Das Buch des Waldes

DAS BUCH DES WALDES

Indische Sagen und Mythen

aus dem Waldbuch
des
Mahābhārata

übersetzt und erläutert
von
Egbert Richter-Ushanas

1. Auflage 1985

© 2016 Verlag Traugott Bautz
5., verbesserte Auflage
Alle Rechte vorbehalten
Umschlagentwurf und Illustrationen: Erika Richter
ISBN 978-3-95948-220-2

INHALT

Einleitung 7

Nala und Damayantī (MB III.50-78) 17

Die Wallfahrt

- Agastya (MB III.94-109) 91
- Riṣyaśringa (MB III.110-113) 99
- Cyavāna (MB III.125-125) 110
- Aṣṭāvakra (MB III.132-134) 117

Der Besuch Mārkaṇḍeyas

- Die Große Flut (MB III.185) 129
- Die Froschprinzessin (MB III.190) 134
- König Uśīnara (I) (MB III.130) 142
- König Uśīnara (II) (MB III.130) 146
- Sāvitrī (MB III.277-282) 150

Anmerkungen und Erläuterungen 177

Der Autor und das Buch 194

ZUR UMSCHRIFT UND AUSSPRACHE

Sanskrit-Laute wurden in der internationalen Umschrift geschrieben außer das vokalische ṛ, das der besseren Lesbarkeit wegen durch ri wiedergegeben wurde. Das gutturale ṅ wurde nicht bezeichnet. Eingebürgerte Wörter wurden lateinisch geschrieben.
J ist wie weiches dsch, c wie tsch, y wie j in ja, ś und ṣ wie sch zu sprechen, e und o sind stets lang und tragen den Ton ebenso wie die einfachen langen Vokale.

EINLEITUNG

Die indischen Sagen beruhen wie die Hymnen des Veda auf dem Mythos des androgynen kosmischen Menschen, aus dessen Selbstbegattung oder Opferung die Welt hervorgeht und in den sie wieder zurückkehrt. Der kosmische Mensch erscheint auch als der sterbende und auferstehende Gott, der durch seine weibliche Hälfte, die sowohl Tochter wie Mutter wie Geliebte für ihn sein kann, in die Welt hinabsteigt, ihr verfällt und schließlich durch sie wieder aus der Welt befreit wird.
Der Weg zur Befreiung (*mokṣa*) erscheint für die Beteiligten und für die Zuschauer als ein Kampf zwischen göttlichen und dämonischen Kräften oder, religionsphilosophisch gesehen, als der Gegensatz von Gut und Böse, der jedoch nicht absolut, sondern Teil des kosmischen Spieles des göttlichen Urpaares ist, durch das sich die Welten entfalten und wieder auflösen.
Die Wahrheit ist am Anfang oft nicht auf der Seite der Guten. Meist setzt sie sich erst am Ende durch. Inzwischen gehen die Menschen, die für sie eintreten, durch eine Zeit der Erniedrigung und der Not wie es in den Sagen von Nala und Damayantī, von Sāvitrī und Uśīnara beschrieben wird. Die Welt nimmt oft die Gestalt einer schönen Frau an, die der Held überwinden muß, ob sie verführerisch ist oder abweisend. Dieses Thema wird in den Sagen von Riṣyaśringa, der Froschprinzessin, von Cyavāna und Agastya behandelt. Auch wenn sie an ihre eigenen Ziele denkt, wird die Frau hier zur Erlöserin des Mannes.
Der wahre Held ist der, der in der Welt seine Tugend, seine Integrität, seine Potenz bewahrt, sei die Welt nun ein Ort des Leidens oder der Freude für ihn, wobei die Freude meist nur die Kehrseite des Leidens ist und daher stets wieder in Leid umschlagen kann. Es gibt nur eine Kraft, sie wird durch böse Taten geschwächt, durch gute Taten vermehrt. Das Gute wächst, indem es das Böse schwächt. Zur höchsten Potenz gelangt, wer das Gute und das Böse und auch die anderen Gegensätze wie die zwischen Freude und Leid, männlich und weiblich, als Teil

des Spieles des einen Geistes mit sich selbst erkennt. Dadurch überwindet er sogar den Tod wie es in der Sage von Sāvitrī berichtet wird.

Die hier vorgelegte Auswahl von indischen Sagen ist dem Waldbuch, dem dritten Buch des Mahābhārata, entnommen. Das Mahābhārata, das etwa zwischen 300 vor und 400 n. Chr. entstanden ist, ist nicht nur das größte indische Epos, sondern der gesamten Weltliteratur. In seinen 18 Büchern berichtet es vom großen (*mahā*) Geschlecht der Bhāratas, den Nachkommen des Königs Bharata, der schon im Veda erwähnt wird, und nach dem sich heute das Land Indien benennt.

Das Hauptthema des Mahābhārata ist der Kampf zwischen den verfeindeten Vettern Yuddhiṣṭhira und Duryodhana um die Thronfolge. In Buch VI, unmittelbar vor der Entscheidungsschlacht, belehrt der göttliche Held Kriṣṇa seinen Freund Arjuna, den dritten Bruder Yuddhiṣṭhiras, über das Wesen des kosmischen Menschen und die Notwendigkeit, den Kampf mit Hilfe des Yoga besonnen zu führen. Diese Belehrung ist unter dem Namen Bhagavadgītā weltbekannt geworden.

Der Wald ist der Ort, an dem sich der Mensch auf den Ursprung der Welt besinnen kann, wo er seine schwindenden Kräfte erneuern, wo er gleichsam seine zweite, die innere Geburt erfährt. Außerdem bereitet sich der Yogi dort auf das endgültige Verlassen der Welt vor. Doch ist der Wald in der indischen Literatur auch ein Ort der Liebe.

König Nala begibt sich aus Sehnsucht nach Damayantī in den Wald, weil er allein sein will. Dort begegnet er den Wildgänsen, dem Symbol der Askese wie der Liebe, deren verwandte Gestalt als Schwan Zeus annahm, um eine Menschentochter zu verführen.

Der Wald ist auch ein Ort der Gefahr und der Gefährdung: Damayantī gerät dort in die Gewalt einer Schlange und wird von einem Jäger, der sie davor gerettet hat, bedroht, eine Karawane

wird von wilden Elefanten vernichtet und Dämonen nutzen die Dunkelheit und Einsamkeit des Waldes, um die Opferrituale zu stören. Dazu kommen die inneren Anfechtungen durch das Nachdenken über die Ungunst des Schicksals und die früheren Fehler. Hiergegen helfen die Erzählungen der Weisen.

Der Seher erfüllt als Sagendichter und Erzähler dieselbe Aufgabe wie in der vedischen Zeit der Hymnendichter und Sänger: Er stellt die Verbindung zwischen Göttern und Menschen her, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der Nala-Sage wird dies am Beispiel des Erzählers und der beiden Seher Parvata und Nārada sichtbar, die zwischen Himmel und Erde hin und her wandern. Auch der Seher Damana, durch dessen Gnade Damayantī geboren wird, erfüllt eine Vermittlerrolle. Und der Seher Lomaśa, der Yuddhiṣṭhira auf einer Wallfahrt begleitet, kommt gerade vom Himmel. Der Weise Mārkaṇḍeya, der die letzten vier Sagen dieser Auswahl erzählt, ist durch sein ungewöhnlich hohes Alter mit dem Ursprung, dem kosmischen Menschen, verbunden. Es wird erzählt, daß er sich beim Untergang der Welt in einem früheren Zeitalter im Bauch des kosmischen Menschen aufgehalten hat, der hier den Namen Viṣṇu trägt. Dagegen ist der Weise Vrihadaśva, der die Nala-Sage erzählt, vergleichsweise irdisch. Er gilt als ein Nachkomme des sagenhaften Weisen Śalihotra, der die Kunst der Rosselenkung begründet hat, wie im 20. Kapitel der Nala-Sage erzählt wird. Dennoch ist diese Geschichte die längste und schönste Sage des III. Buches und des Mahābhārata überhaupt.

Hier zeigt sich auch die hohe Bedeutung, die das Pferd in der indischen Kultur hatte. Das Pferd ist nicht nur das Zugtier am Wagen, sondern es ist auch Ersatzopfer für den kosmischen Menschen oder den heiligen König. Der Aśvamedha, das Pferdeopfer, wird sowohl bei der Königsweihe wie für die Fruchtbarkeit des Landes dargebracht. Dabei legte sich die Königin zu dem geopferten Pferd und ließ sich symbolisch begatten. Im

Rāmāyaṇa, dem zweitgrößten indischen Epos, das vermutlich noch etwa 300 Jahre älter ist als das Mahābhārata, wird erzählt, daß nach einem solchen Opfer Viṣṇu als Rāma geboren wurde. Dieser Ritus dient jedoch auch als Mittel für die Ausbreitung der Āryas nach Südindien und die Reinigung von Schuld, die damit eintreten soll, wird bereits im Rāmāyaṇa durch ein Bad in der Gangā ersetzt. Heute gilt dieses Opfer als inhuman und sogar obszön, aber in den vedischen Kultur stehen sich Mensch und Tier noch näher. Stier und Pferd galten als heilig und mit ihrer Hilfe konnte die Einheit von Makro- und Mikrokosmos wieder hergestellt werden. Damit hängt auch zusammen, daß Tier und Mensch miteinander sprechen konnten.

In noch älterer Zeit wurde der Puruṣamedha, das Opfer des kosmischen Menschen, durch das Opfer des Königs oder seines Sohnes vollzogen. Hiervon berichten die Sāvitrī- und die Uśīnara-Sage. Im ersten Teil der Uśīnara-Sage opfert sich der König anstelle einer Taube, während man in späterer Zeit die Taube oder ein anderes Tier, meist einen Widder, anstelle des Königs opferte. Im zweiten Teil wird der Sohn des Königs durch den Vater geopfert, aber unmittelbar darauf in einem ätherischen und damit wirklicheren Leib wiederbelebt oder wiedererweckt, wie es auch in den christlichen Auferstehungslegenden geschieht.

Die Uśīnara- und die Sāvitrī-Sage enthalten das wahrscheinlich älteste Überlieferungsgut dieser Sammlung. Die Uśīnara-Sage wird im Mahābhārata in zwei Versionen erzählt, einmal von Lomaśa und einmal von Mārkaṇḍeya, aber in der zweiten Fassung kommt ihre mythische Bedeutung besser zur Geltung. Der zweite Teil, das Sohnopfer, ist nur in der Mārkaṇḍeya-Fassung erhalten.

Die Sāvitrī-Sage enthält das altertümliche Motiv der Opferung des heiligen Königs nach Ablauf eines Jahres. Sāvitrī rettet ihren Gatten vor dem Tod, indem sie bereit ist, sein Los auf sich zu nehmen. Diese Tat steht im Gegensatz zur Unterweltsfahrt der

akkadischen Göttin Ištar, die ihren Geliebten Dumuzi der Todesgöttin, ihrer Schwester Ereškigal, als Ersatzmann ausliefert, um sich selbst zu retten.
Die große Flut ist nach dem Gilgameš-Epos ebenfalls eine Tat Ištars. Im Alten Testament wird sie dem Gott Jehova zugeschrieben. In der indischen Überlieferung ist die Flut ebenso wie die Rettung des Menschen mit dem kosmischen Menschen verbunden. Die Flut ist ein Aspekt der immer wiederkehrenden Schöpfung und Vernichtung der Welt.
Die Rettung des Menschen wird durch den kosmischen Menschen bewirkt, indem er die Gestalt eines Fisches annimmt, der sich zunächst als der Gott Brahmā, in späteren Versionen der Sage als Viṣṇu zu erkennen gibt. Aber ursprünglich ist der Fisch wie die Flut weiblicher Natur. Dies zeigt sich zum einen darin, daß er in der indischen Flutsage Zuflucht sucht wie die Taube bei Uśīnara, zum anderen in seiner Umschreibung als mondsichelgleich. Die Mondsichel ist überall in den alten Kulturen ein Zeichen der Großen Göttin. In einer älteren Version der Flutsage, die im Śatapatha Brāhmaṇa erzählt wird, erscheint die Große Göttin unter dem Namen Sāvitrī als Tochter Manus bei dessen Opfer und hilft ihm bei der Neuschöpfung der Welt. Dieser Schluß fehlt in den späteren Versionen. Es wird auch nirgends gesagt, daß die Wasser weiblicher Natur sind. Dies ist jedoch dem indischen Hörer aus dem Veda bekannt. Nur das Schiff, das mit einem betrunkenen Weib verglichen wird, weist deutlich auf die Große Göttin hin, wenn auch mit negativem Unterton, wie es der Furcht des Mannes vor der Macht der Frau entspricht.
In ihrer jugendlichen Gestalt erscheint die Göttin in der Sage von der Froschprinzessin. Auch diese trägt einen bösen Zug: Ihre Verführungskunst verdirbt die Männer. Der Sumpf, in dem die Frösche leben, gilt auch als das Reich der Großen Mutter. Die ‚trüben Quellen des Mythos‘ sind noch heute metaphorische Umschreibung ihres Reiches im androzentrischen Denken. Das

Austrocknen des Sumpfes und das Töten der Frösche, das der durch das Verschwinden seiner Geliebten erzürnte König befiehlt, ist aus androzentrischer Sicht eine Kulturtat. Deshalb gelingt es dem König, die Frau zurückzuholen.
Die bösen Folgen dieser Tat zeigen sich bei den Nachkommen des Königs. Ihnen erscheint die Göttin in Gestalt zweier gedankenschneller Pferde. Es wird von dem König, der sie auf Wunsch seiner Frau von ihrem Besitzer, dem Brahmanen Vāmadeva, entleiht, erwartet, daß er sie zurückgibt, nachdem er sein Ziel, eine Gazelle, erreicht hat. Da er dazu nicht bereit ist, verwirkt er sein Leben. Auch sein Bruder, der ihm auf dem Thron nachfolgt, wird vom Tod bedroht, aber schließlich durch seine Gattin gerettet. Der böse Aspekt der Frau wird so durch ihren guten Aspekt überwunden. Der Brahmane ist mit der Gattin des Königs in einer geistigen Verbindung. Er ist nicht Feind des weiblichen Prinzips, sondern durch seine Askese Herr darüber. Darum gehören ihm die Pferde zu Recht und nicht dem König, wenngleich das Pferd mit dem Königtum in enger Verbindung steht, wie es sich beim Aśvamedha zeigt. In ähnlicher Weise stehen sich in einer anderen Sage, die im Rāmāyaṇa ausführlich berichtet wird, der Seher Vasiṣṭha und der König Viśvāmitra gegenüber. Hier geht es um die Kuh Vasiṣṭhas, die wie die Wunschkuh die Fähigkeit hat, alle Dinge hervorzubringen. Die Kuh ist ebenfalls eine Gestalt der Göttin, wobei es sich nicht um eine Kuh im natürlichen Sinn handelt wie westliche Kommentatoren dieser Sage angenommen haben.
Die Muttergöttin spielt auch in den vier von Lomaśa auf der Wallfahrt der Brüder erzählten Sagen eine große Rolle, obwohl sie in der Aṣṭāvakra-Sage nur in geistiger Form als die Göttin Sarasvatī, die Göttin der Weisheit, erscheint. Mit ihrer Hilfe wird der Knabe Aṣṭāvakra zum Erlöser seines Vaters. Auch in der Riṣyaśringa-Sage ist die Hauptfigur ein Knabe. Diese Sage hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Enkidu-Episode

des Gilgameš-Epos, wo der zwar bereits erwachsene, aber in Liebesdingen noch unerfahrene Enkidu durch die Vereinigung mit einer sakralen Hure gottgleich wird. Hure und Jungfrau sind in den alten Kulturen beides Gestalten der Muttergöttin. In der Riṣyaśringa-Sage zeigt sich die Göttlichkeit des Knaben Riṣyaśinga darin, daß er Indra, den Götterkönig, dazu veranlassen kann, Regen zu senden. Riṣyaśringa entschuldet dadurch den sakralen König, der durch Mißachtung der Brahmanen eine Dürre hervorgerufen hat.

In der Agastya-Sage, die auf die vedische Hymne I.179 zurückgeht, wird die Jungfrau Lopāmudrā von Agastya erschaffen, indem er von allen Wesen den besten Teil nimmt. Mit ihrer Hilfe errettet er seine Väter. Die Schöpfung wird auf diese Weise im Geist des Sehers von der Vielfalt in die Einheit zurückgeführt. Weil Lopāmudrā die Erlöserin ist, führt auch ihr scheinbar lustbetonter und vom Ursprung wegführender Wunsch nach einem königlichen Lager für die Begattung zu einer Herausforderung der Dämonen und endet mit dem Sieg der Wahrheit. In der Aṣṭāvakra-Sage unterliegt kein Dämon, sondern ein auf sein Wissen übermäßig stolzer Brahmane im Wortkampf einem Knaben, weil dieser ihm im höheren Wissen überlegen ist.

Wenn das Kind in diesen Sagen auch eine große Rolle spielt, so sind sie dennoch nicht für Kinder in der biologischen Bedeutung des Wortes gemacht, sondern für Erwachsene, aber für solche Erwachsene, die nicht vom Virus des Rationalismus befallen wurden, also nicht alles auf frühkindliche Phasen zurückführen wie die Psychologen oder überall Mißbrauch wittern wie die Feministinnen. Wenn man heute annimmt, Märchen seien in erster Linie für Kinder, ist Folge der Verchristlichung der alten Mythen. Indem man die Mythen zum Märchenstoff für Kinder umformte, konnte man zugleich die Priorität des Christentums und damit des geschichtlich-rationalen Denkens über den Mythos herstellen. Jedoch ist das Christentum selbst eine Form des Mythos vom

sterbenden und wieder auferstehenden Gott, wie auch das Leben des Nazoräers Jesu verlaufen sein mag. Auferstehung und Jungfrauengeburt sprengen in der Darstellung des Neuen Testamentes den historischen Rahmen und müssen als Wunder geglaubt werden. Würde man aber das ganze Leben Jesu zum Mythos erklären, wäre die Einzigartigkeit und Höherwertigkeit des Christentums in Frage gestellt. Dennoch trägt das Christentum für eine geschichtliche Religion bemerkenswert ungeschichtliche Züge; nicht einmal die Sprache, die sein Gründer gesprochen hat, wurde überliefert, weil sie der Entstehung einer Weltreligion nicht dienlich war.

Man könnte dies auf sich beruhen lassen, würde nicht die Verdrängung des Mythos ebenso wie die damit zusammenhängende Verdrängung der Sexualität zur Bildung von hybriden Formen des Mythos führen, die sich für das Gedeihen der Menschheit im Ganzen wie als Individuum als sehr gefährlich erwiesen haben. Das geschichtliche, antimythische Denken, das angeblich für Humanität und Fortschritt eintritt, stellt die größte Gefahr für die Humanität und den geistigen Fortschritt dar, wie ein Blick auf die Waffenkammern unserer Zeit lehrt. Es ist daher dringend geboten, den Mythos in seiner ursprünglichen Gestalt wieder zu erkennen und anzuerkennen. Hierzu soll mit dieser Übersetzung indischer Sagen, in denen der Mythos noch in einer authentischen, wenn auch oft androzentrisch ausgerichteten Form überliefert wird, ein Betrag geleistet werden. Damit soll der Mißbrauch, der im 3. Reich mit dem Mythos getrieben wurde, nicht verschwiegen oder unter den Teppich gekehrt werden.

Die Übersetzung beruht auf der kritischen Ausgabe des Mahābhārata von S. Sukthankar, Poona 1933. Das Original ist größtenteils im Versmaß des Śloka abgefaßt, einem Zweizeiler mit viermal acht Silben. Gelegentlich wird auch der Triṣṭubh, ein Vierzeiler mit jeweils elf Silben, verwendet. Ich gebe beide

Versmaße in Jamben mit durchschnittlich elf Silben wieder. Einige in Prosa verfaßte Teile des Originals wurden auch in der Übersetzung beibehalten, um den sprachlichen Unterschied nicht zu verwischen.
Die Änderungen der 4. Auflage betreffen vor allem die Korrektur von Fehlern, die im Computersatz leider unvermeidlich sind. Die Einleitung und die Anmerkungen wurden überprüft und eine Reihe kleinerer Verbesserungen vorgenommen.

Worpswede, im Dezember 2016

NALA UND DAMAYANTĪ

Weil Yuddhiṣṭhira im Würfelspiel gegen
seinen Vetter Duryodhana verloren hatte,
mußte er dreizehn Jahre lang im Walde leben.
Seine Brüder Bhīma, Arjuna, Sahadeva
und Nakula, ihre Gattin Draupadī
und viele Brahmanen begleiteten
den König in die Verbannung.
Eines Tages besuchte ihn der Weise
Vrihadaśva und Yuddhiṣṭhira klagte:
Durch hinterhältige und geschickte Spieler
wurde ich zum Würfelspiel herausgefordert,
von dem ich nichts verstehe, und um alle meine
Schätze und um mein Reich gebracht.
Und meine Gattin, die mir mehr bedeutet
als mein Leben, wurde öffentlich beleidigt.
Ist dir ein König bekannt, o Brahmane,
den ein schlimmeres Schicksal traf als mich?

Vrihadaśva sprach:
Einen solchen König gibt es, ich werde dir
von ihm erzählen, wenn du es hören willst.

Yuddhiṣṭhira sprach:
Erzähle! Ich möchte wissen, wie es ihm ergangen ist.

Vrihadaśva sprach:
Der König, von dem ich dir erzählen will,
wurde wie du in hinterhältiger Weise im Würfelspiel
besiegt durch seinen Bruder Puṣkara
und ging dann mit seiner Gattin in den Wald.
Er hatte keine Pferde, keine Wagen, keine Brüder,
die seine Verbannung teilten, wie du hast, Yuddhiṣṭhira!
Darum solltest du dein Schicksal nicht beklagen.

Yuddhiṣṭhira sprach:

Erzähle mir das ganze Leben dieses Königs!

Darauf erzählte Vrihadaśva die Sage von
Nala und Damayantī.

Es lebte einst vor langer Zeit ein König
namens Nala. Er war der Sohn des Vīrasena.
Begabt mit allen Tugenden, von herrlicher Gestalt
und ein Meister in der Rosselenkung, stand er
an der Spitze aller Fürsten wie der Götterkönig,
an Glanz sie alle überstrahlend wie die Sonne.
Die Brahmanen ehrend, ein Kenner des Veda,
herrschte er in Niṣadha, der Wahrheit ergeben,
Führer eines großen Heeres, Freund der Würfel,
beliebt bei schönen Frauen, Herr seiner Sinne,
der Beste im Bogenkampf und ein Beschützer
seines Volkes wie der Stammvater Manu.
In Vidarbha herrschte damals König Bhīma.
Er hatte keinen Erben, und um ihn zu erhalten,
unternahm er die größten Bemühungen.
Einst kam der gelehrte Weise Damana zu ihm.
Der König, der sich einen Erben wünschte,
erfreute ihn durch einen freundlichen Empfang.
Darauf gewährte ihm der Weise die Gnade,
daß die Königin drei Knaben und ein Mädchen,
wie ein Edelstein so schön, gebären würde.[1]
Damana zur Ehre nannte man das Mädchen
Damayantī und die Knaben, die in Mut und
Tugend Bhīma glichen, Dama, Damana und Danta.
Damayantī wurde in der ganzen Welt berühmt
durch ihre Schönheit, ihren hohen Geist,
durch ihre Freundlichkeit und ihre Tugend.
Als sie herangewachsen war, glich sie,
von ihren hundert Dienerinnen und Freundinnen
umgeben, Indras Gattin Śacī.
In vollem Schmuck erstrahlte sie im Kreise
der Gespielinnen wie ein Blitz im Wolkenheer.

Nicht im Himmel noch auf Erden gab es
jemals solche Anmut, selbst den Göttern
raubte sie durch ihre Schönheit den Verstand.
Auch Nala war auf Erden unvergleichlich,
er schien der Gott der Liebe selbst zu sein.
Nun priesen alle Leute in der Nähe Nalas
Damayantī eifrig, und in ihrer Nähe Nala,
und so entstand in beiden, die immer nur
das Lob des anderen hörten, Liebe, noch ohne
daß sie sich gesehen, und die Liebe wuchs und wuchs.
Der König konnte sie kaum noch ertragen
und begab sich in den Wald, der in der Nähe
des Palastes lag, und saß dort ganz allein.
Da sah er eine Schar von goldgefiederten Gänsen,[2]
die sich in seiner Nähe auf der Erde niederließen,
und schnell ergriff er einen von den Vögeln.
Der Ganter aber sprach mit Menschenstimme:
O König, schone mich! Ich will dein Bote sein!
Damayantī werde ich dich so beschreiben,
daß sie an keinen anderen Mann mehr denken wird.
Sogleich gab ihn der König frei, und der Schwan
entflog mit den Gefährten nach Vidarbha.
Dort ließen sich die Vögel in Damayantīs
Nähe nieder, und sie sah sie voll Entzücken.
Mit ihren Freundinnen versuchte sie,
sie einzufangen, doch die Vögel liefen fort,
verteilten sich in alle Richtungen im Park,
und zogen jeder eins der Mädchen hinterher.
Der Schwan jedoch, dem Damayantī folgte,
nahm wieder Menschenstimme an und sprach:
O Damayantī, Nala heißt der König von Niṣadha!
Er gleicht den Göttern, nicht den Menschen!
Wenn du seine Gattin würdest, dann würden

deine Schönheit und dein Leben fruchtbar sein.
Bei Göttern, Menschen, Zauberern und Schlangen
waren wir und sahen nirgends einen Mann wie ihn!
Du bist die Schönste der Frauen, er ist der
Beste der Männer, unübertrefflich wäre,
wenn die Beste mit dem Besten sich verbände!
Damayantī sprach: Sage dies auch König Nala!
Der Schwan versprach es ihr, flog zurück
nach Niṣadha und berichtete dem König alles.

Damayantī aber war seit jenem Tag,
an dem der Ganter zu ihr gesprochen hatte,
Nalas wegen nicht mehr bei sich selbst.
Sie wurde bleich und schwermütig und
ihre Wangen fielen ein, sie seufzte viel,
ihr Blick war leer, ihr Geist verstört.
Sie fand nicht Lust am Essen oder Spielen
und ruhte nicht am Tag und nicht bei Nacht.
Ach! Hach! Das waren ihre einzigen Worte.
An diesen Zeichen merkten ihre Freundinnen,
daß Damayantī krank war, und sie sagten Bhīma:
Deiner Tochter ist nicht wohl, o König!
Bhīma dachte: Was mag mit Damayantī sein?
Dann sah er, daß sie im heiratsfähigen Alter war,
und er beschloß, die Fürsten
einzuladen zu ihrer Gattenwahl.
Als die Fürsten die Einladung erhalten hatten,
kamen sie mit großem Heere nach Vidarbha.
Sehenswert war der bunt geschmückte Zug,
und von dem Lärm der Rosse und der Wagen
und der großen Elefanten zitterte die ganze Erde.
Nun begab es sich in dieser Zeit, daß die
beiden Weisen Nārada und Parvata auf einer ihrer
Reisen in das Haus des Götterkönigs kamen.
Indra grüßte sie mit Ehrfurcht und sprach freundlich:
Wie geht es euch? Ist euer Frieden ungestört?

Nārada sprach:
O Herr, wir sind in jeder Weise glücklich.
Und auch die Fürsten auf der Erde sind zufrieden.

Indra sprach: