स्यरूपेण यूयं च मयास्मान्मोक्षिता भयात् ॥ 12,797 ॥

मनुना च प्रजाः सर्वाः सदेवासुरमानुषाः ॥

सृष्टव्याः सर्वलोकाश्च यच्चेङ्गं यच्च नेङ्गति ॥ 12,798 ॥

„Ich bin der Geschöpfe Herr, Brahmā, über mir wird nichts erkannt. Und von mir, in Fischgestalt, seyd ihr von diesem Entsetzen befreit. Von Manu aber sind alle Geschöpfe mit den Göttern, Götterfeinden und Menschen, alle Welten zu schaffen, und was sich bewegt und nicht bewegt.“

Nur durch Brahmā, den Hervorbringer der äusseren Welt, konnte der allgemeine lebendige Geist die Welt retten, und mittelst Manu alle Geschöpfe wieder hervorbringen. Warum wird aber in Mahābhārata die Rettung durch den *Fisch* noch nicht dargestellt als ein Avatāra des Vishṇu, wie in späteren Werken? Davon liegt wohl der sehr natürliche, oben genannte Grund eben darin, dass Vishṇu's äusseres Hervortreten, seine Avatāren, sein Cultus, die Vaishnavasecten überhaupt nicht so alt sind, als die Religion des Brahmā und Śiva, wie diese auch in aller brahmanischen Idee vor Vishṇu vorausgesetzt werden müssen *). Der Mythos vom Fische, wie er in Mahābhārata

*) Vgl. Colebr. in As. Res. VIII. 494. f.

angeführt wird, scheint demnach allerdings älter als andere Theile desselben grossen Epos, wo der Vishnuismus schon mehr ausgebildet ist. Aber als ein Avatāra des Vishnu konnte jene Fischverkörperung des Brahmā von den Vaishnaven um so mehr angenommen werden, als er dem Character des Nārājāna, der dem Vishnu beigelegt wird, und seiner viel älteren ganzen Idee und Beziehung auf Brahmā und Siva angemessen ist. Am ausgebildetsten ist auch dieser Avatāra des Vishnu im Bhāgavata Purāna aus dem 12. Jahrh. Chr.

Dass eine alte Verehrung des Buddha-Avatāra in Indien statt gehabt habe, beweiset schon *Buddha-gaja* in seinen alten Ruinen, so wie in der bekannten Inschrift, die von Ch. Wilkins im I. Vol. der As. Res. p. 276. 284 mitgetheilt worden ist. Vgl. Transact. R. A. S. II. 41. Bomb. Transact. III. 528. Wahrscheinlich war Buddha-Gaja einmal ein Mittelpunkt der indischen Religion, in der aufgetretenen vorherrschenden Form des Vishnuismus, und der Aufenthalt eines mächtigen Königs. In der Inschrift wird dieser Buddha ein *ansa* des Nārājāna genannt, der *Hari*, (*Harīsa*, Vishnu) ist; dann heisst er auch die Einleibung eines *ansa* von Vishnu in der Form des Buddha, der Besitzer aller Dinge in Lebensform, der zugleich Brahmā, Siva und Vishnu ist u. s. w. Buddha wird hier eben so als Avatāra des Vishnu beschrieben, wie er als in dem Uebergange aus Siva Jogāśa in den höchsten lebendigen Geist gefasst ward. So in mehreren Inschriften und Werken, die Erskine anführt in Bomb. Trans III. 330 f. (vgl. ebend. I. Buddha in Elephanta), und woraus er mit Recht schliesst, dass Buddha als ein zum Pantheon der Hindu gehöriger Gott, als ein wahrer Avatāra des Vishnu verehrt worden sey, dass die Buddhisten, die ursprünglich kein Herabsteigen des Göttlichen, nur ein Hinaufsteigen ihres Buddha zu einem irrig gefassten Höchsten kennen, aus dem sein nachfolgendes Herabkommen von brahman. Avatāren sehr verschieden ist, Brahmanische Begriffe in ihre Mythologie aufgenommen (vielmehr nie abgelegt) haben, und zu ihren Zwecken brahman. Götter, ich setze hinzu, hauptsächlich das Gebiet des Siva, welches

das Wesen des Buddhismus enthält, und von dem er ausging, in der Gestalt des Buddhismus herrschend erhielten. — Diess wird durch die Tempelruinen von Buddha-Gaja bestätigt.

6) Zu den zehen Avatären werden in manchen Purāṇen noch andere gesetzt. Bei Rāmānujsha (aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts chr. Z.) werden noch vier Vjūha-Formen, sechs Sūkshma-Formen u. a. angeführt. As. Res. XVI. 35. — Die Avatären kommen wohl in den Felsenwerken von Illora vor, nach Bomb. Trans. III. 292. 290. 294. 295. 276. 289. Ob aber diese im Sinne der Vaishnaven gedacht sind? Oder ob sie gleiches Alter mit den übrigen Sculpturen hier haben? — In Elephanta kommt nicht eines von Vishnu's Avatären vor (s. Bomb. Trans. I. 243), und im Kosha des Amara Sinha sind sie nicht genannt. Spätere sogenannte Verleiblichungen des hagavān S. in As. Res. XVI. 110. ff. u. a. O.

7) Es verdiente näher untersucht zu werden, wie in den Verhältnissen des Śiva und Vishnu zu den Schlangen die eigenthümliche Beziehung dieser beiden selbst aufeinander angezeigt werde, und wie der frühe Schlangencultus in Kasmira sich zu dem dort unmittelbar darauf folgenden des Śivalinga und seiner Gemahlin verhalte; wie überhaupt die einmal in ganz Indien verbreitete Verehrung der Schlangen. Die, dem fünfhauptigen Śiva entsprechende, fünfköpfige Schlange ist auch im Heiligthume seiner Tempel dargestellt worden, so nach einer vor mir liegenden Zeichnung, Nr. XIX. und XX. der Campbellschen Sammlung, von einem Tempel in *Allabahad*. Auf unserer Zeichnung sind über dem Haupte des Buddha-avatāra so wie über den Häuptern der Schlangengöttinnen, nur *vierköpfige* Schlangen. S. As. Res. XV. p. 94. ff. Col. Tod hat in seinen *Annals and Antiquities of Rajasthan* II. 718. die Abbildung der Statue eines *Schlangenköniges Takshaka*, hinter dem eine siebenköpfige Schlange emporsteigt. Sie ist jedoch durch nichts sonst ausgezeichnet.

Ueber
ein Denkmal der indischen Mythologie,
nach einer indischen Zeichnung

von
Othmar Frank.

Mit einem Stahlstich.

Ueber

ein Merkmal der indischen Mythologie

nach einer indischen Handschrift

von

Oskar F. Dahl

Leipzig

Ueber ein Denkmal der indischen Mythologie,

nach einer indischen Zeichnung.

II. Abtheilung, gelesen in der Sitzung der philosophisch-philologischen Classe
der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften,
am 1. Julius 1837.

Auf dem indischen Denkmal, wovon ich das letztemal hier eine Zeichnung vorgelegt, habe ich seine Theile und die Verhältnisse derselben zu einander erklärt. Wir haben gesehen, wie es in zwei Hälften zerfällt, wovon die ganze rechte, die der mittleren Hauptfigur, nebst den übrigen Figuren dieser Seite, den S'iva und seinen Bereich darstellt, die ganze linke Hälfte aber eben so den Vishn'u und sein Gebiet. Die zwei mittleren Gruppen oben und unten bilden, die untere den noch ungetheilten Grund der Natur, die obere aber die schliessende, geistige, concrete Einheit der beiden Hälften.

Ist nun aber die angegebene Erklärung des Denkmals, das einen wesentlichen Inhalt der indischen Mythologie darstellt, auch, was den, in meinem letzteren Vortrag nur kurz berührten Punct der Einigung

des Śiva und Viṣṇu betrifft, auf diese Art *erweislich* im Sinne des Brahmaismus, und einstimmig mit dem Uebrigen der Mythologie und der Philosophie desselben zu nehmen?

An welchen besonderen Act des Uebergehens oder Einigens kann hier gedacht seyn? Ist in der vollzogenen Vereinigung einer der beiden, oder werden beide in einer dritten ganz aufgehoben, oder einer über den anderen so vorherrschend, dass dieser nicht mehr bestehen bleibt? Wenn ein Uebergang statt hat, welcher geht in den anderen über? oder welcher erhebt sich aus dem anderen? warum nicht vielmehr Śiva aus Viṣṇu als Viṣṇu aus Śiva? — Bekannt ist die gewöhnliche Ordnung der drei indischen Götter: Brahmā, Viṣṇu und Śiva, nach welcher Śiva auf Viṣṇu folgen würde; und der gleichen Ordnung entspricht sogar auch der gewöhnliche Ausdruck ihrer Functionen, सृष्टिस्थितिप्रलय, *Schaffen, Erhalten, Zerstören*, wo Śiva, obschon er in dem umfassenden Inhalte seiner Bestimmungen, besonders mit Brahmā, den herrschenden Character der Hervorbringung hat, doch nur in einseitiger Vorstellung als der bloss Zerstörende erscheint, etwa weil, nach der gemeinen äusseren Ansicht, das Ende der Dinge im Untergange liegt, wie auch Viṣṇu in seinem letzten Avatāra als *Kalki* der *Zerstörende* ist.

Aber ausserdem, dass jene Ausdrücke, in der Ordnungsfolge der Theile des gram. *Compositum*, auch bloss nach den grammatischen Regeln der Wortzusammensetzung im *Dvandva*, copulative genommen werden könnten (den Ausgang des Compositum auf इ und उ zu vermeiden), weswegen von der natürlichen Folge in der Stellung oft abgewichen wird; so liegt etwa noch ein Grund in der höheren Bedeutung, welche hier dem Viṣṇu zugleich gegeben wird, nach der er, ungeachtet der zuletzt Hervorgegangene, doch zugleich der im

Ganzen Enthaltene und es Erhaltende, wie die Blüthenkraft schon im Keime wirksam, so fern wie der letzte und erste, so auch der mittlere begriffen, und wie um den *Umfassenden*, *Vollendeteren* anzu-
deuten, in der *Mitte* dargestellt werden kann. Nach Rāmāj. I. XXXVI. war Vishnú beim Buttern des Milchmeeres zu unterst, zu oberst und in der Mitte thätig, wie schon erinnert wurde.

In jenen gewöhnlichen, bekannten Ausdrücken haben wir daher keinen hinreichenden Grund, anzunehmen, dass, wenn hier ein Uebergang ist, *sich Siva aus Vishnú und nicht vielmehr dieser aus jenem erhoben habe*. Vor Allem aber könnte man erst noch fragen: Ist ein solcher *Uebergang* oder eine solche *Erhebung* überhaupt auch nur *denkbar*, oder je daran gedacht worden? — Dergleichen kennen wir im Allgemeinen wohl zum Theil schon in den Mythen anderer Völker, z. B. der Parsen, auch der Griechen, wo eine Gottheit aus der anderen, wie *Pallas* z. B. aus dem Haupte des *Zeus*, *Bacchus ex femore Jovis* hervorging; selbst in manchen Lehren, wie die, worauf sich *Aristoteles* bezieht, dass nämlich, nach abstracten Begriffen, „das Beste erst später geworden sey, welches, wie er sagt, „nun die Ansicht einiger Theologen zu seyn scheine, die behaupten, „indem die Natur des Seyenden fortgeschritten, sey das Gute und das „Schöne erschienen *),“ womit sehr wohl zu vereinigen seyn möchte, dass Zeus der innerste Regierende sey, wenn auch die ersten, Nacht, Himmel oder Chaos oder Okeanos herrschten. —

Bleiben wir jedoch hier, ohne Berufung auf Anderes, was selbst verschiedene Erklärungen zulässt, eigenen Anschauungen und Systemen, angehört, vielmehr beim Indischen, wo auch sonst so gewöhnlich ist

*) — ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι. Metaphys. N. p. 500 ed. Brandis.

die Idee des Fortschreitens im Hervorgehen einer Persönlichkeit aus der anderen, oder im Uebergange der einen in die andere, indem jene zugleich bestehen bleibt.

Um was es sich hier handelt, ist der Lebenspunct der Religionen mehrerer grossen Völker und Secten Asiens, der Brahmanen nicht nur, sondern auch der Parsen, der weit verbreiteten Bauddhen, Dshainen u. a.; es ist eine neue, grosse Erhebung des Bewusstseyns der Weisen in einer alten Zeit, eine äussere Festsetzung der Natur zum Geiste, eine mächtige Entwicklung der Offenbarungen des Geistes mit Aufhebung der geheimnissvolleren Naturgestalten und ihrer verschieden gefassten und angestrebten Formen. Nicht als wäre dieses Verhältniss nicht schon früher von verschiedenen Weisen erforscht, erkannt, und in heiligen Urkunden hinterlegt und aufbewahrt worden. — Aber die öffentliche, bestimmte Anerkennung ward jetzt betrieben, zum Cultus gestaltet, in verschiedenem Sinne unter Kämpfen festgesetzt. Dasselbe seinem wichtigen Einflusse gemäss genauer zu characterisiren, wollen wir es von verschiedenen wesentlichen Seiten in Thatsachen ausführlicher erforschen.

Mehrere Erhebungen, Uebergänge und Theilungen gehören zu den herrschenden Ideen der Mythologie und Philosophie der Hindu. So verlangt, nach den Vaeden, die Naturmacht des Geistes Gottes Vieles zu werden, hervorgebracht zu werden, und doch, indem sie es wird, thut, bleibt sie dieselbe. So ist die Vereinigung des Brahmā mit S'iva deutlich in Vaedānta Sāra erklärt. Manu I. 31. entlässt Brahmā die vier Stände des Staates aus den Theilen seines Leibes, ohne selbst verändert zu werden. Und öfters erhebt sich aus der innereren Leiblichkeit die äussere, aus Linga des S'iva Sthūlasarira *).

*) Vgl. As. Res. XVII., 211. 213. ff. 393. 426.

Wie es sich mit dem Herabsenden eines Anśa in den Avatāren des Viśhnū verhalte, hat der Verfasser vordem zu erklären gesucht. Die höchste Aufgabe des Vēdānta selbst ist auch diese: *Das reine Bewusstseyn der Einheit des lebendigen Geistes und des höchsten Geistes zu wecken.*

Wenn aber auch Brahmā den Virāt (Śiva), nach Manu I. 31., gezeugt hat, so verhält sich doch Śiva nicht ganz so zu Viśhnū, wie Brahmā zu Śiva oder wie *Uranos* zu *Chronos*, wie *Chronos* zu *Zeus*. Viśhnū in seinem äusseren Hervortreten stammt vielmehr aus einer anderen, höheren geistigen Beziehung, wie aus einem physiologisch-physischen Process, wodurch der Uebergang beider und ihre Aufeinanderfolge bestimmt ist. Dieses ist es, was wir zu untersuchen haben. Man kann überhaupt, wenn von dem offenbaren Uebergange des einen in den anderen die Rede ist, wohl nicht lange anstehen, dass, wann immer dieser Uebergang wirklich im Volksbewusstseyn, im Aeusseren, im Cultus u. d. statt hatte, er als ein so wesentlicher religiöser Wendepunct in Indien, mit zu grossen Wirkungen verbunden war, als dass wir nicht von mehreren Seiten her Beweise werden finden können, nach welchen auch Śiva der ältere, Viśhnū der jüngere, aber mächtigere ist; wie Viśhnū als der *folgende* Geist प्रत्यगात्मा fast überall im Raume auf der linken Seite des früheren Śiva dargestellt wird, dieser aber auf der Rechten des Jüngeren.

Betrachten wir zuerst die äusseren Spuren dieses Ueberganges aus verschiedenen Zeiten.

In einer Inschrift von Kanakhalēsvara कनखलेश्वर zu Arbuda in Udshdshajānī (Oudjain) vom Jahre 1209 Chr., welche von H. H.

Wilson im XVI. Vol. p. 299. ff. der As. Res. mitgetheilt wird, heisst es im Eingange derselben:

„Möge euch der dreiaugige Gott (Śiva) schützen, der sein
 „halbes Wesen (die Kraft des Lingasarīra) verkörperte in die
 „Leibesform (des Viṣṇu) des den Daitja *Mura* tödtenden
 „(Kṛishṇa), scheidend von seiner anderen Hälfte, in der Ab-
 „sicht, die doppelte Natur der Menschheit zu offenbaren *);
 „er mit dunkler Kehle (Sitikanātha, Nilakanātha), auf dessen
 „Haupt der Neumond scheint (Tshandra ś'aekhara).

Im Folgenden wird dann der von Śiva's Macht Erfüllte hoch erhoben.

Unter dem Namen des Viṣṇu ist im Kosha von Am. Sinha अधोक्षज *Adhokṣhaḍṣha*, d. i. von dem hervorgebracht, der seinen Blick gesenkt hat, wodurch Jogāśa angedeutet wird; demnach wäre sogar Viṣṇu der von Śiva Hervorgebrachte. Diess scheint bestätigt durch die anderen Benennungen Am. K. उपेन्द्र, इन्द्रावरज *Upaendra*, Indrāvaradsha d. i. nach Indra geboren. *Indra* ist auch ein, dem Śiva verwandteres Moment als dem geistigeren Viṣṇu, und der König des Himmels, Svarga, seinem ganzen Begriffe nach, wie eine Seite des Siva, der Gott der höchsten Sinnenwelt, angedeutet im Vādaṇṭa durch

*) H. H. Wilson setzt hinzu: Quitting his feminine Half, the male Portion became Viṣṇu or *Hari* Harātmaka, Hari essentially Hara (Śiva). Vgl. I. Abth. oben. Hiezu bemerke ich bloss, was sich später noch erklären wird, dass die in Viṣṇu übergegangene Hälfte des Śiva ebendeswegen in den der Weltausbreitung folgenden lebendigen Geist oder in die Fassung dieses Bewusstseynenden übergang, sich zum Geiste erhob. Die genannte doppelte Natur war demnach die Śivaische und Viṣṇu'sche oder die innerlich leibliche und geistige.

प्राज्ञ, den *Theilkundigen*, von dem es in den Vaeden heisst इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते o d. i. der hohe Herr (Indra) wird durch die vertheilten Verstandesthätigkeiten (*Sinnesmächte*) vielgestaltig geoffenbaret *), Vaed. Sāra S. 4. Z. 15. 12. Den Vishnu könnte man soferne auch उपशिव, nach Śiva entstanden, nennen.

In Rāmājana I. XXXVI. nennt beim Buttern des Milchmeeres Vishnu selbst den Śiva सुराणामग्रजम्. सुरश्रेष्ठम्. den Erstgeborenen der Götter, den Vorzüglichen. Manu I. 32. ist Virāt (Śiva) von Brahmā, der immer सुरङ्ग्येष्ठः bleibt, gezeugt. Vishnu dagegen heisst in Rāmāj. a. a. O. der Geist der Welt, der vortrefflichste Mensch पुरुषोत्तम, wie in Mahābhārata. Rāmāj. I. LXII. 18. ff. überwindet Vishnu den Śiva in einem eigenen, von Brahmā vor den Göttern angestellten, Zweikampfe, nach welchem diese den Vishnu als den mächtigen erkannten. Die Worte sind:

— — — — पितामहः १ १८ १
 विरोधयामास मिथो विष्णुं शङ्करमेव च १
 विरोधे च महद्युद्धमभवत्तत्र देवयोः १ १९ १
 शितिकण्ठस्य विष्णोश्च परस्परजिगीषया १
 तस्य तत्पूरितं शैवं धनुर्ममिपराक्रमः १ २० १
 दृङ्गुरेण महादेवः स्तम्भितो ऽथ त्रिलोचनः १
 देवतैस्तु समागम्य ऋषिसङ्घैः सचारणैः १ २१ १
 याचितो न प्रहृतवान् विष्णुः सत्यवताम्बरः १
 विजृम्भितं तत्र दृष्ट्वा सर्वं विष्णुबलान्तदा १ २२ १
 अधिकम् मेनिरे विष्णुं विबुधा धनुषासह १

*) Indra steht sonst auch dem äusseren Gefühle vor, Vaed. Sāra S. 9. Z. 17.

d. i. „Brahmā erregte einen Streit zwischen Vishnú und Śaṅkara (Śiva). Da entstand ein mächtiger Kampf der zwei Götter, Śiva und Vishnú, die einander zu besiegen strebten. Der Śivabogen ward gespannt (पूरितम्), die Macht des Schrecklichen. Da wurde durch einen Laut (ह्रस्वम्) der dreiaugige, mächtige Gott gehemmt. Von den genachten Göttern aber, den Versammlungen der Rishen (Urweisen) und den Tshārāṇen (den Sängern des Lobes der Götter) gebeten, drang Vishnú, der *Wahrhaftigen Erster*, nicht weiter vor. Indem nun die Götter so alles durch die Macht des Vishnú bewältigt sahen, erkannten sie ihn mit seinem Bogen als den Uebermächtigen.

Mit diesem Verhältniss des Vishnú zu Śiva, das in Rāmājana durchgeführt ist, stimmt auch der übrige Inhalt und seine Beziehung auf die Bildwerke der Felsentempel. Wir wissen, dass Rāvaṇa darin häufig in nächster Verbindung mit Śiva vorkommt, und diese dadurch bestätigt wird, dass *Kuṇḍaera*, der Schätze-Bewahrer des Śiva, in Kailāsa ein Bruder des Rāvaṇa ist. Eben dieser ist es aber, wegen dessen Besiegung Vishnú im Avatāra des Rāma erschienen ist. Denn nicht bloss *Lanka* (Ceylon), sondern auch ein grosser Theil der südlichen indischen Halbinsel, unter dem Namen des Daṇḍaka Waldes दण्डकारण्य, wurden von Rāvaṇa beunruhigt *); von Rāma aber sollen durch *Agastja* Civilisation und Religion dahin gebracht worden seyn.

Im Eingange des Mahābhārata S. 1. 22. ff. wird erst dem Śiva Verehrung gebracht als dem ईशान Herrn **), dann dem *Indra* als

*) S. Wilson in Mackenzie's Collection I. LV.

**) Vgl. Kosha von Amara Sinha und ईश्वर im Vāḍ. Sāra S. 4. Z. 5. S. 5. Z. 2.

पुरुदूत dem viel Angerufenen, der dem Siva verwandt ist, weiter dem Brahmā als Schöpfer सृष्टृ, dem hier erst das absolute Brahma vorgesetzt ist; zuletzt dem glücklichsten, vorzüglichsten, Vishnu dem Schuldlosen, reinen, dem Hari *).

Auch noch mehrere Namen deuten die Beziehung beider an. Vishnu heisst सोमगर्भ Somagarbha, Siva's Foetus, d. i. in Siva's Innerstem wohnend, oder seinen Ursprung in Siva habend. Denn nur was die wirkliche *dyvaui* des anderen in sich hat, kann in die Wirklichkeit desselben übergehen. Aber nirgends wird Vishnu als ein Sohn des Siva, als von ihm durch wirkliche Zeugung hervorgebracht angesehen. Obschon सोम auch Mond heisst, so bleibt doch, da dieser mit *Manas* selbst den Siva bezeichnet, auch dabei der Sinn der nämliche, weil der Mond nach *Manu* XII. 121. das Aeussere, das Symbol des Gemüthes, die Macht des Siva ist.

Dagegen ist das Zeichen der Herrschaft des Vishnu, sein *Tshakra*, der, सुदर्शन genannte, Discus शिवदत्तम् Sivadattam d. i. von Siva gegeben; und Siva heisst selbst, wie das Kostbarste des Krishna,

- १ आद्यम् पुरुषमीशानम् पुरुदूतम् पुरुष्टुतम् १
 अतमेकाक्षरम् ब्रह्म व्यक्ताव्यक्तं सनातनम् ॥
 असच्च सदसच्चैव यद्विश्वं सदसत्परम् १
 परावराणां स्रष्टारम् पुराणम् परमव्यम् ॥
 मङ्गल्यम् मङ्गलं विष्णुं वरेण्यमनघं शुचिम् १
 नमस्कृत्य हृषीकेशं चराचरगुरुं हरिम् ॥

Vgl. Chrestom. Sanskr. I. 129.

Abhandlungen der I. Cl. d. Ak. d. Wiss. II. Th. II. Abth.

देवमणि, Juwel des Gottes. Vishnú aber wird शिवकीर्त्तन den S'iva preisend genannt.

Vishnú heisst Vrishāntaka, d. i. den Stier, das Reitzzeug des S'iva schlagend; und auf den Kopf der Schlange tretend, (Moor Pl. 60. 62.) erscheint er auf Bildwerken, obschon sonst auch auf ihr liegend und von ihr geschützt. S. Moor Pl. 58. 60. Garud'a, halb Vogel und halb Mensch, Reitzzeug des Vishnú, verzehrt die Schlangen des S'iva, heisst aber auch der von beiden Göttern eingenommene, Harihara-ātmaka.

Nicht nur nach Uttara Khānda des Padmapurāṇa, das ein Vaishṇava-Werk ist, auch nach den *Tantr*en der S'aiven lehrte S'iva selbst seiner Gemahlin Pārvatī die hohe Würde des Vishnú.

Nach dem Fortschritte der indischen Götter von der Rechten zur Linken, und wie den Hindu sonst das vom Andern Entsprungene auf der linken Seite des Vorausgehenden ist, heisst es daher auch in Narājaṇa Purāṇa *): Der höchste Geist habe, um zu schaffen, aus seiner Rechten Brahmā, aus seiner Mitte S'iva oder Rudra, und aus seiner Linken Vishnú hervorgebracht. Auch nach Laṅga purāṇa sollen von der *Linken* des S'iva Vishnú und seine Gemahlin Lakshmī entsprungen seyn.

Die noch in Indien vorhandenen Sonnenverehrer, *Sauren*, bestehen nach *Ananda Giri* in vier Classen, nämlich derer, welche die aufgehende Sonne als Bild des Brahmā, derer, welche die Mittagssonne als Bild des S'iva (Īśvara), derer, welche die untergehende

*) Nach Vans Kennedy's Researches p. 200. f.

als Bild des Vishnu, endlich derer, welche alle *drei* als zur einen *Gottheit* gehörig verehren *).

In den bekannten Bildwerken der alten Felsentempel, z. B. in denen bei Illora hat Śiva den Brahmā zur Rechten und den Vishnu zur Linken, sowohl in einzelnen Gruppen als in der Anordnung der Sculpturen ganzer Tempel, z. B. nach der Beschreibung einer Höhle vom Capt. Sykes **), wo am Ende des mittleren Säulenganges Linga im Heiligthume zwischen den śivaischen Gruppen rechts und den vishnúischen links ist ***).

Auch nach Væd. Sāra S. 9. Z. 20. stehen in psychologischer Rücksicht die drei Mächte in gleicher Beziehung auf einander. Durch das, von *Tshandra* (dem Monde), dem *Vierhauptigen* (Brahmā) dem Sānkara (Śiva) und dem *Atshjūta* †), der *Ordnung* nach bestimmte Vier der inneren Thätigkeiten, welche *Verstand*, *Naturvernunft*, *Ichsetzen* und *inneres Vernehmen* genannt werden u. s. w. Dieselbe Ordnung ist also auch hier in der Folge des Brahmā, Śiva und Vishnu, doch so, dass auch Brahmā zwischen den Momenten des Śiva, dem *Monde* und dem Sānkara vorkommt.

Aber entscheidender als alles dieses ist, *wie* dem Sinne des Ganzen der Vaeden gemäss und im wesentlichen Zusammenhange damit

*) In dieser Folge kommen sie auch in Rāmāj. I. XIII. 3. f. vor. Jedoch hier vielleicht wegen des Metrum.

**) In den Bomb. Transact. III. 294.

***) Bomb. Tr. I. 220.

†) Den *Nichtabweichenden*, welcher Name dem Vishnu auch im Kosha des Amarasinha beigelegt wird.

von den Vädäntinen die genannte Beziehung der beiden Götter in ihrer Aufeinanderfolge begriffen und in der Einheit festgehalten wird, die ihre Götterwelt fasst. Denn darnach muss ihr äusseres Verhältniss, und der genannte Uebergang von Innen heraus bestimmt angenommen werden. Betrachten wir noch einmal das Bild.

Was soll und was kann in dieser Zusammenstellung zweier Hälften von zwei Göttern gedacht werden, von denen ihre beiden anderen Hälften wie schon in einander gegangen angesehen werden können? Sie machen *so nicht einen Gott und nicht zwei* aus. *Einer* wird erst in der Höhe über beiden angegeben. Aber selbst dieser scheint noch immer nicht der absolut Eine. Deuten ja schon seine vier Arme auf eine Relativität, auf einige Unvereintheit der *zwei ganzen* Götter, oder auf den Mangel der vollendeten Einigung der inneren Spaltung. Soll er die *vermittelnde* Persönlichkeit darstellen zwischen den beiden unter ihm Angedeuteten und dem absolut Einen? Er könnte demnach nicht als der höchste Eine gelten, sondern als der, welcher diesen Einen mit den Zweien vermittelnd bindet, den beiden Hälften dieser vorsteht.

Um diese indische Idee der Verbindung im *Fortgange zur Einheit* oder von zweien zum Einen noch bestimmter zu fassen, vergleichen wir in der entgegengesetzten Richtung ihre Idee der *Entwicklung der Zweien aus dem Einen*, wie sie an mehreren Orten der Vaeden und in *Manu* I. dargestellt wird, wo es heisst, dass Brahmā sich in zwei getheilt habe, und in der einen der dadurch entstandenen Hälften mit der anderen, demnach mit sich selbst, in Beziehung getreten sey, er, der beide mit einander Begreifende, als solcher Arddhanārīśa genannt, der zugleich in der Theilung und über der Theilung ist. So lässt eine Mythe auch später den Krishna theilen in sich und in Rādhā u. d. m.

Der entgegengesetzte Proceß, in welchem von Zweien zu *Einem* übergegangen werden soll, könnte demnach durch die Vermittlung geschehen, dass von den Zweien ihre Hälften so zur Einheit verbunden würden, dass diese als lebendige Einheit über beiden, ihnen vorstehend gedacht würde. Ist es nicht diese Idee, welche in einer der vorzüglichsten und ältesten Upanishaden der Vaeden, nämlich im Brihadaranjaka bestimmt ausgedrückt wird, und worin wir eine deutliche Erklärung unseres Denkmals haben, so weit eine solche im Aeusserlichen der Naturverhältnisse möglich ist, wodurch der geistigere Begriff dargestellt wird? Es ist nämlich in dieser Stelle der Uebergang vom Naturpolytheismus zu dem concreten Monotheismus oder der Begriff von jenem in diesem, die Vereinigung der Götter im Geiste ausgesprochen. Nämlich:

Nachdem auf die wiederholte Frage des Śākalya: Wie viel Götter seyen? Jādshn'avalkya immer weniger angibt, zuerst gemäss der Wissenschaft des Vaisvadeva 3003 und 303, dann 33 *), dann 6, dann 3, dann 2; kommt er von den zwei nicht unmittelbar zum Einen Gott, sondern vor diesem zu *dem den Hälften vorstehenden* अधर्द्ध Adhjarddha und von diesem zum *Einen*. Der *über* und *in* den Hälften Seyende ist zwischen den zweien und dem Einen **).

*) Die 33 indischen Götter verglichen mit den persischen im Zend Avesta s. in Burnouf's gelehrten Commentaire sur le Yaçna I. 335.

**) Brihadaranjaka (nach Burnouf's commentaire sur le Yaçna I. 343. Vgl. Add. CLXXXVIII)

ŚI. 2. कत्येव देवा याज्ञवल्क्येति द्वावित्योमिति होवाच कत्येव देवा याज्ञवल्क्येत्यधर्द्ध इत्योमिति होवाच कत्येव देवा याज्ञवल्क्येत्येक इत्योमिति होवाच १ wo अधर्द्ध von अधि

über, in und अधर्द्ध mfn. halb n. Hälfte gebildet ist.

Dieser, der die *zwei Götter* und den *einen Gott* vermittelt zwischen beiden Seiten, sie verbindend, über den Hälften der Zwei seyend, der ihnen vorstehende *Adjarddha* genannt wird, ist eben der, in welchem die zwei so in Verhältniss gesetzt sind, dass sie gleichsam noch zwei gespannte Hälften, wie zwei Pole bilden, die sich in eine Einheit gestalten. S'l. 9. enthält die Erklärung:

कतमौ तौ द्वौ देवावित्यन्नं चैव प्राणश्चेति कतमो ऽध्यर्द्ध इति
यो ऽयम्पवत इति १ ॥ १ तद्वाहुः यदयमेक एव पवते ऽथ कथम-
ध्यर्द्ध इति यद् स्मिन्निदं सर्वम् अध्यर्ध्वीतितेनध्यर्द्ध इति कतम एको वदे
इति स ब्रह्म त्यदित्या चक्षते १

d. i. „welche sind die *drei Götter*? sie sind die *drei Welten*. Denn in diesen sind alle die Götter. Welche sind die *zwei Götter*? Anna und Prāna (Aneignung und Leben). Welcher ist der *den Hälften Vorstehende*, (sie Erhebende) der, *welcher bewegt* (und reinigt). Dann sagt man: Weil nur dieser Eine bewegt, wie ist er der *den Hälften Vorstehende*? Weil in ihm dieses Ganze (in Theilung) gewachsen ist“ (sich unter ihm ausgebreitet hat, weil er die Macht der Ausbreitung und des ihr einwohnenden Bewusstseyenden ist, die Einheit der beiden sich auf einander Beziehenden, in einander Befangenen). „Welcher ist der *eine Gott*? Dieser ist das *Brahma*, so behauptet man.“

Die Richtigkeit der von Burnouf vorgezogenen Lesart *Adhjaraddha* अध्यर्द्ध ist im Bṛihad-Araṇjaka selbst klar. Vgl. Commentaire sur le Yaçna, Add. CLXXXVII. — Dass der, von dem es hier heisst: यो ऽयम्पवते der, welcher bewegt, den पवमानम् den Bewegenden (durchdringenden, Reinigenden) auch in anderen Stellen der Vaeden bedeute, wird angenommen. Adjarddha drückt offenbar nicht die blosse Einheit aus, sondern mehr. Aber dem Arddha bleibt doch dabei der Sinn der

Hälfte, obschon hier im Compositum, im *Dual* zu verstehen, mit dem auch die Bedeutung des अर्द्ध wachsen in der Wurzel einstimmt, wodurch eben das davon abgeleitete अर्द्ध den Sinn der Hälfte hat. Die Begriffe von Halb, Theil und Wachsen stehen sich nicht sehr fern; was wächst, kann als das durch Anderes sich zu ergänzen Strebende, als Theil angesehen werden. In dem Sinne des übermässig Wachsenen müsste es अत्यर्द्ध atjarddha heissen *).

Auch würde die Bedeutung: „der, welcher übermässig wächst, der sich äusserst mehrt, um grösser zu werden, als er selbst ist, mit dem Text: यदस्मिन्निदं सर्वमध्यर्धोत् nicht vereinbar seyn.

Es ist eben hier der Punkt des Ueberganges von der letzten Stufe der zusammengehenden Vielheit der Götter zur Einheit zu fassen, wie der des Ueberganges von der Einheit zur Vielheit, die Beziehung des lebendigen und höchsten Geistes durch Theilung in Hälften geschieht. Es versteht sich, dass in den lebendigen Grössen-Beziehungen an ein mathematisches Ab- oder Zunehmen wie in der Progression 1, $1\frac{1}{2}$, 2 u. s. f. nicht zu denken sey.

In *Adhjarddha* ist der Eine, welcher der Andere von dem Unveränderlichen Einen ist. Das von ihm (von dem *Adhjarddha*) noch Geschiedene in Besonderung seyende bleibt zugleich in ihm; sofern ist er in sich mit sich selbst, im Unterschiede von sich, der in den Gegensatz Getretene und über dem Gegensatz der Hälften Seyende.

Dieses ist der Begriff, dem der entgegengesetzte, in Manu I. 32. zu Grund liegt:

द्विधा कृत्वात्मनो देहमर्द्धेन पुरुषो ऽभवत् १

अर्द्धेन नारी तस्यां स विराजामसृजत्प्रभुः १

*) Hr. Burnouf hat den Sinn: *Superieur à la moitié*, wo *arddha* für den Singular genommen wird, mit Recht unpassend gefunden, und hat deswegen seine Bedeutung: *Hälfte*, aufgegeben. — In Rücksicht auf *pavamāna* ist die innige Beziehung der Natur- und mythischen Götter der Hindu, die in den Vaeden, in Manu u. a. herrscht, hier besonders zu bemerken.

d. i. „in zwei Hälften getheilt habend seinen Leib; (der durch sich Seyende) ward er zur Hälfte Mann, zur Hälfte Weib. Mit dieser brachte er den Virādsh hervor.“

Damit stimmen Purānen und andere Werke ein, z. B. Kūrmapurāna Cap. 12

योगेनात्मा सृष्टिविधौ द्विधाबभूव सः १ पुमांश्च दक्षिणाद्वाङ्गो
वामाद्वा प्रकृतिः स्मृता १

d. i. „Durch Einigung der Betrachtung ward der Geist nach dem Gesetz (in der Form) der Schöpfung selbst zweifach. Der rechte halbe Leib soll männlich, die linke Hälfte Prakriti (die Naturmacht) gewesen seyn.“

Durch den, über die zwei herrschenden, Einen ward die Einheit derselben im höheren Drey, sofern durch den Bewegenden, den Reinigenden, Durchdringenden पवमान (wenn gleich dieser Ausdruck vom Elementen-Verhältnisse seinen Ursprung hat). Er ist die zwei aneinander Entwickelnde, sie versöhnende, geistig wehende पवमानः.

— Arddhanārīṣa अर्धनारीश kann nicht ohne den Einen एक, und der Trimūrtti त्रिमूर्ति kann nicht ohne beide verstanden werden, nämlich nicht ohne den, die zwei Hälften beherrschenden Einen, aus dem diese zwei gesondert sind. So wird der Uebergang der Götter in den Geist, des mythologischen Cultus in den Geistescultus gefasst. Er liegt in der Gliederung, organischen Verbindung der Götter zur Harmonie und Einheit, die sie im Geiste haben.

Einstimmig damit wird ihre geistige und mythische Beziehung und Aufeinanderfolge gesetzt in Manu I. 8 ff. 32 ff. XII. 12. ff. 50, 118 ff. und in Bh. Gītā XIII. XV. 7 ff.

Dieser Gott ist also nicht mehr allein Śiva, noch der, welcher nur in Einheit mit Brahmā, der inneren und äusseren Leiblichkeit, सूक्ष्मशरीर und स्थूलशरीर inwohnt, nicht mehr bloß महेश्वर der grosse Herr der Natur, sofern er als der in ihr befangene Naturgeist mit seinen übersinnlichen Wirksamkeiten durch Śivajoga erstrebt wird. Doch ist er auch nicht mehr bloß Viṣṇu als im Gegensatze begriffen, (so wenig bloß क्षेत्रज्ञ als क्षेत्र, Manu XII. 12.) sondern selbst der lebendige, freie Geist, in ihr nicht mehr gebunden, vielmehr über ihr erhaben, sie fassend, als विश्वगोप्ता Allschützer, All-erhalter, der zugleich in und über Brahmā, Śiva und Viṣṇu als den drei Verhältnissmomenten des Einen steht, von dem gilt: तथा च शास्त्रम् अत्मयाज्ञी श्रेयान् देवयाजिन d. i. „der Geistesverehrer ist besser als der Götterverehrer“ (chrest. Sanskr. I. 156 vgl. 184.)

Viṣṇu wird nun, wenn man die allgemeineren und kosmischen Avatāren ausnimmt, die ihm wohl später beigelegt seyn mögen, in mehr menschlichen Verhältnissen wirkend gedacht, und die Einigung mit ihm soll durch Denken und Handeln erreicht werden können, auch selbst nach der späteren Lehre der Vaiṣṇaven durch भक्ति und श्रद्धा Andacht und Glauben, wie schon in Bh. Gītā, noch mehr aber in den folgenden Vaiṣṇava Werken, besonders in Harivaṁśa, Bhāgavata purāṇa u. a. obschon mit Secten-Beschränkungen gelehrt wird. Vgl. As. Res XVII. 312.

Merkwürdig ist, dass die Hindu, selbst wenn sie sich einem der beiden besonders ergeben, diese doch in ihrer wesentlichen Einheit erkennen. So in Bhartrihari's Sent. ed. Petr. a Bohnen p. 68. Str. 84.

महेश्वरे वा जगतामधीश्वरे जगद्गते वा जगदन्तरात्मनि १
न वस्तुतो मे प्रतिपत्तिरस्ति तथापि भक्तिस्तरुणान्दुःखेश्वरे १

Unser Denkmal scheint wie überhaupt nicht von einer Secte, so auch nicht von beschränkten Vaishnāven zu stammen. Sonst würde wohl nach der Erfindung des Bildners im Grunde nicht die Schlangen-Göttin, sondern der, auf dem Boden des Meeres schwimmende Vishnu seyn.

Mehr als in den Vaeden, in Manu und anderen beweiset sich in Rāmājana und Mahābhārata das Streben, auch die äussere Herrschaft des Vishnu empor zu bringen. Besonders mit dem Kṛishṇa-Avatāra scheint sich der Vishnucultus herrschender gemacht zu haben. Vgl. Bh. Gitā IV. 1. ff. vgl. III. XIII. u. a. Am meisten aber später durch das Hauptwerk der Vaishnāven, das Bhāgavata aus dem 12. Jahrh. n. Chr. ¹⁾.

Nicht minder einstimmig ist unsere Deutung dieses Denkmals mit den entwickelten Begriffen anderer Werke des Vēdānta. Darin löst sich die, aus dem bewusstlosen Grunde der Natur erhobene Vielheit zuletzt im *Bewusstseyn* der Einheit des lebendigen Geistes जीवात्मन् mit dem höchsten Geiste ब्रह्म, nämlich in जीवब्रह्मैक्यं शुद्धचित्तन्यम्, was das höchste Object des Vēdānta ist. Darin ist bestimmt die Beziehung der verschiedenen grossen göttlichen Persönlichkeiten auf einander. Durch Śiva und Brahmā soll aus diesem Grunde die Weltausbreitung objectiv selbstständig gesetzt; durch Vishnu, den durchdringenden Geist aber soll dieselbe, sammt den ihr inwohnenden Bewusstseynenden, sollen Brahmā und Śiva, in Einheit subjectivirt, zurückkehrend in den Geist, alle drei erhoben, aufgenommen werden in den, der darüber stehend, als die hohe Fassung davon, nicht naturleer gedacht wird. Dieser Uebergang, dessen Idee der Vēdānta die umfassendste Erklärung widmet, ist demnach eine Vereinigung von Verschiedenen, in der Richtung des Actes Ent-

gegensetzten, d. i. von dem Weltobjectivirenden S'iva und von dem subjectivirend durchdringenden Vishn'u.

Auf diese Art wird im Vædânta ihr Gegensatz in der Idee der Einheit beider im lebendigen Geiste gelöst, der einig ist mit Brahma, welches das ewige Wesen ist. ब्रह्मैव नित्यं वस्तु Væd. Sâra S. 2. Z. 14. f. und जीवब्रह्मैक्यम् Eb. S. 3. Z. 6.) Was übergeht, ist das Ungetheilte der ganzen Subject-Objectivität des im übersinnlichen Leibe लिङ्गशरीर mit Brahmā vereinten Siva *); was aber diesen in den Uebergang zur subjectiven Persönlichkeit Gerichteten fasst, das Entgegnende, Folgende (प्रत्यगात्मन् — जीवात्मन्), ist Vishnu, der Durchdringende, die höhere Persönlichkeit. Oder mit anderen Worten: Jenes noch im Gegensatze des Objectiven und Subjectiven Befangene, unter *Manas*, dem Verstande, und Ahankāra, dem verselbstständigenden Princip Stehende, geht durch die einigende Vernunft, बुद्धि, in den Geist über. Dieser ist der innere Geist, अन्तरात्मन् genannt, welcher der Dritte, mit jenen aber auch der erste und Ganze ist. So ist er nach Manu अन्तरात्मा जीवसङ्गः, dessen Gang durch Einigung der Betrachtung ध्यानयोगेन erkannt werden soll. Dadurch soll eben für die Menschen eine höhere Einigung eintreten, nämlich die, mit dem durchdringenden Geiste an die Stelle der Einigung mit dem Lînga des Siva, der inneren Leiblichkeit. Der höhere Joga wird von Vishnu gelehrt, der von ihm nur wieder er-

*) Brahmā's besondere Schöpfung durch die Rishen, welche (nach Manu I. 34.) mittelst Virât und Manu selbst (I. 32. 33.) zuvor hervorgebracht worden sind, ist hier auf dem Bilde im Kreise des S'iva, wo, über Brahmā, Rishen den Rishen des vom neuen schöpferischen Vishnu avatāra gegenüber sitzen, bestimmt angezeigt. Aber diese beiden besonderen Anfänge der Dinge werden hier mit dem Ganzen aus dem allgemeinen Anfänge im Grunde entstanden gedacht.

weckt genannt wird, in Bh. Gitā IV. 3, der योगः पुरातनः als das grösste Geheimniss रहस्यमुत्तमम्. Vgl. Manu XII. 117. ff. Derselbe ist der in den Avatāren sich Offenbarende. Dass aber nach den Vaeden der Geist alle Götter sey, आत्मा सर्वा देवता, wird in Manu und sonst überall wiederholt, so wie im Anfange ursprünglich nur der Geist war. Vgl. As. Res. XVI. 21. f. आत्मा वा—इदमेक एवाग्र आसीत्—इति श्रुतिः १

Wenn der lebendige Geist nur dadurch, dass er die übersinnlich gegliederte Leiblichkeit und die Weltausbreitung im substantiellen Wissen in sich aufgenommen hat, frei werden, und sich durch Avatāren offenbaren kann: so ist dieses unmöglich dem abstracten leeren, in den Brahmā und Śiva nicht übergegangen sind, wie der von den Pantsharātren *) absolut Gesetzte ist.

Betrachten wir demnach unsere Zeichnung des Denkmals. Die allgemeine Darstellung der Natureinheit unten wie im Grunde des Geistes, der eben nicht naturleer ist, und der hohen schliessenden oben, scheinen hier noch mehr den śivaischen Character zu tragen, die erste von der Naturmacht शक्ति des Śiva, die andere von seiner vollkommenen Entwicklung zum Herrn der Einigung, योगेश, in der er den Uebergang zum unmittelbar folgenden, lebendigen Geiste ausmacht, welcher als Vishṇu von hier weiter in den Avatāren, die, da durch अपवादाध्यारोप (nach Vaed. Sāra S. 12. Z. 5. f., S. 10. Z. 12. f.) eine neue Ordnung der Dinge eingetreten ist, wie im Rückgange fortschreitend auf einander folgen, auf dem Denkmale von der Höhe

*) S. Colebrooke in d. Transact. R. As. S. I. 576. ff. Vjāsa I. 64. As. Res. XVI. 116. ff. Vaed. Sāra S. 3.

des Siva Jogæsa anfangend bis zum Avatāra des *Buddha* gehen, der durch Lehre ausgezeichnet ist, und des die Aeusserlichkeit der Welt einst aufhebenden *Kalki*, der das Ende der Dinge, dem Anfange unten zunächst, bildet. Der oberste Einigende und Vereinte in Ruhe trägt daher kein ausschliessendes Attribut, hat zwei Lotos wie in seiner mehr vishnuischen Form.

So suchte der Hindukünstler in unserem Denkmale, gemäss der, den Ideen des Vaedānta eigenen Art, die Lösung des Gegensatzes in der höheren Einheit darzustellen.

Auf diese Weise soll mit dem Cultus des Einen die Verehrung der verschiedenen Götter bestehen. Die bildliche Darstellung vor uns öffnet demnach selbst die Einsicht in das tiefere Wesen der Mythologie und des Cultus derselben, indem bei der Verschiedenheit der Götter und der Secten, doch ihre wesentliche, innigste Beziehung und die, sie in Unterordnung bindende Einheit auch für das Volk hervortritt. Bleibt man bei der veralteten, rohen Vorstellung vieler, von einander unabhängiger Götter der Hindu auf der zerstreuten Oberfläche stehen: so kann man keinen dieser Götter verstehen, auch solche Denkmäler nur als dämonische Räthsel und wilde Ungereimtheiten ansehen.

Uns ist hier ein für die Menschengeschichte merkwürdiges Streben in der mythologischen Bildung und im äusseren Cultus ausgedrückt, die höhere, geistige, concrete Einheit, die innere Beziehung ihrer verschiedenen Momente (der Götter) darzustellen. Im Volke wählten oft mehrere, für jene Ideen unempfänglich, ihre Götter, und schlossen nur einzelne Götter aus dem Verbande für ihren Cultus, wobei sie sich wechselseitig trennten und bekämpften, oder mit einander vertrugen.

Wenn aber hiebei nur den Vaeden nicht widersprochen, oder diese nicht verworfen wurden, bewies der Brahmaismus meist einen grossen, reichen Begriffsumfang und demnach Verknüpfung oder doch Duldung der verschiedenen, selbst der ausschliessend gewordenen Ansichten und Cultus; liess die Unterschiede ausbilden, ihre Harmonie um so lebendiger, ihre Einheit um so tiefer zu fassen; sah auch ruhig gelten die in den Tanten, Itihāsen und Purānen gegründeten Gebräuche und Sitten. Von dem berühmten Vaedenlehrer Śāṅkara ātshārja aus dem 8 Jahrh. nach Chr. berichtet daher *Ananda Giri*, ein angesehener Schüler desselben, Verfasser des Śāṅkara Vidshaja, warum er eine ausgedehntere Lehrfreiheit erlaubt habe.

कलावस्मिन्युगे नानापापध्वस्तज्ञानाङ्कुरेषु मर्त्येषु शुद्धद्वैत-
विद्यायाम् अनधिकारिषु तेषां वृत्तिः पुनरपि यथेप्सिता भवतीति
विचार्य लोकरक्षार्थं वर्णाश्रमपरिपालनार्थं च परमतत्त्वकल्पनां
जीवेशमेदास्पदां च रचयितुमुपक्रम्य निजशिष्यमाह १

nämlich: „Nachdem Śāṅkara erforscht hat, wie die Menschen in dieser Zeit des Kampfes, wo sie durch mannichfaches Sittlichböses die Keime des höheren Wissens erstickend, der Erkenntniss des reinen, über die Entzweiung Erhabenen nicht empfänglich sind, dagegen vielmehr eine, nach ihren Begierden eingerichtete Thätigkeit haben; hat er es zum Wohl der Nation und zur Erhaltung der Stände des Staates und der Brahmanen unternommen, die *im höchsten Dies-Du तत्त्वम् (Object - Subject) enthaltene Bildung, wodurch die Stellung der Unterschiede im Herrn des Lebens *) bestimmt ist*, harmo-

*) जीवेशमेदास्पदां also auch in Vishṇu im höheren Sinne, obschon Śāṅkara, bekanntlich ein Śaiva, selbst als ein Günstling des Śiva angesehen ward.

nisch zu ordnen, seinen standhaften Schülern gesagt“ u. s. w., nämlich den verschiedenen Cultus, besonders der Śaiven und Vaiṣṇaven der damaligen Zeit, also der zwei Hauptgötter des Śiva und Viṣṇu sollten sie vielmehr im Sinne ihrer Einheit selbst lehren als sie bekämpfen. Dadurch hob er vermittelnd den Kampf der sich sonst ausschliessenden Gegensätze *).

So ward die concrete Einheit unter den Streitenden zum Theil unverrückt erhalten, wenn auch mehrmalen wieder gefährdet. Vgl. As. Res. X. 128.

Aber eine viel *frühere* Erscheinung dieser Beziehung der höchsten Götter der Hindu ist in unserem Denkmal ausgedrückt, wo sie noch nicht, wie später, in so geschiedener, äusserer Gesondertheit existirten, und ihren getrennten Cultus hatten; sondern wo sie, wie zum erstenmal, in ihrer Aufeinanderfolge gleichsam eben erst sich auseinander entwickelnd, dem Volke dargestellt wurden, obwohl zugleich als verbunden und untrennbar vereint, doch als die zwei im Verhältnisse des Unterschiedes.

Das Offenbarwerden dieses Verhältnisses, welches ohne grosse äussere Bewegung nicht geschehen konnte, indem es eben ein Uebergang der den Göttern entsprechenden Religionen des Volkes, der Secten und des Cultus ineinander war, konnte nicht anders als wie vom Grunde aus weitere grosse Gegensätze hervorrufen.

Zu welcher Zeit mag nun aber eine so entscheidende äussere Umwandlung statt gehabt haben? welche Religionsformen mögen aus ihr hervorgegangen seyn? Wo finden wir Beweise davon? Zur be-

*) H. H. Wilson in As. Res. XVI. 22.

friedigenden Antwort darauf haben wir noch keine Vorarbeiten, und wo sind hiezu die sicheren Anhaltspuncte? Fand sich doch selbst unser *Wilson* bei weit grösserem Vorrathe von Materialien in seiner schätzbaren Beschreibung der indischen Secten noch viel zu sehr beengt. As. Res. XVI. 6.

In der älteren indischen Literatur findet sich wohl, wie wir gesehen haben, überall der Begriff der drei Hauptpersönlichkeiten des (alle Götter seyenden *Manu* XII. 119) höchsten Geistes, *Brahmā*, *Siva* und *Vishnu*, unter verschiedenen Formen und Namen, in der Aufeinanderfolge ihrer Entwicklung in ihrer Sonderung und charakteristischen Eigenthümlichkeit, wie in ihrer Verbindung durch diese.

Aber *wann* im Aeusseren, *vor dem Volke*, wie in der Mythologie, so im *Cultus*, *neben* und *über* den damals allgemein verehrten *Siva*, siegend *Vishnu* sich erhoben habe, ist aus den *Vaeden* und *Manu* nicht zu entscheiden. Wenn in beiden Werken, so wie der Gestirn- und Feuer-Cultus und die Verehrung der Elemente, zugleich auch die der Götter im Allgemeinen, besonders der Cultus der grossen Götter, dem Wesen nach besteht; so sind sie hier alle in zu inniger Beziehung in der Einheit ihres Begriffes in der Idee gehalten, auch ist die Verehrung eines höchsten und lebendigen Geistes, der alle fasst, zu allgemein über alles erhoben, als dass die ausschliessende Annahme des gesonderten Cultus eines Gottes, demnach der Uebergang von einem in den anderen äusserlich bestimmt, und selbst die Zeit einer solchen Umwandlung angedeutet würde²).

Es lässt sich aber nicht denken, dass bei der *ersten äusseren Vishnu*-Erhebung, der Streit nicht noch viel grösser gewesen sey, als in der Folge. Sollte eine solche Umwandlung des herrschenden religiösen Cultus zuerst so still und unmerklich, spurlos vorübergegangen seyn? Geschah sie etwa anfangs in so langsamen Fortschrit-

ten, dass sie gar keine auffallende Bewegung von Partheien hervorbringen konnte, und nirgends ihr Andenken, wie das einer grossen geistigen Veränderung aufzubewahren, merkwürdig genug schien? Noch ohne Rücksicht auf Anderes möchte es vor allem am sichersten und für die historische Forschung am fruchtbarsten seyn, von der Aehnlichkeit und inneren Verwandtschaft in der Erhebung mächtiger Ideen des Alterthums in Asien auf Nähe in der Zeit ihres Ursprungs zu schliessen.

Besonders zwei, die, ausser dem Brahmaismus, berühmtesten asiatischen Religions-Systeme tragen wirklich eine solche charakteristische Beschaffenheit ihres Ursprungs und ihrer wesentlichen Bestimmungen, welche mit denen des brahmanischen Sivaismus zur Zeit seines Ueberganges in den Vishn'uisimus nahe verwandt erscheint, und wir glauben uns dadurch einigermassen berechtigt, daraus auf eine, jener nicht sehr ferne Zeit dieses Ueberganges selbst schliessen zu dürfen*). Diese zwei Systeme sind der Buddhismus und der Parsismus, an denen sich mehrere Spuren jenes Ueberganges zeigen. Nämlich die Lehren des *Buddha* Śakjasiṃha und des berühmten Zoroaster, so weit wir sie kennen, haben mit der Form des *Brahmanischen* Sivaismus, welche er wahrscheinlich zur Zeit der äusseren mächtigen Erhebung des Vishṇu gehabt hat, in den inneren, wesentlichen und in sehr vielen äusseren Punkten eine grosse, (ob schon jedes von diesen Systemen eine eigenthümliche) Aehnlichkeit, in mehreren gänzliche Gleichheit, welche sich selbst bis auf die darin vorkommenden Sanskrit-Namen und Verhältnisse ihrer einzelnen Momente erstreckt. Sie können daher, wenn auch vorerst bloss den

*) Diese Zeit scheint die einer allgemeinen geistigen Bewegung in Mittelasien gewesen zu seyn, wo die Religionsuntersuchungen selbst an den Höfen der Könige, wie in Balch, Kasmira u. a. angestellt wurden.

Ideen nach, mit Recht als Umwandlungen oder Modificationen von der Sphäre, in der sie sich gebildet und lange bestanden haben, ausgeschieden, betrachtet, und so am besten auch in ihrem charakteristischen Unterschiede begriffen werden. Wir wissen aber, dass die Entstehung dieser beiden Lehren des Zoroaster und Buddha ungefähr in das sechste Jahrhundert vor Chr. gesetzt werden können ³⁾. Beide scheinen von demselben Gebiete des offenbar gewordenen, hohen Bewusstseyns, nicht einiger Individuen, sondern ganzer verwandter Völker-Geister, in das alles, was damit zusammenhing, hineingezogen ward, ausgegangen. Nämlich der immer lebendiger gewordene Gedanke: wie verhält sich die Macht der Weltausbreitung, des Gegensatzes zu der einigenden des lebendigen Geistes? konnte im Brahmaismus nur darin seine Ruhe finden; jener Naturgeist geht in diesen (Śiva in Viśhnú) über; dieser wird dadurch der über beiden seyende, der lebendige, Natur und Welt fassende Geist, der sich als solcher in der Welt offenbart, einer ist mit dem höchsten absoluten Geiste, in dessen Grund der Natur durch Inwohnen des Bewusstseyenden die Welt entstanden ist. — Man bemerkt hier von selbst den grossen Unterschied des Sāṅkhya vom Vādānta, da in jenem alles Entstandene nur in eine absolute, geistlose Natur, als seine *einzige* Quelle zurückkehren, und darin mit dem Bewusstlosen, wodurch das Bewusstseyende verlöscht wird, auch nur selbst vergehen kann.

Die im Brahmaismus tief begründete alte Idee musste bei ihrem mächtigeren Hervortreten ausser ihm eben so vielen Widerspruch finden, als der Uebergang des Śiva in Viśhnú für den äusseren Cultus ⁴⁾. Dieser Uebergang oder diese Erhebung des Viśhnú von und über Śiva wurde vom alten Religions-Stifter Zoroaster so gefasst, dass der aufzuhebende Gott als die dunkle Macht des Śiva, in Tamo-Guṇa, der Finsterniss, als böse betrachtet wurde, entgegengesetzt der Lichtmacht Sattva-Guṇa oder Reinheit des Śiva (Mahādeva), welcher

im Brahmaismus dem in Vishn'u übergegangenen, dem lebendigen Geiste, sofern mehr dem Vishn'u entspricht. Es war in dieser parsischen Lehre nicht der Gegensatz, der im Dualismus des *Hapila* zwischen Natur und Geist ist, sondern ein anderer vom Naturgeiste, dem *manas* des Mahādæva (मनोमहान्) aus selbst, gefasst, der in seinen zwei entgegengesetzten Formen, der in तैत्तिरीय den reinen lichtmächtigen, und in Ugra, Bhairava उग्र, भैरव den Schrecklichen, Bösen, den भौतिक elementarisch-dämonischen geschieden ist*), wie er z. B. in Bhag. Gītā III. 37 ff. betrachtet, und wie das Gute und Böse धर्माधर्मौ in Manu z. B. I. 26, 28 ff. XII. 23 u. a. O. dargestellt wird. *Manas* ist est, was dem Guten oder dem Bösen sich ergeben kann, demnach auch *sumanas* und *durmanas* unterschieden sind. Der entgegengesetzte Stand und Weg des Lichtes und der Finsterniss, so wie der ihrer verschiedenen Mischung und Einheit wird in den Vaedānta-Schriften weitläufig auseinander gesetzt, und alle Dinge der physischen und sittlichen Welt werden darnach bezeichnet. S. Manu XII. 24—51. Bh. Gītā XVIII. 19—40 u. a. Aber bei dem bestimmten Gegensatz ward auch im Parsismus der Grund in der höchsten geistigen Einheit nicht aufgehoben, wenn schon geheimnissvoll behandelt, doch scheinbar sicher bewahrt.

Wie im Hinduismus blieb ferner der alte gleiche Naturcultus mit der höheren sittlichen Erhebung innigst verbunden. Zoroaster verbreitete die Feuerverehrung mit der der Gestirne und Elemente, wie sie in den Vaeden, Manu u. a. vorkommt, vermehrte die Feuerempel, die nach Manu auch in Indien standen, wo die Bewahrung des heiligen Feuers immer gesetzlich war, sogar jetzt noch Agnihotra-Feueropfer-Brahmanen sind. — As. Res. XVI. 15.

*) Vgl. Abhandl. der I. Cl. d. Ak. d. W. I. Th. S. 844 f.

Viele wesentliche Hauptmomente des Parsencultus lassen sich im Brahmanischen nachweisen. Die sieben grossmächtigen Personen सप्त पुरुषा महौजसः Manu I. 19., d. i. die sechs mit Manomahān in den 6 Amshaspands mit Ormuzd; die 33 Götter in den 33 des Brihadarān-jaka; die Feruers in den Genien, die mit allen Eingeleibten geboren sind u. a. m.

In dem genannten Umwandlungspunct des Brahmanismus kann demnach wohl die Entstehung der persischen Religionsreform gefasst werden, wie dieselbe auch noch durch vieles Anderes bestätigt wird, selbst durch die sich offenbar aufeinander beziehenden und einander entgegengesetzten Gebräuche, z. B. die Todtenbehandlung bei den Hindu und Parsen; die Verwünschung mancher indischen Götter im Vendidad, welche auch auf baktrischen Münzen vorkommen; die sich widersprechende Bedeutung der Worte देव und دیو u. a. m. Es soll jedoch hier das Persische überhaupt so wenig aus dem Indischen als dieses aus jenem äusserlich abgeleitet, vielmehr beides aus der höheren Einheit im Ursprung und im Fortschritte begriffen werden. Vgl. Com. sur le Yaçna p. 78. f.

Worauf es hier ankommt, ist die mit der Zeit des genannten Ueberganges nahe verbundene Religionsreformation im Persischen, deren Character gegenwärtig nur angedeutet, nicht genauer untersucht werden kann.

Anders war es mit Buddha, der den höchsten absoluten Geist läugnet, an seine Stelle allein das ganz bestimmungslose *Leere* setzt, aus dem die *Natur* zuerst sich erheben, und in welchem sie enden soll. In der bewusstlosen Natur aber nahm er mit dem Sāṅkhja des Kapila das mächtige Naturprincip, महत्त्वम्, oder die Naturvernunft बुद्धि, die Entstehung des Bewusstseyns und weiter der übrigen Welt

an, in der Buddha Sākjasinha geboren und erzogen, in Indien durch Sivajogismus zur Vereinigung mit der übersinnlichen Leiblichkeit (Līṅgaśarīra) und dadurch zur Erlangung der mächtigen Śivakräfte (विभूति) strebte, mit dem er sich zuletzt ganz einigte, und so vergöttert, nicht eigentlich vergeistigt, als erster Buddha, Sohn der Mājā, als der Täuschung, in die bewusstlose Natur und von dieser ins absolute Leere शून्य erlosch, wohin alles Uebrige nachfolgt. Der Buddhismus nahm fast den ganzen Śivakreis der brahmanischen Mythologie, als ein Bruchstück mit sich ohne ihren geistigen Anfang und ihr Ende, setzte, später sich ausbildend, zu den Formen des Śiva und seiner Gemahlin, besonders als Kālī, u. d. noch eine unermessliche Reihe von Buddhen, und ihre Verkörperungen als Bodhisatven, um ein Ersatzmoment des Viṣṇu und seiner Avatāren darzustellen. Die Systeme der Bauddhen sind selbst dem Namen nach śivaisch, wie ihr Aisvarikasytem von Isvara, dem Śiva. Das Bild aber das sie allgemein für Buddha aufstellten, war das von Śiva Jogāśa, oder Sāmbhu, von unserem *Harihara* entlehnte.

Die weitere Ausführung dieses Verhältnisses des Buddhismus so wie des Parsismus und des, aus derselben Quelle stammenden Dshinismus, der zugleich mehr an die ausgebildete Sphäre des viṣṇuisch gestalteten Śiva hielt, kann nur der Gegenstand einer eigenen Betrachtung seyn.

Aber wegen des Ergebnisses aus diesem Ganzen erlaube ich mir noch eine Bemerkung in Betreff meiner früheren Abhandlungen über das Bild des Śiva Jogāśa als Viśvakarman in einem Felsentempel von Illora *). Nicht nur erhält dieses dadurch, wie man sieht, eine

*) S. Abhandl. der k. Akademie d. Wiss. Bd. III. Th. I. S. 826, ff.

weitere bestimmte Erklärung in Bezug auf sein Verhältniss zu Vishn'u, noch vor der weiteren äusseren Ausbildung des Vishn'ucultus: sondern auch der Grund und die Zeit der Entstehung der vielen Tempel und Bilder des mit Vishn'u noch innigst vereinten Siva Jogäsa scheinen dadurch näher und wohl auch noch befriedigender bestimmt werden zu können ⁵⁾. Dass eine so grosse Wirkung, wie die Verbreitung dieser Tempel und Bilder von gleicher Art, über einen weiten Raum, nicht ohne grosse Bewegung für den Cultus dieses Gottes und diese nicht ohne mächtigen, geistigen Impuls geschehen konnte, möchte kaum bezweifelt werden. Das Emporbringen des Alten und der Kampf dafür werden aber immer nicht nur neu erregt, sondern auch verstärkt, und tief in die ganze Volksmasse mit Macht einwirkend, wenn sich eine andere Secte zum Gegensatz erhebt.

Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass eine äussere Erhebung des Vishn'ucultus, theils bei und neben, theils über den S'ivacultus oder dass der Uebergang des Siva in Vishnu, den wir in diesem Denkmale anschaulich gemacht sehen, ungefähr in das sechste Jahrh. vor Christ. gesetzt werden könnte.

Anmerkungen

zur II. Abtheilung

über ein Denkmal der indischen Mythologie, nach einer
indischen Zeichnung.

Anmerkungen

Abb. II. Abbildung

Abb. I. ein Detail aus der indischen Mythologie, nach einer
indischen Zeichnung.

Anmerkungen

zur II. Abtheilung

über ein Denkmal der indischen Mythologie, nach einer indischen
Zeichnung.

1. Der Vishn'u - Cultus bei den Nachfolgern des Rāmānudsha aus dem 12. Jahrh. n. Chr., der besonders für denselben thätig war, hatte nicht nur Vishnu und Lakshmi seine Gemahlin zum Gegenstand, sondern auch ihre Avatāren einzeln oder vereint. Aber bei aller Versinnlichung durch diese ist dennoch der Vishnuismus seiner Idee nach nicht populärer als der Śivaismus. *Wilson* fand besonders den Śri Vaishnavacultus im Norden Indiens weniger unter dem Volke herrschend, und die Secte mehr auf Speculation, als auf Gebräuche gerichtet. As. Res. XVI. 30.

2. Lange vor dem Cultus des Vishn'u ging im Volke der des Śiva, der überhaupt in Indien am weitesten ausgebreitet war, und am längsten bestand.

In der, nun im Original vorhandenen, Geschichte von Kasmīra, die einen grossen Zeitraum vor und nach dem Anfange der christlichen Zeitrechnung nach Jahren bestimmt fasst, und sich von dort

weit östlich über Kanjakubdsha und auch südlich herab erstreckt, finden wir ausser der Erwähnung des frühesten Schlangencultus fast durchgängig nur Nachrichten vom herrschenden Cultus des S'iva, seiner grossen Verbreitung, der Errichtung seiner Tempel u. dgl. Dass der Norden Indiens vom Himälaja an, besonders zwischen der Gängä und Jamunā, seit den ältesten Zeiten zum Bereiche des S'iva gehört habe, bezeugen selbst noch die alten S'ivaischen Namen grosser Theile dieser Gegend, von welcher nach der Mythologie der Mond Regent ist. Die ganze untere Gebirgsreihe des Himälaja hat den Namen: S'ivalik (S'ivälaja, S'iva's Wohnung), wornach dann auch das berühmte neue Fossil S'ivatherium Giganteum genannt ist, das As. Res. Vol. XIX. Part. I. p. 1. ff. beschrieben wird. Eben so herrschend war der S'ivismus im südlichen Indien, wie wir in der Geschichte des Königreichs Pandja sehen, die Wilson aus authentischen Quellen bearbeitet hat. (S. Journal of the Roy. Asiat. Society 1836. VI. p. 219. Vgl. Asiat. Res. XV. 95.) *Te truth seems to be (so schliesst derselbe) that neither Jaina nor Baudha doctrines ever gained an extensive footing in the southern divisions of the Peninsula, which have maintained from the earliest to the latest periods an undeviating fidelity to the worship of Siva and the lingam.* Auch weit östlich in Assam beweisen die vielen alten Tempelruinen zu Tshandvar, dass hier in der Hauptstadt eines mächtigen Reiches der S'ivacultus geherrscht habe. S. Journal of the Asiatic Society of Bengal, edited by James Prinsep. Vol. IV. p. 185 ff.

Demnach musste die sich erhebende äussere Verehrung des Vishn'u eine um so grössere Bewegung hervorbringen, als der S'ivismus, der so lange ausschliessend auch das Volk eingenommen, alles durchdrungen hatte, und als sich jener eben so ausschliessend an seine Stelle zu setzen strebte. Nur da, wo und sofern, als die sich ergänzenden, umfassenden Ideen beider begriffen wurden, konnte einer den andern ruhig aufnehmen, was kaum bei Vielen im Volke geschah. Einige von den Felsentempeln z. B. bei Illora enthalten wohl zuweilen in ihren Sculpturen die Verbindung der drei Götter miteinander, aber meist in der untergeordneten Form und Stellung der anderen Götter unter S'iva als Hauptgott. Eine eigenthümliche Zusammenstellung der S'ivaischen und Vishn'uischen Mythologie findet man in Beschreibungen und Zeichnungen von Mahāmalaipura (der

Stadt des mächtigen Berges), welche (nach den Transact. of the Roy. As. Soc. II. 265) in einer alten Inschrift noch Śiva-sthala genannt wird, auch den Kampf und Sieg der auf ihrem Löwen reitenden Dēvī u. a. darstellt, aber zugleich Anderes von Viṣṇu, z. B. sein Varāha Avatāra, Kṛishṇa Avatāra u. dgl. aus neuerer Zeit. Selbst eine eigenthümliche Vereinigung der Śivaischen und Viṣṇu'schen Attribute finden wir dort an dem achtarmigen Paraśu-Rāma. Dr. B. G. Babington zweifelt daher, ob eine dieser Pagoden dem Viṣṇu oder Śiva gewidmet sey. S. 264 ebend. schliesst er aus dem höheren Alter der Felsengrotten dort vor dem Anbau an sie und aus der Verschiedenheit der Inschriften auf die Priorität des Śivaischen Antheils.

Mārkaṇḍaeja-Purāṇa lässt schon Dēvī auch von Viṣṇu, wie von allen Göttern ausstatten, als sie im Begriffe war, gegen Mahisha-Asura auszuziehen.

Welcher Gegensatz zwischen den Anhängern des Viṣṇu und Śiva bei der äusseren Erhebung jener ausgebrochen sey, sieht man aus ihrem Verhalten zu einander in späterer Zeit. Śāṅkara ātshārja im 8. Jahrh. Chr. fand sich durch den Streit dieser Partheien in deren Kampf das Wesen der indischen Mythologie selbst zu schwinden anfang, zu der eigenen aussöhnenden Vermittlung, die schon genannt wurde, genöthigt; und vier Jahrhunderte später brachte der Vaishṇava-Lehrer Rāmānudsha, welcher verschiedene Śivatempel für den Viṣṇu-cultus, z. B. den berühmten zu Tripetī forderte, die Vaishṇaven wieder zum Kampfe gegen die Śaiven auf. As. Res. XVI. 29.

Die Vāḍānta-Śaiven aber waren nur gegen die Vaishṇaven gerichtet, welche den höchsten lebendigen Geist als in den endlichen Bestimmungen befangen darstellten, nicht so, wie er, obschon sie fassend und regierend, doch auch ganz darüber erhaben ist, ohne dadurch einen Dualismus oder ein abstractes Leeres vorauszusetzen. Die Vaishṇaven dagegen setzten sich gegen die beschränkten Śaiven, welche sich mehr der Betrachtung des Lingāśarīra, des übersinnlichen Leibes, und der Einigung mit ihm in seiner Ausschliessung, zur Erwerbung seiner magischen Kräfte (विमूति) durch unthätiges, bin-

brütendes Schauen ergaben, mehr von der Deckung und Ausscheidung der bewusstlosen Natur aus dem s'ivaischen Gegensatz im *Gun'a radshas* folgten. In diesem Sinne wird S'iva in Bh. Gītā III. 45 beschrieben, deutlich genug selbst als Urheber des Bösen, indem er das Bewusstlose durch आवरण (Deckung des Geistes) fördere, da der Geist durch Wissen das Bewusstlose aufhebt, eine höhere Sittlichkeit in der Geisteseinigung fördert. Vgl. Bh. Gītā IV. 1. ff., Vaed. Sāra S. 5. Z. 10. ff., Z. 16. ff., Z. 23 f.

Eine spätere Erhebung des Krishnā über alles herrscht in Brahma-Vaivarttika Purāṇa (vgl. As. Res. XVI. 87. 88. f.), wo er selbst als die Einheit des höchsten und des lebendigen Geistes, *दीवब्रह्मैकम्* (dem Vēdānta nach), aufgestellt wird.

Eine grosse Macht im Volksbewusstseyn hatte der ältere Cultus dadurch, dass mit dem des S'iva der Cultus seiner शक्ति Śakti überall innigt verbunden war, welcher in vielerlei Gestalten lange in Indien und von da weit in Asien verbreitet gewesen; dass derselben die Erhebung des, das Bewusstlose der Natur aufhebenden, Geistes gerade zuerst am meisten entgegentreten musste, wenn auch an die Stelle der Dēvī (Bhavānī), Gemahlin des S'iva, nun eine höher gefasste Naturmacht in S'rī (Lakshmi) als Gemahlin des Vishn'u gesetzt ward. (S. Bh. Gītā VII. 5.)

Der Streit unter den S'aiven, von denen ein Theil den S'iva (Mahādēva, Isvara den Herrn) ein anderer seine Gemahlin Pārvatī (die Natur, Prakṛiti, Joni) als erstes Princip aller Dinge annahm, ward von Anderen durch die Behauptung beigelegt, dass in Vishn'u, dem lebendigen Geiste, die hervorbringende Natur Joni selbst sey, als die höhere geistige, wie sie in Bh. Gītā VII. 5. von der anderen, der übersinnlichen Leiblichkeit, welche ihm nicht minder zukommen soll, unterschieden wird; प्रकृतिः परा—ययेदधार्यते जगत्. Daher wird der Vaishn'ava oft als Jonidsha betrachtet, und

dadurch wurden die S'aiven veranlasst, den Vishn'u zu S'iva in der Beziehung der Pārvati zu diesem sich zu denken.

Die vielen Darstellungen des Vishn'u auf den Wässern als Nārājaṇa, mit der von ihm emporsteigenden Lotos, aus welcher Brahmā kommt u. d., beziehen sich darauf. Vishn'u, der Letzte, ist darin zugleich der Erste.

Den S'ivacultus und seine Beziehung zu dem des Vishn'u hat man auf verschiedene Art, oft in Vergleichung mit den Mythen anderer Völker behandelt, so z. B. auch mit einem umfassenden Blick *Th. C. Banfield* in seiner Diss. de montium apud antiquissimas gentes cultu.

3. Diess war die Zeit wenn nicht der Entstehung, so doch der öffentlichen Geltendmachung der Upanishaden रामतापनीय und गोपालवापनीय, welche von den Avatāren das Vishn'u in Rāma und Kṛishṇa handeln u. a. Man hat Grund, mit Colebrooke anzunehmen (As. Res. VIII. 494.), dass diese Upanishaden zu den jüngeren Theilen der Vaeden gehören, so wie die, dem Cultus des Rāma und Kṛishṇa ergebenden Secten jünger sind; obschon die Annahme der drei Grundmomente des Göttlichen mit den Offenbarungen ihrer Energien und Attribute auch in älteren Theilen der Vaeden vorkommt. Anders wäre es, wenn man Rāma und Kṛishṇa als bloß vergötterte Menschen, Helden betrachten wollte. Eine solche Vergötterung könnte nur später angenommen, und die des Buddha Sākjamuni damit verglichen werden.

4. Von diesem Punkte aus hat sich der Cultus des Vishn'u in verschiedenen Formen durch mehrere Vaishṇ'avasekten lange und noch spät in Indien verbreitet, und ausgebildet. Im Anfange des 16. Jahrh. Chr. lehrte *Tshaitanja*: Vishn'u als Paramātmā, der höchste Geist, sey vor allen Welten, Ursache und Stoff des Universums, zugleich Brahmā, Siva und Vishn'u, alles, was war und seyn wird. Derselbe,

identisch mit Brahmā, habe sich durch verschiedene अंगैः Wesenkräfte geoffenbart. Seine vorzüglichste, wirkliche, sichtbare Manifestation war aber diesen Vaishn'aven Kṛishnā. Ihre Religion und Sittlichkeit ist begriffen in *Bhakti* भक्ति, d. i. im Glauben mit Andacht. Daher ist zu erklären ihre beständige Wiederholung des Namens: Kṛishnā नामकीर्त्तनम्. *Wilson* sagt in den As. Res. XVI. 116.: The doctrine of the efficacy of Bhakti seems to have been an important innovation upon the primitive system of all Hindu Religion. Diese Form, mit der Hintansetzung des Kastenunterschiedes scheint jedoch nicht zuerst von den späteren Vaisn'aven gelehrt, sondern in älterer Zeit, aber nur weniger verbreitet gewesen zu seyn. Sie war eine unmittelbare Folge des Glaubens an die wirkliche Offenbarung des Geistes, wie er lange gelehrt ward in den Vaeden, in Rāmājāna, Mahābhārata, besonders in Bhag. Gītā, in Vishnū Purāṇa u. a. Wichtig ist, was *Wilson* weiter S. 116 sagt: But the fervent adoration of any one deity superseded all this necessity (of selfdenial, profound meditation cet.) and broke down practice and speculation, moral duties and political distinctions. Denn Kṛishnābhakti, Hingebung an Kṛishnā gewährt für sich schon alles. — Another singular and important consequence results from these premises. For as all men are alike capable of feeling the sentiments of faith and devotion, it follows, that all casts become by such sentiments equally pure. Nach Tshaitanja sieht Gott weder auf die Kaste, noch auf die Familie.

5. Man sieht nach allem hier die ächt brahmanische Bedeutung dieses, so häufig in den Felsensculpturen dargestellten S'ambhu, Jogaes'a, des in Ruhe Seyenden, S'ankara, des Ruhe verleihenden Gottes, vom nördlichen Indien an herab bis in Java, wo es, wie in Burobudor mehrere hundertmal an einem Orte wiederholt vorkommt (S. Bomb. Transact. II. vgl. Vjāsa und Vis'vakarman a. a. O. S. 831. f.), wodurch die Idee des, von den Weiseren lange erkannten, Ueberganges populär gemacht werden sollte, aus dessen Vorkommen man aber mit Unrecht überall nur auf Werke der Bauddhen allein schliessen zu dürfen sich vorstellte. Warum die Bauddhen dieses Bild nebst so vielen anderen von dem Brahmaisismus mitgenommen haben, und so

fest daran hängen blieben, lässt sich aus der Zeit ihrer Ausscheidung von diesem begreifen. (S. Vis'vakarman S. 826. ff.) — Durch die Erklärung dieses Denkmals des *Harihara* als S'ambhu, Jogaes'a erhält auch die Errichtung seiner vielen Tempel und Bilder, deren ich in den Abhandlungen über das Bild des Vis'vakarman S. 827 ff. gedacht, eine, zum Theil modificirte, höhere Bedeutung.

Schlussanmerkung.

Wenn ich auf diese Art zeigen konnte, wie die indische Mythologie als ein zusammenhängendes, philosophisch begründetes Ganze, nach ihren Hauptzügen in einem Denkmale von den Hindu selbst dargestellt ist: so verdanke ich es dem, um die Archaeologie und ihre gelehrte Behandlung verdienten und sie eifrigst fördernden Hrn. *A. von Steinbüchel*, Director des k. k. Münz- und Antikencabinets in Wien, indem er mir die oben genannte *Campbell'sche* Sammlung von indischen Zeichnungen zur Erklärung gefälligst mitgetheilt hat.

Ich kann nicht anders, als mich aus der Zeit ihrer Ausbreitung von diesem Gegenstande (2. Visitationen S. 820 ff.) — Durch die Fortsetzung dieses Gegenstandes als Linienwerk als 2. Band, 2. Folge, 2. Teil, auch die Fortsetzung seiner vielen Tüpfel und Bilder, deren ich in der Abbildung über das 7. Visitationen S. 821 ff. Ge-
braucht, eine zum Teil noch mehr, höhere Bedeutung.

Schlussbemerkung.

Wenn ich auf diese Zeit zurückkomme, wie die indische Mythologie als ein zusammenhängendes, philosophisch-ethisches Ganzes, nach ihren Hauptzügen in einem Lichte von dem Hinde selbst dargestellt ist; so verbinde ich es denn, um die Archäologie und ihre keltische Abhängigkeit zu verstehen und sie richtig zu beurtheilen, mit dem Griechischen, Indischen des A. H. und der Antikensammlung. Ich will, indem er mit der oben genannten Sammlung, das Ganze von indischen Zeichnungen zur Erklärung vollständig anzu-
stellen hat.



हरिहर

Einigung des Siva und Vishnu.

Mo. Vogler sc.