

Anzeigen

UTE HÜSKEN – PETRA KIEFFER-PÜLZ – ANNE PETERS (ED.)

Jaina-Itihāsa-Ratna. Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von U. H., P. K.-P. und A. P. [*Indica et Tibetica* 47]. Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2006. ix + 522p. € 52.- (ISBN 3-923776-48-9).

Diese fünfte und sehr umfangreiche Festschrift für den am 6. Juni 2008 verstorbenen Gustav Roth enthält 28 nach den Namen ihrer Verfasser alphabetisch gereichte Beiträge von Kollegen und ehemaligen Schülern aus Europa sowie eine vollständige Bibliographie Gustav Roths (p. 511-522). Der Band ist nach dem Ehrentitel benannt, der Roth 1954 in Indien verliehen wurde. Die Mehrzahl der Beiträge beschäftigt sich mit dem Buddhismus. Ausserdem findet man interessante Aufsätze zu verschiedenen anderen Gebieten der Indologie, mit denen sich der Jubilar während seiner akademischen Laufbahn beschäftigt hat. Die Aufsätze sind mit wenigen Ausnahmen stark philologisch ausgerichtet, wie dies auch der Arbeitsweise Roths entspricht.

Heinz Braun (p. 59-73) bietet ein nützliches Verzeichnis der meist unter zwei verschiedenen Namen bekannten Mönchsgelahrten in Myanmar mit ihren Lebensdaten unter Auswertung von hauptsächlich in birmanischer Sprache überliefertem Material. — Der Beitrag von Anne Peters (p. 407-415) beschäftigt sich mit der Herstellungstechnik von und den Inschriften auf den kunstvoll gewebten Wickelbändern (*Sazigyo*), mit denen einige birmanische Palmblatthandschriften zusammengebunden sind. Im Appendix findet sich eine Kurzbeschreibung der in deutschen Bibliotheken gelagerten Exemplare nach den Bänden der *Burmese Manuscripts* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. XXIII, 1-6). — Petra Kieffer-Pülz (p. 339-349) stellt dar, wie ein altes Ritual (die *pavāraṇā*) modifiziert wurde, um den Mönchen die Teilnahme an einem neuem Ritual (dem von König Sirimeghavaṇṇa im 4. Jh. n. Chr. eingeführten Fest des Mahinda Thera) zu ermöglichen. — Der Beitrag von Hans Ruelius (p. 417-438) behandelt tragische Figuren, insbesondere Krankheitsdämonen, in den Tanzritualen der singhalesischen Buddhisten. — Peter Schalk (p. 455-459) kritisiert den Gebrauch der Stereotype “Sinhala Buddhism”, “Tamil Buddhism” und “Tamil Caivam” und schlägt vor, sie durch “Buddhism among Sinhalas”, “Buddhism among Tamils” und “Caivam among Tamils” zu ersetzen. — Oliver Freiburger (p. 193-207) untersucht Anthologien buddhistischer Texte mit Schwerpunkt auf der Theravāda-Tradition und fragt nach den Kriterien, nach denen diese Sammlungen zusammengestellt wurden. Er kommt zu dem Schluss, dass der Anspruch der jeweiligen Herausgeber, durch ihre Auswahl von Textpassagen ihren Lesern das Wesen des Buddhismus zu präsentieren, uns dazu berechtigt, die Erstellung solcher Anthologien als Kanonbildung zu betrachten. — Haiyan Hu-von Hinüber (p. 283-337) beschäftigt sich mit der Sanskrit-Handschrift des Mūlasarvāstivāda-Prātimokṣasūtra. Diese Handschrift befindet sich unter den 259 Sanskrithandschriften aus Tibet, die von 1960 bis 1993 in der Bibliothek des Palace of Culture of the Nationalities in Beijing untergebracht waren und nun im Nor bu liñ ka aufbewahrt werden. In ihrer Einleitung gibt Hu-von Hinüber einen nützlichen Überblick über die Geschichte dieser einzigartigen Sammlung und ergänzt mit ihrer Liste der bisher veröffentlichten oder bearbeiteten Handschriften (p. 287-288) die von E. Steinkellner in *A Tale of Leaves* (Amsterdam 2004) zusammengestellten Informationen. Dass Prof. Wang Sens Liste der 259 Handschriften, die bisher nur im privaten Kreis zirkulierte, im Appendix 1 (p. 297-334) abgedruckt ist, ist sehr zu begrüßen. — Klaus T. Schmidt (p. 461-466) identifiziert sieben westtocharische Fragmente aus der Sammlung “Tocharische Handschriften aus den

Turfanfunden". Sechs dieser Fragmente gehören zum Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādin, während ein Fragment den Text eines Buddhastotras enthält. — Klaus Wille (p. 483-510) legt eine Bearbeitung der Sanskrit-Fragmente der in der Library of Congress aufbewahrten Handschriftensammlung von Oscar Terry Crosby vor. In der Einleitung findet man eine nützliche Liste aller Crosby-Fragmente (p. 484-489). — Im Aufsatz von Jin-Il Chung (p. 75-101) sind die verschiedenen Versionen der ersten Predigt des Buddha, des Dharmacakra-pravartana-dharmaparyāya, recht nützlich nebeneinander abgedruckt und mit ausführlichem kritischem Apparat versehen, jedoch ohne dass eine Schlussfolgerung aus dem Material gezogen wird. — Martin Delhey (p. 127-152) legt eine editorische Bearbeitung und eine mit einem ausführlichen Kommentar versehene deutsche Übersetzung von zwei kurzen Kapiteln der Yogācārabhūmi vor. Das erste Kapitel stammt aus dem Grundteil dieses Textes, das zweite aus seinem zweiten Teil, der Viniścayasamgrahaṇī. — Siglinde Dietz (p. 153-162) beschäftigt sich mit zwei Fragmenten aus der Sammlung Schøyen, die die Mahāpuruṣalakṣaṇas beschreiben. — Helmut Eimer (p. 163-177) befasst sich mit einer Druckausgabe der dem Tāranātha zugeschriebenen Sammlung tantrischer Texte (*gzuns 'dus*) aus dem Kloster Dga'ldan phun tśogs gliñ. — Jens-Uwe Hartmanns Aufsatz (p. 259-264) behandelt ein Fragment des 10. Kapitels von Āsvaghōṣas Buddhacarita aus der Sammlung Hoernle in der British Library. — Bhikkhu Pāsādika (p. 397-406) bietet die Übersetzung eines Sūtra nach der chinesischen Version des Ekottarāgama (Taishō 2 [no. 125], 679a8-680b18). — Max Deeg (p. 103-125) untersucht den Gebrauch der Termini Hīnayāna und Mahāyāna in chinesischen Texten und kommt zu dem Schluss, dass die scharfe Unterscheidung zwischen den beiden *yānas* auf eine in China entstandene Klassifizierung zurückzugehen scheint und keinen Rückschluss auf einen ähnlichen Gebrauch dieser Termini in Indien zulässt. Er liefert ferner Belege dafür, dass die polemischen Anklänge gegen das Hīnayāna in chinesischen buddhistischen Texten größtenteils rhetorisch zu verstehen sind und sich nicht gegen tatsächliche Anhänger eines Hīnayāna genannten Systems richteten oder richten konnten. — Lore Sander (p. 439-453) untersucht Darstellungen von Māyā als "zweigbiegender" (*sālabhañjikā*) Frau in den Geburtsszenen der Kunst von Gandhāra und Mathurā.

Eine Anzahl von Aufsätzen beschäftigt sich mit sprachwissenschaftlichen Themen im weiteren Sinne des Wortes: Der Beitrag von Stefan Baums (p. 33-44) beginnt mit einem Überblick über die bisher bekannt gewordenen Formen der Ordinalzahlen in der Gāndhārī und bespricht diese Zahlwörter in detaillierter Form. — Dörte Borchers (p. 45-57) behandelt die Stellung des "Dzongkha" in Bhutan und die Sprachpolitik der bhutanesischen Regierung. — Michael Hahns Beitrag zur Etymologie tibetischer Wörter (p. 237-257) ist in sechs Abschnitte unterteilt, die wie folgt benannt sind: 1. 'di skad; 2. Byin (gyis) gzöl (ba); 3. Dmar ba = rtsub pa; 4. 'Jeb pa = rtsub pa; 5. Die Pluralpartikel *rnam*s als selbständiges Wort; 6. Zum Morphem -s als Substantivbilder. — In seinem Beitrag (p. 363-377) untersucht K.R. Norman die verbreitete Annahme, dass die buddhistischen Texte zuerst von einem östlichen in ein westliches Prakrit übersetzt wurden, dann in die Gāndhārī und in (zentralasiatisches) Buddhist Hybrid Sanskrit und schließlich ins Chinesische. Nach einer eingehenden Analyse der fünf Worte *pañnabhāra-*, *pañnadhvaja-*, *pañninnakhila-*, *viṭṭachadda-* und *appahīna-* kommt er zu dem Schluss, dass die oben genannte Übersetzungskette nicht auf alle buddhistischen Texte zutrifft.

Mit seinem Aufsatz (p. 379-395) führt Thomas Oberlies seine Studien zum Cāndravayākaraṇa fort und setzt sich dabei kritisch mit einigen von J. Bronkhorst vorgetragenen Thesen auseinander. — Nalini Balbir (p. 9-31) legt eine kritische Ausgabe des Praśnagarbhapañcaparameṣṭhīstava, einer in Jaina Māhārāṣṭrī verfassten kurzen Hymne des Jayacandrasūri, mit einer französischen Übersetzung vor. — In Ute Hüskens Beitrag (p. 265-281) geht es um das Pavitra-Fest in dem einer Form Viṣṇus gewidmeten Varadarāja-

Tempel in Kāñcipuram. — Claus Vogels Beitrag (p. 467-481) liefert Sanskrit-Text und Übersetzung des 18. Kapitels von Varāhamihiras Bṛhadyaṭrā.

Zwei Aufsätze beschäftigen sich mit der Hindī-Literatur: Ines Fornell (p. 179-192) untersucht das Image des Herrschers Aurangzeb in Werken der modernen Hindī-Literatur und Kornelius Krümpelmann (p. 351-361) bietet eine deutsche Erstübersetzung von Premcands Erzählung “Der Tempel”.

Der wichtige Beitrag von Reinhold Grünendahl (p. 209-236) wird ein breites Interesse finden. Der Autor nimmt darin hauptsächlich zu den von Sh. Pollock in dessen Aufsatz “Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj” (in: C.A. Breckenridge – P. van der Veer [ed.], *Orientalism and the Post-colonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia 1993, p. 76-133) aufgestellten Thesen zum Beitrag der “deutschen Indologie” zur Rassenideologie der Nationalsozialisten Stellung. Grünendahl untersucht eingehend die Quellen, auf die sich Pollock vage beruft, und kann in überzeugender Weise zeigen, dass die von Pollock aufgestellten Behauptungen jeder Grundlage entbehren.

Den drei Herausgeberinnen ist es gelungen, einen Band mit wertvollen indologischen Beiträgen zusammenzustellen. Für ihre sorgfältige editorische Arbeit wird man ihnen Dank wissen. Dass das Buch, durch eine Anzahl von Farbillustrationen bereichert, auch optisch ansprechend gestaltet ist, machte es zu einer angemessenen Festgabe für den Jubilar.

Gudrun Bühnemann

H.W. BODEWITZ – MINORU HARA (ED.)

Gedenkschrift J.W. de Jong. [Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XVII].
Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2004. XX + 257p. ¥ 2400.-
(ISBN 4-906267-50-5).

With the death in 2000 of Professor Jan Willem de Jong, the fields of Indology and Buddhist Studies lost one of their finest specialists. The three memorial essays that precede the articles in this volume, written respectively by the late F.B.J. Kuiper (originally published in *IJ* 43 [2000] xi-xii), by D. Seyfort Ruegg (originally published in *IJ* 43 [2000] 313-317), and by Minoru Hara (originally published in *JLABS* 24 [2001] 1-5), pay tribute to de Jong’s exemplary career, and provide details on his contributions to the many areas that had engaged his interest over the years. Hara reckons the number of English and French publications authored by de Jong at 871, a truly prodigious number, even when one takes into consideration that 700 of these are “just” book reviews. The bibliography presented on “The Memorial Site of late Prof. Dr. J.W. de Jong” (www.chofukuji.jp/de_Jong) lists 896 publications; no. 897, “Buddha’s First Meditation in the Lalitavistara,” given there as “Forthcoming?,” has been published in: *Le Parole e i Marmi*. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno, ed. Raffaele Torella. Roma 2001, p. 229-236.

Bodewitz and Hara have gathered an impressive group of scholars to honour de Jong’s life and accomplishments. Seventeen papers, including one each by the editors, fill out the volume. Mitsuru Ando, in “Some Features of the Old Javanese *Bhagavadgītā*,” discusses the variant readings to be found within the 81 Sanskrit *Bhagavadgītā* verses contained in the Javanese adaptation of the text, pointing out those which correspond to variants noted in the apparatus to the *Bhagavadgītā* in the Poona critical edition, and others which do not match up with any of the apparatus variants. The focus on the

Bhagavadgītā continues in the following paper, by H.W. Bodewitz, entitled “Notes on the second book of the Gītā.” Bodewitz reconsiders the interpretations of a number of words, phrases and sentences appearing in five translations of the Bhagavadgītā (by Senart, Radhakrishnan, Zaehner, Mylius and van Buitenen) and offers interesting new proposals. Some of his suggestions, however, are doubtful, such as his interpretation of the bahuvrīhi *āsrupūrṇākulekṣaṇam* (BG 2.1b) as meaning “[t]he eyes are troubled in as far as (or: after) they have become filled with tears” (p. 16), and of the *ca* of *atha cainam nityajātam nityam vā manyase mṛtam* (2.26ab) as having the meaning “if” (p. 19. See J.S. Speijer, *Sanskrit Syntax*. Leyden 1886, § 486.2, where *atha* is explained as “but if”; BG 2.26’s *ca* supplies the adversative often inherent in *atha*). Johannes Bronkhorst contributes with “Śāṅkara and Bhāskara on Vaiśeṣika,” where he concludes that Śāṅkara’s and Bhāskara’s conflicting statements as regards the *tryaṇuka* (“triple atom”) and Bhāskara’s awkward critique of the view of the creation of the world derive from the fact that Śāṅkara drew on an early form of Vaiśeṣika philosophy, perhaps as presented by Rāvaṇa, while Bhāskara was familiar with Vaiśeṣika as modified by Praśasta. Eli Franco, in “Did the Buddha Have Desires?,” presents the transcription and translation of the text of a Spitzer Manuscript fragment which appears to be related to the larger Buddhist discussion of the relation of compassion and attachment. Franco correctly understands the proponent in the text-fragment to be aiming to dissociate compassion from attachment, but is of the opinion that the attempt to radically distinguish compassion from passion “would be a mere distinction in words rather than a distinction in feelings” (p. 46). In support of his view, he refers to a passage in the Pramāṇavārttika where the Buddha’s relationship with *rāga* is discussed, and credits Dharmakīrti with being the first Buddhist master to admit that the Buddha had desires. Franco’s interpretation of the Pramāṇavārttika passage has now been challenged by John Taber in his paper “Did Dharmakīrti think the Buddha had desires?,” to be published in the *Proceedings of the Fourth Dharmakīrti Conference* (Austrian Academy of Sciences); on Dharmakīrti’s differentiation of compassion and passion, see also Takashi Iwata’s “Compassion in Buddhist logic. Dharmakīrti’s compassion based on Prajñākaragupta’s interpretation” in the same volume (see especially § 1.2) and Cristina Pecchia’s contribution in the present issue of the *WZKS* (p. 163ff.). Minoru Hara’s contribution to the volume is a modified English translation of his 1971 Japanese article “Bunbu: Baramon to Kushatoriya.” The new paper, entitled “*śāstra* versus *śastra*,” provides a wealth of quotations, many from the Mahābhārata, but a good number also from other sources, in which the duties and qualities of brahmins and kṣatriyas are set forth and often contrasted. Paul Harrison, in a contribution most appropriate for this Gedenkschrift (“A Brief Note on the de Jong Collection”), reports on de Jong’s more than 20,000-volumed private library, of which approximately 14,000 books, together with his private papers, have been acquired by Canterbury University and are in the process of being catalogued; see <http://library.canterbury.ac.nz/rels/dejong.shtml>. K.R. Norman, in an important article entitled “Aśoka envoys and Buddhist missionaries,” convincingly argues, against previous scholarly assumptions, that the envoys recorded as dispatched by Aśoka in both Rock Edict and Pillar Edict inscriptions cannot be identified with the missionaries that the Pāli chronicles claim were sent out by Moggaliputta Tissa after the third *saṅgīti*. “On Nāgārjuna’s Logic” adds to the significant articles by Claus Oetke dealing with Nāgārjuna’s philosophy and argumentation. The paper is intended as a response to J. Bronkhorst’s contention that Nāgārjuna established his basic tenets by presupposing what may be termed a “correspondence principle,” i.e., a principle that assumes that “the words of a sentence must correspond, one by one, to the things that constitute the situation described by that sentence” (quoted from Bronkhorst’s “Nāgārjuna’s Logic,” published in: *Bauddhavidyāsudhākarah*, ed. P. Kieffer-Pütz – J.U. Hartmann. Swistal-Oden-

dorf 1997, p. [29-37] 32). The *kārikās* Oetke discusses have already been examined in his *Materialien zur Übersetzung und Interpretation der Mūlamadhyamakakārikās* (Reinbek 2001), his 204-page critique of Weber-Brosamer and Back's German translation of the *Mūlamadhyamakakārikā*, but it is certainly of benefit to have his interpretations of them – especially of those of the second chapter – now in English. Oetke, who rightfully contends that “Nāgārjuna’s philosophy is related to genuine philosophical problems” (p. 95), succeeds in demonstrating that his is the superior analysis. Boris Oguibé-nine gathers and presents valuable material in “Buddhist Sanskrit, Ancient Indian Grammarians and Descriptive Tasks”; correction of the paper by an English speaker would have spared the reader some irritation. In “Ayodhyā and Gaṅgā,” Gustav Roth adduces textual evidence, primarily from the *Rāmāyaṇa*, the *Raghuvaṃśa* and Buddhist sources, which suggests that the ancient city of Ayodhyā was originally located on the Ganges and later re-established on the Sarayū River. This paper too would have benefited from some editing. Akira Saito’s contribution to the volume, “Notes on the Interpretation of *Bodhi(sattva)caryāvatāra* V.104-106,” is a concise and exciting study of textual change and interpolation. Saito demonstrates, on the basis of the fact that *Bodhicaryāvatāra* 5.105 does not appear in the earlier, Dūn-huáng version of the text (his “BSA-1”), that this verse must be an addition. This information allows him to disperse the scholarly confusion that has arisen from the interpolator’s re-writing of verse 106 and that has, in certain cases, erroneously led to the attribution of a *Sūtrasamuccaya* to Śāntideva and a *Śikṣāsamuccaya* to Nāgārjuna. Lambert Schmithausen’s insightful “Benefiting Oneself and Benefiting Others: A Note on *Aṅguttaranikāya* 7.64” examines the Buddhist sermons in which persons are classified and ranked according to whether they exert themselves for their own sake or for the sake of others. Schmithausen is able to conclude, on the basis of a presumably more original version of the sermon in the Chinese *Ekottarikāgama*, that *Aṅguttaranikāya* 7.64’s censuring of persons who work only for their own sake is probably a later addition, possibly made under the influence of Mahāyāna ideas. “On Buddhist Monks and Dreadful Deities: Some Monastic Devices for Updating the Dharma” by Gregory Schopen establishes the *Mūlasarvāstīvādavināya*’s *Uttaragrantha* as the likely source of verses also found in the *Mahāparinirvāṇasūtra* that enjoin the worship of gods and local deities. Schopen also discusses the unique literary device of the “group of six” that was employed to update or re-interpret positions previously established by the Buddha. Ernst Steinkellner proposes an important emendation for a verse by *Pātrasvāmin* in which the concept of “impossibility otherwise” (*anyathānupapannatva*) was first introduced in “An Old Transmissional Mistake in *Pātrasvāmin*’s Definition of the Logical Reason as Quoted by Śāntarakṣita and Jinen-drabuddhi.” Koshin Suzuki presents “A Transliteration of the Sanskrit Notes on the *Catuḥśatakaṭikā* in the **Lakṣaṇaṭikā*.” These Sanskrit notes, although covering the entire *Catuḥśatakaṭikā*, are limited to brief comments on small portions of the text – which again supports the theory that with the **Lakṣaṇaṭikā* we are probably dealing with “student notes.” The notes are also valuable because they cite some of the original Sanskrit for the two-thirds of the text available only in Tibetan. P.C. Verhagen, in “Notes apropos to the Oeuvre of Si-tu Paṅ-chen Chos-kyi-’byuṅ-gnas (1699?-1774) (2): *Dkar-chag* Materials,” discusses and provides information on some of the indices/inventories (*dkar-chag*) contained in Si-tu Paṅ-chen’s *Gsuṅ-’bum*; all but one of the *dkar-chags* examined is related to the Sde-dge edition of the *Kanjur*, the editing of which Si-tu Paṅ-chen supervised. In an Appendix Verhagen lists the Indian *paṇḍītas* and Tibetan translators named in the eight-chaptered *Gsuṅ-’bum dkar-chag*, which de Jong had earlier identified as corresponding to the (shorter) five-chaptered *dkar-chag* of the Sde-dge edition of the *Kanjur*. The final paper, “The introduction (*bhūmiyā*) to the *Samarāñcakahā* of Hari-bhadra Sūri (700-770 CE),” has been authored by Royce Wiles. He reproduces Jacobi’s

text of this introduction, provides his own translation of it, and appends a bibliography of editions and translations of the Samarāiccakahā. Strangely, his prose is marred by comma splices and other errors in punctuation.

As will have become clear even with these very brief comments, many of the contributions to the *Gedenkschrift* are important ones, and all are interesting. On the stylistic side, it is quite unfortunate that the papers were not edited with more care, and that the non-native speakers, i.e., the majority of contributors, were not encouraged to have their English checked (obviously some did this independently). Typos abound in the volume, and the reader is in a number of papers constantly confronted with incorrect punctuation, bad grammar, quotation marks facing the wrong direction, and/or inconsistent employment of conventions (de Jong would have had a heyday). This issue aside, the volume is in its intellectual value certainly worthy of the esteemed scholar it aims to pay homage to, and is highly recommended.

Anne MacDonald

ARLO GRIFFITHS – JAN E.M. HOUBEN (ÉD.)

The Vedas. *Texts, Language & Ritual*. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002. [Groningen Oriental Studies XX]. Groningen: Egbert Forsten, 2004. X + 658p. € 149.- (ISBN 90-6980-149-3).

Vingt-neuf participants à la Conférence sur le Véda de 2002 à Leyde rendent compte de leur exposé dans ce volume édité par deux des organisateurs du congrès, A. Griffiths et J.E.M. Houben. Après l'introduction de J.E.M. Houben qui retrace les récents développements des études sur le Véda, et présente brièvement le contenu de chaque exposé, les articles apparaissent dans 3 parties, chacune intitulée d'après un domaine d'étude particulier: I. "Textual History and Interpretation" (9 articles [p. 13-178]) — II. "Language and Style" (7 articles [p. 179-322]) — III. "Ritual and Religion" (14 articles [p. 322-636]). Les commentaires ci-dessous sont ordonnés selon la taille respective de chaque article.

Partie I: A. Griffiths (p. 49-101) communique de façon très détaillée ses recherches sur les citations potentielles de mantras de l'Ātharvaveda-Paipalādasamhitā (AVP) dans le Kauśikasūtra (KauśS). Les 41 passages concernés sont cités intégralement et tous les problèmes de lectures sont analysés en profondeur. Griffiths suggère ainsi de nombreuses améliorations, tant pour l'édition du KauśS que pour celle de l'AVP (v. p. 52, n. 13 avec une liste complète des passages corrompus de l'AVP qui sont mieux préservés dans le KauśS). Selon lui, l'influence de l'AVP sur le KauśS est un argument supplémentaire pour la thèse de Witzel (1985) selon laquelle le manuscrit archétype de l'AVP serait originaire du Gujarat, tout comme celui de l'Ātharvaveda-Śaunakīyasaṃhitā et du KauśS. — K. Klaus (p. 101-123) évalue l'influence mutuelle des Śrautasūtra (ŚS) dans la conception des sūtras. En comparant des passages déterminés dans la section des Prāyaścitti, il découvre que les ŚS du Taittirīya, en particulier le Bhāradvāja-ŚS, sont la vraie source de la version de l'Āśvalāyana-ŚS. Dans un appendice, les passages concernés sont cités et comparés sous différents angles relatifs à leur forme et leur contenu. — F. Voegeli (p. 157-178) cherche l'origine du mantra Ṣaḍḍhotṛ (Taittirīyaraṇyaka 3.4.1), qui vu sa parenté avec la litanie Adhrigu (Maitrāyaṇīyasaṃhitā 4.13.4) et son association avec l'hapax *paśuyajña-* dans Kaṭhasamhitā 9.13, est clairement lié à un sacrifice animalier, bien qu'inclus dans une série de mantras nommée Caturhotṛ, liée elle à l'Agnicayana. La création de ce mantra reflète d'après lui le désir d'instaurer un sacrifice animalier, indépendant de l'Agniṣṭoma. — Ch. Minkowski (p. 125-142) analyse le Bhāgavata Purāṇa et met en évidence des similitudes entre les points de vue des Vaidika

récents et ceux des chercheurs modernes, en ce qui concerne l'interprétation du sens du Véda. — Sh. Einoo (p. 35-48) constitue une analyse méticuleuse du rituel Vṛṣotsarga d'après différentes sources védiques. L'article concerne plutôt le domaine "Ritual and Religion" de la troisième partie. — L'article de É. Pirart (p. 143-155) sur le loc. sg. de *vāstu-* devrait quant à lui se trouver dans la deuxième partie du volume. Le manque de référence aux études précédentes et la citation trop partielle des exemples concernés nuisent malheureusement à la compréhension de cet exposé. — S.S. Bahulkar (p. 15-22) prouve en analysant les manuscrits d'un commentateur nommé Vāsudeva Dviveda que l'hymne de contre-magie attribué à Pratyāṅgira (AV 10.1 ≈ AVP 16.35-38) a été secondairement inclus dans la collection atharvavédique et faussement considéré comme appartenant à la tradition du Paippalāda. — Enfin deux brefs articles de 5 pages, respectivement de T.N. Dharmadhikari (p. 23-27) et de G. Ehlers (p. 29-33) soulignent à nouveau le besoin d'établir de nouvelles éditions améliorées pour le Maitrāyaṇīyasamhitā et le Jaiminīyabrāhmaṇa. Pour ce dernier, G. Ehlers met en exergue le manuscrit N1, découvert par M. Fujii en 1997, qu'il considère "closer to the original version of the text than any other ms. known so far" (p. 30).

Partie II: L'article de D. Bhattacharya (p. 181-215) est une étude touffue sur *yāt*, *tāt*, *uttarāt* et autres formes similaires. Il réfute systématiquement toutes les possibilités d'interpréter ces formes comme d'anciens ablatifs et propose comme autre explication historique une dérivation avec un suffixe *-Hent-/*-Hnt-). — W. Knobl (p. 261-283) réclame l'attention des chercheurs sur la fonction poétique des formes exceptionnelles ("nonce-formation") du Ṛgveda (RV). Son article est principalement constitué de rappels d'analyses antérieures et d'analyses personnelles, parfois simplistes (p.ex. "individual predilection for suffix *-māna-*" [p. 267] pour expliquer RV 4.17.14b *sasṛmāṇām*, ou encore "shall please!" [p. 269] pour RV 8.11.10c *pīprāyasva*). — G.-J. Pinault (p. 285-306) analyse objectivement tous les exemples rigvédiques de *iva* qui n'affichent pas l'usage équatif, et conclut que l'usage indéfini, non-attesté pour *nā*, représente la fonction originelle de cette particule. Une tentative intéressante de reconstruction étymologique est de surcroît proposée en fin d'article. — A. Ghosh (p. 217-236) fait une investigation très minutieuse de *tābūva-* et *tastūva-* dans AV 5.13.10-11. Se basant sur le rituel décrit dans KauS 29.13 auquel ces strophes sont associées, il détermine le sens "bottle-gourd" et reconstitue une origine austrienne très ancienne. La lecture est grandement facilitée par un résumé très clair en début d'article. — L'exposé de U. Roesler (p. 307-322) sur le champ sémantique des verbes signifiant "briller" est affaibli par l'absence d'exemples illustrateurs. Le tableau récapitulatif, au lieu de figurer dans l'appendice, aurait dû accompagner les pages de commentaires. L'absence de rangs horizontaux dans ce tableau voile la répartition des verbes en domaines. — St.W. Jamison (p. 237-249) explique comment la clé de l'hymne énigmatique RV 10.28 lui est apparue dans les strophes centrales 6 et 7, pouvant ainsi déceler une structure pragmatique similaire à celle analysée par J. Brereton (1999) dans l'hymne cosmogonique RV 10.129. L'usage de cette même technique d'analyse est également discuté pour RV 1.105. — J. Klein (p. 251-260), après un aperçu très clair des différents sens des Āmreḍita, se penche sur la forme *nānā*. Il rejette l'étymologie "Mann für Mann" de P. Thieme et propose en lieu de cela un ancien Āmreḍita du pronom adverbial instr. *anā*, c.-à-d. **anā-anā* "in this way (here), in that way (there)" (p. 257).

Partie III: M. Witzel (p. 581-636), ayant comme objectif la reconstitution d'un système religieux encadrant mythes, rituels, coutumes, et croyances, fait l'examen des différentes couches de la religion rigvédique, retraçant les modifications qui ont eu lieu dans chacune d'elles, et la manière dont celles-ci furent à chaque fois intégrées dans le système préexistant. Les principaux paragraphes traitent de la religion indo-européenne, des

innovations dans les steppes de l'Asie centrale, de l'origine centre-asiatique du Soma, de l'influence bactria-margianenne, des traits communs entre la religion de l'Hindoukoush et celle du RV, et enfin de l'acculturation dans le Panjab. Plusieurs sommaires facilitent la lecture de l'article qui se termine par une tentative de vision globale et synchronique du système religieux du RV. — F. Staal (p. 521-555) établit une corrélation entre l'orientation respective des participants officiant au sacrifice Śrauta, et les mouvements vers l'est des peuplades indo-aryennes, tels qu'on peut les reconstruire à l'aide des données archéologiques. Examinant méticuleusement en 7 chapitres les orientations caractéristiques durant le sacrifice somique, et les justifiant donc autant que possible par des arguments historiques, il remarque en particulier que pour la consécration des briques de l'Āhavanīya, le paradigme *prāṇmukham* (vers l'est), qui est la règle de base dans la plupart des rituels, fait place à celui de *sarvatomukham* (vers toutes les directions). Cette nouvelle règle symboliserait selon lui l'intégration ancienne par les Indo-aryens d'un groupe de prêtres originellement rivaux, et de ce fait tournés vers une autre direction, dont ils acceptaient la contribution. En fonction de leur orientation opposée aux Rgvedin sur le Sadas, il identifie ce groupe comme étant les Sāmavedin, possesseurs d'un pouvoir magique particulier grâce à leurs chants. — A. Parpola (p. 479-515), dans le cadre de ses recherches sur la préhistoire de l'Asie centrale et méridionale, réexpose d'abord brièvement sa théorie des six strates culturelles, et puis présente le sujet de son article: le *Ficus bengalensis*, le *Ficus religiosa* et le *Bubalus arnee/bubalis*, tous les trois symboles de royauté chers à la civilisation de l'Indus, qui ont été adoptés par la déité dominante de chaque nouvelle strate (Yama pour la strate II, Varuṇa pour la strate III et Indra pour la strate IV). Le paragraphe sur le *Ficus bengalensis* (p. 483sq.) traite à travers différentes sources ethnologiques et linguistiques, d'une part du lien entre cet arbre et l'idée du pouvoir royal, et d'autre part d'une association avec l'étoile polaire. Les deux concepts sont mis en relation avec Varuṇa et Yama. Dans le paragraphe sur le buffle de l'Inde (p. 494sq.), dont le thème central est la primauté de Yama, premier dieu aryen de la royauté en Asie centrale et méridionale, et son association avec le buffle, l'enchaînement complexe des sous-thèmes représentera un défi pour un lecteur non-initié. La lecture est parfois allourdie par des citations hors-contexte (p.ex. p. 498, celle de A.A. MacDonell, *Vedic Mythology*. Strassburg 1897, p. 173). La conclusion (p. 506) est très succincte et se met difficilement en rapport avec la thèse annoncée p. 484. Dans un commentaire sur cet article, St.W. Jamison (p. 517-520) fait l'éloge de l'effet stimulant des recherches de A. Parpola et explique comment elles servent entre autre à mieux comprendre la dualité entre Indra et Varuṇa qui est reflétée par les hymnes rigvédiques. — Pour J.E.M. Houben (p. 385-415) le rituel védique exemplifie à merveille la théorie de la mémétique (\approx génétique; v. R. Dawkins, *The Selfish Gene*. Oxford 1989). Le mantra est l'unité parfaite de transmission culturelle (= le mème \approx le gène), manifesté par les actes rituels (\approx le phénotype ou manifestation biologique du gène) et dont les prêtres constituent le milieu fonctionnel adéquat (\approx le RNA du gène). Sans vraiment fournir d'exemples concrets, il explique comment l'application de cette théorie pourrait améliorer le modèle descriptif du rituel védique en fonction de cinq critères fondamentaux qu'il a explicités en début d'article. Les trois appendices contiennent différentes représentations schématiques de la structure de l'Agniṣṭoma, dont le lecteur non averti comprendra difficilement le lien avec la théorie en question. — C. Galewicz (p. 361-384) fait part de ses recherches sur la structure, l'origine et la signification sociale de la compétition de récitation rigvédique *anyo'nyam*. La majeure partie de l'article est une description commentée de la session de 2000 de ce festival, tenue dans la région de Kerala. — S.M. Taracena (p. 457-477) met en jeu, dans un article fort décousu, diverses associations conceptuelles avec Uṣas et arrive à la conclusion que cette déesse est celle de l'inspiration et de l'éveil poétique. — J.P. Brereton (p. 325-344) s'interroge sur l'évolution du rôle du prêtre *brahmán*, poète créateur

d'après le RV, mais observateur silencieux d'après les ŚS. Se fondant sur des études antérieures comme telles de M. Fujii (2001) ou Ch. Minkowski (1991), il démontre que cette dévaluation du pouvoir créateur et l'attribution d'une nouvelle fonction résultent du processus d'unification du rituel védique, déjà discernable dans les parties récentes du RV. — S. d'Intino (p. 345-359) analyse à travers les quatre attestations rigvédiques de *nemádhiti-* le thème du moment décisif dans l'élaboration du poème, où division et réunification des images poétiques doivent se succéder. — M. Kajihara (p. 417-431) étudie l'origine atharvavédique de deux rituels Grhya, communs à la cérémonie nuptiale et au rituel d'initiation *upanayana*: la montée sur une pierre, et la prise de la main. — J.L. Whitaker (p. 565-580) examine le langage dans les hymnes atharvavédiques consacrés à l'amulette pour élucider les revendications sociales et politiques des Atharvavedin, soutenant que cet objet est une manifestation concrète du pouvoir et du statut social de son porteur. — D.M. Knipe (p. 433-448) expose une partie de ses recherches comparatives sur deux traditions ritualistiques de l'Inde moderne, l'une brahmanique appartenant à la branche Taittirīya, l'autre non-brahmanique pratiquante de rituels sous possession; toutes deux établies sur le delta du fleuve Godavari, dans la région côtière de l'Andhra Pradesh. Après un aperçu des points communs et divergents entre ces deux traditions, l'article parle surtout des attitudes et des moyens adoptés par chacune d'elles pour se protéger des rivaux. — Ch. Malamoud (p. 449-455) étudie la signification symbolique et la fonction des *abīṣṭakā*, "briques" constituées d'eau utilisées pour la construction du foyer *ārunaketuka*. — Enfin l'article de G.U. Thite (p. 557-563) est constitué de réflexions sur le caractère dynamique du sacrifice védique, capable d'assimiler des changements formels tout en conservant son esprit originel.

Donnant ainsi une vue concrète des recherches multidisciplinaires actuelles sur le Vēda, ce volume servira sans aucun doute de référence. Il est clôturé par deux index, un pour les auteurs cités (p. 641-647), et l'autre pour les thèmes généraux (p. 649-658).

François Heenen

(†) BHIKKHU NYĀNAPONIKA (TR.)

Darlegung der Bedeutung (Atthasālinī). Der Kommentar zur Dhammasaṅgani, übersetzt von Bh. N. Redaktionell bearbeitet und ediert von Sven Bretfeld und Rainer Knopf [mit einer Vorbemerkung und zwei Textergänzungen von Oskar von Hinüber]. [Translation Series L]. Oxford: The Pali Text Society, 2005. xiii + 651p. £ 40.- (ISBN 0-86013-404-0).

In den Jahren 1920 und 1921 legte Maung Tin mit seinem *The Expositor* eine zweibändige Übersetzung der Atthasālinī (As) vor, die auch durch die Überarbeitung durch C.A.F. Rhys Davids (s. p. XIV des "Preface" zu Vol. I) in einem Zustand verblieb, der von Hinüber in seinem *Handbook of Pāli Literature* (Berlin 1996 [= HPL], p. 149, n. 515) die Warnung aussprechen ließ: "This translation must be used with utmost caution". Es ist deshalb sehr zu begrüßen, dass sich die Pali Text Society entschlossen hat, die Übersetzung von Bhikkhu Nyānaponika (N.) 63 Jahre nach deren Fertigstellung zu veröffentlichen. Dass dies geschehen konnte, ist vor allem Sven Bretfeld und Rainer Knopf, zwei Schülern von Heinz Bechert, zu danken, die die Vorarbeiten von Mitarbeitern des "Buddha-Hauses" in Oy-Mittelberg zu einem erfolgreichen Abschluss geführt haben. Was sie geleistet haben, kann nur erahnt werden. Denn außer etlichen Fußnoten oder in N.s Fußnoten eingeschobenen Anmerkungen – soweit zu sehen, durch "[Red.]" kenntlich gemacht – findet sich auch nicht ein Satz aus ihrer Feder in diesem über 600 Seiten füllenden Band.

Dass der ehrwürdige N. 1994 verstorben ist, mag mich der Aufgabe – und selbst der Pflicht – entheben, seine Übersetzung nun kritisch zu beleuchten. Es gelte der Grundsatz *de mortuis nil nisi bene*. Stichproben aber zeigen, dass die hiermit vorgelegte Übersetzung mit der eingangs genannten englischen nicht zu vergleichen ist, sondern sich durchaus mit den meisterhaften Übersetzungen von Ñāṇamoli auf dem so spröden Gebiet der Theravāda-Scholastik messen kann. So soll denn diese Besprechung dazu genützt werden, einige Anmerkungen zu Text und Übersetzung beizusteuern, die dem Buch, so wie es die Pali Text Society veröffentlicht hat, mangeln.

Dass dem Übersetzungsskript offenbar – anders als dem der Dhammasaṅgaṇī-Übersetzung des Thera, die in der Bibliothek des Seminars für Indologie der Universität Göttingen steht – eine (noch so knappe) Einleitung fehlte, entthob die Herausgeber m.E. nicht der Aufgabe, wenigstens einige erläuternde Worte beizusteuern. Was aber dieser Übersetzung an einleitendem und begleitendem Text beigegeben ist, erschöpft sich in der eine knappe Seite füllenden “Vorbemerkung” von Hinüber, die kurz über die Vorgeschichte der Veröffentlichung und über die “zwei Lücken” (p. xi) der Übersetzung, nml. As 312,31-313,11 und 350,10-351,14, gefüllt durch von Hinüber selbst, informiert. Es entspricht der obwaltenden Wortkargheit, dass eine dritte Lücke, die, wie aus der letzten Fußnote des Buches (p. 623, n. 1) zu erfahren ist, As 429,15-431,6 betrifft, gar nicht erwähnt ist, weshalb denn auch nicht zu erfahren ist, warum diese nun nicht beseitigt wurde. Merkwürdigerweise wurde in der Übersetzung auch nicht ausgewiesen, wo genau sich nun die von Hinüber gefüllten Lücken im Manuskript aufboten. Noch erstaunlicher indes ist, dass es nicht einmal der Erwähnung wert schien, anzugeben, welche Textausgabe N.s Übersetzung zugrundeliegt. Die zeitraubende Durchforstung der Fußnoten fördert zutage, dass dies nicht die PTS-Edition von Eduard Müller war, sondern zwei offenbar gedruckte Ausgaben, die als “B” (“Birmanische Edition” [p. 627]) und “C” (“Srilankische (Ceylonische) Edition” [ibid.]) bezeichnet werden. Um welche der vielen Drucke des As-Textes genau es sich handelt, enthüllt auch n. 2 auf p. 496 nicht, die, wäre sie gleich in den Blick getreten, geleistete “Puzzle-Arbeit” unnötig gemacht hätte. Es ist nicht mehr als eine Vermutung, dass C das Vol. 42 der *Simon Hewavitarne Bequest Series* (Colombo 1940) meint.

Die As ist ein dem Buddhaghosa zu Unrecht (s. *HPL* § 312) zugeschriebener Kommentar zur Dhammasaṅgaṇī, dem ersten Text des Abhidhammapīṭaka. Ihr Text wurde 1897 von Eduard Müller für die Pali Text Society herausgegeben. Dem (revidierten) Nachdruck der PTS von 1979 gab L.S. Cousins einen “general index”, einen “index of proper names” und eine Liste von “variant readings” bei. Zudem wurde ein von I.B. Horner erstellter “table of quotations and references traced” aufgenommen. Der von Müller edierte Text beruht auf zwei Handschriften aus Sri Lanka, einer solchen aus Birma, dem heutigen Myanmar, und einer Abschrift eines weiteren singhalesischen Manuskriptes, die Wilhelm Trenekner angefertigt hatte und die in der Universitätsbibliothek Kopenhagen liegt. Bisweilen wurden Lesarten der Atthayojanā aufgenommen (s. Preface, p. V), wobei unklar ist, um welche der beiden unter diesem Namen gehenden Texte (s.u.) es sich handelt. Cousins verzeichnet Lesarten – ob erschöpfend, bleibt unklar – der Ausgaben von P.V. Bapat und R.D. Vadekar (Poona 1942) und U. Pye (Rangoon 1902). Zudem verweist er ab und an auf Lesungen der Mūlaṭīkā, eines Kommentares zur As aus der Feder des um 500 n.Chr. wirkenden Ānanda (s. H. Smith, *Epilegomena to CPD I*. Copenhagen 1948, p. 47* [3.1,11] und *HPL* § 356), der auch von N. umfassend herangezogen wurde. Für eine dringend notwendige neue Edition dieses Textes stünden – abgesehen von handschriftlichem Material – neben etlichen gedruckten Ausgaben aus Sri Lanka und Myanmar auch solche aus Thailand zur Verfügung, etwa die von Rājākavi Cattasallathera herausgebrachte (Bangkok 1919) oder die Bände 8-9 (Text) / 29-32 (Text mit Thai-Übersetzung)

der Bhūmibalo Bhikkhu Foundation (Bangkok 1982). An Testimonia sind neben der Mūlaṭṭikā und ihren Kommentaren, der Anuṭṭikā (Rangun: Sudhammavati, 1928) Dhammapālas (6. Jh.) und dem von Ariyavaṃsa im 15. Jh. verfassten Maṇidīpa (ibid. 1929) – über sie informiert Marbel Bode, *The Pali Literature of Burma* (London 1909) – vor allem die zwei As-Atthayojanās, die eine von Sirimaṅgala (14. Jh.), die andere von Nāṇakitti (15. Jh.) stammend, und das As-Gaṅṭhipada zu nennen. Sirimaṅgalas Atthayojanā ist Maung Tin, *The Expositor*. Vol. I, p. XV zufolge in Birma in gedruckter Form veröffentlicht worden – wo, war nicht herauszufinden; Nāṇakittis Text liegt zum einen in der Ausgabe der Sudhammavati Press (Rangun 1927), zum anderen in der der Bhūmibalo Bhikkhu Foundation (Bangkok 1982) vor, während das Gaṅṭhipada nur handschriftlich verfügbar ist. Hingewiesen sei auch auf die vielen aus As, Mūlaṭṭikā, Anuṭṭikā und Maṇidīpa entnommenen Zitate der Saddanīti (s. Sadd IV, p. 1003-1005). Inwiefern die Sannaya und Nissaya genannten “Übersetzungskommentare” aus Sri Lanka und Myanmar Hilfe bei einer Neuedition der As leisten können, bliebe zu untersuchen. In welchem Umfange solche verfügbar sind, weiß ich nicht zu sagen. Immerhin besitzt das Göttinger indologische Seminar mit dem 1900 in Colombo gedruckten As-Sannaya eines unbekanntenen Autors ein Exemplar eines Sannaya.

Die in diesem Buch herrschende Dürre an Information wirkt befremdlich. So wird auch, um nur ein weiteres Beispiel zu geben, das System der teils numerierten, teils unnummerierten Überschriften, die den übersetzten Text intern gliedern, nicht mit einem Wort beleuchtet. Da diese Überschriften ganz verschiedene Grundlagen haben, was wiederum erst ein aufwendiger Vergleich von Übersetzung und Text zeigt, wäre dies mehr als wünschenswert gewesen. Knappheit des Wortes, zumal geniale wie etwa in Helmer Smiths Veröffentlichungen, ist das eine; das Befolgen der *ardhamātrālāghavena*-Paribhāṣā am falschen Ort, wie hier geschehen, das andere.

Thomas Oberlies

ALBRECHT HANISCH

Āryaśūras Jātakamālā. Philologische Untersuchungen zu den Legenden 1-15. Teil 1: Einleitung, Textausgabe, Anhänge, Register – Teil 2: Philologischer Kommentar. [*Indica et Tibetica* 43/1-2]. Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2005. lxxxvii + 255p. & ix + 409p. € 100.- (ISBN 3-923776-43-6 und 3-923776-46-2).

The *editio princeps* of Āryaśūra's Jātakamālā (ĀJM) was published by Hendrik Kern already in 1891, but in establishing his text he was able to avail himself of only three comparatively recent (17th–19th c.) Nepalese manuscripts. The subsequent editions by Vaidya (1959) and Caudharī (1971) were substantially based on Kern's text and the few introduced conjectural emendations did not represent any significant improvement. Some manuscript fragments from Murtuq and Toyog were published by Weller in 1955, but it was only in the 1980s that text-critical work on the ĀJM was taken up again on a larger scale. Much of the credit for this is due to Peter Khoroché and a number of scholars in Bonn and Marburg, headed by Michael Hahn, and their efforts resulted in various publications with different scopes and objectives.

Building on and superseding much of the work of his predecessors, Albrecht Hanisch's monumental publication in two volumes now provides a new edition and a detailed philological analysis of Jātakas 1–15 (out of a total of 34). Significantly, the Sanskrit text and the apparatus with the variant readings in Vol. 1 amount to a “mere” 140 pages, whereas almost three times as much space is taken up by the extensive discussion of the variants, accounting for all of Vol. 2. As a result, the reasons for Hanisch's decisions for

or against any particular reading become as clear as one could possibly wish, and this sets his work apart from many or even most other critical editions of Sanskrit texts. To be sure, occasionally (and not surprisingly for those who have done text-critical work themselves) one's own evaluation of two or more variants extant for a particular passage might slightly differ from Hanisch's, but his arguments are always well-founded and helpful. Also valuable is his extensive introduction which provides much general information on the *ĀJM*, a detailed description of the collated witnesses and numerous observations on their respective particularities. All this is rounded off by a selective register of the words and terms which are discussed in Vol. 2 and five appendices listing 1) variants overlooked by previous scholars, 2) variants for the root-text in the anonymous *Jātakamālāṭīkā*, 3) scribal mistakes, corrections and glosses in the two palm-leaf manuscripts N and T (most likely dating to the 11th and 12th centuries), 4) statistical figures regarding the relations between the various witnesses, and 5) the extent of the text in the Tibetan translation (about two dozen Sanskrit passages of *ĀJM* 1–15 are without equivalent in the Tibetan version, and in six places none of the Sanskrit witnesses has an equivalent for text in the Tibetan translation).

The scope of Hanisch's work is perhaps best illustrated by the list of the *sigla* (Vol. 1, p. lxxxviif.) which itemises 28 Sanskrit witnesses of the *ĀJM* (manuscripts and previous editions), five block-prints and two manuscripts of its Tibetan translation, as well as three commentaries (the above-mentioned anonymous *Jātakamālāṭīkā*, *Vīryasimha's Jātakamālāpañjikā*, and the *Jātakamālāṭīkā* by one Dharmakīrti – the latter two only extant in Tibetan). Even though half of the *ĀJM's* Sanskrit manuscripts are just short fragments (from Murtuq, Toyog and as found in the Schøyen collection in Oslo) and the more or less complete ones have already been worked on in one way or another by Hanisch's predecessors, this does not diminish the value and importance of his work in any way. On the contrary, his painstaking rechecking of a considerable number of manuscripts whose readings had already been recorded by other scholars has brought to light more than just a few errors and only underlines the thoroughness of his approach. As a result, the text of the first fifteen *Jātakas* in Kern's original edition has been improved in more than 800 instances.

Two minor deficits that overly idealistic critics might be inclined to point out result from the sheer mass of the textual evidence which could possibly be relevant for the evaluation of the variants, and Hanisch can hardly be blamed here. The first one concerns the fact that the passages he adduces as comparative material seem to be largely limited to *Jātakas* 1-22, as one can see from the frequent occurrence of phrases like “[i]nnerhalb von *ĀJM* 1-22 sind weitere sieben Fälle zu nennen” (Vol. 2, p. 10) or “[i]n *ĀJM* 1-22 findet sich eigentlich nur eine semantisch relevante Parallele” (Vol. 2, p. 272). The second possible criticism pertains to the absence of an illustration of the stemmatic situation or at least parts of it, the inclusion of which certainly would have helped the reader to visualise some of the information provided in chapter 4 of the introduction. In addition to the reasons that Hanisch provides (Vol. 1, p. lii), this absence, of course, also has something to do with the preliminary character of a stemma which is only based on parts of a text as well as with the somewhat circular development one is usually faced with in preparing a stemma: the stemma (partly) depends on one's evaluation of the readings and for the evaluation, in turn, the stemmatic situation has to be taken into account. The two problems will be all too familiar to anyone who has ever prepared a critical edition of a text which is as extensive as the *ĀJM* and extant in such a mass of available witnesses. In a perfect world, a dedicated scholar of independent means and without the need to present some results of his work at least every few years could perhaps afford to work two decades or more striving for an “all-embracing” edition of such a voluminous

text. By the standards of the “real” world, Hanisch’s work by far exceeds what one can reasonably expect, and any idealistic criticism concerning the scope of his study is simply overruled by the factual possibilities. As he mentions in the preface, he plans on completing the edition of the *ĀJM*, and much groundwork seems to have been done already on *Jātakas* 16-23. Considering the task which is still at hand, it is to be hoped that we do not have to wait too many years.

To conclude: In a time in which comprehensive text-critical work is often dismissed as “merely producing editions” and the general trend is clearly shifting towards an engagement with more “lofty” topics – all too often resting on a rather flimsy textual basis – Hanisch’s publication will certainly be welcomed by all advocates of a solid philological approach to ancient Indian texts. His rigorous and demanding method sets a model which others will hopefully be able and willing to follow.

Kurt Tropper

ANNA AURELIA ESPOSITO

Cārudatta. Ein indisches Schauspiel. Kritische Edition und Übersetzung mit einer Studie des Prakrits der ‘Trivandrum-Dramen’. [Drama und Theater in Südasien 4]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004. X + 408p. € 88.- (ISBN 3-447-05135-3).

Der bloße Umfang des Bandes verrät, dass er weit mehr enthalten muss als nur Text und Übersetzung des *Cārudatta*; ersterer, samt *Chāyā* und *Apparatus criticus*, füllt denn auch nur die Seiten 99-156, letztere, mit Fußnoten, p. 241-295. Dazwischen liegen ausführliche “Anmerkungen zum kritischen Apparat” (p. 157-234) und ebensolche “zur *Chāyā*” (p. 234-240). Wiederum getrennt von diesen enthält der Anhang eine Aufstellung aller Lesarten, die aus verschiedenen Gründen nicht in den kritischen Apparat aufgenommen wurden, nebst Angabe der Gründe (p. 295-316). Wer also die höchst sorg- und vielfältige Erschließung einer bestimmten Textstelle voll auskosten oder das Drama unter Beachtung aller Angaben fortlaufend lesen möchte, darf ein beständiges Hin- und Herblättern zwischen vier bis fünf weit auseinanderliegenden Seiten nicht scheuen. Dass ferner die Studie “Zum Prakrit der ‘Trivandrum-Dramen’” (p. 31-83) – eine mustergültige Zusammenfassung bisheriger Darstellungen zu Dialektgebrauch, Laut- und Formenlehre, Wortbildung und Wortschatz in “*Bhāsas*” Mittelindisch, ergänzt durch Beobachtungen der Autorin – zwischen dem Vorwort und der eigentlichen Textausgabe angesiedelt ist, die Indizes dazu (p. 318-367) – inklusive eines Wort- und Stellenindex zu Wilhelm Printz’ Dissertation *Bhāsa’s Prakrit* (Frankfurt a. M. 1921), die man also zum vollen Verständnis auch noch zur Hand nehmen müsste – jedoch im Anhang mitten zwischen den Indizes zu Espositos eigenem Werk und der zugehörigen Bibliographie stehen, lässt vielleicht manchen Leser wünschen, aus der Prakrit-Studie, die das *Cārudatta*-Drama ja doch nur nebenbei betrifft, wäre ein eigener Band geworden, umso mehr, als es sich dabei um ein sehr nützliches, kaum zu übergehendes Werkzeug für künftige Studien zu den *Trivandrum-Dramen* handelt, auf dessen Vorhandensein nicht nur der Untertitel der Edition eines von dreizehn Theaterstücken hinweisen sollte.

Obwohl der Titel auf dem Einband ausdrücklich ein Schauspiel ankündigt, werden sich also unter den nicht-indologischen Theater- und Literaturwissenschaftlern, erst recht unter den simplen Bühnenbegeisterten nur wenige bereit und in der Lage finden, den dramatischen Kern aus den zahlreichen Fruchtfleisch- und Rindenschichten des philologischen Drumherum zu schälen. Auch das ist schade; denn die Übersetzung ist lesbar, durch Hervorhebung von Sprecherbezeichnungen, Bühnenanweisungen und Verszeilen in eine schauspielgerechte Optik gerückt und nähert sich durch maßvollen Klammergebrauch

sowie liebevollen Umgang mit Details (etwa dem durch “sch” wiedergegebenen Sprachfehler des Śakāra) trotz einiger Sprödhheit durchaus einer literarischen Wiedergabe.

Mit dem philologischen Kernstück des Ganzen, der kritischen Edition, führt Esposito (E.) uns einen bedeutenden Schritt über die bisher bestehenden Ausgaben hinaus. Anhand von vier Palmblattmanuskripten, die sie minutiös beschreibt (p. 85-95), sodass sich der Leser mit Hilfe der erwähnten Apparate und Indizes praktisch den Zustand jedes einzelnen Akṣara vor Augen führen kann, gelingt es ihr, Versehen und teilweise eigenmächtige Korrekturen ihrer Vorgänger – den Druckfehlern in Gaṇapati Śāstrī’s Editionen von 1914 und 1922 ist sogar ein eigener Index (p. 315f.) gewidmet! – den nach heutigem Kenntnisstand als authentisch zu betrachtenden Lesungen gegenüberzustellen. Gelegentlich lässt sich dabei allerdings die Tendenz orten, in allzu strenger Anwendung des *lectio-difficilior*-Grundsatzes die komplizierteste gerade noch mögliche Lösung einer einfachen und glatten vorzuziehen: So lässt E. z.B. in I.0.41 den “Anakoluth” (wenn es einer ist, und nicht nur ein elliptischer oder schlicht unvollständiger Satz) *keṇa dāṇi ayyāe wavāsassa wadesio* stehen (p. 101) und übersetzt ihn auf p. 242 als “Von wem stammt [denn] nun die Anleitung für dein Fasten, Frau?”, mit Ergänzung des “stammt” und Wiedergabe von *wadesio* durch “Anleitung” (**upadeśika*-). Man könnte sich versucht fühlen dagegen einzuwenden, dass der Satz so nur in einem einzigen Manuskript steht, während ein anderes (TR1, wie E. im kritischen Apparat vermerkt und auf p. 159 darlegt) die klare und grammatisch einwandfreie Variante *keṇa dāṇi ayyāe wavāsao wadesio* “Wer hat dir nun das Fasten angewiesen, Frau?” (mit *wadesio* als Verbaladjektiv *upadeśita*-, wie auf p. 81 ausgeführt) bietet, mit deren Aufnahme in den Text zugleich der “Anakoluth” beseitigt wäre und auch nicht mehr, wie auf p. 28 erwähnt, als Indiz für eine irgendwann in der Textgeschichte erfolgte Kürzung dienen könnte.

Dass E. als Herausgeberin des Cārudatta nicht schweigend über das Problem der textgeschichtlichen Beziehung zwischen Cārudatta und Mṛcchakaṭīka hinweggehen konnte, versteht sich; dass es im Rahmen dieser Arbeit mit ihren grundsätzlich anders gelagerten Schwerpunkten nicht endgültig gelöst werden konnte, ebenso. Trotzdem hat E. neben allem anderen auch noch das versucht (p. 11ff.) und schließt sich am Ende ihres Vorworts (p. 30) nach gewohnt gründlicher Aufzählung aller bisher geäußerten Positionen zum Thema G.H. Schokkers Hypothese an: Cārudatta und Mṛcchakaṭīka sind zwei verschiedene Bearbeitungen eines dritten Dramas, des verlorengegangenen Ur-Cārudatta. Da sie jedoch Schokkers Argumente dafür nur teilweise gelten lässt und ihre eigenen nur andeutet, gewinnt man dabei eher den Eindruck einer rhetorischen Schlussfanfare als einer wohlbegründeten Meinung.

Nicht als *amudāṅgam nādaam*, als “Schauspiel ohne Trommel” (IV.7.8 [p. 156/293]), sondern mit Pauken und Trompeten, dazu mit einem Vor- und Nachspann wie ein Hollywood-Film wurde Cārudatta hier in Szene gesetzt, und ein guter Platz auf der südasienskundlichen Schaubühne sollte ihm – trotz all des modifizierten Lobes – nicht versagt bleiben.

Erwin Steinbach

DAVID L. HABERMAN (TR.)

The Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvāmin. Translated with Introduction and Notes. [Vraja-Nāthadvārā-Prakalpa 4]. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts – Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. lxxiv + 670p. Rs. 1,600.- (ISBN 81-208-1861-x).

One of the fundamental texts in Gauḍīya Vaiṣṇavism, the Bhaktirasāmṛtasindhu (BhRAS) of Rūpagosvāmin, represents a peculiar blend of theology and traditional

aesthetics. Rūpa's work unfolds in 2,136 stanzas, 1,072 of which constitute the theoretical framework and are supplemented by 1,064 examples drawn from traditional sources or composed by the author himself. Haberman's is its first complete translation into English. As he states in the Preface (vii), his translation is meant for "general academic audiences, not primarily for philologists", and this attempt may be considered as fairly successful, albeit at the expense of philological accuracy – and the lay reader may indeed do without it – and occasionally also of philosophical depth which, on the other hand, could have been of great benefit to the larger audience as well.

The subject matter of the BhRAS, as the title suggests, is *bhakti* ("devotion") understood as *rasa* ("aesthetic relish"). In his introduction, Haberman (H.) aptly states that the BhRAS "gave definitive form to a religio-aesthetic theory that has shaped many of the cultural productions of northern India from the sixteenth century on" (p. xxx). Such a theory is based on the assumption that *rasa* can truly be experienced only on a religious platform, and that the traditional lists of *rasas* find their *raison d'être* in a positive feeling towards Kṛṣṇa which Rūpa calls *rati* ("passion, attachment"), considering it as the *sthāyibhāva* ("stable emotion") underlying every genuine *rasa*. A meaningful feature of Rūpa's system is the notion that this basic *sthāyibhāva* is not something innate, but rather has to be accomplished by means of a particular religious method, i.e. a *sādhana*.

Among the observers of the *bhakti* phenomenon, there is the common understanding that *bhakti* theology leaves hardly any room for human freedom, as it relies exclusively on divine grace. As H. states in his book *Acting as a Way of Salvation* (New York 1988, p. 145f.), Rūpa's approach "is intended to stand as a conscious contradiction and challenge to those who claim that means and methods have no place in Hindu *bhakti*. ... It [sc. the path of salvation] is generally utilized by those who value and believe in the need for human effort in the process of salvation, though it is rarely independent of notions of divine grace. ... Although the idea of unmerited grace is certainly acknowledged as valid among early Gauḍīya Vaiṣṇavas and appears to gain ground over time, Rūpa maintains that salvation by grace alone is extremely rare and, therefore, that most do not achieve the ultimate goal without *sādhana*".

In general, H. also maintains this stance in his BhRAS translation. Yet he misses the opportunity to discuss Rūpa's views on related theological antinomies such as freewill vs. predestination or absence, vs. presence, of desire to practice *bhakti*. Moreover, the stress put by him on *sādhana* as a salvific praxis and on *sādhya* as an afterlife status oversimplifies the complexity of Rūpa's thought; it may even lead to a reification of the author's rich imagery, which runs the risk of understating the chiefly symbolic function of the erotic element. One should not forget that we deal here with a poetic theory which implements metaphors whose objects of comparison are *bhāvas*, i.e. sentiments and attitudes, and not actual individuals. As E.C. Dimock (*The Place of the Hidden Moon*, Chicago 1966, p. 13), in marking the difference between orthodox and *sahajīyā* forms of Vaiṣṇavism, noticed, "to the orthodox Vaiṣṇavas, as to most Christian poets, the image of love in separation and of its extension, extramarital love, was no more than an image of the relationship of the soul to God: true love and longing are what the 'saved' soul feels".

H.'s application of *acintyabhedābheda*, the Gauḍīya doctrine of inconceivable difference and non-difference, also seems problematic, when he writes: "Although from a philosophical perspective Kṛṣṇa is not different (*abheda*) from his close companions, from the aesthetic perspective a difference (*bheda*) is necessary" (lv). Such a distinction between philosophical and aesthetic viewpoints should be better explained, as this interpretation

seems to clash with the idea that the two poles of difference and non-difference are reconciled through the principle of *acintya*, not through a shift of perspectives (see A. Graheli in *Rivista di Studi Sudasitici* 2 [2007] 181-208).

In BhRAS 1.1.18 and elsewhere *pāpa* is translated as “sin”. But “evil” would seem a more accurate rendering, because the Sanskrit word signifies both evil as cause and evil as effect. The word “sin” puts too much weight on the active, causal responsibility of the doer and is more compromised, due to its Christian implications and expectancy of expiation. In BhRAS 1.1.18 the very mention of a “seed of evil” (*pāpabīja*) conveys the concept of evil as an effect of that seed. The separate mention of *avidyā* (“ignorance”) is possibly an expression of Rūpa’s awareness of two distinct evil predicaments, the degree of moral responsibility being higher in the case of *pāpa* and lesser in that of *avidyā*. In fact, Rūpa presents the former as a sphere in which there is at least some degree of freedom of action, whereas the latter for him is a given and unavoidable condition.

As for the formal appearance, the book deserved better editorial care. Particularly annoying is the fact that Rūpa’s *kārikās* (theoretical statements), on the one hand, and his examples and quotations, on the other, are not typographically distinguished. Things are further worsened by the erratic style of the sub-headings (e.g. p. 21, 399, 549, 567). The Sanskrit text in *devanāgarī* that faces the translation is of questionable use: For the general audience it is obviously superfluous, while it lacks the sufficient accuracy to be useful to the specialist. Moreover, given the importance and size of the book, a more sound section of biographical information, an index apparatus, a richer bibliography and a more comprehensive glossary would have been very useful.

Detailed references for the many examples Rūpa quotes from external sources are seldom given, although most of those quoted from texts like the Skandapurāṇa, Stotraratna, Kṛṣṇakarmāmṛta, Lalitamādhava, Padyāvalī, Gītagovinda, etc., could have been easily traced back, given the availability of these works. Had H. taken the trouble to identify and contextualize them in the notes which follow each chapter (*laharī*), a closer estimation of Rūpa’s strategies and his relation to other traditions would have been possible.

To sum up: There is much room left for philological, historical, philosophical and exegetical improvements. Still, H. has the indisputable merit of having produced a full translation of the BhRAS into English. His prose is smooth enough to fulfill his promise of addressing non-specialist audiences. But the importance of this complete translation for the specialist too – in spite of its shortcomings – should not be underestimated: A reliable interpretation of Rūpa’s ideas is hardly possible without a study of the complete work, and in facilitating such a study H. has served Gauḍīya studies quite well.

Alessandro Graheli

KALA ACHARYA – LALITA NAMJOSHI – HARSHAD N. SANGHRAJKA (ED.)

Indian Philosophical Terms. Glossary and Sources. Mumbai – Delhi: Somaiya Publications, 2004. xv + 712p. (81-7039-261-6).

The general Sanskrit dictionaries are hardly adequate for the understanding of the technical terms of philosophical texts, and a specialized dictionary for this area of studies is indispensable and an urgent desideratum. The dictionary by G. Oberhammer, E. Prets and J. Prandstetter, *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien* (Wien 1991-2006) was a step in the right direction, but is of very limited scope. One therefore welcomes the present publication as a further, albeit rather small step towards the goal of a comprehensive and critical dictionary of Indian philosophical terms.

The Glossary was conceived as a project under the joint auspices of K.J. Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham, Mumbai and the Institute of Jainology, London/Ahmedabad, and no less than 22 scholars participated in the preparation of the various entries. With the notable exception of V.N. Jha, most of them, I suspect, are unknown to European Indologists, and it may be worthwhile to mention them by name: Kala Acharya (Mumbai), Ashin Ariyadhamma (Miramar, Florida), S.M. Bhatkhande (Thane, Maharashtra), Francis Brassard (Miyazaki, Japan), Nalinee Chapekar (Thane), Kumarpal Desai (Ahmedabad), Supriya C. Deshmukh (Mumbai), Parineeta Deshpande (Mumbai), S.L. Gandhi (Jaipur), Meenal Katarnikar (Mumbai), D.K. Kharwandikar (Ahmadnagar), V.M. Kulkarni (Mumbai), Vidya Mahajan (Dombivli, Maharashtra), Lalita Namjoshi (Mumbai), Avinash S. Pandit (Pune), M.D. Paradkar (Mumbai), Madhusudan Penna (Nagpur), Ashin Punnobhasa (Sagaing, Myanmar), Harshad N. Sanghrajka (London), Kalpakam Sankarnarayan (Mumbai), Suryaprabha Shashidharan (Mumbai). It is indeed a pleasure to see so many scholars working together in the field of Indian philosophy.

The work contains two main parts: a Prelude and the Glossary properly speaking. The Prelude (p. 1-218) introduces the various philosophical systems: Sāṅkhya (p. 3-35), Yoga (p. 36-45), Nyāya-Vaiśeṣika (p. 46-62), Mīmāṃsā (p. 63-78), Vedānta with subdivisions into Kevalādvaita, Viśiṣṭādvaita, Dvaita, Dvaitādvaita and Śuddhādvaita (p. 79-181), Cārvāka (p. 182-187), Jainism (p. 188-199), and Buddhism (p. 200-218). The Glossary extends from p. 219 to p. 655 and is equally divided according to the above-mentioned schools of thought. A bibliography (p. 656-666), information about the authors and the funding institutions (p. 667-682) and an index (p. 683-712) complete this bulky publication.

The Glossary would be of use mainly for beginners who are taking their first steps in Sanskrit philosophical reading. It relies heavily on Sanskrit philosophical manuals, such as the Tarkabhāṣā, Tarkasaṅgraha, Vedāntaparibhāṣā, Vedāntasāra, Mīmāṃsāparibhāṣā, Arthasaṅgraha, etc., while the use of the foundational texts of Indian philosophy is rather limited and erratic. Although the book was prepared with great dedication, its use and usefulness are bound to remain limited because of the lack of a clear conception for the work as a whole, a lack of systematic study of the most important texts, the omission of a large number of fundamental philosophical terms, and insufficient study of the terms that have been included.

The purpose of the work, says the Preface, is to give a clear, comprehensive and critical account of the terms used in the different systems of Indian philosophy. The first of the three tasks can be said to have been accomplished successfully.

Eli Franco

EVA WILDEN

Literary Techniques in Old Tamil Caṅkam Poetry. The Kuṇṭokai. [Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen 15]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006. xiii + 447p. € 98.- (ISBN 3-447-05335-6).

According to Wilden (W.), our understanding of Caṅkam poetry is hampered by the absence of studies of its language, in particular its semantics and syntax. Furthermore, in interpreting the poems, scholars would rely too much on the traditional poetical tradition. W. argues that besides the fact that this tradition does not form a uniform whole, the distinctions made in it cover only a part of the poetics of the poems. The book contains contributions to the three relevant fields: to the field of syntax through a study of

the use of certain particles, to the field of the poetological tradition by means of an attempt to disentangle the various strands in that tradition, and to that of poetics by identifying some poetic features of the poems which were not treated in the tradition.

The material for these three studies has been drawn almost exclusively from the Kuruntokai (KT), one of the eight anthologies of the Caṅkam poetic corpus. For some unspecified reason, the investigation of the particles has been based on only the first 300 poems of the collection of 400; see p. 87, n. 47 and p. 88.

I want to start by stating that I had expected a great deal of this book, if only because book-length in-depth literary studies of Caṅkam poetry are rare. The idea behind the book is indeed interesting. However, I regret to have to say that the way the job has been carried out is greatly disappointing. First, the less serious flaws: To begin with, there is the often quaint English, with rambling sentences, grammatical mistakes (like “tresses ... is” on p. 308) and strange collocations (note the use of the word “oblong” in “oblong enumeration” on p. 145 and “oblong postpositions” on p. 240). There are also many internal inconsistencies in the book. For instance, on p. 357 we read that in the tradition the *vēṅkai* tree is unequivocally connected with marriage; in n. 185 on p. 334, on the other hand, the connection is said to be without any basis in the poems themselves. The word *muriyinum* in poem 62 (p. 124) has been expressly interpreted as a comparative yet translated as a concessive. There are occasional unexpected but peculiar insights. For instance, on p. 283 W. writes that KT 47, given its “emotion of frivolous exultation and playful mockery is rather reminiscent of certain Sattasaī pieces than it is typical of Caṅkam poetry”. I have to admit that I have no idea to which poems of the Sattasaī she is referring here. In this connection, I might also refer to the identification on p. 357 of the mountain, waterfall and *vēṅkai* tree, which occur in KT 96 in what is a stereotyped description of the landscape of the lover’s country, with the man’s virility or penis, his passion or semen, and his pubic hair, respectively. Apart from the fact that this identification comes completely unexpectedly, especially after W.’s stab at Selby’s psychoanalytic analysis of the poems in n. 2 on p. 255, one is left wondering what her ideas about the beach in the similarly stereotyped descriptions of the seaside in the so-called *neytal* poems would be, or about the wilderness in the so-called *pālai* ones.

This is just a sample. The problems mentioned are not so serious that one would not be prepared to overlook them or to mentally amend them while reading. However, the instances of sloppiness or carelessness I have noted appear to go much further than this. As stated, the study is based on the poems of the KT, and quite a number of these poems, in part or in their entirety, have been quoted and translated to illustrate and support the author’s argument. On closer examination, many of the translations offered turn out to be unclear or seem to miss the point. For instance, what are we to make of the following translation of KT 390, found on p. 216-217 (I have eliminated the references to notes but have retained the brackets and question marks): “Light is not light (?) hear the singing / – please don’t go, companion of the small she-elephant – / the voice of the Taṇṇumai drum, coming [and] going inside the enclosure / long spears, elevated [by those who are] adorned with bangles, / because (?) [they?] come [and] destroy a caravan in the heat of a differing front.(?)”

Another example is the translation of KT 182, found on p. 222-223: “Does it imply (?) also moving on in the street, / big shame set aside for one day / appearing, for others to taunt, adorned with white bones / fastening according to custom (?) the big bell-adorned chapleton the Palmyra-stems [that serve for] a horse that one produces (?) from Palmyra trees of which the tops are falling: / the message we are prepared to send to her who has not softened, / the dazzling foolish [girl] with agile gait?” The author herself undaunt-

edly goes on to state that though this poem is “full of problems of grammar and semantics, the basic sense is quite clear”.

As indicated, in addition to these strange translations, there are many which seem to miss the point. Let me begin with KT 243 (p. 232): *mān aṭi anna kavatt'ilai aṭumpin, tār mani anna oḷ pū koḷuti, oḷ toṭi makalīr vaṅṅal ayaṟum, puḷ imiḷ perum kaṭal cērppanai, ullēn tōḷi paṭṭiyar eṇ kaṅṅē*. W.'s translation runs as follows (ibid.): “I won't remember, friend, / the man from the coast of the great sea buzzing with birds, / where women with bright armlets immerse themselves in play / after having picked flowers bright as sapphires for a garland / of the Aṭumpu plants [forked] like a stag's foot. / May my eyes close.” According to W. this is a poem in which a girl “says she doesn't remember him [i.e. her lover (H.T.)] while her body is still suffering – which might be seen as an ambiguous play on two topoi, the rebellion against him on the one and the compliance to encouragement on the part of the confidante on the other hand”.

If I understand W. correctly, the girl in the poem wants to sleep so that she does not have to think of her lover. W. follows the editor Cāminātaiyar here, who glosses *ullēn* with *iṇi niṇaiyēn*, “I do not want to think (of him) any longer”. I wonder, however, if this interpretation is correct. Part of the problem is W.'s translation of the verb *uḷ* here and elsewhere as “to remember”, which is confusing. The first and basic meaning of the verb is “to think”. The verb denotes an activity which takes place in the mind, independent of any physical activity, like seeing or looking. This is the point in, for instance, the phrase *ulli kāṅpen pōḷaṅ* in KT 286 (translated by W. on p. 219), “Thinking (of her) I will as it were see her”, that is, “I will see her in my imagination or dreams”. Returning to the poem under consideration, by closing her eyes the girl will not be able to put her thoughts to rest. It is not unlikely that the situation in the poem is in fact completely the opposite of the one assumed by W. That is to say, the girl wants her eyes to close so that she will be able to dream about her lover undisturbed. As such this poem has close parallels in Hāla's Sattasāi (see stanzas 453, 487 and 842 in A. Weber's ed., *Das Saptaṣṭakam des Hāla*. Leipzig 1881).

Another example is KT 141 (p. 343): *valai vāy ciru kili viḷai tiṇai kaṭṭiyar, celk'ēnrōḷē annai eṇa nī, collin evaṅḍō tōḷi kollai, neṭum kai vaṅ mān kaṭum pakai ulanta, kuṟumkai irum puli kōḷ val ēṟṟai, paṁm kaṅ cem nāy paṭu patam pārkkum, āṟ iruḷ naṭunāḷ varuti, cāral nāṭa vāralō eṇavē*. W.'s translation (the text quoted here can be found on p. 343-344; but see also p. 168, where the same Tamil text is quoted but spaced *cīr*-wise and has sandhi applied) runs as follows: “What if you said friend: / ‘mother said: go chasing away from the / ripening millet little hook-beaked parakeets’ / [and] ‘don't come, man from the slope / – you come in the midst of difficult darkness, / where the male of the short-handed big tiger, strong in killing, / who bore the enmity of the long-handed mighty elephant in the woodlands, / looks for the green-eyed red dog as [its] proper prey’?”

The point to be discussed here concerns the word *ēṟṟai* in line 5. One of the problems of Caṅkam poetry signalled by W. is that the category of case is not always explicitly expressed. As a result, she feels free to supply a case ending where there isn't one. See, for instance, KT 160 on p. 63: *vāṭaiyum vārār*, “even with the north wind (...) he has not come” (my italics). More likely, however, *vāṭaiyum* is the subject of the sentence and should be construed with the nominal predicate *varavē* in the following line: “even the north wind – he has not yet arrived (*vārār*)! – [turns out to be] something to keep him back”. However, when a case suffix has been included, she tends to ignore it, as in the poem under consideration. Actually, *ēṟṟai* in the fifth line is not a nominative (of what word?) but the accusative of *ēṟu*, “bull” (here “male”). Thus, the red dog (jackal) is watching the male tiger which is attacking (or is attacked by) the elephant, as it expects

the tiger to be killed and left behind for him to eat. If the image in this so-called inset scene is complicated, the structure of the poem as a whole is no less so, with two sentences being marked with the quotative *ena*. The one thing which is clear, however, is that the solution offered by W. is not possible. Though this is not the place to explore all alternative constructions, I would like to suggest the following one (in paraphrase): “As (*ena*) mother has told me to go and chase away the parakeets ..., how can I object if you go to my lover and address him as follows (*ena*): Usually you come at midnight, maybe you should no longer come at midnight (but during the daytime when I am alone on the millet field)?”. One of the points seems to be that the girl who is speaking here is afraid that her friend, who has offered to inform her lover of the change of plans, will take the opportunity to start an affair with him herself. This at least seems to be implied in the image of the jackal watching the tiger attack the elephant.

On p. 168 W. draws attention to what she thinks is a *double entendre* in this poem. The word *naṭunāl* in line 7 can indeed mean both “midnight” and “midday”. According to her, the phrase *naṭunāl varuti* could be read in two ways, namely as “you come at midnight (which is terribly dangerous)” and as “(rather) come at midday”. For convenience’s sake she ignores the words *ār irul*, “dense darkness”, before *naṭunāl*, which definitely excludes the second meaning. By taking words in isolation without taking the context into consideration every word might appear to have a double, or even triple meaning.

The following example is from a section dealing with more such instances of double meanings (p. 334ff.). It involves one and a half lines from KT 250 (p. 341): *neṭu nīr, poru kayal muraṇiya uṇ kaṇ*. The combination *uṇkaṇ* normally means “kohl-lined (*uṇ*) eyes (*kaṇ*)”. However, according to W., *uṇ* is also a particle of comparison. Unfortunately, she does not produce any evidence for this unusual and unique interpretation. Her handling of the participle *muraṇiya* is equally arbitrary: Even though it is positioned to the left of the “kohl-lined eyes”, she translates it as if it would be positioned to the left of *kayal*, which results in “... eyes like *opposed* carps” (my italics). What she seems to have missed is that *muraṇiya*, “being opposed to”, functions like a particle of comparison. As such it is comparable to, if not a loan translation of, *pratispardhin*, “vying with”, found in that function in the so-called Rudradāman inscription. Accordingly, the last part of the line should be translated as “kohl-lined eyes which resemble fish”, in which case we are dealing with the fairly common comparison of eyes to fish. The verb *poru* “to fight, engage in battle” seems to describe the fish colliding against each other in the water. W., however, sees an alternative image: “[the one with the collyrium] eyes like opposed carps, fighting against the long water”. We can only agree with her when she writes that “[I]t probably doesn’t make sense to say of fish that they fight water”. But she is not to be stopped: according to her “the point here are the eyes that fight against tears”. W. seems to see no grammar here, only isolated words, which she tries to make sense of by putting them together in whatever order she thinks fit.

I agree with W.’s view that our understanding of the poems should in the first place be based on the text proper. For the translator, this means that she or he should not make any compromises or mix water with the wine: words mean what they mean. I would, in this connection, like to draw attention to W.’s interpretation of KT 25, the text of which is quoted twice, on p. 166 (with a *cīr*-wise spacing and with sandhi applied) and p. 328 (with word division and the sandhi resolved, as it is quoted in the following): *yārum illai tāne kaḷvan, tān atu poypṇiṇ yān evaṇ ceykō, tinai tāl anna cīru pacum kāla, oḷuku nīr āral pārkkuṁ, kurukum uṇṭu tān maṇanta nānṇē*.

W. provides not only two different texts, but also two different translations. Here I present the one given on p. 328-329: “No one [was] there, only him, the robber. / If he

deny it, what will I do? / With greenish legs like millet stalks / looking for Āral in the flowing water, / just the heron was there when he claimed me.” This is followed by more than three pages in which W. offers several possible interpretations for the situation underlying the poem. Most of what she writes, however, is superfluous because her translation of *kurukum*, that is, *kuruku + um*, is wrong. This combination does not mean “just the heron” (p. 329) or “only a heron” (p. 166), but “also a heron”. Instead of trying to imagine a situation which would fit the words of the poems, W. manipulates the meanings of the words themselves. As I see it, the poem is put into the mouth of a naive girl who congratulates herself on the fact that a heron had witnessed their lovemaking, a heron which, if required, might bear witness to it; or to express things in an exaggerated explicit paraphrase: “No one was there when we made love. Fortunately, besides the two of us a heron was there”. A similar interpretation is indeed also mentioned by W., but only as one of the possibilities. It is nevertheless unclear how this interpretation was supposed to fit with her translation of the particle *-um*.

This carelessness seriously affects the individual investigations which form the *raison d'être* of the book. For instance, the investigation of the syntactic functions of the particles would have greatly benefited from translations which support the point the author wants to make. As it is, too many questions remain. In connection with the study of the use of the particle *-ē*, let me make the following remark: The analysis starts from the regular word order in Tamil of subject–object–verb (SOV). If in the poems, for instance, the object occurs in another position, it is often (but not always) marked by *-ē*. At the same time, however, we read that *-ē* is also found with an “anteponed” subject (p. 66ff.). However, how can one in a SOV language speak of an “anteponed” subject, and what does the occurrence of *-ē* after this subject mean for the function of the particle?

Two other points about W.’s grammatical study may be mentioned here: the author’s use of the term “infix” (*passim*), where Tamil has only suffixes, and her conviction that the language of the poems distinguishes two aspects, perfective and imperfective (p. 39). This latter remark about aspect is entirely gratuitous, since the author does not provide any evidence for it, and does not give the impression that she intends to do so in the near future.

W.’s study of the poetological tradition is basically an attempt to establish a kind of internal chronology within that tradition. This attempt is seriously flawed by the fact that it is based on unproven assumptions, such as the idea that the more Sanskrit words that can be found in a text, the later the text must be. The persistence of this idea is amazing, even though it is well known that it cannot be substantiated, for instance, in the case of the supposedly early Puraṇānūru anthology. Irrespective of that, this hypothesis based on the number of Sanskrit words in a text would only work, and even then not unconditionally, if Caṅkam poetry is indeed as old as is generally claimed. This is something which, as even W. seems to agree (p. 4), still needs proving (see my “A Propos Three Recent Publications on the Question of the Dating of Old Tamil Caṅkam Poetry”. *Asiatische Studien* 62 [2008] 575-605).

In the third part of the book, W. investigates poetical features which have not been treated in the indigenous literary tradition itself. In it she tries, for instance, to carry out what may seem a hopeless task, namely identifying quotations within formulaic texts. Furthermore, she discusses translation problems, some of which, however, seem rather to be W.’s own personal problems (see my discussion above of possible cases of ambiguity in the texts of the poems). The presentation of the various stylistic types suffers, again, from unclear or doubtful translations.

One of the things which attracted me in my student days to classical Tamil literature were the beautiful and exciting translations by A.K. Ramanujan, and Zvelebil's enthusiasm about Old Tamil poetry, which sprang, and still springs, from every page he wrote. These scholars managed to introduce the student seemingly without any effort into the complexities of classical Tamil literature, and they did so in a highly stimulating way. After reading W.'s book one is, on the contrary, left with the impression that Tamil literature is an unattractive, meaningless muddle. Above all, it is a mystery to me how this book, which was so obviously not yet ready to be printed, came to be submitted, and accepted, for publication.

Herman Tiekens

T.V. GOPAL IYER (ED.)

The *Māraṇakapporuḷ* and the *Tiruppatikkōvai* of *Tirukkurukaiperumāl* Kavirāyar. *A Treatise on Tamil Poetics Illustrated with a Narrative Poem*. [Collection Indologie 96]. Pondicherry: Institute français de Pondichéry – École française d'Extrême Orient, 2005. lxxxv + 369p. € 22.- (ISBN 2-85539-645-X).

The book contains an edition of a treatise on Tamil love poetry by the sixteenth-century author *Tirukkurukaiperumāl* Kavirāyar together with poems illustrating the rules by the same author. The 527 illustrative verses form a *kōvai* type of composition, in which the various individual situations of love poetry are strung together into a more or less coherent story. The word *māraṇ* in the title of the treatise refers to the protagonist in the *kōvai*, the Vaiṣṇava saint Nammālvār or, by proxy, to Viṣṇu.

The illustrations are available only for chapters 2-4 which deal with love before marriage, marriage and married life respectively. It is indeed difficult to imagine how a meaningful story could have been composed on the basis of the introductory matter of chapter 1 and the miscellaneous topics of chapter 5. In fact, the first edition, from 1932, was restricted to chapters 2-4 only. It is not unlikely that the editors of the first edition were actually only interested in the *kōvai* part.

The present edition is preceded by introductions in English and Tamil respectively and followed by several indexes. The introduction deals, among other things, with the relationship between the present treatise and the thirteenth-century *Akapporuḷ* Viḷakkam. The text, both rules and illustrative verses, is accompanied by the editor's Tamil commentary. For verses 399, 400 and 527 fragments of the author's own commentary seem to be available.

The edition is basically a school edition. That is to say, its text is polished up, it lacks a proper description of the manuscripts used and no variant readings are given, and the sandhi has been dissolved.

Herman Tiekens

MONIKA ZIN

Ajanta. Handbuch der Malereien / Handbook of the Paintings 2. Devotionale und ornamentale Malereien / Devotional and Ornamental Paintings. Vol. I: Interpretation – Vol. II: Tafeln / Plates. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003. 544p. + 38pl. € 115.- (ISBN 3-447-04517-5).

Monika Zin's comprehensive publication follows and complements D. Schlingloff's exhaustive study of the narratives at Ajanta (reviewed in *WZKS* 46 [2002] 285-287). Zin's

book discusses a wide range of non-narrative themes such as the ornamental decor, depictions of flowers, trees and animals, the wide range of beings that populate the Indian imagination, symbols and symbolic representations of the Buddha and Bodhisattva, and repeated Buddha depictions. In short, it covers everything found in the Ajanta paintings that is not narrative as such, from single motifs found within the narratives – their identification certainly was part of the process of deciphering the narratives – to subjects that are completely independent of them. Obviously, the title of the publication does not reflect the full range of subjects discussed within.

Structurally and methodologically, too, Zin's volumes are twins to those of Schlingloff. Again, the author draws on an impressive amount of comparative primary and secondary literary and visual sources. Heavy Vol. I systematically explores the different motifs, beginning with ornamental ones and ending with the representations of repeated Buddhas ("Buddhareihung"). Slim Vol. II collects the relevant line drawings cave by cave in 38 plates. At the beginning, the author briefly discusses the earliest paintings preserved in Caves IX and X, here attributed to the first century BCE (p. 7-25), but the major part concerns the paintings of the fifth century CE. Each of the consecutively numbered chapters introduces the subject and its variations, collects relevant literary references and then compares the Ajanta examples to other representations. The chapters are further grouped by short introductions covering subjects such as architectural environment in narrative and non-narrative paintings (chapters 4-10), "romantic" or "mythic" mountainscape (chapters 11-34), symbolic depictions (chapters 35-39) as well as groupings of Buddhas and Bodhisattvas (chapters 40-48). Again all illustrations, from Ajanta itself as well as the comparative examples, are provided in the form of line drawings, largely made by the author herself who also provided the drawings for Schlingloff's volumes. Zin, too, does not discuss issues of style and workmanship; the last section of chapter 48, however, shortly describes all relevant caves in terms of possibly being part of the original concept or a later addition ("intrusion").

I have already mentioned the respective advantages and disadvantages of the exclusive use of line drawings and the comparative approach in my review of Schlingloff's work quoted above. Among the examples for a purely comparative approach masking historical developments I mentioned the highly varied depictions identified as the Miracle of Śrāvastī. Both drawbacks are more severe in Zin's study since she discusses highly diverse subjects. On the one hand, the line drawings make the reader dependent on the author's reading and interpretation of the details. Indeed, the attempt to identify each detail may even be counter-productive, an extreme instance being the "identification" of the central element in the crown of a Bodhisattva in Cave I (rear transept, right rear wall) as a headless person (p. 390). On the other hand, some of the topics dealt with (e.g., the representations of Bodhisattvas and repeated Buddhas) encapsulate and exemplify the development of Buddhism and thus change considerably from place to place and over time.

Zin's range of subjects is difficult to deal with satisfactorily since several of them would be suitable for separate monographs. Occasionally, the reader is left to wonder what conclusions can be drawn from discussions in which earlier opinions, mostly with justification, are torn to pieces and new ones only hinted at. An extreme example is chapter 42, the discussion of the Bodhisattva Kings and the Four Great Kings ("Bodhisattva-Könige in den Felsenlandschaften – Könige der Himmelsrichtungen [Vier Mahārājas]"); Not only does it not become clear from the text why the Four Great Kings are extensively treated in connection with the Bodhisattva representations, but the author also enumerates the Hindu gods that became considered guardians of the directions and their sources (p. 397f.). The intimate connection of the four Bodhisattvas flanking the en-

trances to the cella of Cave I and the Four Great Kings suggested by the title of the chapter is not stated in its conclusion (p. 402f.).

The notion of a Bodhisattva King itself, although established as an abbreviation of “Bodhisattvas, kings of the mountainscape” (p. 109), creates more confusion than help for the understanding of the Bodhisattva representations at Ajanta. A Bodhisattva is the son of the Buddha(s), who may be rightfully considered king(s), and he is the heir-apparent, the prince anointed to succeed the king (*yuvarāja*). It is this metaphor that is consistently found in Buddhist literature and that has effectively influenced Buddhist iconography.

Surprisingly, this is not the only Buddhological shortcoming the text contains. In chapter 44, Zin doubts that the Buddha depicted in the crown of Avalokiteśvara can be identified as Amitābha because the iconography of the five Buddhas was established only much later (p. 426). While this is certainly true, it is evident from the Larger Sukhāvātīvyūhasūtra that already by the third century Bodhisattva Avalokiteśvara was prominently associated with the paradise of Buddha Amitāyus/Amitābha, who was the first of the five Buddhas to gain individuality. Rudimentary ideas of different bodies of the Buddha (*dharmakāya* and *rūpakāya*) were already well developed by then. Thus, even if the actual iconography of Buddha Amitābha was not yet canonised, there is still no doubt about his identification in this context.

In chapter 48, the author oddly introduces the *dharmakāya* as the form in which a historical teacher is present after he has reached *nirvāṇa*: “Das Verständnis des Buddha als eine historische Lehrpersönlichkeit, die nach ihrem Eingehen in das Nirvāṇa nur noch in Form des ‘Lehre-Körpers’, *dharmakāya*, auf Erden anwesend ist, scheint im Gegensatz zu der in jedem religiösen Bewusstsein lebendigen Präsenz des Heiligen zu stehen” (p. 470).

In several places Zin argues against calling the fifth-century caves Mahāyāna caves since their iconography can largely be explained on the basis of texts attributed to the older schools. While I agree that this designation is misleading, Zin goes too far in her rejection of the presence of Mahāyāna ideas in the Ajanta representations. It is this attitude that makes the iconographic program of the Ajanta caves gigantic representations of the great miracle of Śrāvastī. Even an inscription mentioning the donation of a “thousand of Buddhas” (*buddhasahasra*) is reinterpreted as the miracle of Śrāvastī (p. 475). Zin acknowledges neither the extension of the earlier group of seven Buddhas and Maitreya into a practically endless future (the thousand Buddhas of the *bhadrakalpa*) nor the notion of contemporary Buddhas in different world systems or Buddha-fields. While the miracle of Śrāvastī has certainly been decisive in the creation of the visual vocabulary for the multiple Buddha representations, it is certainly too far-fetched to interpret all such depictions as representing this narrative event.

It is surprising that Zin did not make better use of the sculptures of Ajanta in her discussion. Obviously the book focuses on the paintings, and while there are very few sculpted narratives in Ajanta, there are numerous comparative examples for the motifs Zin discusses. Nevertheless, with the exception of the representations of Bodhisattva Avalokiteśvara rescuing from the eight dangers, the only acknowledged Mahāyāna theme, the Ajanta sculptures are not treated differently than any other comparative examples. Concerning the sculpted Bodhisattvas it is interesting to note that the Ajanta rock itself may well be considered such a mountainscape fit for semi-divine beings.

The undisputed strengths of the publication are the comprehensiveness of the study and the wide range of references provided. References to primary literature, commonly with

the text quoted in the footnotes, root the depictions in the wider context of the South Asian imagination. Together with the references to secondary literature the material provided is so extensive that this alone is reason enough to have the book in one's shelf. Nevertheless, even these can be complemented: Concerning the origin of a special type of fretwork in Indian art (p. 46-47), M. Taddei expressed an interesting theory of its derivation via South India (Greek Fretwork in India: A Significant Presence. In: R. and B. Allchin [ed.], *South Asian Archaeology 1995*. New Delhi 1997, II/563-571), and with regard to the Ajanta representation of the Wheel of Life (chapter 46), it may be mentioned that the bucket-mechanic of a well (*ghaṭīyantra*) described for it (p. 446) is indeed depicted in some early western Himalayan examples (see H.F. Neumann, *The Wheel of Life in the Twelfth Century Western Tibetan Cave Temple of Pedongpo*. In: D.E. Klimburg-Salter – E. Allinger [ed.], *Buddhist Art and Tibetan Patronage Ninth to Fourteenth Centuries*. Leiden 2002, p. 75-84).

Spectacular and hugely important are the ornamental paintings found on the ceilings and analysed in detail by Zin (chapters 4-10). Since the discussion dissects the ceilings in their composite elements, the overview drawings of the ceilings collected in Vol. II, partly fold-outs, are particularly helpful in understanding the frequency of a motif and the wider arrangement of the ceilings. The introduction is particularly interesting as regards the relationship of the painted decorations to wooden samples. Thus Zin concludes that the interior as a whole was decorated like a wooden structure (p. 31) but that occasionally the painters themselves may not have been aware of this any more (p. 34).

Equally scrupulous are the differentiations of different motifs, be it buildings (chapter 2), bands of geometric patterns and scrolls (chapters 4 and 6 [containing, e.g., the garland viewed from below, p. 65]), ornamental plants and fruits (chapter 5) or the depictions of animals and fabulous beings (chapters 7 to 9). Besides the more usual pan-Indian beings occupying the paintings, such as Nāga, Garuḍa and Kinnara, separate chapters are dedicated to Vidyādhara (here sword-holding genii [chapter 16]), dwarfs with a second face on the stomach (chapter 18), dwarfs with elephant-ears (chapter 20), forest dwellers (chapter 21) and horse-headed women (chapter 24). Along with the chapters on individual *yakṣiṇīs* and *yakṣas*, such as Hārītī, Māñibhadra and Kubera, more than twenty chapters deal with different types of beings occurring alone or in couples. Zin's emphasis on the association of the early Bodhisattva representations in the Deccan with those of the *yakṣas* in their function as gate-keepers represents a thoughtful corrective to the simplified notion of the Bodhisattva as Mahāyāna ideal only (see also the reference to the goddess or *yakṣiṇī* Anopamā holding a lotus and flanking the Buddha on his left side [p. 225]). Equally thoughtful is her discussion of the function of the *vajra*-holding personage, commonly identified as Vajrapāṇi, the representation of the Buddha's potential force (p. 412f.).

In general, Zin's detailed study demonstrates that cults of fertility and wealth are much more prominent in Ajanta than usually perceived. This fact should be kept in mind when interpreting major iconographic themes and architecture preserved in stone only.

Neither Schlingloff's nor Zin's extensive studies are available in English. Instead, both prepared slim guidebooks with short descriptions of the main themes, called *Guide to the Ajanta Paintings* (Vol. 1: *Narrative Wall Paintings* by D. Schlingloff [Delhi 1999], and Vol. 2: *Devotional and Ornamental Paintings* by M. Zin [Delhi 2003]). Together with W.M. Spink's monumental study *Ajanta: History and Development* the five volumes of which have been published in the meantime (Leiden 2005-2007), the Ajanta caves are now accessible in unprecedented detail, offering new possibilities for their interpretation.

MARTIN GAENZSLE – JÖRG GENGNAGEL (ED.)

Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation. [Ethno-Indology. Heidelberg Studies in South Asian Rituals 4]. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2006. 358p. € 48.- (ISBN 3-447-05187-6).

Der vorliegende Sammelband, Ergebnis einer im Frühjahr 2002 am Heidelberger Internationalen Wissenschaftsforum veranstalteten interdisziplinären Tagung, ist in vielerlei Hinsicht äußerst willkommen, nicht zuletzt dadurch, dass er der perspektivischen Vielfalt in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit einem der bedeutendsten religiösen Zentren Südasiens bereiten Ausdruck verleiht. Insgesamt vierzehn Beiträge verteilen sich auf vier inhaltlich unterschiedlich gelagerte Abteilungen (religiöse Topographie, Karten, [Ab-]Bilder sowie soziale Praxis und Alltagsleben). Dabei bleibt das Themenspektrum auch innerhalb der einzelnen Sektionen vielfältig.

In der ersten Sektion behandelt Hans Bakker (p. 23-39) die Entstehung und stufenweise Erweiterung des "heiligen Feldes" Avimuktakṣetra im Lauf des ersten Jahrtausends n. Chr., Ravi S. Singh und Rana P.B. Singh (p. 41-68) skizzieren räumliche Muster in der Verteilung von Orten der Göttinnenverehrung in Benares, Annette Wilke (p. 69-94) geht auf die lokale Ausformung des panindischen Navadurgā-Konzepts ein und Sunthar Visuvalingam und Elizabeth Chalier-Visuvalingam (p. 95-128) befassen sich mit einer der Banārsī Hypostasen des Gottes Bhairava und dessen ritueller Vermählung. Neben der Analyse relevanter Passagen aus den Benares (Kāśī) gewidmeten hymnischen Texten rücken die genannten Autoren soziale Akteure und interpretative Kontexte als entscheidende Faktoren lokaler Aushandlungsprozesse religiöser Praxis ins Blickfeld. Die Pāsupatas der Spät-Gupta-Zeit und der Verbrennungs-Ghṛt Maṅikarnikā (Bakker), die gegenwärtigen Priester und Gläubigen der im Zyklus verehrten, in örtliche Götter- und Mythenkonstellationen eingebetteten Durgā-Tempel (Wilke), die am nicht selten konfliktbehafteten Kult des Lāṭ Bhairava / Ghāzī Miyā partizipierenden Muslime und Hindus des 19. Jahrhunderts (Visuvalingam und Chalier-Visuvalingam) bilden ein lebendiges Szenario, dessen Dynamik sich zu einem großen Teil aus dem Spannungsfeld zwischen autoritativer Texttradition und individueller Lebenswelt, kreativer Umformung und realreligiöser Pragmatik speist.

In der zweiten Sektion illustriert der Beitrag Jörg Gengnagels (p. 145-163) zur Kontroverse über die "korrekte" Durchführung der Pañcakrośī Yātrā, der großen Umgehung des segenspendenden Feldes (*kṣetra*) von Kāśī, die massiven und letztendlich ergebnislosen Versuche einer lokalen Elite, eingebürgerte Alltagspraxis unter Berufung auf als autoritativ geltende Texte zu ändern. Axel Michaels (p. 132-143) befasst sich anhand zweier Beispiele mit den unterschiedlichen Raumkonzepten religiöser Kartographie: Während Kailasanātha Sukulas Karte Kāśīdarpaṇa (1876) als graphische Repräsentation eines hymnischen Textes (Kāśīkhaṇḍa) zumeist mythische Orte abbildet (geographisch wenig akkurat, nicht genordet usw.), ist das Referenzsystem von Kṛṣṇacandra Śarmās Kāśīdarpanapūrti (1877) sowohl ein religiös-mythologisches als auch ein geographisches. Welchen Stellenwert Karten unter bestimmten Bedingungen (nicht nur) in Benares erlangen können, zeigt im letzten Beitrag dieser Sektion Sumathi Ramaswamy (p. 165-188). Sie untersucht die komplexen kulturellen und politischen Entwicklungen, die 1936 zur Errichtung des Tempels der Bhārat-Mātā ("Mutter Indien") führten, in dem eine Indienkarte als zentrales Kultbild dient. Intendiert als Kultort des indischen Nationalismus, ist der Tempel die architektonische Konkretisierung der subversiven Umwidmung eines kolonialen Artefakts (der Indienkarte) in ein verehrungswürdiges Götterbild.

Ebenfalls drei Beiträge enthält die dritte Sektion. Niels Gutschow (p. 191-211) nimmt sich der panoramischen Darstellungen der Stadt und damit eines Genres von visueller

Repräsentation an, das sich in Benares zu einer neuartigen Mischform von Abbild und Karte entwickelte. Während Gutschow sich vor allem den lokalen Ausprägungen widmet, befasst sich Joachim Bautze in seinem Beitrag (p. 213-232) mit gemalten und fotografierten Panoramen von Benares in der westlichen Reiseliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts. Im Rahmen einer vergleichenden Untersuchung von Wahrnehmungsweisen urbaner Räume behandelt schließlich Sandria B. Freitag (p. 233-251) die Bedingungen für die Entstehung von regionalen Identitäten und zeigt, wie kulturelle Aktivitäten und Erzeugnisse, denen öffentliche Anerkennung und herrschaftliche Förderung zukommt, zur Zusammensetzung von Selbst- und Fremdbildern auch im Fall von Benares beitragen.

Das Thema der Strukturierung und Erfahrung von Raum im Alltag verbindet die Beiträge der vierten Sektion. Kinder (Nita Kumar [p. 255-278]), Wäscher (Stefan Schütte [p. 279-301]), Nepälis (Martin Gaenszle in Zusammenarbeit mit Nutandhar Sharma [p. 303-323]) und Kurtisanen (Vasudha Dalmia [p. 325-347]) erfahren, visualisieren, organisieren eigene Lebenswelten und handeln deren (imaginäre) Grenzen aus. Das Abbilden solcher impliziten Räume ist für den Forscher nicht selten eine Herausforderung: Fluide Prozesse, Netzwerke, habituelle Bewegungsabläufe, Raumvernehmungen wollen festgehalten, Konflikte, Verbalisierungen, Konnotationen gebührend berücksichtigt werden.

Den Autoren des auch äußerlich sehr ansprechend gestalteten Bandes ist die Annäherung an die vielfältigen in Benares verorteten Signifikations- und Repräsentationsebenen gelungen. Die vielbändige Benares-Bibliothek wird durch *Visualizing Space in Banaras* sinnvoll ergänzt und substantiell bereichert.

István Keul

PER K. SORENSEN – GUNTRAM HAZOD (– TSERING GYALBO)

Thundering Falcon. An Inquiry into the History and Cult of Khra-'brug, Tibet's First Buddhist Temple. [Denkschriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 333 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 46]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005. VII + 432p., 1 DVD. € 99.36 (ISBN 3-7001-3495-9).

Diese nicht nur gewichtige, sondern auch inhaltsreiche Publikation ist das Resultat einer über viele Jahre durchgeführten Kooperation zwischen Tsering Gyalbo von der Tibetischen Akademie der Sozialwissenschaften (TASS) in Lhasa (Autonomes Gebiet Tibet, VR China), Guntram Hazod (H.) von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW) in Wien (Zentrum Asienwissenschaften und Sozialanthropologie) und Per K. Sørensen (S.) vom Institut für Indologie und Zentralasienwissenschaften der Universität Leipzig. Forschungsabkommen zwischen TASS und ÖAW bildeten eine wesentliche Grundlage dieser Kooperation, deren Forschungsprogramm sich auf ein historisch und geographisch kohärentes Gebiet im südlichen Zentraltibet bezog. In diesem Zusammenhang ist gleich auf die erste Publikation der drei Autoren hinzuweisen, die ebenfalls im Verlag der ÖAW (2000) erschienen ist: *Civilisation at the Foot of Mount Sham-po. The Royal House of lHa Bug-pa-can and the History of g.Ya'-bzang*. Historical Texts from the Monastery of g.Ya'-bzang in Yar-stod (Central Tibet).

Beiden Werken gemeinsam ist die Erforschung bedeutender mittelalterlicher bzw. dynastischer Zentren im Yar luñ-Tal, einerseits von g.Ya' bzañ im oberen Yar luñ-Tal (Yar stod), Sitz der sich göttlicher (bzw. königlicher) Abstammung rühmenden lHa Bug pa

can-Linie, andererseits von Khra 'brug im unteren Yar luñ-Tal (Yar mda' / Yar [luñ] smad), der tibetischen Überlieferung zufolge die früheste buddhistische Tempelgründung in Tibet aus der Zeit der alten Monarchie. Dieses Gebiet bildete zusammen mit dem benachbarten 'Phyöñ po-Tal die Heimat der frühen tibetischen Könige und in der Darstellung späterer buddhistisch geprägter Historiographien den Ausgangspunkt der tibetischen Zivilisation.

Dem fachlichen Hintergrund und der inhaltlichen Ausrichtung des Forschungsprogrammes der drei Autoren gemäß liegt das methodische Kennzeichen auch der hier zu besprechenden Veröffentlichung in der Verbindung von sozial- und kulturalanthropologischen und philologischen Methoden einer vorwiegend historisch ausgerichteten Tibet-Forschung. Die genaue Dokumentation historischer Monumente, tibetischer Schriftquellen und der lokalen mündlichen Überlieferung während regelmäßiger Feldaufenthalte (ergänzt durch die Einbeziehung von Materialien in Archiven) weist genauso wie die sorgfältige Textanalyse und Datenauswertung im Licht des aktuellen Forschungsstandes die hohe Qualität und Bedeutung auch dieser Arbeit aus.

Die Hauptabsicht des *Thundering Falcon* besteht in der Darstellung der Hauptphasen der Geschichte des Tempels von Khra 'brug im engeren und weiteren regionalen Kontext der jeweiligen politischen Verhältnisse und religiösen Traditionen. Zusammen mit den Jo khañ- und Ra mo che-Tempeln (in Lhasa) und jenem von bSam yas war Khra 'brug eine der wichtigsten buddhistischen Tempelanlagen (und Pilgerstätten) Zentraltibets, deren früheste Erwähnung sich in einem Edikt des Königs Khri Sroñ lde btsan aus dem Jahr 779 findet und deren religiöse und politische Bedeutung auch in den postdynastischen Perioden der tibetischen Geschichte Bestand hatte. Die in den tibetischen Quellen gegebenen Erklärungen zum Tempelnamen Khra 'brug, wörtlich "donnernder Falke", weichen zwar jeweils etwas voneinander ab; ihnen gemeinsam ist aber der Bezug zur Gründungslegende, wonach eine (dämonische) Schlangengottheit (*klu [bdud]*) durch einen Falken, mitunter in Gestalt eines *bya khyuñ* (oder Garuda), unter Begleitung von Donner unterworfen wurde (s. p. 4-5 und 94).

Nach einer Einleitung (p. 3-38), in der u.a. die Bedeutung von Khra 'brug in der tibetischen Überlieferung, relevante Quellen, die Baugeschichte und religiöse Schulzugehörigkeit bis zum 20. Jh. erörtert werden, ist das Hauptkapitel des Buches der annotierten Übersetzung der für die Untersuchung der Geschichte und des Kultes des Tempels maßgeblichen Schriftquellen gewidmet. Ein Pilgerführer des Tempels (Khra 'brug gnas bsad; von Giuseppe Tucci 1948 in Khra 'brug erworben und im Fondo tibetano der Sammlung Tucci in der Bibliothek des Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente [IsIAO] in Rom befindlich), dessen Kompilation und Fertigstellung von den Autoren in die 1920er Jahre datiert wird, wird dabei erstmals als Faksimile veröffentlicht (p. 335-353). Annotierte Übersetzungen von Exzerpten aus historiographischen Texten (mKhas pa'i dga' ston, bKa' thañ sde lña und bKa' chems Ka khol ma), einer Inschrift auf der Tempelglocke und einer Zusammenfassung eines aus dem 18. Jh. stammenden *bskañ gso*-Textes der Schutzgottheiten des Tempels vervollständigen die reichhaltige Textdokumentation (p. 39-168).

Zwei umfangreiche Anhangteile befassen sich eingehend mit der Chronologie und Klassifikation der frühen königlichen Tempelgründungen in der tibetischen Tradition, geomantischen Darstellungen und dem Mythos der Niederhaltung oder Fixierung einer Dämonin (*srin mo gan rkyal du nyal ba* [Appendix I von S. und H., p. 171-215]) einer- und der historischen und mythologischen Verortung der sPu gyal-Dynastie bzw. des Tempels von Khra 'brug im lokalen Kontext (Appendix II von H., p. 217-307) andererseits. Als Ergänzung finden sich Tafeln mit chronologischen Angaben, einer Genealogie der Herr-

scher (*jo bo*) in Yar luñ (11.-14. Jh.) und einer Auflistung von Tempeln und religiösen Zwecken dienenden Niederlassungen in Yar luñ und 'Phyoñ po, die im 11. Jh. gegründet wurden (Appendix III, p. 308-322), sowie eine von Reinhard Herdick stammende Dokumentation der Architektur (Appendix IV, p. 324-328). Aufgrund der reichhaltigen, zum Teil historischen Farb- und SW-Abbildungen von Monumenten, ihrer Ausstattung an Malereien, Plastiken, Skulpturen usw., weiters von Festen, Schmuck etc. sowie der enthaltenen Karten, Satellitenaufnahmen und Plänen ist dieser Band, der durch eine ungeheure Fülle und Dichte von historischen Daten und lehrreichen Analysen besticht und die vielfältige historische Entwicklung eines Tempels in ihren diversen lokalen und weiterreichenden politischen und religiösen Bezügen darstellt, nicht nur für ein engeres Fachpublikum von Tibetolog(inn)en und sich mit Tibet beschäftigenden Sozial- und Kulturanthropolog(inn)en, sondern auch für Kunst- und Architekturhistoriker(innen) äußerst wertvoll.

Dass die Veröffentlichung einer derart detailreichen Arbeit mit kleineren Mängeln und Fehlern verbunden ist, ist für jene, die in der wissenschaftlichen Text- und Buchproduktion etwas Erfahrung besitzen, nicht erstaunlich. Derartige Fehler finden sich im Allgemeinen und auch hier bevorzugt in jenen Textteilen, die üblicherweise zuletzt geschrieben oder erstellt und dann nicht ausreichend auf Tippfehler (z.B. "Guiseppe Tucci" [p. 1 und 6]), korrekte Seitenangaben (s. "Table of Contents", p. VI, s.v. Appendix I, [Abschnitt] II) und dgl. kontrolliert werden. Was der/die nicht in der Geschichte Zentraltibets oder des Yar luñ-Tals spezialisierte und noch mehr der/die fachfremde Leser(in) vermissen wird, sind Zusammenfassungen von Schlussfolgerungen und Erkenntnissen, die als Beiträge zu wissenschaftlichen Diskussionsforen mit breiterem thematischem und theoretischem Gehalt gelesen werden können und in einer allgemeineren Terminologie mit einer Vergleichsperspektiven eröffnenden Absicht verfasst sind. Abschließend ist darauf hinzuweisen, dass die vollständige digitale Version dieses großartigen wissenschaftlichen Werkes in Form von Pdf-Dateien unter <http://verlag.oew.ac.at> als Download verfügbar ist.

Christian Jahoda

