

# Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Autor(en): [s.n.]

Objektyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **56 (2002)**

Heft 4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

*Bhāskarakaṇṭha's Mokṣopāya-Tīkā. A Commentary on The Earliest Available Recension of the Yogavāsiṣṭha. I: Vairāgyaparakaraṇam.* Revised edition in Devanāgarī script by Jürgen HANNEDER and Walter SLAJE. (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien, 1.) (Indologica halensis). Aachen: Shaker, 2002. 226 S. ISBN 3-8322-0217-X.

“Denjenigen, deren Gemüt von fixen Ideen besessen ist, den Unguten, den Unachtsamen, den Spöttern, soll man dieses geheime [*rahasya*] Śāstra nicht enthüllen. / [...] Dieses ist die höchste Erkenntnis [*jñāna*], die vom Maheśvara und von der Göttin und von Viṣṇu all den Weisen, Nārada usw., verkündet wurde. / Aus dieser (höchsten, transzendentalen Erkenntnis) wurde, wie aus dem Milchmeer der Nektar [der Unsterblichkeitstrank], dieses (Śāstra) ausgezogen, welches Mahārāmāyaṇa – mit anderem Namen: Mokṣopāya – heisst.”<sup>1</sup> So steht es in einem apokryphen Schlusskapitel, das bisher ausschliesslich bei Rezensionen nicht etwa der längeren (B) (siehe “Mahārāmāyaṇa”!), sondern der kürzeren Fassung (L) des Yogavāsiṣṭha (YV) gefunden wurde. Offenbar wird supponiert, dass es neben dem bekannten Rāmāyaṇa-Epos ein “Gross-Rāmāyaṇa” von – so verschiedene Kolophone zur längeren Fassung<sup>2</sup> – 100'000 Versen gebe. Mit diesem grossen Werk wird nun das, was uns als YV – oder Mokṣopāya – bekannt ist, identifiziert, oft mit dem Hinweis (ebd.), dass es sich bei dem uns Vorliegenden aber bloss um das erste Buch (Bālakaṇḍa) dieses gigantischen Werkes handle.

Mit seinem Rahmendialog zwischen Rāma und Vasiṣṭha, dem Hofpriester seines Vaters Daśaratha, präsentiert sich uns das YV – auch Vāsiṣṭha-Rāmāyaṇa – als eine Art esoterischer [eben: *rahasya*!] Anhang zum Rāmāyaṇa, mit starken Anklängen an den Mahāyāna-Buddhismus. Die Lehren des Vasiṣṭha handeln vom Wesen der Welt und von der Befreiung aus dem Saṃsāra und wollen selber als ein Mittel hierzu – als *mokṣa-upāya* – verstanden sein.<sup>3</sup> Freilich

1 L 6.16: *durgrahagrastamanasām asādhūnām pramādinām / nindakānām idaṃ śāstraṃ rahasyaṃ na prakāśayet // 21 // [...] maheśvareṇa yat proktaṃ devyā yac cūpi viṣṇunū / munīnām nārādādīnām tad idaṃ jñānam uttamam // 23 // mahārāmāyaṇākhyam yan mokṣopāyāparābhidham / tataḥ kṣīranidhiprakhyāt pīyūṣam idam uddhṛtam // 24 //*

2 Wohl mit Bezug auf L 6.1.164 bzw. B 6.22.22.

3 Vgl. L 2.1.84-85: “Du [...] sollst hören, was ich im Folgenden sagen werde – Worte, welche den Irrtum [*moha*] des Gemüts [*manas*] beseitigen. / Für diejenigen, o Feindevernich-

stammt das YV aus wesentlich jüngerer Zeit als das bekannte Epos; die Anfänge einzelner Teile liegen vielleicht im 5. Jh., die Entwicklung bis zur längsten uns bekannten Rezension kann jedoch bis ins 18. Jh. gedauert haben (aus dieser Zeit jedenfalls datieren vermutlich ihre ältesten Textzeugen).

Wie bereits angedeutet, liegt uns das YV in zwei Fassungen vor: einer kurzen (*laghu*: ca. 5'000 Verse) und einer langen (*br̥hat*: ca. 28'000 bzw. – nach traditioneller Angabe – 32'000). Die überlieferte *opinio communis* (deren Richtigkeit vom Verfasser vorliegender Buchbesprechung bezweifelt wird) geht dahin, dass es sich bei der kurzen um einen Auszug aus der langen handle. Nun gliedern sich diese beiden Fassungen wiederum in je zwei Rezensionen verschiedener Länge. Während sich beim Laghu-YV die beiden Rezensionen in ihrem Textumfang nur unwesentlich voneinander unterscheiden,<sup>4</sup> fällt beim Br̥had-YV der Unterschied weit mehr auf (insbesondere gegen Ende der ersten Hälfte des letzten – sechsten – Prakaraṇa; ausserdem verfügt die längere Rezension über einen zusätzlichen Anhang [*khilāḥ*] von 14 Kapiteln, während die Kapitel 6.127-128 und 7.216<sup>5</sup> der kürzeren hier jedoch fehlen).<sup>6</sup> Publiziert waren bis 1984 nur die kürzere Rezension der Br̥hat- sowie die längere (zugleich kommentierte) der Laghu-Fassung.

---

tender, welche diese zur Befreiung verhelfende Rede [*mokṣopāya-kathā*] hören, wird sich – auch wenn sie es gar nicht wollen – mit Macht die höchste Erkenntnis [*bodha*] einstellen.” (*tvam etayākhaṇḍitayā guṇalakṣmyā samāśritaḥ / manomohaharaṃ vākyaṃ vaksyamāṇam idaṃ śṛṇu // mokṣopāyakathām etāṃ śṛṇvatām arimardana / anicchatām api balāt paro bodhaḥ pravartate*) Das ist übrigens die einzige Stelle bei L (von 6.16 abgesehen), wo *mokṣopāya* vorkommt. Dieser Wortlaut ging bei B – im Zuge einer Überarbeitung, wie man annehmen muss, denn L kann hier nicht von B abhängen – verloren, wobei insbesondere *kathā* durch *saṃhitā* ersetzt wurde (siehe B 2.17, hier speziell V 6).

- 4 Vgl. P. THOMI 1980 (*Cūḍālā – Eine Episode aus dem Yogavāsīṣṭha*, Wichtrach [= Diss. Basel 1980]), S. 14 f. Die dort angegebene Extrapolation auf eine Differenz von ca. 500 Versen (die apokryphen Teile ausgeklammert) hat sich inzwischen als zu hoch erwiesen; als Basis der Extrapolation diente das umfangreiche Kapitel 6.9 mit seiner Differenz von ca. 130 Halbversen.
- 5 Entgegen der Darstellung bei SLAJE 1994 (s. Anm. 10), S. 133, ist der äusserste Rahmen (bei SLAJE “E<sub>1</sub>”) in der Śāradā-Überlieferung am Anfang des 1. Prakaraṇa ebenfalls zu finden, wenn auch nicht im Mūla-Text von Bhāskaraṇṭhas Kommentar (bei L ist er insgesamt bei keinem der bekannten Textzeugen nachzuweisen).
- 6 Das Mehr an Verszeilen der längeren Laghu-Rezension erscheint in der Regel auch in den beiden Rezensionen der Br̥hat-Fassung.

Die eigentliche YV-Forschung begann in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts mit einem Beitrag von Sivaprasad BHATTACHARYA.<sup>7</sup> 1959/60 wurde für eine Untersuchung (von P. C. DIVANJI) erstmals auch die längere Rezension der Bṛhat-Fassung beigezogen.<sup>8</sup> Als wichtiges Korrektiv zur kürzeren Rezension des Bṛhad-YV diente sie dann bei der Übersetzung der Cūḍālā-Episode (THOMI 1980): sie (B2) bot gegenüber der gedruckten kürzeren (B1) verschiedene zweifellos bessere Lesarten, die sich, wo die Texte parallel liefen, an ca. 30 Stellen mit den Lesarten der kürzeren Rezension des Laghu-YV (L1) deckten – während die längere Rezension der Laghu-Fassung (L2) von der kürzeren des Bṛhad-YV beeinflusst schien. – Da die Textzeugen von B2 vornehmlich in Śāradā-Schrift gehalten sind, nennt man sie heute gerne die Śāradā- oder kaschmirische Rezension. Seit 1984 liegt diese nun auch in einer Edition (Faksimile) von L. CHANDRA vor.<sup>9</sup>

In seiner Habilitationsschrift von 1994 verglich W. SLAJE ausführlich B1 und B2 (und verwarf B1 als für die YV-Forschung untauglich).<sup>10</sup> Zu B2 existieren noch Fragmente eines Kommentars von Bhāskaraṇṭha (s.u.). W. SLAJE hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese Quelle, soweit noch greifbar, zugänglich zu machen. So erschienen 1993 (Graz: Leykam) mit dem Titel “Bhāskaraṇṭhas Mokṣopāya-Ṭikā” das zweite, 1995 (Graz: EWS-Fachverlag) die Fragmente des dritten, 1996 unter Mitarbeit von Jutta VALENT (gleicher Verlag) das erste und in diesem Jahr (Aachen: Shaker, 2002) die Fragmente des vierten Prakaraṇa.

Auf dem Hintergrund dieser sorgfältig geleisteten editorischen Arbeit erscheint die vorliegende Neuedition des ersten (Vairāgya-)Prakaraṇa, die W. SLAJE zusammen mit J. HANNEDER veranstaltet hat, nun aber als reichlich überflüssig

- 7 S. BHATTACHARYA 1925: The Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa, its probable date and place of inception, in: *Proceedings and Transactions of the Third Oriental Conference, Madras 1924*, Madras. – Vgl. P. C. DIVANJI 1935 (The date and place of origin of the Yogavāsiṣṭha, in: *Proceedings and Transactions of the Seventh All-India Oriental Conference, Baroda 1933*, Baroda), S. 15f.: “Prof. Sivaprasada Bhattacharya of Rajshahi was, I believe, the first Sanskrit scholar to study the whole work [...]”
- 8 P. C. DIVANJI 1959/60: Bhagavadgītā and Bhāgavata Purāṇa as models for the Yogavāsiṣṭha, in: *Journal of Asiatic Society of Bombay*, 34/35.
- 9 *Sanskrit Texts from Kashmir*: Vol. 8–9 (Yoga-Vāsiṣṭha), reproduced by Lokesh CHANDRA, New Delhi 1984 (= Śāta-Piṭaka Series, 335). Es fehlen allerdings die letzten ca. 4½ Kapitel des Nirvāṇaprakaraṇa sowie der Anhang (*khilāḥ*).
- 10 W. SLAJE 1994: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa*, Wien. Vgl. auch J. HANNEDER 2000: The Yogavāsiṣṭha and its Kashmirian recension, the Mokṣopāya [sic!] – Notes on their textual quality, in: *WZKS* 44.

(S. 19: “It is not intended to replace the first edition [...]”). Eigentlich müssten darüber keine zwei Worte verloren werden, wenn da nicht wäre, dass erstens dieses Buch eine neue Reihe (“Indologica Halensis: Geisteskultur Indiens. Texte und Studien.”) beginnt, die doch wohl als wissenschaftlich aufgefasst werden will, – und zweitens (nach vielleicht zu langem Schweigen) eine grundsätzliche Kritik an der von W. SLAJE geprägten YV-Arbeit fällig ist.

Das Harmlosere zuerst: Da taucht im Titel, als wäre das thematisch relevant, die Bemerkung “in Devanāgarī script” auf.<sup>11</sup> Und der eine der beiden Herausgeber – es hat jedenfalls nur einer unterzeichnet – beweist sein Können mit einem Vorwort auf Sanskrit (was ja auch ganz lustig ist, wenn “Weimar” zu *vimāranagarī* und sein eigener Name zu *yū. haneda* wird).

Jetzt das weniger Harmlose: Während der Untertitel der ersten Auflage noch informativ und wahrheitsgetreu “Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung” gelautet hat, heisst es hier nun: “A Commentary on The Earliest Available Recension of the Yogavāsiṣṭha”. Man bedenke: Diese “earliest available recension” – eine überlange (W. SLAJE würde sagen: “vollständigere”<sup>12</sup>) Fassung des Bṛhad-Yogavāsiṣṭha – basiert auf Handschriftenmaterial, das man, wie gesagt, nicht weiter als höchstens in das 18. Jh. zurückdatieren kann. Und der Kommentator Bhāskarakaṇṭha selber wird wohl ebenfalls erst in der zweiten Hälfte des 18. Jh. gelebt haben (S. 18). Ferner ist seit 1980 die These<sup>13</sup> auf dem Tisch, dass es sich bei der kürzeren Version – mit

11 Nichts gegen ausserindische Devanāgarī-Editionen, ganz im Gegenteil – es sei hier bloss an die grossartigen Beispiele aus dem 19. Jh. erinnert! Umschrift oder Devanāgarī ist aber keine Frage der wissenschaftlichen Methodik, sondern einzig eine des Geschmacks und der Buchgestaltung. Und wenn schon von der bewährten Umschrift abgewichen wird, dann bitte nur (wir sprechen hier nicht von Übungstexten!), wenn die entsprechende Typographie zur Verfügung steht, m.a.W. wenn der von den “klassischen” indischen Verlagen (Nirnaya-Sagar Press, Gujarati Printing Press etc.) gesetzte Standard nicht unterschritten wird. Die von J. HANNEDER und W. SLAJE benutzte Schrift – eine typische für den Computer entworfene Korrespondenzschrift – verfügt zwar über grosse Ligaturmöglichkeiten, für einen professionellen, ästhetisch befriedigenden Sanskrit-Satz ist sie jedoch nicht geeignet. (Viele eigentliche Ligaturtypen, etwa für *jja*, *tya*, *ntra*, *sta*, *stra*, *stha*, *sma*, *sya*, *sva*, fehlen; *ḍbha* wird mit Virāma geschrieben, ebenso *hvya* [*hv,ya*], *hnyā* [*hn,ya*]; *ṅkhyā* ist unleserlich; die Stellung für Anusvāra und übergeschriebenes *e* und *ai* kann bei *ka* etc. nicht angepasst werden.) – Noch ein Verbesserungshinweis zum vorliegenden Satz: vor Avagraha sollte keine Lücke stehen, und der Anusvāra nicht über dem Avagraha (1.10.27).

12 SLAJE 1994, S. 132.

13 Genaugenommen die Unterstützung einer Vermutung von S. BHATTACHARYA 1948 (The Emergency of an Ādhyātma-Śāstra or the Birth of the Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa, in: *The Indian Historical Quarterly*, 24), allerdings mit Ausklammerung der Autorenfrage. Vgl. THOMI 1980, S. 9: “Die Hypothese, dass die kürzere Rezension [das Laghu-YV] keine

neuzeitlichem Namen Laghu-Yogavasiṣṭha<sup>14</sup> – höchstwahrscheinlich nicht um eine Kürzung handelt: dass also die Bṛhat- auf der Laghu-Fassung beruht und – wenn das stimmt – “the earliest available recension of the Yogavāsiṣṭha” dann eben eine Laghu-Fassung wäre! (Die vielleicht älteste heute noch greifbare Laghu-Hs. stammt wahrscheinlich aus dem 15. Jh.) W. SLAJE und J. HANNEDER blenden das aus. W. SLAJE ist bereits in seiner Habilitationsschrift von 1994 nicht auf die entsprechenden Beobachtungen eingegangen.<sup>15</sup> Er verliess sich auf die *opinio communis* und seine Interpretation von Laghu-YV 6.16: “Dieser Sarga [...] ist klärlich ein auszugs-spezifischer Schluss-Sarga [...] denn er bezeugt unzweifelhaft die einheimische Tradition, die in der Laghu-Version einen Auszug aus der grösseren (Bṛhad-)Fassung sah.” Diese Aussage belegte er mit L 6.16.24 und 31 (bzw. nur der zweiten Hälfte dieses Śloka). Der ersten der beiden Stellen entnahm er: “Dieses [Werk] wurde aus einem [Lehrwerk] gezogen, welches Mahārāmāyaṇa [oder] anders: Mokṣopāya heisst”, und der zweiten: “Als Auszug aus dem Mokṣopāya preist man dieses [Werk] überall”.<sup>16</sup> W. SLAJES Interpretation trifft ziemlich daneben.<sup>17</sup> Zu Vers 24 vgl. die Übersetzung am Anfang dieser Besprechung: “Aus dieser (höchsten, transzenden-

---

Kürzung sei, kann an den Texten nicht widerlegt werden.” Die Berechtigung zu dieser Feststellung schien mit der Parallelübersetzung L 6.9 (ca. 670 Verse) & B 6.77-110 (ca. 1'640 Verse) genügend abgesichert. Überdies wurde anhand von zwei ausgesuchten Stellen: L 6.9.202 & B 6.85.67–68 sowie L 6.1.164–165 & B 6.22.22,25 (die Stellen lassen sich beliebig vermehren; siehe auch Anm. 3!) die Vermutung überprüft und gezeigt, dass gewisse Differenzen zwischen L und B nur dann sinnvoll geklärt werden können, wenn man von der Priorität der (kürzeren) Laghu-Fassung ausgeht. (Mehr als Evidenz ist nicht zu erreichen. Aber Evidenz – auch die bezweifelte – erfordert, das liegt wohl in der Natur der Sache, dass man hinschaut!)

- 14 Dieser Titel kommt in den handschriftlichen Quellen von L nicht vor; auch “Yogavāsiṣṭha-saṃkṣepa” konnte nicht nachgewiesen werden; die üblichen – jeweils in den Kapitelunterschriften figurierenden – traditionellen Bezeichnungen für das Laghu-Yogavāsiṣṭha sind: Mokṣopāya (am häufigsten), Vāsiṣṭha, Vāsiṣṭharāmāyaṇa und (eher selten) Mokṣopāyasāra (THOMI 1980, S. 22) – also (von letzterem abgesehen) kein Unterschied zu Titeln des Bṛhad-Yogavāsiṣṭha.
- 15 THOMI 1980 betreffend, ist der *WZKS* 29, 1985, S. 221, in einer “Anzeige” zu entnehmen, es sei versucht worden, anhand von (inkl. Klammern Originalzitat:) “zwei (!) Versen (S. 17)” die Abhängigkeit der Bṛhat- von der Laghu-Fassung zu beweisen. Diese Anmerkung ist hier nötig, weil SLAJE 1994, S. 126, diese Kritik mit kommentarlosem bibliographischem Hinweis weitergibt, desgleichen J. HANNEDER 2000, S. 208, Anm. 105, mit dem Vermerk “on the inadequacy of his prior arguments”.
- 16 SLAJE 1994, S. 128 f.
- 17 Leider auch diejenige 14 Jahre zuvor bei THOMI 1980 (S. 15 und 22; überhaupt müsste diese frühe Arbeit in mancherlei Hinsicht überarbeitet werden).

talen Erkenntnis) [...]“; und Vers 31 ist als Ganzes wie folgt wiederzugeben: “Vasiṣṭha gilt als der grösste Kenner aller Dinge der heiligen Überlieferungen [*āgama*]. Er [Vasiṣṭha] ist des Mokṣopāya Kern [*sāra*] [d. h. in ihm konzentriert sich das ganze Mokṣopāya-Śāstra bzw. Yogavāsiṣṭha; der weitere Sinn: mit seiner Verehrung erwirbt man das im YV angelegte Heil]: so wird er [Vasiṣṭha] überall besungen.”<sup>18</sup>

Ausserdem:

1. “The Mokṣopāya and the Yogavāsiṣṭha” (S. 12 ff.): Über die frühere Anregung,<sup>19</sup> es aus praktischen Gründen bei der in der YV-Forschung nun einmal akzeptierten Werkbezeichnung “Yogavāsiṣṭha” zu belassen, auch wenn der Titel “Mokṣopāya” in den handschriftlichen Quellen der weitaus häufigere ist, lässt sich gewiss diskutieren. Wenn W. SLAJE – und mit ihm J. HANNEDER – nun aber terminologisch zwischen einem Mokṣopāya = B2 und einem Yogavāsiṣṭha = B1 unterscheidet, m.a.W. zwei Rezensionen ein und desselben Werkes mit zwei verschiedenen Titeln belegt, so ist das Unfug (angelegt bereits schon im Titel von W. SLAJEs Habilitationsarbeit). Kommt hinzu, dass es zweifelhaft ist, ob es sich bei “Mokṣopāya”, wie von W. SLAJE aufgrund der Bṛhat-Fassung vertreten,<sup>20</sup> tatsächlich um den ursprünglichen Titel handelt und nicht um ein Epitheton, das jenen im Verlaufe der Zeit verdrängt hat.<sup>21</sup>

2. “[T]he versions of the Mokṣopāya/Yogavāsiṣṭha” (S. 15 f.): Zumindest der Yogavāsiṣṭhasāra<sup>22</sup> (YVS) gehört nicht in diese Liste, er ist keine YV-Version. Es handelt sich hier um ein kleines Werk, das, wie es auf uns gekommen ist, als *im Geiste* des Yogavāsiṣṭha verfasst zu betrachten ist; sein Programm ist im Namen angelegt: als “Quintessenz” [*sāra*] das grosse Werk zu substituieren;

18 L 6.16.31: *sarvāgamārthasamvettā vasiṣṭhaḥ paramo mataḥ / mokṣopāyasya sāro'yam iti sarvatra gīyate* //

19 THOMI 1980, S. 22.

20 SLAJE 1994, S. 52.

21 Vgl. THOMI ebd.; ferner die Einleitung zu: *Yogavāsiṣṭhasāra* “Die Quintessenz des Yogavāsiṣṭha”, ed. P. THOMI, Teil 2: Übers. & Komm., Wichtrach 1999 (siehe auch die nächste Anm.).

22 Andere traditionelle Bezeichnungen sind: Vāsiṣṭhasāra und Vāsiṣṭhayogasāra; *mokṣopāya* kommt in den Kolophonien (ca. 40 eingesehene Handschriften) als Titelement nicht vor und ist auch im Text als Begriff nicht nachzuweisen. – Unglücklicherweise wird in der Sekundärliteratur auch das Laghu-YV als “Yogavāsiṣṭhasāra” bezeichnet (zum Beispiel bei S. BHATTACHARYA 1948, s.o. Anm. 13) – und wurde eine Kompilation von B. L. ATREYA, die eigentlich mit dem Titel Vāsiṣṭhadarśanasāra versehen ist, als *Śrīyogavāsiṣṭhasārah* – *The Essence of Yogavāsiṣṭha* (Moradabad 1962) publiziert.

vgl. oben die Funktion des Vasiṣṭha als *sāra*. (Und entsprechend ist auch der Titel “Yogavāsiṣṭhasāra” zu gewichten!) Im Laufe der Überlieferung wurde vermutlich eine Kern-Kompilation aus dem YV von vielleicht hundert Śloken auf ca. 220 Verse (in 10 Prakaraṇa) erweitert. Als Mahīdhara im Jahre 1597 den YVS mit einem Kommentar versieht, wird er bereits über eine längere Textgeschichte verfügt haben. Wenn nun J. HANNEDER und W. SLAJE von den “Yogavāsiṣṭhasāras” (im Plural) sprechen als “a group of recent brief compilations [...] One version published recently by Thomi” (S. 16), so ist das eine glatte Fehlinformation.

3. Auch die fortgeführte “Bibliography” ist nicht zuverlässig; es scheint, die Autoren haben nur gerade das aufgenommen, was ihnen ins Konzept passt. Das zweibändige Werk von F. CHENET: *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha «Le monde est dans l'âme»*, Paris 1998, sucht man jedenfalls vergeblich.

Mit einer Dedikation im Vorwort: *mumukṣūṇāṃ paṇḍitānām ...*<sup>23</sup>, wird uns der Zweck dieser Neuauflage klargemacht.

Peter Thomi

BHATTACHARYA, Dipak: *Indian Etymologists and their Etymologies*. Kolkata: School of Vedic Studies, Rabindra Bharati University. 2002. 4 unnumbered + 60 pp. No ISBN.

This small book contains the text of three lectures delivered under the Wilson Philological Lectureship Endowment at the University of Bombay in 1987. According to the preface, there is no “material difference” between the original lectures and the printed version. It is clear from this information that this book does not take into consideration the scholarship of the 15 years preceding its publication. This does not matter much, for most of the relevant literature from before 1987 is not taken into consideration either. What is more, the text was already hopelessly out of date when it was first pronounced in 1987.

23 S. 10: “für die befreiungsuchenden [oder: nach Erlösung strebenden] Gelehrten” (*adhunā tu mumukṣūṇāṃ paṇḍitānām anveṣakāṇāṃ ca sarveṣāṃ gīrvāṇavāgvidām arthe vairāgya-prakaraṇasya ṭikā devanāgarīlipivinyastā prakāśyate*).



It still speaks about “correct” and “incorrect” etymologies in connection with Yāska and other Indian etymologists, and it continues to make implicit and explicit comparisons with historical linguistics. Cp. p. 9: “Scholars have used the term folk-etymology to distinguish it from learned etymology. I am against using this term; for, even learned etymology, not only that of Yāska and Sāyaṇa, but even that of Grassmann, often reveals its inherently popular character.” The author of this book has somehow missed the crucial point that classical Indian etymologies do not claim or try to establish the histories of words.<sup>1</sup> Quite on the contrary, as he points out on p. 34, “Both Y[āska] and K. Hoffmann try to find out the history of the word *takman* – ‘fever’.” However, “one must admit that Y[āska] could not have the service of comparative linguistics in the present scale just because he lived in a much bigger and more difficult world” (p. 36).

Bhattacharya’s remarks about Yāska (which cover most of the book) do not contain much that had not already been said by earlier authors (for better or for worse). Readers may feel comforted by the fact that Yāska’s six modifications of becoming reveal “a unique understanding of action as motion in its most comprehensive aspect and [...] a clear proof of Yāska’s individual appreciation of evolution” (p. 25). Bhattacharya may however be correct in stating that “Yāska’s analysis [...] may [occasionally] take us nearer to the Vedic poet than any analysis based on modern comparative linguistics can do” (p. 50).

Johannes Bronkhorst

BHATTACHARYYA, Narendra Nath: *Jain Philosophy. Historical Outline. 2.*, durchgesehene Aufl. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1999. XXI, 259 S. ISBN 81-215-0887-8.

Schon mehrfach hatte der Rez. die Gelegenheit zu betonen, dass die Jaina-Studien im Rahmen der Indologie sehr zu Unrecht einen untergeordneten Platz einnehmen. Diese Feststellung gilt ganz besonders für den Bereich der Philosophie. Hier ist man für jede Studie – wenn sie unser methodologisches Instrumentarium und überhaupt unser Wissen definitiv bereichert – besonders dankbar. Eine solche Studie hat Professor N.N. Bhattacharyya, ein Spezialist für

1 A list of relatively recent publications about Indian etymologies can be found in my article “Etymology and magic: Yāska’s Nirukta, Plato’s Cratylus, and the riddle of semantic etymologies”, *Numen* 48, 2001, pp. 147-203, esp. p. 148 n. 2. This article also contains a general reflection as to what classical Indian etymologies are about.

indische Religionsgeschichte, der an der Universität Calcutta lehrt, in der Tat vorgelegt.

Der Vf. weiss, dass philosophische Ideen die Interessen gesellschaftlicher Klassen und Gruppen reflektieren und daher nicht unparteilich betrachtet werden können. Schon im Vorwort zur ersten Auflage sprach er davon, dass die “[...] polarisation of philosophy into two diametrically opposed trends, materialism and idealism, and the struggle between the two, revealing the ideological interests of different social classes, characterised the entire history of philosophy as one of its main driving forces.” (p. XI). Bh. betrachtet die Geschichte der indischen Philosophie vom Standpunkt des dialektischen Materialismus und steht damit auf einer soliden Basis.

Das erste Kapitel, das den Charakter einer Einführung hat, geht über die eigentliche Philosophie weit hinaus und überrascht den Leser mit wesentlichen Informationen, die man anderwärts nur schwer oder gar nicht erhält. So bietet er eine materialreiche Geschichte der Erforschung des Jinismus und man findet detaillierte Angaben über Editionen und Übersetzungen der kanonischen Werke, der Kommentare und der Erzählungsliteratur, über Sammel- und Übersichtswerke, die Kapitel über den Jinismus enthalten, und über Ardhamāgadhī-Grammatiken und -Wörterbücher. Nützlich ist hier auch eine Übersicht über den Inhalt der kanonischen Werke, die zum Teil ausführlicher als in vergleichbaren Werken gehalten ist: so werden etwa die Painṇas einzeln aufgeführt. Auch die spätere sowie die in neuindischen Sprachen abgefasste Literatur der Jainas wird eingehend behandelt. Man findet ferner ein Kapitel über Pārśva und Mahāvīra; diese Biographien werden ebenfalls detaillierter dargeboten als in vergleichbaren Büchern. Ein Abschnitt über archäologische Quellen, Epigraphik und Architekturgeschichte bietet weitere willkommene Informationen. Schliesslich erhält der Leser wertvolle Hinweise auf die heutige Situation der Jainas: die geographische Verteilung der Digambaras und Śvetāmbaras und ihrer Untergruppen sowie die in der Gegenwart herrschenden Rituale.

Kapitel II ist den Anfangsgründen des Jinismus gewidmet. Vf. bekräftigt die heutige *communis opinio*, wonach Buddha und Mahāvīra auch nichtvedische Elemente vorfanden, so die Meditation, die Körperbeherrschung und die Sinneszügelung, die wohl aus der Induskultur überliefert worden waren (S. 77). Mit Recht unterstreicht Bh. die Tatsache, dass über die spirituellen Inhalte von Buddhismus und Jinismus Bände über Bände geschrieben wurden, dass aber so gut wie nicht über die soziale Basis dieser Lehren gearbeitet wurde (S. 104). Vf. skizziert den Übergang von der Urgesellschaft zum Privateigentum, zur Familie

und zum Staat anhand des grundlegenden Werkes von Friedrich Engels<sup>1</sup>, auch wenn dieses im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt ist. Auf altindische Verhältnisse eingehend, stellt Vf. fest: “The pastoral economy of the Vedic people, when supplemented by agriculture, created a condition of rapid class division.” (S. 82). Auf dieser Grundlage entwickelte sich auch das Opferritual von primitiven *yajñas* bis zum *aśvamedha*. Zu den Berichten der Upaniṣaden über die wirtschaftliche Macht des Königs eines der neuen Grossreiche bemerkt Bh. richtig: “This accumulation of surplus could be caused only in two ways, either by forcible exploitation of labour or by a revolutionary change in the mode of production.” (S. 85). Diese Feststellung ist umso bedeutsamer, als die einschlägigen Arbeiten Walter Rubens<sup>2</sup> dem Autor offenbar nicht zu Gesicht gekommen sind.

Buddha und Mahāvīra gewahrten jedenfalls den sozialen Umbruch, dessen Zeitzeugen sie wurden, sehr wohl – den gewaltigen Einfluss der neuen Grossreiche konnte man nicht ignorieren. Wie ihre Lehren den Bedürfnissen ihrer Epoche gerecht zu werden versuchten, hat Vf. konzis in folgender These zusammengefasst: “On the one hand, they had to offer to the oppressed people of their times a suitable illusion of ancient tribal communism which was getting trampled and undermined in reality, and on the other, to boost up some of the progressive features of the already established class society in public life and rescue some of the beneficial aspects of tribal life in a class society.” (S. 83). Daher wurde der Saṃgha nach den demokratischen Prinzipien der Urgesellschaft aufgebaut “[...] in order to provide the peoples of their times with the illusion of a lost reality, of the dying tribal collective.” (S. 88).

Ausser Buddha und Mahāvīra reagierten auch Makkhali Gosāla, Pakudha Kaccāyana, Sañjaya Belatṭhiputta, Ajīta Kesakambala und Pūraṇa Kassapa (zu deren Lehren Vf. wesentliche Details darbietet) auf die Ereignisse ihrer Zeit. Jeder tat es auf seine Weise, alle aber reflektierten die Auflösung der urgesellschaftlichen Strukturen, das Aufkommen der Klassen und des Staates. Vf. hat diesen Prozess umfassend erkannt und überzeugend dargestellt.

Kapitel III ist “The Sophisticated Stage” betitelt und bildet das Kernstück der Forschungen Bh.s zur Philosophie der Jainas. Dabei geht er von der Erkenntnistheorie und ihren beiden grundverschiedenen Wegen aus. Um dem Leser den Einblick in diese Materie zu erleichtern, führen wir die folgende

- 1 Engels, F.: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (Nachdruck der 4. Aufl. von 1891, Berlin 1946).
- 2 Ruben, W.: *Einführung in die Indienkunde* (Berlin 1954); *Geschichte der indischen Philosophie* (Berlin 1954).

klassische Definition an: “Der grundlegende Unterschied zwischen dem Materialisten und dem Anhänger der idealistischen Philosophie besteht darin, dass der Materialist die Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung und überhaupt das Bewusstsein der Menschen für das Abbild der objektiven Realität annimmt. Die Welt ist die Bewegung dieser objektiven Realität, die von unserem Bewusstsein widergespiegelt wird [...]”<sup>3</sup> Bh. legt nun dar, dass der Standpunkt der Jainas ein absolut realistischer *ekāntaḥ vāstāvavādin* ist. “The Jains believe that external objects exist and they are knowable.” (S. 182). Für den Jinismus ist die Welt keineswegs ein Trugbild oder Blendwerk (*māyā*) wie im Yogācāra. Bh. fasst die diesbezügliche Einstellung des Jinismus folgendermassen zusammen: “Although the pure form of materialism is not accepted in Jainism, it is also a fact that Jainism has an inherent materialistic approach. The world of experience has not been regarded by the Jain philosophers as having only an illusory appearance. The Jain conception of atoms is evidently due to a pure materialistic understanding of the world.” (S. 115). Man könnte hier hinzufügen, dass die jinistische Atomtheorie offenbar eine *coincidentia oppositorum* ist: dem unendlich grossen *āgāsa* soll etwas unendlich Kleines gegenübergestellt werden, ähnlich der Chāndogya-Upaniṣad mit dem “Feinen” im zerteilten Feigenkern des Uddālaka. Dass das “karma in Jainism is of material nature (paudgalika) [...]” (S. 181), ist freilich eine primitiv-mechanistische Anschauung und dass die Philosophie der Jinisten auch auf archaischen Vorstellungen fusst, betont der Vf. im Hinblick auf den Seelenbegriff: “This conception of the shape and size of the souls bears a stamp of primitive animistic beliefs.” (S. 193). Unbestritten ist auch der Atheismus des Jinismus, insofern als dessen gottähnliche Persönlichkeiten keine Demiurgen oder Weltlenker sind.

Die Jaina-Logik beruht bekanntlich auf zwei Grundprinzipien: der Nicht-Absolutheit (*aṇekkaṃtavāya*) und dem Standpunkt der relativen Wahrheiten (*nayavāya*). Vf. unterstreicht die Bedeutung des Bhadrabāhu als Logiker in dessen Kommentaren des Sūyagaḍaṃga und des Dasaveyāliya, in denen er den *syādvāda* (*siyāvāya*) ausgearbeitet hat, während Umāsvāti den *naya*-Begriff eingeführt hat. Der erste Jaina, der mit einem System der Logik hervorgetreten ist, war jedoch Siddhasena Divākara mit dem Nyāyavatāra (6. Jh.).

Vf. behandelt sodann im Rahmen der Kosmologie den *atthikāya*-Begriff; ferner geht er auf die Ansichten der Jainas über Biologie, Physiologie, Medizin, Astronomie und Kosmographie (hier sind sie allerdings ganz spekulativ) ein und erörtert die neun Grundbegriffe der karman-Lehre sowie die Guṇasthānas.

3 Lenin, W.I.: *Materialismus und Empirio-kritizismus* (Moskau 1947), S. 283.

Im Rahmen der jinistischen Philosophie spielt die Ethik eine Schlüsselrolle. Vf. verweist mit Recht auf Āyāraṃga I, 2,1,1: “[...] for different kinds of property, profit, meals, and clothes. Longing for these objects, people are careless, suffer day and night [...], desire wealth and treasures, commit injuries and violent acts [...]” sowie auf Sūyagaḍaṃga I, 1,2: “He who owns even a small property in living or lifeless things [...], will not be delivered from misery.” (S. 105). Diese für die Mönche gültige Ethik konnte freilich ausserhalb des Ordens nicht verwirklicht werden; der Lauf der Geschichte war unumkehrbar; die Klassengesellschaft war ein historischer Fortschritt, wie Vf. richtig erkannt hat (S. 108-109).

Kapitel IV bietet eine Synopsis. Mit vollem Recht stellt Vf. fest, dass es die *Widersprüche* waren, die die Entwicklung der indischen Philosophie vorantrieben (S. 227). In zahlreichen Fällen wurden neue Ideen in Zusammenhang mit der Zurückweisung anderer ausgearbeitet.<sup>4</sup> Dass kein philosophisches System Indiens isoliert betrachtet werden darf (S. 226), ist ein dialektisch fundierter und sehr begrüssenswerter Gedanke. Er führt den Vf. zu für uns überaus nützlichen Vergleichen der Jaina-Philosophie mit den philosophischen Ansichten des Veda, des Buddhismus, der Ājīvika-Lehre, des Materialismus und der sechs orthodoxen Systeme. Als konsequent materialistisch stellt sich nur die Cārvāka-Lehre dar; konsequent idealistisch sind die Systeme des Advaita Vedānta, Mādhyamika und Yogācāra. Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Sāṃkhya, die Vaibhāṣikas und auch Nāgārjuna verneinen einen Weltschöpfer. Nyāya und Vaiśeṣika verhielten sich ursprünglich zur Existenz eines Gottes indifferent; erst die Kommentatoren haben den Gottesbegriff eingeführt (S. 120). Bei der Erörterung der Beziehungen zwischen dem Jinismus und dem Vaiśeṣika hätte auf den Atomisten Chaluya Rohagutta eingegangen werden sollen. Die Relationen der einzelnen philosophischen Systeme zum Jinismus können hier nicht erörtert werden. Es verdient jedoch Erwähnung, dass die altindischen Idealisten die Materialisten als krasse Sensualisten darstellten, die nur die Sinneswahrnehmung und nicht einmal die Schlussfolgerung als Erkenntnismittel anerkannt haben sollen. Die Fragwürdigkeit eines solchen Vorgehens hat schon Chandra-dhar Sharma pointiert: “Our chief sources of information are given in the works of the other schools. But this is done only to refute materialism. Thus we find the tenets of materialism often misrepresented. The weak points in this school

4 Ein bekanntes Beispiel aus der neueren deutschen Philosophie ist Engels, F.: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (Berlin 1952).

are exaggerated and the strong points are omitted. So we get only a faint caricature and not a true picture.”<sup>5</sup>

Neben der Genesis und den Grundcharakteristika legt Vf. besonderes Gewicht auf die *Entwicklung* der jinistischen Philosophie, die meist unterschätzt oder ganz übergangen wird. Nach seinen Worten wollte er zeigen, dass der ursprüngliche Jinismus unbehindert war “by the artificial impediments of philosophical idealism and that there was a constant conflict within the system itself between the empiric formulations of the earlier tradition and a priori doctrines and dogmas it had generated in the course of development” (p. IX). Diese Doktrinen und Dogmen haben nach Ansicht des Vf. den alten rationalen Kern überwuchert (ebenda). Die ersten jinistischen Denker gingen von der Betrachtung und Untersuchung der Naturphänomene aus, nicht von einem Schöpfer oder einem Weltprinzip.<sup>6</sup> Die Abweichungen von wissenschaftlicher Vorgehensweise sind hauptsächlich dem Eindringen der karman-Lehre geschuldet. Eine der Hauptthesen des Vf. besteht darin, dass es die karman-Lehre zwar schon beim Aufkommen des Jinismus gegeben habe, dass ihr Einfluss damals aber noch schwach gewesen sei (S. 168). Der von den Brahmanen übernommene Begriff des karman bedeutete das Ende alles wissenschaftlichen Strebens und das brahman der Upaniṣaden ist eine unbeweisbare Hypothese (p. XIV). Die Erkenntnis durch Erfahrung wurde durch Lehren von der transzendenten Erkenntnis verdrängt. Ausser den Cārvākas fielen alle philosophischen Systeme Altindiens diesem Prozess mehr oder minder anheim (p. XVII). Dass die Lehre vom karman wissenschaftlichem Streben zuwider lief, steht ausser Frage; freilich hätte sich der Autor hierzu ausführlicher äussern und etwa anmerken sollen, dass es eine allgemeine, zeitlose, sozial irrelevante Moral (und also auch entsprechende Moralgesetze) nicht gibt. Doch man zögert, Bhattacharyyas These von der “karman-Freiheit” des ursprünglichen Jinismus vorbehaltlos zuzustimmen. Immerhin hat keine andere philosophische oder religiöse Lehre Altindiens das karman-System derart minutiös ausgestaltet wie der Jinismus. Die These Bh.s könnte – wäre sie überhaupt beweisbar – allenfalls für die Zeit des Pārśva zutreffen. Für Mahāvīra, der den Jinismus in seinem aktuellen Gewand und seinem realen Wirken massgeblich geprägt hat, war die karman-Konzeption eine tragende Säule seiner Lehre. Nicht berührt wird durch diese Einschränkung, dass der Jinismus dem ursprünglichen Buddhismus in philo-

5 Sharma, Ch.: *A Critical Survey of Indian Philosophy*, 2nd ed. (Delhi 1964), S. 41.

6 Der Behauptung des Klappentextes, “[...] that the incipient stage of the Jain thought-complex agreed totally with the Pythagorean approach to philosophy [...]” kann man in dieser Ausschliesslichkeit nicht zustimmen.

sophischer Hinsicht überlegen war. Gautama Buddha hatte bekanntlich alle Gespräche über Themen abgelehnt, die nicht unmittelbar der Erlösung dienen, wogegen im Jinismus zur Ontologie und Epistemologie schon früh dezidierte Vorstellungen bestanden.

Der Appendix enthält eine Zusammenstellung der philosophischen Jainatexte, wie man sie in keiner Literaturgeschichte findet. Ihr Wert wird durch die bibliographischen Angaben zu Editionen und Übersetzungen weiter erhöht. Ein ausführliches Verzeichnis der Sekundärliteratur und ein Generalregister runden das Werk ab. Die Sanskrit- und Ardhamāgadhī-Termini und -Passagen sind korrekt wiedergegeben; einige Einwände können in die Anmerkungen verwiesen werden.<sup>7</sup> Die um die Indologie verdienten Munshiram Manoharlal Publishers haben den Band in tadelloser Ausstattung und fast frei von Druckfehlern vorgelegt.<sup>8</sup>

Bhattacharyyas Buch verdient es, als Meisterleistung bezeichnet zu werden. Es übertrifft bei weitem die philosophischen Ausführungen bei P.C. Nahar und K.C. Ghosh<sup>9</sup>, bei Nagin J. Shah<sup>10</sup> und selbst bei W. Schubring<sup>11</sup>. Die imposante Materialfülle und der fundierte philosophische Standpunkt verleihen ihm für weitere Untersuchungen auf dem Gebiet der altindischen Philosophiegeschichte Vorbildcharakter. Möge es kongeniale Nachfolger finden!

Klaus Mylius

BURMESE MANUSCRIPTS, PART 4. Catalogue Numbers 736–900. Compiled by Anne Peters. Edited by Heinz Bechert. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XXIII,4.) ISBN 3-515-07363-9. XXVII, 274 pp.

Vier Bände der *Burmese Manuscripts* liegen vor uns, deren erster bereits vor mehr als 20 Jahren erschienen ist und der, wie auch die folgenden, vom Franz Steiner Verlag in Wiesbaden herausgegeben wurde. Die Zeit zwischen den

7 So ist *abhyākhyāna* nicht "scandals" und *paiśunya* nicht "gossiping" (S. 110). Ferner hängen *leśyā* und *kleśa* nicht zusammen; erstgenanntes Wort ist vielmehr eine Ableitung aus der Wz. *liś/riś*.

8 Leider wird durchweg Schübring statt Schubring geschrieben.

9 Nahar, P.C. und K.C. Ghosh: *An Encyclopaedia of Jainism* (Calcutta 1917, Repr. Delhi 1996).

10 Shah, Nagin J. (transl.): *Jaina Philosophy and Religion* (English translation of *Jaina Darśana* by Muni Shri Nyayavijayaji, Delhi 1999).

11 Schubring, W.: *Die Lehre der Jainas* (Engl. transl. von W. Beurlen, Delhi 1972).

Erscheinungsjahren 1979, 1985, 1996, 2000 verrät intensive Arbeit, aber auch die Bewältigung nicht leicht zu lösender Probleme. Alle Bände der *Burmese Manuscripts* wurden von Prof. Dr. Heinz Bechert, dem namhaften Göttinger Buddhismusforscher, ediert. Sie sind insgesamt Teil des *Verzeichnisses der Orientalischen Handschriften in Deutschland*, das im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Göttingen von Dr. Hartmut-Ortwin Feistel, dem Leiter der Orientabteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz zu Berlin, seit 1961 herausgegeben werden. Frau Anne Peters, die auch bei vorausgegangenen Editionen mitwirkte, hat den vorliegenden vierten Band zusammengestellt. Dieser, wiederum im Lexikon-Oktav, umfasst 274 Seiten und stellt die Kodizes Nos. 736 bis 900 vor, die sämtlich in der Bayrischen Staatsbibliothek aufbewahrt sind.

Alle vier Bände besitzen die gleiche vornehme Ausstattung. Auf schwarzem Grund glänzt als Goldvignette von Adelheid Kordes der Eingang zu einem Sakralgebäude mit einem Pyatthat-Dach (Sanskrit: *prāsāda*) wie man es zu Tausenden in der buddhistischen Architektur-Landschaft Myanmars finden kann. Etagen- oder Stufendach heisst es im Deutschen, und es repräsentiert den Weg zur stufenweisen Erreichung des *a-mṛta*, dem Nichtmehrsterbenmüssen im *nirvāṇa* oder *nibbāna*. Ein Pyatthat-Dach krönt den Statuenraum und bildet damit den höchsten Teil eines traditionellen Holzklosters. Solche Dächer schmückten aber auch den Königspalast. Noch heute erkennt man an ihnen mit einem Blick das Sakralgebäude.

Die vorgelegten Manuskripte der Sammlung stammen aus den Jahren 1738-1941 und kamen aus Klöstern verschiedener Gegenden Myanmars. Dass 67 Texte undatiert sind, liegt vor allem an den 46 *kammavācā*-Manuskripten, die gewöhnlich kein Datum aufweisen. Von den datierten Kodizes stammen 7 aus dem 18. Jh., 21 aus der ersten Hälfte und 54 aus der zweiten Hälfte des 19. Jh., während die übrigen zwischen 1903 und 1941 geschrieben worden sind.

Hauptbestandteil der Manuskripte sind Palmblattschriften, deren lange schmale Schrifträger präparierte Blätter der Talipotpalme (*Corypha umbraculifera*) oder auch der in Obermyanmar häufig vorkommenden Palmyrapalme (*Borassus flabellifer*) sind. *Pei pin* heisst die Talipotpalme in der Landessprache, woraus sich *pei sa* für *Palmblattschrift* und schliesslich der Begriff *sa pei* für *Literatur* ableitete. Daneben gibt es aber auch Abschriften, die auf Karton, auf gelacktem Stoff, auf selbst heute noch für allerlei Gegenstände verwendeten gelacktem Bambusgeflecht oder auf vergoldeter Metallfolie festgehalten wurden. Bei den drei in der Sammlung vorzufindenden *kamma-*



*vācā*-Manuskripten 805, 806 und 817 diente als Beschreibmaterial wertvolles Elfenbein.

Die Parabaiks heben sich sowohl in der Form als auch hinsichtlich des Schriftträgers von den oben erwähnten Manuskripten ab. Es sind Hartpapierblätter, die, aus der inneren Rinde des Papiermaulbeerbaumes (*Broussonetia papyrifera*) hergestellt, leporelloartig gefaltet und mit Specksteinstift beschrieben oder mit Farben bemalt wurden.

Die sogenannten schwarzen Parabaiks dienten dem allgemeinen Gebrauch, z.B. für Angaben, die man später wieder entfernen wollte. Mit Kreidepulver geweisste Parabaiks enthielten als Lehrschriften Dokumentationen oder auch Illustrationen. Das einzige schwarze Parabaik der Sammlung (No. 804) ist allerdings eine Art Handbuch für Mönche, in dem auf 16 Blättern über Tod und Unreinheit geschrieben ist, die Namen von Reden einiger Äbte erwähnt werden, ein Poem über Meditation und eine Übersicht über das Abhidhamma enthalten sind. Pālibegriffe sind, wie auch in manchen anderen Manuskripten, in myanmarischer Sprache erklärt. Die Mischung von Prosa und Versen ist hier wie auch in mehreren anderen Kodizes zu finden.

Eine besondere Rolle spielt die von buddhistischen Mönchen bei bestimmten Ritualen rezitierte Kammavācā (die Erklärungen über die Taten). Sie ist die Grundlage für die Khandhakās, dem 2. Teil des Vinayapiṭaka, enthält Regeln für das Klosterleben und wird noch heute in den zahlreichen Klöstern rezitiert und befolgt. Ihre Bedeutung ist auch in den Erläuterungen Band 1 der *Manuscripts* (Kodex 45) zu erkennen, dem weitere Texte folgen. In diesem Zusammenhang muss auch auf das *Preface* von Bechert im Band 1, die folgende *Introduction* und andere vorangestellte Hinweise und Tafeln zurückverwiesen werden, da deren Studium als Einführung auch in die anderen Bände der *Manuscripts* unabdingbar ist.

Von hohem, besonders auch historischem Interesse ist, dass das Sanskrit-Werk Varāhamihiras *Br̥hajjātaka* aus Kāsi (Benares, Indien) zusammen mit 41 anderen Büchern nach dem unweit von Innwa (Ava) gelegenen Amarapura gebracht wurde. Nach dem Zusammenbruch des Bagan-Reiches und den anschliessenden Kriegswirren, war es der neue Territorialstaat Innwa, der politische Grösse erreichte, den Buddhismus erneut als Wahrer kultureller und moralischer Identität etablierte und der myanmarischen Literatur zu hoher Blüte verhalf. Der Kodex No. 884, eine Übersetzung ins Pāli, und das *Br̥hajjātaka nissaya* No. 885 machen deutlich, welche Anerkennung Varāhamihira genoss, der als Autorität in Fragen Omina und Gestirnkongstellationen galt und dessen *Horāsāstra* (Buch der Horoskope), das man auch *Br̥hajjātaka* oder in Myanmar

Bruihat-Werk nennt, von weitreichendem Einfluss war und mit bestimmten Weisungen bis in unsere Zeit hineinragt.

Shin Mahā Raṭṭhasāra, der neben Shin Mahā Silavaṃsa (Thilawuntha) zu den stärksten Begabungen der Innwa-Zeit gehörte, hatte sich bereits mit seinem ersten Werk, dem Bhuridatta-Lingagi, das in der Literaturwissenschaft als erstes *Pyo* gilt, einen Namen gemacht. Unter einem *Pyo* versteht man in Myanmar ein buddhistisches Versepos, dessen stoffliche Grundlage ein Jātaka ist. Hier ist es die bewegende Geschichte vom Schlangenkönig, der auf die Erde steigt, um den Uposatha zu halten, ein Stoff, den Raṭṭhasāra 1494 im *Bhūjridatta zat paung pyo* zum zweiten Male aufgreift. Wer den mit dem Königshaus verwandten Mönchsdichter zu diesem *Pyo* inspiriert hat, wird von myanmari-schen Literaturwissenschaftlern unterschiedlich interpretiert. Als wahrscheinlichste Lösung gilt allerdings der Einfluss singhalesischer Mönche beziehungsweise die Anregung durch einheimische buddhistische Mönche, die in Śrī Laṅkā waren. In den *Manuscripts* ist die Geschichte vom Schlangenkönig im Kodex No. 850 repräsentiert.

Die Kodizes zeigen, dass sich die buddhistischen Mönche sowohl mit dem Abhidhamma, besonders aber auch immer wieder mit dem Vinayaṭṭaka beschäftigt haben, denn beide Teile der Khandhakās, das Mahāvagga und das Cullavagga, sind in den *Manuscripts* durch mehrere Beispiele belegt. Auch der erste Teil des Vinayaṭṭaka, der durch die Artikel des *pātimokkha*, einer Art Sünden- und Strafreister, bestimmt ist, kann an mehreren Manuskripten nachgelesen werden.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass der Band Vier der *Manuscripts* ebenso wie seine Vorgänger ein hervorragendes Zeugnis der buddhistischen Literatur Myanmars darstellt. Die vor allem am *Tipiṭaka* orientierte Literatur hat auch im Kontext mit stärker weltlich geprägter myanmarischer Literatur bisher ausserhalb des Landes noch wenig Beachtung gefunden. Desgleichen ist der Einfluss des Pāli auf die myanmarische Sprache und Literatur, nicht zuletzt an den *Nissaya*-Texten des vorliegenden Bandes zu studieren, ein wichtiges, jedoch noch ungenügend bearbeitetes Thema mit vielen Aspekten. Das betrifft auch die Rolle des Pāli in der myanmarischen Sprache der Gegenwart. Es ist zu hoffen, dass die mit strenger Wissenschaftlichkeit und bibliothekarischer Akribie zusammengestellten *Manuscripts* Anregungen für weitere Aufgaben bieten werden.

Annemarie Esche

CHAKRABARTI, Samiran Chandra: *The Value System as Reflected in the Vedas. The Concept of Puruṣārthas*. Maharshi Sandipani Rashtriya Ved Pratishtan (Ujjain 2000). XXI, 100 S. ISBN 81-87955-01-5.

Der Autor, Direktor der School of Vedic Studies an der Rabindra Bharati University Calcutta und Träger des Griffith Prize in Humanities, hat sich bereits durch mehrere profunde Studien um die Vedistik verdient gemacht.<sup>1</sup> Der hier besprochene schmale, aber inhaltsreiche Band reiht sich seinen Vorgängern würdig an.

In der *Introduction* wird gezeigt, wie sich der aus der Politischen Ökonomie entnommene Terminus "Wert" begrifflich ausgeweitet hat, so dass er jetzt alle Arten von Tugend, Moral und Sittlichkeit – und damit Schönheit, Wahrheit, Liebe, Freundschaft, Gerechtigkeit, Harmonie usw. – umfasst. Dass die jeweiligen Wertvorstellungen vielfach von den kulturellen und besonders den sozialen Bedingungen abhängen, wird zwar erwähnt, doch leider nicht näher untersucht.

Ch. gibt sodann eine Übersicht über die relevanten vedischen Literaturquellen. Er bemerkt richtig, dass diese nicht homogen sind; von den Saṁhitās bis zu den Upaniṣaden gibt es eine deutliche Weiterentwicklung. Dennoch ist, wie Ch. – wiederum richtig – feststellt, die Kontinuität unverkennbar. Ferner geht der Autor ausführlich auf das *ṛta* ein, das als fundamentale kosmische, von den Göttern unabhängige Ordnung dem vedischen Wertesystem zugrunde liegt.

In Kapitel I befasst sich Ch. mit den materiellen Werten und zeigt, dass in altvedischer Zeit kein Pessimismus herrschte. Zur Demonstration der Verbundenheit mit dem irdischen Leben wird zu Recht die Hymne an die Erde (AV XV)<sup>2</sup> herangezogen. Reichtum und Macht suchte man durch Opfer zu erlangen. Hier legt Ch. besonderes Gewicht auf die sonst so häufig vernachlässigten *kāmya*-Opfer. Auch Erotik und Sexualität wurden im RV und AV sowie in den älteren Upaniṣaden nicht ausgespart. Nebenher sei bemerkt, dass Ch. für den Begriff *śilpa* ein breiteres semantisches Feld als bisher üblich eruiert.

In Kapitel II widmet sich der Verfasser ethischen und religiösen Werten. Er stellt fest, dass religiöse, philosophische und moralische Ideen, die heutzutage häufig voneinander isoliert werden, in vedischer Zeit untrennbar mitein-

1 Vgl. etwa folgende Werke: *The Paribhāṣas in the Śrautasūtras* (Calcutta 1980) mit der Besprechung des Rez. in der *Orientalistischen Literaturzeitung*, Jahrg. 79, Nr. 5, Sp. 495-497 (Leipzig 1984); *Some Aspects of Vedic Studies* (Calcutta 1996) mit der Besprechung des Rez. im *Indo-Iranian Journal*, vol. 40, Heft 4, S. 375-378 (The Hague 1997).

2 Dazu siehe jetzt: *Große Hymne an die Erde*, auf der Grundlage der Übersetzung des Rez. nachgedichtet von Viktor Kalinke mit Illustrationen von Christiane Franke (Leipzig 2001); dazu Live-Hörbuch, arrangiert von Anna Frauendorf (Leipzig 2002).

ander verbunden waren (S. 18). Im Lauf der Zeit wurden *ṛta*, *dharma* und *satya* mehr und mehr identifiziert, wobei der Begriff *dharma* schliesslich dominant wurde. Ch. verfolgt die Ausweitung des ṛgvedischen *dharman* bzw. *dharma* im Atharvaveda und in den Upaniṣaden. Als moralische Werte gelten daneben im einzelnen Harmonie (*samjñāna*), Freigebigkeit, Gastfreundschaft, Glaube (*śraddhā*), Selbstbeherrschung, Askese (*tapas*) und Studium (*svādhyāya*); der religiöse Hauptwert ist *yajña*. Dass die *dakṣiṇā* kein “salary or fee” gewesen sei, wird von J.C. Heesterman unreflektiert übernommen.<sup>3</sup>

Kapitel III beschreibt den “Ultimate Value”. In ṚV X, 136 identifiziert sich der Ṛṣi mit Gott, so dass alle Dualität gewichen ist. Als Ziel genannt wird die Erhebung der Menschen auf göttliches Niveau; die Stadien auf diesem Weg sind *sālokya*, *sārūpya* und *sāyujya* (S. 45). Hierbei diskutiert Ch. ausführlich die Begriffe *karman*, *saṃsāra* und *brahman*.

In Kapitel IV beschäftigt sich Ch. mit dem eigentlichen Puruṣārtha, dem Caturvarga. Die Ṛṣis liebten es bekanntlich, ihre Gedanken *parokṣeṇa* zu äussern.<sup>4</sup> Dies könnte erklären, dass sich der Caturvarga als Begriff im Veda nicht findet, obwohl er auf diesem beruht. Ch. macht es hinreichend deutlich, dass das vedische Wertesystem in das spätere Konzept von *dharma*, *artha*, *kāma* und *mokṣa* mündete. Wesentlich ist ein Hinweis auf R.N. Dandekar (S. 83), nach welchem der *trivarga* ein Merkmal der arischen Ṛṣi-Tradition war, *mokṣa* dagegen der vorarischen Muni-Yati-Tradition entstammte. Ch. untersucht ausserdem das *Mahābhārata*, besonders die *Bhagavadgītā*, die *Artha*- und die *Kāma*-Literatur bezüglich der von diesen Werken vermittelten Wertevorstellungen. Die Dharmaśāstras hatten mehr einen idealen als einen praktischen Zustand im Auge, doch hatte der *varṇāśramadharmā* jedenfalls auch eine grosse praktische Bedeutung. *dharma* gewährleistet die so notwendige Kontrolle eines Kompromisses von *svārtha* und *parārtha* (S. 70). Wie man schliesslich zu *paramārtha* gelangt und wer dazu ausersehen ist, wird anhand von Upaniṣad-Stellen beschrieben.

In seinen Schlussbemerkungen stellt der Verfasser fest, dass Werte wie einfaches Leben und edles Denken in der Konsumgesellschaft untergehen. Gegenüber dem “Blick nach Westen” will er auf die traditionellen indischen Werte verweisen. Nach dem Veda besteht das Leben weitgehend aus einer

3 Vgl. dagegen Rez.: Dakṣiṇā. Eine Studie über den altindischen Priesterlohn, in: *Altorientalische Forschungen VI* (Berlin 1979), S. 141-179; Neudruck in: *Das altindische Opfer* (Wichtrach 2000), S. 272-321.

4 Vgl. dazu besonders Sebastian J. Carri: *Gaveṣaṇam or on the track of the Cow and in search of the Mysterious Word and in search of the Hidden Light* (Wiesbaden 2000); dazu die Besprechung des Rez. in: *Asiatische Studien LV*, 2 (Bern 2002), S. 535-540.

Reihe von Pflichten. Doch gegenwärtig werden die Rechte gegenüber den Pflichten überbetont (S. 86). Die Upaniṣaden (man füge hinzu: auch und gerade das Ritual) lehren die Verbindungen von Makro- und Mikrokosmos; ihre Lehre ist der heutigen Umweltzerstörung also entgegengesetzt. Ch. gelangt in diesem Zusammenhang zu Axiomen, denen man über den Kreis der Indologen hinaus weiteste Verbreitung (und Beachtung!) wünscht: “But man is by nature self-seeking [...] Our unending greed and our insatiable desires must be checked for higher benefits” (S. 89). Und: *na vittena tarpaṇīyo manuṣyaḥ* – was freilich nicht nur eine Lehre des Veda ist. Um die Bedeutung der ethischen Werte gegenüber der Macht- und Besitzgier zu unterstreichen, bedarf es allerdings nicht des erkenntnistheoretischen Missgriffs, die Materie mit spirituellen Eigenschaften auszustatten.<sup>5</sup>

Am Schluss des Buches findet man eine Bibliographie der primären Literaturquellen und der Sekundärliteratur; letztere enthält manches sonst kaum bekannte Werk. Leider fehlen Register der Namen, Sachen, der im Text diskutierten Stichwörter und insbesondere der Belegstellen. Diesem Mangel, der einer vollen Erschließung des Buches entgegenwirkt, sollte bei einer Neuauflage abgeholfen werden.

Ch. ist für seine redundanzlose Schreibweise bekannt und so enthält auch dieser wenig umfangreiche Band eine grosse Material- und Gedankenfülle. Wir danken Professor Chakrabarti für diese Arbeit, die in ihren Aspekten und ihrer Synthese für die Indologie und für die Ethik gleichermassen wertvoll ist.

Klaus Mylius

*L'elisir del furto secondo il dharma* (Dharmacauryarasāyana). Testo sanscrito, apparato critico e traduzione a cura di Alessandro PASSI. Milano: Edizioni Ariele, 2001.

L'ouvrage de PASSI comporte, outre une introduction d'une cinquantaine de pages, une traduction en italien, ainsi qu'une édition du texte de *L'Elixir du vol selon le dharma*, ou Dharmacauryarasāyana (*DCR*). Cet “Elixir” est une courte oeuvre d'attribution incertaine, composée de 276 vers, principalement des *ślokas*, et subdivisée en 3 chapitres ou plutôt “inspirations” (*āśvāsa*). Passi traduit ce terme par “fiato”, qui signifie “souffle” mais aussi “gorgée” dans certaines expressions toutes faites. Le second sens n'existe pas à proprement parler en sanskrit, mais permet un jeu de mots soutenu par le texte, qui, dans son vers

5 “Hence, what we call matter is also spirit in its essence” (S.87).

d'introduction, recommande que cet élixir soit bu chaque jour par les gens de bon goût, les *rasikas*.

*Le récit du DCR:* L'histoire est celle d'un voleur gentilhomme (thème courant de la littérature sanskrite), et qui plus est brahmane, nommé Dharmasamgrahin, qui se met en tête, à la mort de son père, de pourvoir à ses besoins par le vol. Mais pas n'importe quel vol: le vol selon le *dharma* (*dharma-caurya*). Ce *dharma*, en l'occurrence, consiste à ne dérober que des richesses légitimement acquises, et d'une personne à laquelle ce vol ne saurait porter préjudice. Bref, on ne saurait voler que du roi. C'est ce que notre voleur entreprend de faire, un soir où les présages sont de bon augure. Mais voilà qu'il rencontre le roi lui-même, qui s'est déguisé pour parcourir sa ville de nuit et surveiller ce qui s'y passe: un lieu commun de la littérature sanskrite. Notre héros ne reconnaît donc pas son souverain, et ce dernier se garde bien de révéler son identité. Au contraire, il se fait passer pour un apprenti voleur, et prie Dharmasamgrahin de lui expliquer les principes du vol selon le *dharma*. Dharmasamgrahin consent volontiers, puis, toujours en compagnie du roi, il va voler un joyau sans prix conservé dans une chambre secrète et souterraine du palais royal, dans laquelle il pénètre grâce à ses pouvoirs magiques. Ce joyau a la vertu de délivrer son possesseur à jamais de la faim et de la soif. Dharmasamgrahin ne s'empare que de ce seul joyau, et donne un collier au roi, tout en lui expliquant qu'il serait contraire au *dharma* de prendre davantage. Le lendemain matin, le roi fait amener de force le voleur à sa salle d'audience, et l'accuse publiquement d'être l'auteur du vol. S'il dit la vérité, il lui promet la vie sauve. Dharmasamgrahin avoue volontiers tout ce qui s'est passé, et permet par la même occasion au roi de confondre un de ses ministres malhonnêtes. En récompense le roi le nomme premier ministre.

*L'introduction:* L'introduction, qui comporte sept chapitres, est une mine d'informations sur toutes sortes de sujets. Le premier chapitre passe en revue l'édition antérieure et la littérature secondaire, plutôt maigre, se rapportant au *DCR*. Puis Passi explique des termes de base comme celui de *dharma*, et de caste. La profession de voleur étant le fait de certaines classes sociales en Inde, il s'ensuit tout naturellement que leurs devoirs (ou *dharmas*) ainsi que l'art de voler (*caura-vidyā*), comme d'autres arts, aient été codifiés dans des *steya-sāstras*, bien qu'il n'y ait qu'un seul texte de ce genre qui soit parvenu jusqu'à nous. Passi discerne également dans le *DCR* de vagues indices tendant vers une satire politique. Au vu du parallélisme qu'établit le texte entre le voleur et le roi, la morale de l'histoire serait en somme que chaque roi – ou peut-être même un roi en particulier auquel le texte ferait allusion – reste toujours le plus grand voleur de tous, même s'il est un voleur légitime.

Les chapitres 2 à 4 mettent en évidence le lien étroit qui existe entre la science du vol et celle de la magie. Le milieu dans lequel se meut le texte est celui du tantrisme magique (p. 24), et le titre même de l'oeuvre évoque déjà le milieu magique: il s'agit d'un *rasāyana*, d'un élixir, terme propre à l'alchimie. Le propos de l'auteur du *DCR* n'était certes pas d'exposer l'art du voleur avec des détails réalistes. Contrairement au héros-voleur de la *Mṛcchakatikā*, qui énumère doctement (quoique de façon tout aussi irréaliste!) les différentes méthodes de percer un trou dans le mur d'une maison, Dharmasaṃgrahin ne fait que rire du roi lorsque ce dernier lui propose pareil expédient pour entrer dans son propre palais. Notre voleur préfère faire usage d'une poudre qui étourdit pour endormir la garde, un anneau magique lui permet d'ouvrir les portes verrouillées, et un onguent lui révèle les trésors cachés (là Passi établit à juste titre un parallèle avec les *nidhi-sāstras*, des traités médiévaux sur l'art de découvrir les trésors cachés (p. 25)). Enfin, une simple exclamation de *hum* lui permet de mettre en déroute les *rākṣasas* féroces qui gardent le trésor, et il lui suffit de jeter des cendres sur les trois têtes d'un cobra pour l'éloigner. En revanche, (en digne émule de Rāma et Lakṣmaṇa?), il n'hésite pas à terrasser d'un bon coup de poing une *rākṣasī* qui prétend lui barrer l'accès au trésor. En somme, conclut Passi, l'action de ce brahmane réduit à l'indigence, qui ne vole qu'un objet apparemment inconnu de tous (le roi, semble-t-il, ignorait l'existence de la chambre secrète et des gemmes), et qui le délivrera de la faim et de la soif, ne peut même pas être considéré comme un vol. Il s'agirait bien plutôt d'un cas d'*āpaddharma*: le *dharma*, qui est subtil, doit être adapté aux situations de détresse.

Les chapitres 5-7 sont de nature plus technique. En 5, Passi discute de l'identité de l'auteur. Le texte présente deux solutions: d'après 1.1 qui est ambigu, il s'agirait soit d'un certain Śrīmat Gopālayogīndra, soit d'un certain Tātakūla, un nom de l'Inde méridionale. Le colophon présente encore une troisième possibilité: l'auteur serait un certain Subbarāya-kovida de Siṃhalā-puri. Le nom du personnage ainsi que celui de la ville suggèrent à nouveau une origine du sud de l'Inde. Aucun de ces trois personnages n'est connu par ailleurs. Enfin, le chapitre 6 énumère les particularités d'orthographe et de *saṃdhis* du manuscrit; et le chapitre 7, les particularités de grammaire, de métrique et de style. En somme, conclut Passi, le *DCR* n'appartient à aucune catégorie littéraire précise: ce n'est ni un *kāvya*, ni une *kathā*. Ce fait est confirmé par son *rasa* (sa saveur littéraire), qui serait le *hāsya* (ou la saveur comique), un *rasa* qui n'est en règle générale pas suscité par les catégories littéraires susmentionnées.

Il est regrettable que Passi ne dise presque rien au sujet de la date présumée du texte. Son seul commentaire à ce sujet est que l'histoire n'est pas très ancienne: "non antichissima" (p. 13), et il renvoie le lecteur à l'édition de NARAHARI (p. 13, note 1), qui n'est probablement pas facilement accessible partout. Les indianistes savent certes très bien que la plupart des textes indiens sont difficiles à dater avec exactitude, du moins en datation absolue. Toutefois, cet édition du *DCR* est aussi adressée à un public non spécialisé, qui trouvera peut-être cette omission inexplicable. Quelques mots de discussion à ce sujet auraient été les bienvenus.

*L'édition du texte:* L'édition du texte se base sur le seul manuscrit connu, un manuscrit "difficilement antérieur au 17ème siècle" (p. 13, note 1), en écriture Grantha, qui se trouve à la Adyar Library à Chennai (Madras). Ce manuscrit est composé de 21 feuilles de palmier, en assez bon état de conservation, et l'écriture est presque toujours bien lisible (p. 38). Il y est fait référence dans l'apparat critique sous la lettre G. Les autres références de l'apparat critique sont à la première édition du texte effectuée en 1946 par H.G. NARAHARI, dans le Adyar Library Bulletin, sous la lettre N., et à un article d'Ashok AKLUJKAR paru dans le *Dr. G.B. Palsule Felicitation Volume*, 1996, sous la lettre A.

Le texte ainsi établi, qui doit beaucoup aux suggestions d'Aklujkar, corrige de nombreuses erreurs commises dans l'édition précédente. Le sanskrit en est élégant sans pour autant aspirer au style *kāvya*, avec toutefois quelques particularités grammaticales non classiques (voir pp. 43-47, chapitre 7: "Appunti di lingua e stile"). Comme il est d'usage, Passi a régularisé l'orthographe du manuscrit Grantha, qui présente certaines singularités: par exemple, les redoublements de nasales, comme *sammyak* pour *samyak* (voir 3.109); ou, plus déroutant, la graphie *dh* pour *th*, comme dans *vīdhī* pour *vīthī* (voir 1.5 etc.); ou encore des *saṃdhis* irréguliers, comme le maintien des sourdes *-k* et *-t* devant sonores (*vākjāla*<sup>o</sup> pour *vāgjāla*<sup>o</sup>, voir 1.2c.). (Pour plus de détails, voir pp. 38-43, chapitre 6: "Il testo").

*La traduction:* La traduction de Passi, (pour autant que l'auteur de ce compte rendu, qui n'est pas strictement italoophone, puisse en juger) suit le texte sanskrit de près sans pour autant perdre de son élégance. Elle est richement annotée, et les annotations sont de deux sortes: certaines, plus techniques, concernent le choix des lectures manuscrites; d'autres relèvent plutôt de critique littéraire, et sont parfois explicitement adressées à un public de non-spécialistes: ainsi sont expliqués les concepts d'*āśrama* et de *varṇa* (note 4), ou d'*ātman* et de *brahman* (note 5). Certaines notes explicitent des références mythologiques (notes 59 et 60) ou la nature de certaines divinités (Viṣṇu, note 6; Kālī, note 42). Parmi ces notes de critique littéraire, un grand nombre intéresseront toutefois



aussi le spécialiste: ainsi Passi explique des références à certains proverbes qui ne sont pas toujours immédiatement compréhensibles (notes 23, 25 et 53), des jeux de mots obscurs (note 75) ou des termes de magie (note 129).

Dans la note 84, Passi exprime sa perplexité quant à la fonction de la balançoire sur laquelle est placé le coffret à bijoux qui contient la gemme magique. Le texte, dit Passi, n'offre aucune explication à ce sujet. Néanmoins, il se pourrait que la présence de cette balançoire soit expliquée par le texte, quoiqu'indirectement. Nous avons déjà vu qu'un cobra à trois têtes, donc un *nāga*, garde le trésor. Les *nāgas* sont certes bien connus comme gardiens de trésors, mais en général ils les gardent jalousement pour eux-mêmes. Ainsi donc, il se pourrait fort bien que ce *nāga* à trois têtes qui attaque le voleur et le roi, loin d'être le gardien légitime du trésor, soit lui aussi un voleur rival, qui n'attendait qu'une occasion favorable. La fonction de cette balançoire serait peut-être de surélever la gemme magique afin de la mettre hors de portée des *nāgas* qui se l'approprieraient si elle était par terre. Cette supposition est soutenue par l'histoire suivante tirée du Mahābhārata (14.55-57): un jeune brahmane nommé Uttan̄ka transporte des boucles d'oreilles serties de bijoux magiques. On le met en garde contre les *nāgas* qui désirent ardemment s'emparer de ces bijoux: qu'il ne les mette surtout pas par terre! Quand Uttan̄ka va faire ses ablutions, il attache le sac contenant les bijoux à la branche d'un arbre. Mais le noeud se défait, le sac tombe à terre, et un *nāga* s'en empare à la vitesse de l'éclair et s'enfuit avec dans le monde des serpents.

De façon générale, il se dégage de ces notes une fine appréciation des valeurs littéraires du texte (comme par exemple dans la note 48 où Passi relève le subtil parallélisme entre le voleur et le roi), non moins que de l'ironie contenue dans le récit. En somme, ce petit ouvrage est tout à fait délicieux à lire, et fera la joie des indianistes, tout comme d'un plus large public. Il est en outre réjouissant de voir que des textes moins connus sont édités et traduits, et parviennent ainsi à l'attention d'un plus large public.

Danielle Feller<sup>1</sup>

1 Toute ma gratitude va à Maria Piera Candotti, qui a généreusement sacrifié son temps pour m'expliquer les tournures italiennes qui m'étaient obscures.

FINSTER, Barbara, FRAGNER, Christa, HAFENRICHTER, Herta (Hg.), *Rezeption in der islamischen Kunst*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999. Beirut Texts and Studies, vol. 61, 338 p. + XLVI planches, ISBN 3-515-06691-8.

Ce volume, publié en 1999, réunit les textes d'un colloque qui s'était tenu à Bamberg du 26 au 28 juin 1992. Comme le rappelle Barbara Finster dans la préface, le problème de la réception dans l'art islamique n'avait été traité jusque là que par Richard Ettinghausen, dans un ouvrage paru en 1972, *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World*. Ettinghausen considérait alors qu'un motif pouvait être repris sans modifications ou adapté, voire intégré au nouveau contexte. Le colloque, pendant lequel la pertinence de ces catégories n'a pas été discutée, s'est surtout consacré à l'analyse de la reprise de motifs dans l'art islamique, iconographiques aussi bien que littéraires.

Le volume comprend 23 contributions qui – à l'exception d'une contribution en français – sont rédigées en allemand ou en anglais et rangées par ordre alphabétique des noms des auteurs. Les planches, en noir et blanc, sont réunies à la fin du volume. Comme le dit la préfacière, la question du contexte historique qui a conduit à l'adoption de certains motifs n'a pas été posée, de même qu'on n'a pas voulu circonscrire le thème géographiquement ou chronologiquement. C'est ainsi que les contributions couvrent presque toutes les périodes historiques, de l'antéislam au Caire du 18<sup>ème</sup> /19<sup>ème</sup> siècle et toutes les aires géographiques, de l'Espagne musulmane en passant par la Sicile à l'art moghol; les divers genres sont également traités: des manuscrits à la vaisselle en cristal, de l'architecture à l'ornement. Deux articles parlent de l'usage de thèmes littéraires: ainsi J. Christoph Bürgel analyse le traitement iconographique d'un des motifs récurrents de la littérature épique persane ("Verwehrter Einlass: Ein Motiv der persischen Epik und seine ikonographische Gestaltung", 75-85); F. Barry Flood examine des descriptions littéraires de coupôles islamiques, existantes ou imaginaires ("From the Golden House to 'Aisha's House': Cosmic Kingship and the Rotating Dome as Fact, Fiction, and Metaphor", 97-128).

Plusieurs contributions ont comme objet des motifs iconographiques spécifiques, à travers les âges ou à une époque précise: Eva Baer analyse la représentation des combats d'animaux ("Ornament Versus Emblem: The Case of Combatant Animals", 13-18), alors qu'Annette Hagedorn conclut à l'existence d'une véritable "renaissance sassanide" après avoir analysé l'utilisation du thème du trône dans les objets en métal à l'époque séldjokide ("Die Rezeption des vorislamischen Thronbildes in den Darstellungen auf tauschierten Metallarbeiten des 13. und 14. Jahrhunderts", 129-140). Johanna Zick-Nissen montre comment les représentations figuratives des constellations font leur apparition

dans les manuscrits de l'époque abbasside ("Rezeption der Astronomie und beigeordneter künstlerischer Gestaltungen unter gewandelten Aspekten im abbassidischen Kalifat", 315-338), alors que Summer S. Kenesson compare l'iconographie des animaux en verre romains et islamiques ("Roman and Islamic Glass Animals: A Study in Iconography", 161-173) et Jens Kröger illustre les motifs sassanides dans l'art islamique ("Vom Flügelpaar zur Flügelpalmette: Sasanidische Motive in der islamischen Kunst", 193-204). Michael Meinecke consacre son article à la décoration en stuc des palais de Raqqa, dans laquelle il voit, entre autres, une influence palmyrénne ("Abbassidische Stuckdekorationen aus ar-Raqqa", 247-267). De Palmyre et des transformations subies par la cité antique après la conquête arabe (réutilisation des ruines, construction de nouveaux bâtiments, destruction des représentations figuratives, surtout des visages) s'occupe Klaus Parlasca ("Palmyra and die arabische Kultur – Tradition und Rezeption", 269-280). On retrouve l'antéislam et l'islam primitif dans la recherche de Christian Ewert ("Rezeption vor- und frühislamischer Formen in almohadischen Kapitellen", 87-96) qui étudie comment les formes propres à ces époques sont reprises dans les chapiteaux almohades.

Plusieurs auteurs s'intéressent à l'architecture, à l'urbanisme et aux problèmes qui leur sont directement liés. Ainsi, Christiane E. Kugel se penche sur la question de l'eau dans l'Alhambra, sur sa présence et son absence ("Das Wasser in der Alhambra", 205-216). L'Alhambra, mais du point de vue de l'aménagement urbain, est également le sujet de la contribution de Jésus Bermudez Lopez ("Some Aspects of Urban Planning in the Alhambra", 43-56). Haeedeh Laleh décrit minutieusement la "Maqṣūra monumentale de la mosquée du vendredi de Qazvin à l'époque saljuqide" (217-230). Les maisons-tours caractéristiques de l'Arabie Séoudite ont attiré l'attention de Geoffrey Renald D. King, qui a essayé de retrouver des traces de ce type de construction à l'époque antéislamique ("The Tower-house in Saudi Arabia its pre-Islamic Antecedents", 175-182). Philipp Speiser en revanche s'occupe d'une époque plus récente et décrit les restructurations souvent historisantes intervenues dans la citadelle du Caire entre le 18<sup>ème</sup> et le 20<sup>ème</sup> siècle ("Historistische Umbauarbeiten an der Zitadelle von Kairo vom 18. bis zum 20. Jahrhundert", 301-314).

Les influences venant d'autres aires culturelles et leur adaptation aux traditions artistiques locales ont toujours joué un rôle important. Il n'est donc pas étonnant qu'un certain nombre d'analyses soient consacrées à ce sujet. De nouveau, les ères et les lieux choisis pour traiter de ces sujets sont d'une diversité extrême. Ainsi, Hans Georg Majer parle des traditions orientales et occidentales dans les portraits des sultans ottomans ("Östliche und westliche Tradition im Sultansporträt", 231-246). C'est également sur un sujet ottoman

que s'est penchée Marianne Barrucand dont l'article a comme objet les copies des manuscrits illustrés arabes à l'époque ottomane; elle montre comment les auteurs les copiaient parfois fidèlement, s'en inspiraient avec une certaine liberté d'autres fois ou les adaptaient tout simplement à leur contexte ("Kopie – Nachempfindung oder Umgestaltung: Am Beispiel arabischer mittelalterlicher Bilderhandschriften und ihrer osmanischen Kopien", 19-42). Burchard Brentjes, qui décrit les motifs d'Asie Centrale présents dans l'art arabo-normand de Palerme, nous ramène à une époque plus ancienne ("Mittelasiatische Motive in der arabisch-normannischen Kunst Palermos", 67-74). L'influence européenne dans l'art moghol fait l'objet de la contribution de Barbara Brend ("A European Influence in Early Mughal Painting", 57-66). Dietrich Huff parle, de son côté, de l'influence de l'Iran sur l'architecture des palais avant et après l'avènement de l'Islam ("Traditionen iranischer Palastarchitektur in vorislamischer und islamischer Zeit", 141-160).

Klaus Kreiser montre l'évolution des inscriptions ottomanes d'un style affirmatif, illisible et souvent linguistiquement incompréhensible, à un style communicatif (changement de l'arabe à l'ottoman, nouveaux genres) ("Über einige Eigenschaften osmanischer Inschriften", 183-192). Avinoam Shalem parle en revanche des flacons en cristal dans lesquels les pèlerins chrétiens ramenaient des reliques ou autres substances précieuses de leurs voyages au Proche-Orient et qui, à partir d'une certaine époque, sont fabriqués par des artisans musulmans ("Islamic Rock Crystal Vessels – Scent or Ampullae?", 289-299). Karin Rührdanz examine comment des thèmes propres aux chroniques et épopées au 14<sup>ème</sup> siècle, sont repris, à partir du 16<sup>ème</sup> siècle, pour illustrer des sujets religieux ("Der Einfluss ikonographischer Traditionen auf die bildliche Umsetzung neuer Sujets bei Wechsel des Genres", 281-288).

L'ouvrage donne ainsi, à travers les époques et les différentes aires du monde musulman, une vision ample et différenciée d'une thématique largement négligée jusque là. Du fait de son exhaustivité, il constitue une référence utile dans le domaine de l'art islamique. Cependant, c'est justement dans cette ambition à l'exhaustivité que réside, à notre avis, l'un des inconvénients majeurs du livre, qui se reflète notamment dans le caractère quelque peu disparate de l'ensemble et que l'ordre alphabétique choisi pour publier les textes contribue à accentuer. Le regroupement de ceux-ci autour de quelques noyaux thématiques (voire autour de quelques époques ou lieux géographiques) aurait sans doute aidé le lecteur à s'orienter et aurait donné plus de cohérence au volume. Cependant, cette critique ne préjuge nullement de la valeur et de l'intérêt des contributions, ni de l'originalité du sujet.

GRAFE, Jörg: *Vidyādhara. Früheste Zeit bis zur Kaschmirischen Br̥hatkathā*. Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVII. Asiatische und Afrikanische Studien. Bd. 82. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001. ISBN 3-631-37654-5.

The book is a study of the figure of the *vidyādhara* in Indian art and literature from approximately the fourth century B.C. (e.g. in the Bharhut reliefs, epics, Jātakas) to the eleventh A.D. (in the *Kathāsaritsāgara*, as the most recent reworking of the lost *Br̥hatkathā*). The various sources, which beside literary texts include inscriptions, lexicons and iconographic handbooks, have been investigated as far as possible in chronological order and according to a more or less fixed protocol. This protocol includes studies in the terminology of the supernatural in connection with the term *vidyā*, the question of whether the *vidyādhara* is a god or a man, where he lives and how the *vidyādhara* society is stratified, and, finally, which figures may have contributed to the ultimate, composite character of the *vidyādhara*.

In the earlier sources *vidyādhara* seems to function basically as a term to denote a character who possesses some particular supernatural gift. The gift may vary from case to case. Thus, in the one instance we are dealing with a man who can fly through the sky, in another with a man who can make himself invisible or one who lives on a mountain out of reach of ordinary humans or one possessing knowledge of healing drugs. In yet another instance we are dealing with what looks like a veritable god. The situation cannot be reversed, that is to say, a person who can fly is not necessarily called a *vidyādhara*. In the more recent *Br̥hatkathā* literature this has changed. In the *Br̥hatkathā* we are dealing with a literature about the *vidyādhara*, who as a fictional character has been made to absorb everything supernatural. This not only includes aspects known from the earlier literature but also later tantric features.

A great part of the book is dedicated to the various reworkings of the lost *Br̥hatkathā*, the Jaina versions, and those from Nepal and Kashmir respectively. Unfortunately, especially in chapters 8-10 the method adopted by the author, in which a set of items is checked off in a fixed order, makes itself felt in a negative way. What is lacking here is a good introduction to the *Br̥hatkathā* literature in general and an exposition of the plan and character of each of the surviving versions. Such a plan could have served as a thread in the presentation of the material regarding the *vidyādhara*. Instead, what we get is a sequence, dutifully repeated for each text, of independent, loosely connected sections. I should add that the author himself was not unaware of the risks of his presentation (p. 19), which he tried to circumvent by introducing after each section a paragraph summing up the findings.

In Grafe's presentation of the material all details appear as of equal value. Probably he would have organized his material differently and in a more meaningful way if he had paid more attention to the main theme of the *Bṛhatkathā* literature. This literature, which includes, for instance, also Harṣa's *Nāgānanda*, revolves around a man becoming *cakravartin* in the *vidyādhara* world. This object is achieved by marriage (actually an endless number of marriages). Other ways to become *cakravartin* found in, for instance, the *Kathāsaritsāgara* and the *Nāgānanda*, are by sacrificing oneself to a goddess and by a combination of marriage and sacrifice. Apart from the question if it was this theme which had been responsible for the selection of the *vidyādhara* as the main character of the story, or if the theme was determined by the *vidyādhara*, in Grafe's study aspects directly related to it are not dealt with separately but on an equal footing with many others.

It should, however, be noted that Grafe's aim was not to write a study of the *Bṛhatkathā* literature but one about the *vidyādhara*, who happened to be the main character of this literature. While even as such Grafe's book is not exhaustive, as no single book could, it definitely lays a solid foundation under future *Bṛhatkathā* studies in bringing together in a controlled way a great number of references to the *vidyādhara* from a wide variety of earlier and contemporary sources.

Herman Tiekens

HANDIQUE, Krishnakanta: *Apsarases in Indian Literature and The Legend of Urvāśī and Purūravas*. XIII, 201 S. Decent Books, New Delhi 2001. ISBN 81-86921-16-8.

Zur Vervollkommnung unseres Wissens über die indische Mythologie und ihre Geschichte ist eine Monographie der Apsarasas sehr erwünscht; die Themenstellung des Verfassers ist daher zu begrüßen. Dieser gliedert den Stoff entsprechend den Quellen aus der vedischen, episch-purānischen, klassischen und modernen Literatur.

In der *Introduction* wird die Rolle der Apsarases, Gandharvas, Vidyādharas und Kinnaras in den altindischen Mythen und Legenden erörtert. Kapitel 1 behandelt kurzgefasst Apsaras-ähnliche Konzeptionen in ausserindischen Ländern der Antike, wobei die Nymphen der Hellenen und die Beziehung zwischen Orpheus und Eurydike im Vordergrund stehen. In mancher Hinsicht sind die Charakterzüge der Nymphen denen der Apsarases ähnlich: sie bewohnen vorwiegend Gewässer und sie sind keine Göttinnen (S. 15).

Die Apsarassen der vedischen, epischen und klassischen Zeit bilden den Inhalt des zweiten Kapitels. Für die etymologischen Überlegungen des Vf. hätte das *Etymologische Wörterbuch des Altindiarischen* von Manfred Mayrhofer herangezogen werden sollen. Im Veda sind die Apsarassen (auf S. 17 findet man eine namentliche Aufzählung) bekanntlich häufig mit den Gandharven verbunden. Als eminent wichtige Quelle stellt H. das *Rāmāyaṇa* heraus. In I, 45, 20-23 wird der Ursprung der Apsarassen geschildert und I, 63, 4 enthält die Geschichte von Menakā und Viśvāmitra. Die Mutter des Hanumat galt einst als eine der Apsarassen. Auch hier sind diese vielfach mit Gewässern verbunden und niemals mit Göttern verehelicht. Auch aus dem *Mahābhārata* hat Vf. alle wichtigen Episoden, die mit Apsarassen zusammenhängen, ausgehoben, so die Legenden um Tilottamā und die Versuche der Vargā, den Arjuna zu verführen. Sodann verfolgt Vf. die Spuren der Apsarassen in den Purāṇas, wo sie gewöhnlich als Nymphen im Indra-Himmel beschrieben werden, im *Daśakumāracarita* und im *Kathāsaritsāgara*.

Die Kapitel 3 und 4 haben die Legende von Purūravas und Urvaśī zum Gegenstand. Der Verfasser gibt dazu zunächst eine Übersetzung und Deutung der Hymne ṚV X, 95. Hier wird Urvaśī allerdings nicht als Apsaras bezeichnet (ein Umstand, den H. übergeht), doch spricht ṚV VII, 33, 11-12 für einen solchen Zusammenhang. Leider wird auf die literaturwissenschaftlichen Aspekte von X, 95 und auf die einschlägigen Arbeiten etwa von H. OLDENBERG, J. HERTEL und K. F. GELDNER kaum eingegangen; offensichtlich sind diese dem Autor nur über die Literaturgeschichte von M. WINTERNITZ bekannt geworden. Da ṚV X, 95 abrupt beginnt und endet, greift man auf die im Śatapatha-Brāhmaṇa gebotene Rekonstruktionshilfe zurück. Vf. hat es im Folgenden gut verstanden, die Abweichungen von der ṚV/ŚB-Fassung, wie sie sich im weiteren Verlauf der indischen Literaturgeschichte ergeben, herauszuarbeiten, so zunächst in der *Bṛhaddevatā*, der *Nītimañjarī* und der *Vedārthadīpikā*.

Im vierten Kapitel widmet sich der Vf. der Entwicklung der Legende in nach-vedischer Zeit. Urvaśī erscheint im *Rāmāyaṇa* zusammen mit Mitra und Varuṇa, mehrfach auch im *Mahābhārata*, doch nicht zusammen mit Purūravas. Anders steht es in den vom Vf. besonders gründlich durchgearbeiteten Purāṇas und Upapurāṇas. Auch die gründliche Analyse der Behandlung des Legendenstoffes in Kālidāsas *Vikramorvaśīya* sowie in der Erzählliteratur, etwa im *Kathāsaritsāgara* und im *Vikramacarita*, verdient gelobt zu werden.

Das fünfte – aufgrund seiner Aktualität besonders interessante – Kapitel befasst sich mit dem Vorkommen des Legendenstoffes von Purūravas und Urvaśī in der modernen Literatur, wobei sich der Autor auf Werke in Hindī, Bengālī und Assamesisch beschränkt. Als Hauptbeispiele wählt er die Novelle

*Urvaśī Jananī* von Dipak Chandra und das Kunstepos *Urvaśī* von Rāmdhāri Singh Dinakar.

Im sechsten Kapitel versucht der Autor, zwischen *Urvaśī* und den *Devadāsīs* einen Zusammenhang herzustellen. Deren Zentren waren die Śiva-Tempel Südindiens; noch heutzutage existieren sie in Karnataka. Nach der Ansicht H.s sind die *Apsaras* die mythologische Grundlage der *Devadāsīs*. Letztere haben demzufolge mehrere Entwicklungsstadien durchlaufen. Zunächst waren sie Gefährtinnen der Tempelgötter, dann solche der Priester als der Vertreter der Gottheiten; schliesslich wurden sie Kurtisanen für reiche Pilger. Die beiden letztgenannten Stadien sind unzweifelhaft; die vom Vf. versuchte Beweisführung für die Ableitung der *Devadāsī*-Institution aus der *Apsaras*-Konzeption erscheint dem Rez. jedoch nicht stringent genug. Recht hat H. aber gewiss mit seiner Feststellung, dass *Devadāsīs* nicht auf westliche Einflüsse zurückzuführen, sondern eine auf indischer Tradition beruhende Einrichtung sind.

*Appendix I* bietet eine sehr nützliche Genealogie der Monddynastie, *Appendix II* eine Liste der *Apsaras*-Namen, die jedoch unvollständig ist (so werden die auf S. 35 und 41 erwähnten *Apsaras* hier nicht verzeichnet) und leider auch der Belegstellen ermangelt. Die *Bibliographie* beinhaltet Originaltexte, Bücher und Artikel. Ein Index der Namen und Sachen rundet das Ganze ab.

Die Leistung des Autors wird durch die übergrosse Zahl von Fehlern und Nachlässigkeiten beeinträchtigt. Anscheinend hat man auf eine Druckfahnenkorrektur verzichtet. So gibt es störende Redundanzen: auf S. 131 wird zweimal eine Definition des *troṭaka* gegeben; dass *Urvaśī* aus den Schenkeln des *Nārāyaṇa* geboren wurde, steht auf S. 166 zweimal und auf der folgenden Seite nochmals. Im Apparat zu Kapitel 4 werden nur 56 Anmerkungen gegeben, während der Text 88 Anmerkungen enthält! Die Abkürzungen *HmvP* (S. 42, 46) und *HmV* (S. 62) werden nicht erklärt. Im gesamten vierten Kapitel lautet die Kopfleiste fälschlich "The Legend of *Urvaśī* and *Purūravas* in the Vedic Period" (statt: Post-Vedic Period). Die ŚB-Quelle dieser Legende ist XI, 5,1 und nicht XI, 5,9 (S. 77).

Die Zahl der Druckfehler ist bedrückend: Hier können nur einige wenige der vielen fehlerhaften Stellen vermerkt werden: Inhaltsverzeichnis Punkt 4 zu S. 114; Abkürzungsverzeichnis *sub* Hillebrandt (der nicht adlig war); es muss *Bhāravi* statt *Bhāravī* heissen (S. 3); Anm. 3 auf S. 83 ist fast unverständlich; Anmerkungen 31, 37, 42 auf S. 85 sind fehlerhaft; dito der dritte Absatz auf S. 120; auf S. 130 in Anm. 43 muss es Brown statt Broon heissen; in Anm. 45 *troṭaka* statt *traṭaka*; auf S. 185 muss es *sub* Eggeling richtig Griffith und Griswold heissen; auf S. 186 Whitney statt Whitney und Alsdorf statt Alsdure.



In den Sanskritziten führt der Ausfall von diakritischen Zeichen stellenweise ins Absurde.

Zusammenfassend ergibt sich also ein zwiespältiges Bild. Gern erkennt man an, dass der Autor mit Fleiss und Mühe das wesentliche Material über die Apsarasen und die Legende von Purūravas und Urvaśī zusammengetragen hat. Wie eingangs betont, ist dies eine sehr willkommene Leistung. Die theoretische Verarbeitung des Materials ist dagegen ungenügend und lückenhaft. Für künftige Publikationen ist dem Autor und der Verlagsredaktion anzuraten, auch in technischer Hinsicht grössere Sorgfalt und Umsicht walten zu lassen.

Klaus Mylius

DIE HANDSCHRIFTEN DER UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK BASEL: ARABISCHE HANDSCHRIFTEN. Unter der Leitung von Gregor Schoeler beschrieben von Gudrun Schubert und Renate Würsch. Vorarbeiten von Fritz Meier, Gertrud Spiess und Hedwig Djeddikar, Basel 2002 (Schriften der Universitätsbibliothek Basel 4).

Die Vergangenheit der Islamischen Welt kennen wir zum ganz überwiegenden Teil aus Handschriften – die ja anders als in Westeuropa bis ins 20. Jahrhundert reichen. Dabei sind die orientalischen Handschriften immer noch erst zum Teil überhaupt katalogisiert, zum noch kleineren Teil publiziert. All dies ist wohlbekannt – und doch hat Gregor Schoeler ganz recht, dass er einem diese Tatsachen in seinem “Vorwort” (S. IX-XV) zum vorliegenden Katalog in Erinnerung ruft. Von den grossen Sammlungen der Schweiz legt hier nun nach der Genfer Bibliothèque Publique et Universitaire (schon 1968) und dem Zürcher Bosniaken-Institut (1997) auch die Universitätsbibliothek Basel den Katalog ihrer arabischen Handschriften vor. Damit fehlen von den grossen öffentlichen Bibliotheken der Schweiz nur noch die Burgerbibliothek Bern – wo der Katalog allerdings schon in Bearbeitung ist – und die Zentralbibliothek Zürich.

Die “Einleitung” (XVII-XXV) gibt zuerst einen Überblick über die Geschichte der Sammlung (XVII-XIX). Diese beginnt mit dem Basler Konzil 1437, über das der Basler Koran (Nr. 1) in den Besitz der 1460 gegründeten Universität gelangt, und den Sammlungen des Orientalisten Hieronymus Harder (gest. 1674) und der Theologen Johann Ludwig Frey (gest. 1759) und Johannes Grynaeus (gest. 1744); die letzteren sind seit 1747 im Frey-Grynaeischen Institut zusammengefasst. Die meisten Handschriften stammen jedoch aus dem Besitz von Rudolf Tschudi oder sind von ihm der Bibliothek zum Kauf

vorgeschlagen worden; zahlreiche wurden von Hellmut Ritter und Osman Reşer vermittelt.

Es folgt ein Überblick über Unika und Autographe (s.u.), Buchschmuck, Schreiber, Auftraggeber, Besitzer und Stifter (XIX-XXIII). Aussergewöhnlich prächtig geschmückt ist der erste *ğuz* eines Prachtkorans (Nr. 10). Wir haben mehrere *iğāzāt* von Şūfī-şayḥs, meist des Sa<sup>c</sup>dīya-Ġibāwīya-Ordens (Nr. 146,1; Nr. 166; Nr. 167; Nr. 168; in Nr. 138,1).

In den Bemerkungen zur Darstellung (XXIII-XXV) wird betont, dass der Katalog den Regeln des Verzeichnisses der Orientalischen Handschriften in Deutschland (VOHD) entspricht – mit zwei Abweichungen. Erstens sind die Handschriften nicht thematisch angeordnet, sondern nach Signaturen; die thematische Gliederung wird aber durch das vorgeschaltete “Nach Sachgebieten geordnete Verzeichnis der Handschriften” (VII-X) geboten. Diese Anordnung ist ein Fortschritt, da sie Sammelwerke nicht auseinanderreißt, und damit vorzuziehen. Zweitens werden bei Sammelwerken diese als ganze betrachtet, nicht die einzelnen Werke gezählt. Dies scheint mir unübersichtlich und führt beispielsweise zu den unschönen Nrn. 60,1 bis 60,5.

Im Hauptteil, den “Beschreibungen” (1-470), sind die folgenden Texte besonders hervorzuheben.

- 1 Unika und Autographen sind das Adab-Werk *ar-Rawḍ al-bahīğ fī l-ğazal wa-n-nasīğ* (Nr. 31) des Ibn Qānşūh (lebt um 928/1522; GAL II 349; S II 381f.), über das wir auf 21 Seiten sehr ausführlich informiert werden, sowie
- 2 drei namenlose Traktate über die Koranleser (Nrn. 60,3-5; geschrieben 987/1579) eines Muştafā b. Mūsā as-sayyid Uskūbī.
- 3 Vielleicht Autograph, möglicherweise auch Unikum ist der *Taḥmīs Qaşīdat al-Burda* (Nr. 65) eines bisher unbekanntes sayyid Muḥammad Sa<sup>c</sup>īd b. Ḥasan Ḥusnī Efendī Qādīzāda al-Mawşilī, eine Erweiterung zu Fünferstrophen der *Qaşīdat al-Burda* von al-Būşīrī.
- 4 Ein Autograph ist wohl die Gebetssammlung *al-Awrād aš-şarīfa bi-ṭarīqat as-sādāt as-sa<sup>c</sup>dīya l-ğibāwīya* (Nr. 138,1) eines sonst unbekanntes şayḥ Ibrāhīm aş-Şabrī.
- 5 Unika sind der anonyme *Şarḥ al-Mu<sup>c</sup>allaqāt* (Nr. 54,1),
- 6 die etymologische Abhandlung *Nuzhat al-aḥḍāq fī ʿilm al-iştiqāq* (Nr. 64) von aš-Şawkānī (gest. um 1255/1839; GAL S II 818f.),
- 7 der *Tafsīr Sūrat Yūsuf* (Nr. 23) von al-Kūrānī (lebt um 1050/1640; GAL II 580; S II 652),

- 8 von einem sonst unbekanntem <sup>o</sup>Uṭmān b. Ibrāhīm Qayāğīgī das Werk *al-Farāʿid al-ʿuṭmānīya ʿalā l-Fawāʿid al-Fanārīya* (Nr. 25; verfasst 1273-1276/1856-1859), ein Kommentar zu *al-Fawāʿid al-Fanārīya* (GAL I 609/2; S I 842/2) von al-Fanārī (gest. 834/1431), seinerseits ein Kommentar des *Kitāb al-Īsāğūgī* von al-Abharī (gest. 663/1264; GAL I 608-611; S I 839-844), einer Bearbeitung der *Eisagoge* des Porphyrios,
- 9 das in einem Bruchstück erhaltene adab-Werk *Kitāb al-adab* oder *Mağmūʿ fī l-ḥikam wa-l-ādāb* (Nr. 92) eines unbekanntem Verfassers, und
- 10 der Auszug aus dem bisher nur als Titel bekannten *Ṭirāz ad-dahab ʿalā wišāh al-adab* (S. 232, in Nr. 96) von Muḥammad b. Aḥmad al-Muṭahhar al-Azdī (5./11.Jh.; GAL S I 254).
- 11 Einzigartig in der Art der Zusammenstellung ist die Gedichtanthologie *ad-Durr al-munšāl al-ʿadīm al-miṭāl* (Nr. 96,2) von al-ʿInāyātī (gest. 1014/1605; GAL II 351f.).
- 12 Die Kopie (Nr. 137) von as-Samannūdīs (gest. 1199/1785) *al-Ādāb as-sanīya* (GAL II 464) ist kein Autograph, aber vom gleichen Schreiber wie das Original geschrieben und dem Autor vorgelesen worden.

Auch kodikologisch findet sich Verschiedenes. Die Beschreibungen der Einbände sind erfreulich ausführlich – wobei aber einmal mehr klar wird, dass auch sehr präzise Beschreibungen Farbaufnahmen nicht ersetzen können. Besonders auffällig ist ein langes Stoffband zum Schliessen (Nr. 3). – Ähnlich ausführlich wird der Beschreibstoff beschrieben. Wasserzeichen werden wo möglich identifiziert. – Bei Schriftspiegel, Zeilenzahl, Kustoden, Duktus fehlen die Angaben für Nr. 93,5. – Bei den Abschreibern findet sich ein orientalischer Christ Nikolaos, Sohn des Petros, Schüler des Euthymios, des Patriarchen von Antiochien, der 7151/1643 die arabische Übersetzung von Abū Ḥāmid al-Ġazzālīs *Naṣiḥat al-mulūk* für die dänische Academia Sorana kopiert (Nr. 36). Derselbe Abschreiber kommentiert Abū l-Fidās *Taqwīm al-buldān* (Nr. 38).

Bei den Datumsangaben haben wir die Abkürzungen ġ[umādā I oder II] (Nr. 24); ġ[umādā] II (Nr. 46); [šaʿbā]n oder [ramaḍā]n (Nr. 31); r[abīʿ II] (Nr. 117). Die Formulierung *tamma l-kitāb ... fī šahr kānūn at-tānī* (sic) *ayyām ʿid 25* (Nr. 83) war mir unbekannt. Buchgeschichtlich interessant sind die Angaben über die Dauer der Abschrift, nämlich weniger als zwei Monate für eine Kopie von Ibn Nuğayms *al-Ašbāh wa-n-naṣāʾir* (Nr. 73,1), über zwei Monate für eine Kopie von Ḥusayn at-Tabrīzīs *Ġāmiʿ al-kunūz wa-nafāʾis at-taqrīr* (Nr. 160). Eine Fussnote über das letzte Hören des Textes in Anwesenheit der vom Schreiber genannten Autoritäten ist versehentlich auf 1211/1797 (Nr. 119,3) statt richtig auf 1178/1765 (Nr. 119,2) bezogen (S. 289). – Der Ort der Abschrift wird

erfreulicherweise so gut wie immer lokalisiert, unklar bleibt lediglich Šābūn-ğīlar (Sābuncular) im Gerichtsbezirk Kūrat an-Naḥḥās (Nr. 18).

Incipit und Explicit werden sehr angenehm ausführlich wiedergegeben. In der Orthographie – einem Stiefkind der Forschung – haben die verschiedenen Schreiber ihre Besonderheiten. Dies betrifft besonders die Schreibung von *hamza* und *ā*, nämlich *ā*° für *a*° (*mubtadi āh* in Nr. 155; *malā ā* in Nr. 168) und *ā* mit *madda* (*ša ā ir* in Nr. 71; *dā*° in Nr. 96,1; *al-bā*° in Nr. 102; *tanā*° in Nr. 107; *šifā*° und *qaḏā*° in Nr. 143,10; *šarr balā ika* in Nr. 145,14). Es findet sich aber auch *hamza* für *ayn* (°*alayhi s-salā*)*m* in Nr. 144,4; 151; 161,2), *ayn* für *q* – möglicherweise wegen der Aussprache von *qāf* als *hamza* – (*sanğā*° in Nr. 132), *ḏ* für *z* (*Dakarīyā* in Nr. 47; *Zaynīdāda* in Nr. 77, *al-Bāḥardī* auf dem Einband von Nr. 99) und sogar *st* für *ḏṭ* (*al-istirār* in Nr. 125). Drei Werke sind vielversprechend wenig hocharabisch und damit möglicherweise für die Geschichte des Mittelarabischen interessant: türkisch beeinflusstes Arabisch haben Nr. 25 (Mitte 19. Jh.) und Nr. 161,3 (17. Jh.), christliches Arabisch Nr. 97,2 (16. Jh.). Auffällig sind der Ausdruck *al-ḥabbummān* (Nr. 31) und der magribinische Name Aḥmad b. Amḥammad b. Bā l-Qāsim b. Ibrāhīm (Nr. 169,1).

Auch die Explicits ergeben einiges für die Buchgeschichte. al-Qayāğī brauchte für die Niederschrift von *al-Farā id al- uṭmānīya alā l-Fawā id al-Fanārīya* drei Jahre (Nr. 25), °Abd al-Ġanī n-Nābulusī für die Niederschrift seiner *Ḥamrat al-ḥān wa-rannat al-alḥān fī šarḥ Risālat aš-šayḥ Arslān* über einen Monat (Nr. 140). (Einer Randnotiz zufolge schrieb Abū l-Fidā° am *Taqwīm al-buldān* neun Monate und schob das letzte Kapitel erst über drei Jahre später nach (Nr. 58).) Bemerkenswert ist schliesslich, dass Muḥammad al-Ġazzī einem eigenen Kommentar zwei ganz verschiedene Namen gab und es – entsprechend den beiden Titeln des kommentierten Werkes – einmal *Fath al-qarīb al-muğīb fī šarḥ alfāz at-Taqrīb* nannte, einmal *al-Qawl al-muḥtār fī šarḥ Ġāyat al-iḥtišār* (Nr. 84).

Auch Inhalt und Verfasser werden erfreulich ausführlich beschrieben. – Die weiteren Handschriften werden beeindruckend breit belegt. – Bei den Beigaben haben wir die schematischen Darstellungen von elf Präsenzen (*ḥaḏra*) in Form von Wegweisern, der *šarīa* als verästelttem Baum und ihres Verhältnisses zu den Rechtsschulen als Stern (Nr. 5) und eine Zeichnung mit der Sandale Muḥammads (Nr. 52). – Bei den Leservermerken finden wir Interlinearnotizen eines lernenden Lesers (Nr. 12), *samā*°-Vermerke (Nr. 119,2), eine Eintragung über die Bedingungen für das Imamwerden einer Frau (Nr. 127) und eine Liste von Schimpfnamen mit Erklärung (Nr. 128).

Nach dem "Literatur- und Abkürzungsverzeichnis" (471-482) folgen mehrere "Register" (483-579) mit den Titeln in arabischer Schrift und in Umschrift,

den Verfassern, Schreibern, weiteren Personen, Orten, Wasserzeichen, datierten Handschriften, Incipits, Schreibergedichten, und einer Konkordanz von Katalognummern und Bibliothekssignaturen. Diese Register erschliessen den Katalog zusammen mit dem schon erwähnten "Nach Sachgebieten geordneten Verzeichnis der Handschriften" eingehend.

Beigegeben ist eine gute Auswahl von 22 schwarzweissen Abbildungen (583-603) und ein farbiger Frontispiz. Angesichts der Bedeutung der Sammlung und der Präzision des Kataloges wünschte man sich allerdings mehr und besonders auch farbige Abbildungen von Einbänden, Duktus, Verzierungen und Lesernotizen.

Zu monieren sind schliesslich zwei drucktechnische Unschönheiten. In der Transkription sind *ʿayn* und *hamza* verhältnismässig klein und schlecht unterscheidbar – was dann auch prompt zur Verschreibung *Farah al-asmāʿ* (statt *Farah al-asmāʿ*) führt (Nr. 92). Der mehrhundertjährigen Erfahrung Basels mit arabischen Drucken entspricht nicht ganz, dass im arabischen Text die Buchstaben vor und nach Klammern in ihrer unverbundenen Form stehen.

Doch davon abgesehen steht dieser Katalog in seiner äusseren Gestaltung und der Klarheit des Ausdrucks in der besten Tradition der Basler Schule. Es bleibt zu wünschen, dass bald ein Band mit den persischen und türkischen Handschriften folgt – und dass die übrigen Bibliotheken der Schweiz ihre Bestände bald ähnlich ansprechend erschliessen lassen.

Andreas Kaplony

*Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and the State in Orissa.* Edited by Hermann Kulke and Burkhard Schnepel. New Delhi: Manohar 2001; VI, 411 pp. ISBN 81-7304-386-8.

According to the introduction, this book presents the papers of a conference held under the same heading in Heidelberg in 1997 which was planned "(1) to reconsider some of the past tenets and foci of research on Orissa, (2) to see in what respects a shift in methods, theories and paradigms has taken place in recent years, and (3) to discuss possible future lines of research" (p. 1). With these guidelines, it also forms a successor to the 1978 volume on the same topic.<sup>1</sup> The volume consists of the introduction by the editors, 15 separate papers and a very useful and extensive subject index.

1 *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa.* Ed. by Anncharlott ESCHMANN, Hermann KULKE and Gaya Charan TRIPATHI. New Delhi: Manohar, 1978.

The introduction, entitled “Jagannath and Orissan Studies: Accomplishments and Prospects” (pp. 1–24), contains a history of research on Orissa and god Jagannath “from the conquest of Orissa by the East India Company in 1803” to the year 2000 as well as a concise review of the developments of recent studies revealed in the articles of the book and a preview to developments expected and hoped for. Thus, the reader is enabled to read the coming papers in a scientific-historical context and to value the progress made in the last decades. However, one does not miss critical remarks, culminating in SCHNEPEL’s demand “to take a more decisive step away from the study of the great tradition to the study of little traditions” (p. 18). Prasanna K. NAYAK’s article “Jagannath and the Adivasis: Reconsidering the Cult and its Traditions” (pp. 25–48) presents “an attempt [...] to highlight the Adivasi connection to Jagannath at the practical social level”, thus meaning to show that “Jagannath is a tribal deity, and an ancestral deity” (p. 47). Although the author brings forth interesting possibilities to interpret the relations between the deities in the Jagannath triad with the help of the social structure and kinship relations of “Adivasi societies”, this latter term seems to be applied in a rather undifferentiated manner, including and seemingly over-standardizing a number of different “Adivasi”-peoples whose respective relationship to the cult of Jagannath is not satisfyingly cleared up. In her article “Inviting Deities to Lord Jagannātha’s Town: the Religious Practice of the Vāḍabalija Fishermen of Puri” (pp. 49–64), Elisabeth SCHÖMBUCHER reflects the incorporation of the cult of Jagannath as the sovereign local deity by a people migrated to Puri. Thus, she shows the process of the adaptation of “foreigners” (coming from *videśam* to the *deśa*) as well as the connection of the cult and representations of local sovereignty. Roland HARDENBERG reconsiders the *Nabakalebara* festival in his paper on “The Renewal of Jagannath” (pp. 65–92) which is based on a field study carried out in 1995/96. The author suggests a sociological-anthropological interpretation of the *Nabakalebara* ritual by making use of terms brought into anthropological discussion by Victor Turner, Louis Dumont and Marcel Mauss. He convincingly points to three conceptions of space (liminality, hierarchy, and the sacred-profane relationship) and their expression in the rituals. After this, he suggests two notions of oppositions of time: “[...] one between the regular and the extra month [of Asadha], the other between the time of the visible and the time of the invisible gods” (p. 87). By presenting his interpretations, Hardenberg argues that the structures of the ritual, the gods, space and time reflect the social realities of the people involved in the cult. The next article (Cornelia MALLEBREIN, “Constructing a ‘House within the House’: Reading the Wall-Paintings of the Lanjia Sora from Recitations”, pp. 93–122) tries to reinterpret

wall-paintings of the Lanjia Sora in the light of the invocations and recitations of *kudam(boi)* (“religious experts and intermediaries”, p. 90). By way of this, the author explains the reactions of the Sora to social changes produced by the impact of “missionary groups”, both Hindu and Christian. “A Ritual of Revival among the Gadaba of Koraput” forms the object of Georg PFEFFER’s article (pp. 123–148). By way of a critical discussion of various theoretical models (Bataille<sup>2</sup>, Derrida, Geertz, Bloch, the Durkheimians and others) for the analysis of the *gotr* ritual, Pfeffer constructs a fruitful theoretical framework, which he then applies in the ethnographic study. He interprets the ritual with the help of eight relational oppositions that find their expression on the various levels and in the different stages of the ritual. In his concluding “Interpretation”, he convincingly shows the value and meaning that the ritual has for Gadaba society. “In fact, the critical transformation of the ritual implies ‘humanizing’ or ‘socializing’ the forces of death and destruction. The undead dead are recalled at the *gotr* to be killed and consumed by well-known human agents representing specific social categories. The consumers and not the dead triumph and rebound in violence [...]” (pp. 144–145). The sixth paper (Ishita BANERJEE-DUBE, “Issues of Faith, Enactments of Contest: the Founding of Mahima Dharma in Nineteenth-Century Orissa”, pp. 149–177) deals with the founding of a new religious movement in the nineteenth century. This article, which succeeds and continues the studies of A. ESCHMANN<sup>3</sup>, deals with the history of the Mahimā Dharma reform movement in the second half of the nineteenth century and with its relations to the “Jagannath orthodoxy”, especially focusing on the 1881 attack on the Jagannath Temple of Puri. Martin BRANDTNER directs the readers’ attention to the historical relativity of names for regions: “Representations of Kaliṅga: the Changing Image and Geography of a Historical Region” (pp. 179–210) reconstructs the dynamics of the notion of the region of Kaliṅga. The main focus is on the representations of the geographical extension of this region. But, representations concerning the “reputation” of the region underwent serious changes, too, as the author shows in an extensive study of Sanskrit literature. Brandtner’s paper is followed by a topically related article by Hermann KULKE (“Historiography and Regional Identity: the Case of the Temple Chronicles of Puri”, pp. 211–225). By way of studying the Puri temple chronicles, Kulke argues, that “regional culture or tradition [...] is not congruent with regional identity, and the exis-

2 Note on the bibliography: The article in the first entry is not by J. BAUDRILLARD but by G. BATAILLE in the work edited by D. HOLLIER.

3 Anncharlott ESCHMANN, Mahimā Dharma: an Autochthonous Hindu Reform Movement. In *The Cult of Jagannath ...* (see note 1), pp. 375–410.

tence of a flourishing regional culture is not tantamount to the existence of a regional identity. Regional cultures and regional identities refer to two different historical and epistemological levels” (p. 211). Practical issues of the meeting of different religious traditions (“Hinduism” and “Islam”) form the topic of G. N. DASH’s paper, entitled “Kalapahar, the Iconoclast: the Making and Message of a Legendary Tradition, Reconversions in Medieval Orissa and Bengal” (pp. 227–251). Starting with the legend of Kalapahar, Dash presents historical cases of the transgression of interreligious borders (conversions) in both directions that can be useful for the study of forms of exclusion and reintegration. Georg BERKEMER’s article (“Orissa Revisited: a View from the South”, pp. 254–270) follows his earlier works on the theory of little kingdoms by applying this theoretical approach to the relations of Orissan kingdoms with the “South”. In presenting the “view from the South”, he comes to further interpretations of Orissan and Kalinga history that would not have been possible without the southern perspective. The theory of kingship and sovereignty is further elaborated on by Burkhard SCHNEPEL’s “Kings and Rebel Kings: Incorporation and Dissent in South Orissa” (pp. 271–295). The author explicitly stresses the importance of the concept of little kingdoms for the anthropological and historical study of India, arguing that “Indian polities were dynamical, competitive, multi-layered, multi-centred, and continuously expanding (or shrinking) forms of ritual kingship” (p. 292). Anna SCHMID’s research focuses on iconographic issues of cloth painting in Orissa (“Lord Jagannātha in Pictorial Representations: a Collection of Cloth Paintings (*pata citras*) from Orissa”, pp. 297–316). She concentrates on the paintings from a “collection within the research context of the ORP” (p. 298) and analyses the role of the painters as well as the paintings’ history and contents. The research, in the words of the author, “helps to illustrate two conflicting positions: first between artistic quality on the one hand and money-oriented mass production on the other; and second between attempts at innovation on the one hand and religiously prescribed iconographic standards on the other” (p. 314). Jakob RÖSEL directs the readers’ attention to colonial India and the Role of the East India Company (“Was the Company Raj in Orissa a system of Bureaucratic government? A Comparison between an Ideal Type and a Historical Process”, pp. 317–331). The final two papers (Subrata Kumar MITRA, “Kashipur Revisited: Social Ritual, Electoral Politics and the State in India”, pp. 333–362 and Heinrich VON STIETENCRON, “A Congregation of Gods: The *Doḷamelāṇa* Festival in Orissa”, pp. 363–401) are mainly revisions and extensions of formerly published articles. Mitra revisited his 1979 study of Kashipur and completed it with actual data and



recent developments; von Stietenron revised and translated an article originally published in 1996.

All in all, the volume presents sheer masses of new and most interesting material on Orissa from recent research. The data as well as the offered interpretations mostly are of high innovative value for the history, study of religion and anthropology not only of Orissa.

Frank Neubert

KIEHNLE, Catharina, *Jñāndev Studies I and II. Songs on Yoga, Texts and Teachings of the Mahārāṣṭrian Nāths* (deux études en un volume). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997 (Alt- und Neu-Indische Studien, Universität Hamburg, 48,1).

KIEHNLE, Catharina, *Jñāndev Studies III, The Conservative Vaiṣṇava, Anonymous Songs of the Jñāndev Gāthā*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997 (Alt- und Neu-Indische Studien, Universität Hamburg, 48,2).

Pour des raisons de cohérence d'ensemble, je traiterai de ces deux ouvrages d'études sur Jñāndev (*Jñāndev Studies*) simultanément, ce qui correspond aussi à la démarche et à la logique de l'auteure. Il est bien sûr possible de lire les deux ouvrages séparément, mais l'ensemble constitue un projet de recherche cohérent. On appelle *Jñāndev Studies*, un ensemble de textes qui révèlent certains critères suffisants pour être attribués soit à Jñāndev lui-même (l'auteur du célèbre *Jñāneśvarī*) ou alors à une tradition de cette lignée. Le choix de Catharina KIEHNLE s'est porté sur des textes yogiques rattachés à la tradition des Nāths du Mahārāṣṭra. Sa recherche (traduction, exégèse et authentification d'auteur) contribue non seulement à améliorer nos connaissances relatives aux traditions Nāths et de la *bhakti* en général, mais constitue une contribution à l'ensemble de l'histoire du *yoga*. Nous ne possédons, en effet, que très peu de travaux consacrés à l'étude du *yoga* durant cette période (15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles) et cette étude constitue ainsi un réel enrichissement de nos connaissances.

Le premier volume comporte l'étude de textes dits *Lākhoṭa: the Sealed Letter* (*Jñāndev Studies I*), suivi de *Jñāndev Studies II* consacrés aux stances de *yoga* (*Yoga Abhaṅgamālā: a Garland of Songs on yoga*). L'ouvrage de 352 pages se termine par une bibliographie, avec une évaluation des manuscrits, un index des chants et des indications techniques.

Le deuxième volume (*Jñāndev Studies III*) traite en 123 pages des chants anonymes dits de la tradition de Jñāndev. Il contient une discussion sur leur

compositeur, l'édition et la traduction des chants, suivi d'une bibliographie et d'un index des chants. Pour les deux ouvrages un index général et/ou un glossaire auraient été bienvenus.

1) *Volume 1 : Jñāndev Studies I et II*

*Lākhoṭa* et *Yogapar Abhaṅgamālā* constituent le matériel de recherche de l'auteur. Le fil conducteur de l'ouvrage est celui d'une tentative de réponse à la question épineuse de savoir si le Jñāndev du *Jñāneśvarī* est le même auteur que celui des *Lākhoṭa*. Autant l'argumentation que l'analyse des textes répondent à l'impératif de cette problématique.

Nous commençons par la première partie du volume 1 (*Jñāndev Studies I*) consacrée aux 7 chants dits *Lākhoṭa*, attribués à Jñāndev (ou en tout cas à quelqu'un qui emprunte ce nom). Ces chants contiennent des éléments qui les rapprochent de l'enseignement des Nāths, dont ils empruntent très largement le vocabulaire et les pratiques.

Le recours au chant est un usage traditionnellement pratiqué dans la littérature mystico-tantrique débouchant ensuite sur les chants religieux de la *bhakti*. Les chants du *yoga* ont un caractère composite, influencés par les traditions *siddha*, par la foi dévotionnelle largement inspirée par les mouvements du sud, ainsi que par la dévotion à Viṭṭhal de Paṇḍharpūr. La *bhakti* śivaite est aussi présente. Accompagnés de musique, les chants du *yoga* furent probablement adressés à un auditoire plus limité que les chants de la *bhakti* en général (p. 20). Les manuscrits utilisés, dont le nombre est limité, sont listés aux pages 25-27.

Les chants sur le *yoga*, qui occupent une position spéciale à l'intérieur des chants dits de Jñāndev, ont été agencés en fonction des sujets abordés ou encore selon les auteurs du manuscrit ou une combinaison des deux. Une importante part de l'introduction de l'ouvrage de Kiehnle est consacrée à l'évaluation des manuscrits, à leur histoire et à leur composition. Les chants ont été classés dans les manuscrits grâce au *mudrikā*, la signature en fin de poème; cette coutume, laissant bien évidemment place à d'innombrables "abus", ne constitue guère un critère d'authenticité. Certains éléments techniques, compte tenu de leur spécificité et référence à des tableaux, ne sont pas abordés ici, mais constituent une intéressante part de l'argumentation. Retenons que les 206 *Gāthā* manuscrits contiennent 9 *pothīs*, alors que le reste, auquel appartiennent les chants du *Abhaṅgamālā* et du *Lākhoṭa* sont des *vahīs*. L'écriture est soit la *nāgarī* ou la *moḍī*, l'orthographe n'est pas encore standardisée. La langue, la grammaire, l'orthographe, la prononciation et le vocabulaire sont soigneusement présentés

et étudiés. Les *Gāthās* sont confrontés au *Jñāneśvarī* sous l'angle philologique toujours dans le but d'en évaluer le compositeur.

Le chapitre VI, le plus important, analyse le contenu des sept chants. Les stances qu'elle traduit, une par une, sont une remarquable synthèse du *yoga* tel qu'il fut compris à cette époque et dans ce contexte.

On y trouve quelques inexactitudes de translittération, tout à fait mineures (par exemple, chant un, *navave* pour *navace*). Le système yogique du corps subtil est largement expliqué selon les connaissances habituelles, l'évolution créatrice et le rôle du son dans ce processus sont aussi abordés. Les références utilisées par l'auteure dans le processus interprétatif ratissent large et sont parfois très éloignées du verset initial. Les éléments explicatifs sont tirés essentiellement des *Abhaṅgamālā*, du *Jñāneśvarī* et de la littérature des Nāth yogin. Dans le but que s'est donné l'auteure, le *Jñāneśvarī* reçoit, dans ce processus de comparaison, une place prépondérante. Certains passages sont éclairés par le *yoga* classique de Patañjali (par exemple 111.2.ab, p. 124 et suivantes), avec lequel on peut faire quelques points de rapprochement, malgré des différences fondamentales telles que, par exemple, l'importance attribuée à la *kuṇḍalinī*. Les références qui sont faites à d'autres textes sont vastes et bien documentées, allant des traditions anciennes à la modernité (par exemple un recours à Muktaṅgānanda), ce qui aurait mérité une réflexion méthodologique un peu plus approfondie que celle qui est fournie p. 13. L'auteure explique essentiellement le contenu des stances, à la lumière des textes auxquels elle recourt pour les comprendre. Dans une autre perspective, on pourrait songer à introduire ces stances dans l'histoire du *yoga* et mesurer l'évolution de ce dernier.

La traduction intégrale (p. 204-206) est complétée par un "critical apparatus" qui donne la collection complète des textes par colonne en partant du texte de Pāṅgārkar qui sert de référence (p. 208-234).

Il y a certains critères qui ne se basent que sur des spéculations, étant donné que nous ne savons pas qui a écrit ces versets sur le *yoga*. Mais l'auteure apporte un matériel solidement étudié, qui, même si certains éléments restent obscurs, contribue à mieux faire connaître un genre littéraire qui est essentiel pour l'histoire du *yoga* et de la *bhakti*. Elle arrive ainsi à la conclusion selon laquelle l'enseignement démontre (surtout au chant VII) l'identification entre Viṣṇouisme et Śivaïsme, qui débouche sur ce qu'on peut appeler un *Mahārāṣṭrian Bhāgavata Dharma*. Au niveau des expériences yogiques, les transferts d'une tradition à une autre seraient relativement faciles par changement de terminologie. Pour ce qui en est de la question centrale de l'ouvrage, à savoir l'identification de l'auteur des chants du *yoga*, il y a ceux qui plaident en faveur

de la thèse d'un seul Jñāndev, auteur du *Jñāneśvarī* et des chants du *yoga*, les autres pour deux auteurs distincts. On peut affirmer dans l'état de la recherche (et on n'en saura peut-être jamais plus) que les deux textes appartiennent à une même ou en tout cas très similaire école de *yoga*, ce qui ne veut pas dire que les auteurs soient identiques. Pour Kiehnle, ces chants sont anciens (archaïques) et lui apparaissent comme le substrat Nāth du *Mahārāṣṭrian Bhāgavata Dharma*. Ceci plaiderait en faveur d'une identité entre l'auteur du *Jñāneśvarī* et des chants de *yoga*. Dans sa conclusion, avec prudence et avec une certaine réticence, l'auteure plaide en faveur de l'acceptation de la thèse selon laquelle le *Jñāneśvarī* Jñāndev est aussi l'écrivain des stances sur le *yoga*: il n'existerait donc bel et bien qu'un Jñāndev et non pas deux. (Nous ne redonnons pas ici les détails de l'argumentation qui se trouvent p. 202-203).

La guirlande des chants de *yoga* (*Yogapar Abhaṅgamālā*) qui est la partie II du premier volume, nous offre le texte, les données techniques et la traduction des chants du *yoga*. Ces chants sont un reflet de l'enseignement Nāth dans le contexte du Mahārāṣṭra et leur contenu corrobore l'enseignement analysé dans le contexte des *Lākhoṭa*. L'auteur retrace l'histoire des manuscrits (p. 230-241) et discute la datation ainsi que la provenance des chants (auteur).

## 2) Volume 2: Jñāndev Studies III

Le troisième partie de cet ensemble, intitulée *The Conservative Vaiṣṇava*, est une compilation de chants anonymes du *Jñāndev Gāthā* qui vise essentiellement, outre l'édition et la traduction, à déterminer les critères qui permettent d'identifier l'auteur des chants.

La traduction dans l'ensemble se lit agréablement et reste, partout où nous l'avons vérifiée, fidèle au texte.

Dépassant dans sa démarche les seuls critères philologiques, Kiehnle tente d'introduire des notions empruntées à l'anthropologie, reprenant à son compte la terminologie et les définitions de Victor TURNER, de structure et d'antistructure. C'est par le biais d'une telle typologie binaire, en référence d'ailleurs à une approche similaire utilisée par Ramnuja dans le cas des Vīrśaiva, qu'elle essaye de parler de la *bhakti* (ou des *bhakti*) du Mahārāṣṭra. Par ce détour, elle espère contribuer à l'éclaircissement de la question de l'identité de l'auteur de ces chants. C'est l'occasion aussi de revenir sur l'histoire de la *bhakti* au Mahārāṣṭra et des régions avoisinantes. Si une telle approche, en termes de structure et anti-structure (ainsi que d'autres concepts clés de l'idéologie turnerienne), nous permet d'évaluer le climat anthropologique dans lequel se vivait la *bhakti*

de l'époque, le passage aux textes reste difficile, non pas tant en ce qui concerne le contenu du message, qu'en ce qui concerne l'identification de l'auteur. Kiehnle nous apporte cependant des informations non négligeables, en identifiant, par ce détour, l'auteur à un Vaiṣṇava conservateur. Je pense qu'il faut tout de même souligner l'effort de l'auteure de sortir des créneaux habituels de la philologie pour tenter, par ce détour méthodologique, de répondre à cette question si difficile dans ce contexte d'identification et d'authentification d'un auteur.

Elle part de l'hypothèse que le conservatisme de la *bhakti* mahārāṣṭrienne n'est pas seulement visible du point de vue du contenu des chants appartenant à ce qu'on peut appeler une école de Jñāndev, mais aussi du point de vue de la langue dans laquelle les chants sont composés. Style, plutôt monotone, ainsi que critères linguistiques pointeraient en direction d'un même auteur des chants. C'est dans le chapitre consacré à l'évaluation de l'identité de l'auteur des chants qu'elle tranche la question en démontrant qu'aucun des deux Jñāndev, que ce soit celui du *Haripāṭh* ou celui du *Jñāneśvarī*, en comparant des extraits des deux auteurs avec les chants, ne pourraient être le compositeur des chants anonymes. L'auteur est probablement un brahmane, une personne de la "structure", c'est-à-dire faisant preuve d'un certain conservatisme (d'où le titre de son ouvrage). Elle le nomme un Vaiṣṇava conservateur. L'excursion anthropologique se termine par le texte et sa traduction, dont le travail a été soigneusement fait.

Pour terminer, rappelons que ces quelques lignes n'arrivent pas à rendre compte d'un travail de recherche très détaillé et de longue haleine, qui contribue de façon importante à l'étude du *yoga* en général et du *yoga* et de la *bhakti* au Mahārāṣṭra en particulier.

Maya Burger

MOTE, Frederick W.: *Imperial China 900–1800*. Cambridge, MA u. London: Harvard University Press, 1999. XIX, 1107 S.; Chart., Map. ISBN 0-674-44515-5.

Professor emeritus MOTE hat mit diesem Werk eine durchgehende Geschichte des späten kaiserlichen China geschaffen, die methodisch an frühere Arbeiten anknüpft, etwa an den von Mote herausgegebenen Band der *Cambridge History of China*, der sich mit der Mingzeit beschäftigt. Hier wie dort wird in erster Linie die politische Geschichte aus der Sicht "von oben nach unten" erzählt. Doch wird heute von Geschichtsschreibung mehr verlangt als nur die

Geschichte der Herrschenden, und so trägt Mote auch den inzwischen selbstverständlichen Ansprüchen Rechnung, die von Seiten der Ethnologie, der Soziologie und anderen Disziplinen an die Historiographie gestellt wurden.

Das Buch ist in der grossen historischen Erzähltradition Amerikas verfasst, und die Lektüre ist daher ein Genuss. Wie der Autor die Balance zwischen dem Aufzeichnen der grossen Linien und dem Schildern kleiner Details zu halten in der Lage ist, ist bewundernswert. Daher wird das Werk aller Wahrscheinlichkeit nach zur Standardreferenz für Historikerinnen und Historiker, sowie für *undergraduates* im Bereich "Chinese Studies" der USA.

Bevor wir die Einzelheiten des Werkes näher betrachten, muss jedoch ein nicht entschuldbares Versäumnis beklagt werden: In dem ganzen massiven Werk findet sich nicht ein chinesisches Schriftzeichen! Es gibt also keine im Fliesstext oder als Glossar im Anhang, noch werden für chinesische Autoren und ihre Buchtitel in der Bibliographie Schriftzeichen angegeben. Da es heutzutage nicht mehr nötig ist, sich die Drucklettern in China speziell anfertigen zu lassen, bleibt dieses Versäumnis unbegreiflich, und der Autor schreibt hierzu im Vorwort lediglich: "I regret that I have been forced to omit the use of Chinese and other East Asian scripts, but that may incidentally reduce the irritations that are aroused by a plenitude of strange words and names" (xviii). Dass der Verlag offenbar nicht einmal ein Glossar akzeptiert hat, muss der Rezensent als Kuriosum kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen. Dafür wurde als Umschrift dieses Werkes vom in Amerika so hartnäckig sich haltenden Wade-Giles abgelassen zugunsten des "increasingly standard pinyin system".

Der scheinbar willkürliche zeitliche Rahmen vom Jahr 900 bis ins Jahr 1800 abendländischer Zeitrechnung leuchtet sehr schnell ein, wenn man sich vor Augen führt, dass das Ende der Tang-Dynastie im Jahr 907 eine ebenso tiefe Zäsur in der chinesische Geschichte bedeutete wie der Tod des Qianlong-Kaisers der Qing-Dynastie im Jahr 1799. Der Betrachtungszeitraum des vorliegenden Bandes entspricht also der historischen Epoche vom definitiven Ende des mittelalterlichen aristokratischen China in der Tang bis zum Ende der Regierungsperiode Qianlong. Tatsächlich wird die folgende Herrschaft des Kaisers der Regierungsperiode Jiaqing erwähnt, aber Mote beschäftigt sich nicht mehr mit den Ereignissen im Zusammenhang mit der Westlichen Aggression ab Mitte des 19. Jh. Für die etwas mehr als 900 Jahre verwendet der Autor 973 Seiten.

Der beschriebene Zeitraum ist auch die Periode, in welcher laut Mote "North China became the object of Inner Asian military expansion". Es ist dies eine Zeit, in welcher die "conquest dynasties" stattfinden, also die Dynastien von Völkern, welche die Chinesen als "Fremdvölker" betrachteten. Das Pro-

blem mit dem ethnozentrischen Verständnis der "chinesischen" Welt thematisiert Mote zwar nicht zu Beginn, doch er nimmt sich der Frage im Verlauf des Buches noch an. Ganz praktische und persönliche Gründe sprechen aber auch für die Beschränkung auf diesen Zeitraum: Es ist nämlich vor allem diejenige Periode der Geschichte, die F.W. Mote in seinen Jahren als Universitätsdozent immer wieder unterrichtet hatte, die er also gut kennt, und die er als die Grundlage des modernen China betrachtet; das Verständnis desselben breiter zu streuen, ihm also ein Herzensanliegen zu sein scheint (Vorwort, S. XV).

Als Quellen dienten dem Autor gemäss den Angaben im Anmerkungsapparat die Dynastiegeschichten und die spezialisierte Forschung englischsprachiger Historiker der vergangenen vierzig Jahre. Wenn man die Anmerkungen betrachtet, verfestigt sich allerdings nicht der Eindruck, dass Mote die Dynastiegeschichten systematisch durchgearbeitet hat, sondern dass er – als die Unterrichtsvorbereitungen, welche dem Werk ursprünglich zu Grunde lagen – als Grundlage die relevante Fachliteratur las und hie und da einer Geschichte gesondert nachging, und dabei die Dynastiegeschichten zur Hand nahm. Die Quellen werden im Buch nirgends diskutiert, und die Anmerkungen beschränken sich vornehmlich auf Seitenangaben, unterbrochen von gelegentlichen Ausführungen.

Motes Werk ist in folgende fünf Abschnitte unterteilt: "Conquest dynasties and the Northern Song 900–1127", S. 3–190; "Conquest dynasties and the Southern Song 1127–1279". S. 193–399; "China and the Mongol world", S. 403–513; "The restoration of native rule under the Ming 1368–1644", S. 517–810 und "China and the world in early Qing times", S. 813–973. Die darauf folgenden Appendices setzen sich aus einer Konversionstabelle von Pinyin zu Wade-Giles, Anmerkungen (S. 979–1056), Bibliographie (S. 1057–1083) sowie einem wirklich brauchbaren Index zusammen.

Zu Beginn des Werks grenzt Mote den Gegenstand seiner folgenden Betrachtungen ab, indem er anhand der "Five Dynasties" versucht, China zu definieren. Dieser Abschnitt ist das Produkt langer Überlegungen und allen Studierenden ostasiatischer Zivilisationen zu empfehlen. Hier grenzt Mote seine Betrachtungen gegenüber denjenigen zentralasiatischer oder südostasiatischer Geschichtsschreibung ab. Er definiert China aber nicht nur geographisch, sondern auch ethnisch, und geht auch hier äusserst behutsam vor. Diese kurze Einführung glänzt zu Beginn des Werkes, und sie lässt erahnen, mit welcher Umsicht und sprachlicher Schönheit Mote die Leserinnen und Leser durch die 900 Jahre chinesischer Geschichte manövrieren wird.

Mit dem zweiten Kapitel wendet sich Mote der aufstrebenden Macht der Kitan zu und der Entstehung dessen, was in der chinesische Geschichtsschrei-

bung als "Liao Dynastie" bekannt werden sollte. Hier geht Mote so vor, dass er "China proper", also die chinesischen Kernlande zunächst ausser Acht lässt, und sich statt dessen den Kitan in der zentralasiatischen Steppe zuwendet. Er geht den Gründen nach, die dazu geführt haben, dass sie ihre Weidegebiete verliessen und in die chinesischen Kernlande vordrangen. Dies tut er, wohl aus Mangel an Quellen zum Verständnis der Alltagsgeschichte, anhand der Person Abaojis, des Gründerkaisers der Liao. Es folgt ein Kapitel zum Aufbau der Dynastie, in dem ihre Besonderheiten sowie ihre politische Agenda thematisiert werden, worauf sich ein Kapitel zur "Liao Civilization" anschliesst. Zeitgleich mit dem Kitan in Nordchina entwickelte sich südlich davon die Nördliche Songdynastie, die ebenfalls ausführlich beschrieben wird. Dabei macht vor allem Kapitel sechs "The World of Ideas in Northern Song China" deutlich, worin die Unterschiede der Song-Zeit etwa zur vorausgehenden Tang bestehen. Zum Ende des Abschnitts kommt Mote dann wieder auf die Kitan zu sprechen und erläutert anhand ihrer weiteren Geschichte das Auftreten der Tanguten auf die Weltbühne.

Dieses Muster der Beschreibung wird im Folgenden beibehalten. Da nach der Liao die Tanguten als Beherrscher eines Teils von China folgen, sowie die Jurchen (oder "Dschurdschen") mit der Jin-Dynastie, ehe schliesslich die Mongolen Dschinggis Khans dann China wieder unter eine gemeinsame Herrschaft bringen, ist es die umsichtige Betrachtungsweise Motes, welche diese Phase der Geschichte in einem neuen Licht erscheinen lässt. Mote schafft es, sowohl den ethnischen Chinesen wie auch den Eroberern Chinas den Platz einzuräumen, der für eine neutrale und ausgewogene Darstellung ihrer Geschichte unumgänglich ist. So vermeidet er die "China-Lastigkeit" anderer westlicher Darstellungen, die aus dem sinologischen Interesse an der Han-Kultur oder aufgrund der reichhaltigen Quellengrundlage der chinesischen Dynastiegeschichten erwächst – von moderner chinesischer Geschichtsschreibung ganz zu schweigen. Durch seine Darstellung erreicht er, die wechselhaften historischen Verhältnisse zwischen den ethnischen Chinesen und den Steppenvölkern als unterschiedliche Ausformungen des immer gleichen Problems darzustellen. Diese Phase der chinesischen Geschichte, die aus der Sicht der Chinesen immer als eine sehr wechselhafte und veränderliche dargestellt wird, erscheint bei Mote relativ einheitlich, weil er den Lesern eine grosse Klammer tiefer liegender historischer Ursachen anbieten kann, welche hinter diesen unterschiedlich ausgestalteten Konflikte liegen.

Mote gelingt es, sowohl die drei "Fremddynastien" individuell darzustellen, als auch deren Gemeinsamkeit herauszuarbeiten, die in einer Beherrschung von Teilen Chinas resultierte. Dabei wird den jeweiligen Gründerfiguren soviel Platz eingeräumt, dass die spezifischen Herrschaftsverhältnisse der Liao, der



Xia und der Jin als logische Folge der Dynastiegründung zu verstehen sind. Hierbei gilt das Augenmerk der Frage, in welchem Mass sich diese ethnischen Gruppen sinisieren oder ihre Steppentraditionen beibehalten und welche Folgen diese Entscheidungen zeitigen. Bei all dem geht der Aspekt der "chinesischen Geschichte" im Sinne einer Schilderung der Verhältnisse der Nördlichen und Südlichen Song nicht verloren. Neben der Schilderung der Ereignisse rund um die wechselhafte politische Geschichte illustriert er die Verhältnisse durch historische Karten und durch Stammbäume der Herrscherfamilien. Diese Informationen erscheinen bei jeder Dynastie.

Nicht nur schildert Mote die sich entwickelnden Beziehungen zwischen Steppenvölkern und ethnischen Chinesen, sondern er flicht auch immer wieder grundlegende Überlegungen über das Verhältnis wie auch über die Problematik der Bezeichnungen ein, so nimmt er etwa S. 268–269 grundlegende Differenzierungen zwischen ethnisch zu differenzierenden Völkern vor, auch wenn diese alle Chinesisch sprechen. Die Folgen der Vereinheitlichungsbestrebungen der chinesischen Regierung werden hier sehr deutlich aufgezeigt.

Auf der Basis der dargestellten spannungsvollen Beziehung zwischen Han und den Steppenvölkern aufbauend werden im dritten Teil die Elemente zusammengeführt. Ebenso wie die nördlichen Fremddynastien und die im relativen Süden Chinas gelegene Song durch die Mongolendynastie der Yuan vereinigt wurden, laufen in der Schilderung dieser Zeit Motes Erzählstränge zusammen und erklären gleichzeitig die Errichtung des mongolischen Weltreiches wie auch den Sonderfall der chinesischen Mongolendynastie. Angefangen bei der Person Dschinggis Khans geht Mote auf die Geschichte der mongolischen Eroberungen ein, welche das Reitervolk bis ans Mittelmeer führen sollte. Dann kommt er zur Aufteilung des riesigen Reiches in die vier Khanate und damit schliesslich zu Khubilai Khan.

In dieser Phase der Geschichte beruft sich Mote mehrfach auf die Schilderungen Marco Polos, dessen Aufenthalt in China er als gesichertes historisches Faktum zu betrachten scheint. Dafür sprechen nicht nur allgemeine Hinweise wie der, dass Marco Polo über Khubilai berichtet habe (S. 444), sondern präzise Passagen wie die Aussage "Marco Polo probably held some minor nominal posts in the Yuan government" (S. 490), bzw. "Marco Polo, who left China to return to Venice at the end of the thirteenth century, found Chinese cities larger and more splendid than any he had seen elsewhere, and he had seen much of the advanced world of that time". (S. 762–763). Die Forschungsarbeit von Frances WOOD, die doch manche ernst zu nehmenden Gründe zusammenträgt für ein Anzweifeln des Faktums, dass Marco Polo überhaupt in China gewesen sei, hat Mote entweder nicht zur Kenntnis genommen, oder er hat beschlossen, nicht in

diese Diskussion einzutreten. Ersteres scheint wahrscheinlicher, sonst hätte er sie entweder in der Bibliographie angegeben oder aber an mindestens einer Stelle das Problem angesprochen, dass es Stimmen gibt, welche Marco Polos Bericht für Darstellungen aus zweiter Hand halten. Das ist insofern schade, als wir gerne die Stimme eines so erfahrenen Forschers wie Mote zu diesem Thema vernommen hätten.

Mit dem Ende der Mongolenzeit kommt Mote zur Mingdynastie, der er fast 300 Seiten widmet. Die Tatsache, dass der Autor ein ausgewiesener Spezialist für diese Epoche ist, mag man zwar in Rechnung stellen, aber trotzdem gibt es in dieser Abteilung des Werkes, und erstmals hier, einige langfädige Passagen. Die Schilderung der Dynastiegründung sowie die Darstellung des de facto Putsches durch den späteren Yongle-Kaiser erfolgt in mittlerweile gewohnter Art und Weise, aber die Schilderung der Grenzbeziehungen in alle vier Himmelsrichtungen und die Darstellung des Alltagslebens geriet nach Meinung des Rezensenten etwas zu detailliert. Beispielsweise erläutert Mote die Natur der Verwaltung im gemischt ethnischen Gebiet Guangxi, wo es neben chinesischen auch lokale Verwaltungsbeamte gibt. Diese Schilderung erfolgt einmal auf S. 703 und dann erneut – etwas detaillierter – auf S. 708. Selbstverständlich kann man solche sehr detaillierten Abschnitte überspringen oder nur flüchtig lesen, aber der enorm konsistente Schreibstil Motes zerfasert hier etwas, was dem Werk natürlich keinen Abbruch tut, aber schade ist. Über das ganze Buch gesehen ist der Abschnitt zur Mingzeit nach Meinung des Rezensenten der schwächste.

Mote erreicht aber doch durch seine differenzierte Beschreibung des Gründerkaisers Zhu Yuanzhang, dass bei den Lesenden eine Einsicht entsteht, weshalb die Ming nicht einfach als Rückkehr zu einer Han-chinesischen Regentenfamilie zu sehen ist. Vielmehr wird mit Beginn der Dynastie ein neues Verständnis von Politik propagiert, welches den Kaiser als noch zentralere Figur auftreten lässt. Gerade am Beispiel der ersten drei Herrscher kann Mote deutlich machen, dass die Konzentration auf den Kaiser als alleinigem Entscheidungsträger viele Gefahren in sich birgt, abhängig vom der individuellen Persönlichkeit. Dadurch verdeutlicht Mote auch die gestiegene Wirkung der Person des Kaisers, die vor der Ming aufgrund der Einbindung in ihr Amt weniger dramatische Auswirkungen hatte.

Es soll nun anhand der Qing-Zeit etwas detaillierter aufgezeigt werden, wie sich Mote seinem Gegenstand annähert und welche Beschreibung er der politischen Geschichte gibt. Die Qing nimmt mit 200 Seiten zwar nicht den Umfang der Beschreibung der Ming ein, aber da in der Regel ein erhöhtes

Interesse an dieser letzten Dynastie besteht, möchte ich hierauf etwas differenzierter eingehen.

Hat man sich als geneigter Lesender bis zu diesem Punkt vorgearbeitet, wird vor dem Hintergrund des bisher Beschriebenen deutlich, welchen Schock die Eroberung des Reiches durch die Mandschuren bedeutet haben muss. Der Qingzeit werden fünf Kapitel gewidmet. Wobei das letzte mit dem Titel "China's legacy in a changing world" eine Art Fazit und Ausblick darstellt. Davor gibt es ein Kapitel zur Eroberung und Etablierung der Dynastie, zwei zum Kangxi-Kaiser und jeweils eines zum Yongzheng- und zum Qianlong-Kaiser. Die Qualität der in diesem Werk gebotenen Hintergründe und Verständnismuster zeigt sich auch hier wieder deutlich: Aufgrund seiner speziellen Stellung in der dynastischen Abfolge der Qing läuft die "nur" 12 Jahre dauernde Regierungszeit des Yongzheng-Kaisers Gefahr, zwischen den beiden langen Perioden von insgesamt 120 Jahren der Kangxi- und Qianlong-Ären als Intermezzo übersehen zu werden. Mote zeigt deutlich, faktenreich und überzeugend, wieso diese Sichtweise unzutreffend ist. Es gelingt ihm, die Yongzheng-Ära als Bindeglied zwischen dem teilweise sinisierten, aber deutlich in der Mandschutradition verwurzelten Kangxi-Kaiser und dem vollständig sinisierten und schon als etwas dekadent beschriebenen Qianlong-Kaiser darzustellen. Den Lesenden wird der Yongzheng-Kaiser als wenig schillernder, aber ernsthafter, fleissiger und gerechter Potentat vorgestellt, der gewisse Regierungstraditionen von seinem Vater übernahm und entsprechend zu modifizieren wusste, der gleichzeitig die Basis für die glanzvolle, sechzig Jahre währende Periode seines Sohnes legte, und der zudem gewisse ungerechte "Restanzen" früherer Regierungen ausglich.

Wie an diesem Punkt zurecht bereits erwartet werden kann, ist die Beschreibung der Yongzheng-Ära eingebettet in die zwei Kapitel, die dem Kangxi-Kaiser als jungem Mann und reifen Herrscher gewidmet sind. Die Darstellung des jungen Kaisers, der die "Rebellion der drei Grenzlehen" (*san fan zhi luan*) bekämpfte und die Küstenregion Fujians befrieden und Taiwan einnehmen musste ("Koxinga-Problematik") wird vervollständigt durch eine Schilderung seines Umgangs mit den Ming-Loyalisten. Hier konzentriert sich Mote auf die politischen Entscheidungen, die zur Festigung des Reiches und zur Konsolidierung der Dynastie beitrugen. Im folgenden Kapitel "The Kangxi Reign" schwenkt der Fokus auf die politische Handhabung des Kerngebiets, aber auch der Grenzlande zur Mandschurei. Hierbei wird dem Bannersystem grosse Aufmerksamkeit geschenkt, und dabei versäumt Mote nicht, die ungerechte Behandlung der chinesischen Bevölkerung zu erwähnen, welche die mandschurischen Herren zu ernähren hatte. Wurde noch zur Zeit des Vaters des

Kangxi-Kaisers, des Shunzhi-Herrschers, ein Dekret erlassen, wonach Mandschus nur im Militärdienst arbeiten sollten, nie aber auf den Feldern, so zeigen sich von der Kangxi-Zeit an erste negative Folgen der Bevorzugung. Diese erstreckte sich nämlich auch auf die Beamtenprüfungen, bei denen den mandschurischen Kandidaten mit Quoten und Sprachregelungen unter die Arme gegriffen wurde, während sich die chinesischen Kandidaten einem mörderischen Konkurrenzkampf ausgesetzt sahen. Alle diese Entscheidungen trugen dazu bei, dass die Regierungsperiode Kangxi keine friedliche, sondern eine eher ruppige Blütephase wurde, unterbrochen von politischer Härte und Ungerechtigkeit. In diese Zeit fallen auch die Auseinandersetzungen um die *Ming Shi*, die offizielle Dynastiegeschichte der Mingzeit. Schliesslich werden zum Schluss des Kapitels erneut die Probleme mit den anderen Ethnien behandelt, namentlich mit den Mongolen, die in unterschiedliche Herrschaftsgebiete aufgeteilt waren, deren westlichstes unter der Leitung von Galdan den Kangxi-Kaiser in militärische Unternehmungen verwickelte.

Aber auch das Problem der Beziehung zwischen China und Tibet wird hier erstmals ausführlich besprochen. Während es zwar in der Yuanzeit eine Allianz zwischen Mongolen und Tibetern gab, bei der die Mongolen als Beschützer des Lamaismus in Erscheinung traten, entwickelten sich in der Qing-Zeit komplexe Beziehungen zwischen dem Reich, an deren Spitze der Kangxi-Kaiser stand und dem tibetischen buddhistischen Reich, an deren Spitze der dem Kangxi-Kaiser ebenbürtige Fünfte Dalai Lama (1617–1682) stand. Die politischen Verhältnisse nach der Reinkarnation des Fünften als Sechstem Dalai Lama, als der Kangxi-Hof versuchte, diesen für die mandschurischen Ziele einzuspannen, werden sehr verständlich dargestellt, was bei Lesenden das Verständnis für die heute bekanntlich noch immer nicht gelöste Situation auf eine neue Basis stellen kann.

Das vorletzte Kapitel mit dem Titel "Splendor and degeneration, 1736–1799" erzählt die Geschichte der Herrschaft des Qianlong-Kaisers. Dieser wird in chinesischen Quellen gerne als die Krönung der Qing dargestellt, weil er eine lange Regierungszeit hatte, in der wesentliche Projekte begonnen und vollendet wurden (wie das *Siku Quanshu*-Projekt) und weil er sich nicht mehr mit der Befriedung der Grenzen des Reiches beschäftigen musste, wie das noch bei seinem Grossvater der Fall gewesen war. Mote gelingt es auch hier wieder, seine eigene Ansicht darzulegen, zu begründen und damit zu überzeugen. Er zeigt die vielen kleinen Bereiche auf, in denen der Qianlong-Kaiser Fehler machte, die zwar in seiner Regierungszeit nicht mehr thematisiert wurden, die aber seine Nachfolge auf dem Thron erheblich beschäftigten. Da gibt es den Fall des Eunuchen He Shen, der in der Spätphase der Regierungszeit einen schier grenzenlosen Einfluss auf die politischen Geschäfte ausgeübt hatte oder die

Problematik im Zusammenhang mit der literarischen Inquisition, die auf das *Siku Quanshu*-Projekt folgte. Hier vertritt Mote eine vom Standardwerk zum Thema, Kent Guys *The Emperor's Four Treasuries*, abweichende Meinung. In Kent Guys Darstellung waren die Bücherverbrennungen weniger effektiv und weniger tiefgreifend, als dies bisher dargestellt wurde. Kommt hinzu, dass die gegen die Mandschus gerichteten Ressentiments zum Ende der Dynastie und in der frühen Republikzeit eine übertriebene Darstellung begünstigt hätten. Dem hält Mote das Bild einer schrecklichen Verfolgung und Unterdrückung entgegen, bei dem die Leichen von seit langem verstorbenen Autoren exhumiert und zerstückelt wurden. Er zählt die Klassen von verbotenem Schrifttum auf und beschreibt, wieso diese als Gefährdung der Dynastie angesehen worden waren. Nach Meinung des Rezensenten ist die Darstellung Guys zu dieser "Inquisition" überzeugender als der doch zu kurze Abriss bei Mote. Dieser schreibt selbst zu Beginn des folgenden Abschnitts: "It is a paradox that an intimidating censorship was fiercely enforced through the decades when great advances in scholarship were coupled with original philosophical inquiry" (S. 928). Die in diesem Abschnitt vorgenommene Einschätzung der qing-zeitlichen Gelehrsamkeit und der Bekämpfung des Neokonfuzianismus entspricht den Darstellungen der amerikanischen Standardwerke zu diesem Thema. Im letzten Abschnitt kommt der Autor dann auf die militärischen Erfolge des Qianlong-Kaisers zu sprechen. Da es sich bei diesen offenbar um propagandistisch übertriebene bessere Scharmützel handelte, kann Mote deutlich machen, wieso "Degeneration" zurecht im Titel des Kapitels vorkommt.

Das letzte Kapitel bietet einen Ausblick auf die Probleme, die China nach dem Tod des Qianlong-Kaisers beschäftigen sollten. Ganz zum Schluss verliert der Autor einige Worte zum Thema seiner eigenen Motivation und seiner aus persönlicher Erfahrung gewonnenen Sicht zu einem sich wandelnden China. Die meisten mit der chinesischen Historiographie vertrauten Leserinnen und Lesern dieses monumentalen Werkes werden mit Interesse zur Kenntnis nehmen, dass der Autor seine Persönlichkeit und seine Motivation nicht in einem Vorwort ausdrückt, sondern im letzten Kapitel des Hauptwerks, wofür es ja hinreichend historische Präzedenzen gibt. Frederick W. Mote ist sicherlich kein Sima Qian, doch beide haben eine persönlich gefärbte und doch – soweit dies überhaupt möglich ist – objektive, detaillierte und interessant zu lesende Geschichtsschreibung geschaffen, die in ihrem Betrachtungszeitraum über eine Dynastie hinausgeht.

*Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History.* J. E. M. Houben and Karel R. van Kooij, eds. Brill's Indological Library Volume 16. Brill. Leiden, Boston, Köln. 1999. Pp. ix + 385 and Plates.

This collection of scholarly papers, the idea for which derives from a series of seminars and symposia held at the Kern Institute, the Research School CNWS and the Leiden Institute for the Study of Religions that took place in the mid 1990s, appeared in 1999. The years since then, however, have served to make its theme viz., South Asian attitudes towards and rationalizations of violence only more timely as this period has witnessed a significant resurgence of international and communal violence, in the region. In South Asia there is a thin and often almost invisible line separating political from religious and ethnic violence. Therefore the re-intensification of the secessionist violence in Sri Lanka, the limited Indo-Pakistani war on the Kargil sector of the Line of Control in Kashmir, the outbreak of virulent Hindu-Muslim violence in Gujarat, the terrorist attack on the Indian Parliament, and the recent threat of the ultimate violence of nuclear war give us renewed reason to contemplate the religious and cultural sanction for violence in societies that are deeply influenced by the traditions of Hinduism, Buddhism, Sikhism and Islam. The present collection serves both as a call for and a contribution to such contemplation.

The imbrication of religious and philosophical teachings in the cultural practice of ritual, social and political violence is, of course, particularly interesting in the case of South Asia since all three of the indigenous religions of the regions surviving from antiquity viz., Brahmanism-Hinduism, Jainism, and Buddhism to varying degrees, in varying contexts, and at varying times in their histories have powerfully valorized the theory and practice of the avoidance of violence, generally known by its Sanskrit name *ahimsā*.

The present volume approaches a variety of questions surrounding the cultural practice of violence in South Asia from a wide variety of perspectives as it is observable in a very broad spectrum of sources ranging from ancient and medieval canonical works of the three religions named above through Hindu, Buddhist, and even Dutch (!) paintings to modern Hindi short stories by socialist writers. As such the work exhibits both the strengths and weaknesses of its genre, that of the edited collection.

Among its strengths are its tackling of a broad concept from a variety of approaches and so offering its readers the opportunity to reflect on the many ways in which a culture (or, more accurately, a set of related cultures) represents and confronts violence and the anxieties it generates in various forms of

cultural production. Among its weaknesses is the disparate nature of its papers by authors with rather different interests, methodologies, and theoretical perspectives. All the contributions touch somehow on the theme of violence but the work offers no consistent or comprehensive approach to the subject, a situation that leaves the editors, like all editors of collected papers, with the heroic and often unhappy task of finding or even fabricating the unifying thread. Then, too, as with all such productions, the quality of the individual contributions is varied.

With this as a background, then, it is perhaps best not to attempt any larger critique of the work as a whole. It will be more useful, instead to attempt some very brief critical evaluation of each of the volume's twelve papers which comprise an introductory essay and original scholarly contributions.

The first paper in the volume is, of course, Houben and van Kooij's above mentioned introduction. This essay begins with some brief observations on the cultural relativism of the perception and definition of violence and about the idea of rationalization, flirting with the question of the trans-cultural applicability of Freudian categories. Beyond this, it confines itself largely to summarizing the contents and arguments of the volume's eleven principal contributions.

The volume's second paper is a thoughtful, well-researched, and informative piece by Henk BODEWITZ on the rather complex problem of the origins of the concept of *ahiṃsā* in Hinduism. Bodewitz offers a historical perspective in which he demonstrates that despite some modern reinterpretations, *ahiṃsā* even in those older Hindu texts that uphold it as a virtue, cannot be automatically homologized (as in the case of Gandhian non-violence) with vegetarianism and pacifism. More critically he asserts that the concept of non-violence cannot, despite the efforts of some modern scholars to do so, be derived from the mainstream of Vedic ritualism but instead must be traced to the various traditions of ascetic antiritualism. Bodewitz's arguments in this connection are generally cogent but they are to some degree marred a certain outmoded *veda*-centrism and seemingly careless writing or editing. This is unfortunately most jarringly evident in his penultimate sentence in which he sums up his argument. Bodewitz writes, "One may rather assume that *ahiṃsā* originally belonged to the ascetic antiritualism, which was especially represented by the heretics (Buddhists and Jains) and only hesitantly obtained a foothold in the older Vedic *Upaniṣads*, where, however, it was never associated with *ahiṃsā*." (p.41) This complex sentence, when pared down to its core appears to inform us that *ahiṃsā* was never associated with *ahiṃsā* in the older *Upaniṣads*. One would guess that the author means to say that antiritualism was not, in the *Upaniṣads*, associated

with *ahimsā* since in fact, as Bodewitz himself notes, *ahimsā* and Vedic sacrifice are not seen as antithetical in the *Chāndogya Upaniṣad*.

Then too, Bodewitz's reference, repeated throughout the essay, to the Buddhists and Jains as "heretics," "heterodox" and "heretical" and to the Vedic tradition as "orthodox" strikes one as outmoded and even offensive in its seemingly unquestioning adoption of the polemical brahmanical view of the so-called "śramaṇic" religious systems as pernicious heresies in their rejection of the sanctity of the Vedic texts and the religiosity of the Vedic cult of sacrifice.

In the third essay Lambert SCHMITHAUSEN presents a rather concise survey of some of the principal attitudes towards war expressed in a variety of Buddhist texts drawn from the Theravāda, Mahāyāna and Vajrayāna literature. He demonstrates that the mainstream doctrinal texts generally subsume acts of war—whether offensive or defensive—under the basic Buddhist ban on killing. He notes that a few texts from a variety of sects, however, find justification for acts of violence when they are done in order to defend Buddhism, to protect others from violence and, in a few cases, to liberate suffering sentient beings from their miserable lives. This last idea, associated with a certain strain of Vajrayāna in Tibet, should have perhaps been related to similar ideas documented in the case of a few obscure Hindu sects. Instead, Schmithausen cites, in this connection, the deranged beliefs and practices of the criminal Aum Shinrikyu cult of Japan, which, despite the claims of its founder, can not reasonably be considered a truly Buddhist movement.

The fourth article, by Danielle FELLER JATAVALLABHULA examines the Kaurava-Pāṇḍava War in the light of the *Mahābhārata*'s recurrent allusions, both literal and metaphorical to that *yuga*-ending battle as a kind of great and bloody sacrifice, a *raṇayajña*. Much of this is familiar ground, well trodden by Hiltebeitel and others, but Feller Jatavallabhula does manage, in her close reading of the epic, to extract and bring together many of the suggestive references to this important way in which the poem represents its central thematic. On the other hand, in her single-minded reading of the epic virtually every element of the poem points to sacrifice and the monumental work itself is reduced to a kind of *roman à clef*. This aspect of the paper is troubling and in some ways reminiscent of 19<sup>th</sup> century efforts to map complex cultural documents like the epics on to simple themes. One is reminded of Jacobi's contention that the *Rāmāyaṇa* is simply an elaborate and disguised reworking of the Indra-Vṛtra myth. In both of these cases the reader has to ask himself or herself why a civilization would want to encode a largely moribund cultural practice (e.g., the Vedic sacrifice) so elaborately. Or to pose the question in another way, why the rich and diverse cultures of South and Southeast Asia would continue



to preserve, expand, and modify such a code, a code which, to judge by indigenous sources, was not understood by its audiences. The sense that this type of approach is somewhat dated is only strengthened by her suggestion (pp. 78–79) that the underlying purpose of the Mahābhārata war might be found in the theory of the divine king who rules for a fixed period and is then ritually slain, a notion first put forward by FRAZER in 1913 in his *The Golden Bough*.

Feller Jatavallabhula offers a number of contrasts between the poetic figuration and some of the incidents of the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa* but these do not always stand up to a careful scrutiny of the latter text. There are also occasional technical errors as when on p. 84 she incorrectly identifies *Mahābhārata* 7.48.48, a verse composed in the *vaṃśasthāvila* meter as an example of a verse in *upajāti*. On the whole, the paper is interesting and offers a number of useful observations of the epic's preoccupation with sacrifice as both metaphor and meaning in the poem. Still, the author's unrelenting effort to make almost every aspect of the work fit her scheme is less than fully persuasive.

Jan HOUBEN, one of the volume's editors, is also the author of its fifth paper. This is a thoughtful and well argued discussion of the question of the propriety of ritual violence directed towards animal and perhaps human victims as this matter is discussed in the texts of some of the major schools of Hindu philosophy. Special emphasis is placed on the generally opposing views on this question in the texts of Sāṃkhya and Advaita Vedānta. Houben takes a useful historical view in which one can see the shifting attitudes of the various schools in a general trend away from ritual violence over time towards the increasing valorization of non-violence in later texts and philosophical and religious movements. He raises some interesting issues around what he calls the "embarrassment" over ritual killing that is found even in the practice of the sacrificers and in rationalizations of the defenders (mainly Mīmāṃsakas and early Advaitins). His suggestion (pp. 116-7) that the *Upaniṣads* might regard sacrifice as tainted with some kind of demerit is an interesting one but in the absence of more explicit passages than he has quoted this remains to be demonstrated.

In the next essay in the collection Robert ZYDENBOS presents us with a very useful discussion of Jainism as the religion of non-violence. This piece is particularly helpful and interesting in that it steps back from the increasingly sentimentalized representation of Jainism as a largely ethical system for the propagation of world peace and animal welfare. Zydenbos does this by offering us a well informed view of aspects of Jaina history quite different from the

usual ones based largely on textual sources and the practices of Śvetāmbara communities in Gujarat and Rajasthan.

This piece makes good use of Zydenbos' intimate knowledge of the insufficiently studied Digambara Jainas of Karnataka. It after all is in South India that Jainas ruled as kings and made the kind of accommodations to the exercise of coercive power that are required of any sovereign. The author also notes that, unlike their northern co-religionists, South Indian Jainas are frequently engaged in the practice of agriculture, an activity that by its very nature inevitably involves *hiṃsā*. Zydenbos makes the simple but often overlooked point that all life entails some degree of violence according to the Jainas and that this is well understood by lay people who must still get on with their lives while hoping for a gradual reduction in their karmic burden over many lifetimes.

The next paper, authored by Roy JORDAAN and Robert WESSING, takes as its starting point Paul MUS's notion of a continuous cultural area he called "monsoon Asia." They use this as a basis from which to launch an examination of the extent to which that region shows consistent evidence from textual, sculptural, and ethnological sources of a widespread practice of human or animal sacrifice in the construction of major buildings. On the basis of the material accumulated in the course of their broad examination of evidence from South and Southeast Asia, the authors conclude that certain kinds of structures in this part of the world believed to need "spiritual support in order to fulfill their intended function" (p. 239) did, despite arguments to the contrary by other scholars, require greater or lesser blood sacrifices in the course of their construction. They further argue that it is not the case that such practices derive from the Vedic cult. Instead they suggest that such a construction sacrifice was part of a widely shared and varied cultural system and that in India it became an element in the set of beliefs and practices that are familiar to us from the Vedic religion and Hinduism.

The volume's next offering is an essay by its other editor Karel VAN KOOIJ. The author attempts to look anew at a familiar and disturbing iconographic representation of the Hindu goddess Chinnamastā in a specific Kangra idiom miniature of the eighteenth century. He argues that earlier scholars who view the piece and others like it as either a merely tantric representation or who attempt to offer psychoanalytical interpretations of its intimate juxtaposition of graphic self-mutilation and sexuality have failed to understand the image in its proper context. Instead, van Kooij claims that the work must be understood in terms of its context as part of the collection of a reigning monarch who would have cherished it more as a symbol of victory than as a religious icon. Van Kooij's arguments, however, are not entirely persuasive and his piece, like

others in the volume seems sometimes to be out of step with more recent trends in scholarship. Thus, for example, the author summarily dismisses any consideration of the kind of psychoanalytic or even merely psychological interpretation that materials such as this seem to cry out for by asking, “[...] is it reasonable to apply ‘Freudian’ or ‘Jungian’ psychological categories, which belong to European thought prevailing at the beginning of the twentieth century, to the mind of people who lived in eighteenth century Kangra, unless of course it is assumed that these western psychological categories are universal?” (p. 257) Van Kooij declares himself “not inclined to subscribe to this last assumption.” Really, it is astonishing to see this tired old view articulated once more in a contemporary work. The author also makes much of the “trampling motif” in the painting to support his argument. However, although trampling or dancing upon a figure is used widely in South Asian iconography to represent subjugation, not all such representations are connected with actual combat. Van Kooij selects the example of Bhīma’s placing his foot on the head of the fallen Duryodhana in the *Mahābhārata*; but Chinnamastā is not trampling the head of a dead or dying enemy but rather striding upon the bodies of an erotic couple that is very much alive. Then too, Bhīma’s behavior towards the stricken king Duryodhana is not held up as an appropriate action for a victorious warrior. Not only does Yudhiṣṭhira, as van Kooij notes, hold him back, but, although the author fails to mention it, Kṛṣṇa’s brother Balarāma appears on the scene in a rage at Bhīma’s act of *lèse-majesté* ready to kill him. It is only the persuasive tongue of Kṛṣṇa himself that finally persuades his brother to spare the transgressive Pāṇḍava hero.

Then too, van Kooij’s adduction of the various forms of self-mutilation as forms of sacrifice is interesting here but, in the absence of a sustained argument, he is not able to make a fully persuasive case that what we have in Chinnamastā is an example of this complex phenomenon.

The ninth paper in the collection is a rather brief (at seven and a half pages) communication on the part of Pieter VERHAGEN discussing some Sanskrit and Tibetan tantric Buddhist mantras whose content appears to call for the exercise of lethal violence. Verhagen argues that such mantras and *dhāraṇīs* may have one of two purposes. The first is an apotropaic purpose to free the practitioner from fear of bodily harm. The second he describes as a soteriological purpose. Here the practitioner and even in some cases the victim of ritual violence accompanying the recitation of the mantra receive spiritual benefit, the former from the praxis and the latter through having their bodies destroyed and “their mindstreams exalted to the state of complete liberation.” (p. 281)

The volume's tenth paper authored by Jos GOMMANS attempts to draw some rather broad distinctions between warfare and political violence as practiced in Europe and South Asia between c. 1100 and 1800 CE. Gommans centers his arguments around an anecdote in which Abu'l Hasan, the last ruler of Golconda, was deeply disturbed by a Dutch painting of a cavalry battle (reproduced in the plates). The piece raises a number of interesting points but, as its use of this anecdote foreshadows, its thrust is compromised by a sort of a-historical essentialism reminiscent of the old spiritual East-secular West cliché. Thus, for example, after referring to the "Christian separation between the earthly domain of man and the heavenly domain of God," (p. 304) Gommans continues, "In South Asia, however, the situation was different since the transcendental world continued to play an active part in this world which deprived earthly power from possessing ultimate meaning in itself. The ultimate aim for both Brahmins and kings was not earthly power but eternal salvation [...]" (pp. 304-5)

Gommans makes similarly sweeping generalizations about the supposedly different aims and nature of warfare in Europe and South Asia basing his argument on the alleged existence, in the latter area, of a "nomadic frontier" and making little if any effort to distinguish among specific times and places in either region.

The eleventh contribution to the volume is an essay by Victor VAN BIJLERT on nationalism and violence in colonial India during the three decades from 1880–1910. This piece provides a useful discussion of the tensions that arose during the formative period of the nationalist struggle in India between figures such as Tagore, who argued for a program of social reform as a way of moving the Indian people gradually towards self rule, and those who, inspired by Bankimchandra Chatterjee's famous novel *Anandamath*, developed a religious-romantic ideology that called for revolutionary violence as the proper path to India's freedom. Of particular interest is van Bijlert's discussion of the thought and writings of Aurobindo Ghose, who famously bridged this gap in mutating, as it were, from a position aligned with the violent revolutionaries to that of a peaceful advocate of transcendental spirituality. The author concludes by noting that the problem of violence in the articulation of nationalism by no means ended with independence but continues in what he calls the "Janus-face" of the nation-state which on the one hand promises to protect its citizens from violence while on the other it claims a monopoly on the use of violence to create and protect itself.

These conclusions are in and of themselves not very original and the piece can also be faulted for its excessively narrow focus. After promising, in its title,

a discussion of violence in “colonial India,” the author focuses almost entirely on a few actors in Bengal. The issues he raises were, in this same time period, being fiercely debated throughout India, especially in and around the founders of the Indian National Congress in Maharashtra, where the tensions between the moderates and “extremists” were most intense. It is strange therefore and somewhat regrettable that in a paper on this theme we find little or no mention of such towering figures as Tilak and Gandhi and the roots of religious nationalism in western India.

The views of Tilak on violence and its justifications are, however, addressed in the next and final essay in the collection, Theo DAMSTEEGT’s paper entitled “Violent Heroines: Ajñeya and Violence—Revisited.” Here the author attempts, not entirely convincingly, to historicize the Socialist Hindi poet and short-story writer S. H. Vatsyayan’s (pen name Ajñeya) portrayal of violent revolutionary women in a number of his works of fiction. Damsteegt focuses particularly on the characterization of the revolutionary heroine of Ajñeya’s short story “Vipathgā” (published in the early 1930’s) a woman whom he classifies as a heroic woman or *vīrāṃganā*. In the story, which incidentally seems to owe as much of its central plot to the opera Tosca as to historical incidents in revolutionary Russia, a woman has killed a Czarist police official in the course of freeing an arrested comrade. Damsteegt’s discussion of the literary and ideological sources of this and related stories of Ajñeya, in which he refers to historical figures such as the Rani of Jhansi, fictional works such as Bankim’s *Anandamath*, and of course Tilak’s *Śrīmadbhagavadgītārahasya*, is interesting and well informed. The essay, however, seems to lose its focus in its efforts to venture into a kind of nebulous psychologizing and an elaborate although far from persuasive attempt to calibrate the extent to which Ajñeya’s audience would have regarded his stories as fictional or non-fictional. The various “referential signals” Damsteegt marshals in this effort such as “real localities” and “authentic” sounding names for fictional characters, are widely shared with the vast majority of fiction worldwide and this discussion hardly advances the author’s thesis. In the end, Damsteegt points out a number of rationales for acceptable (i.e., socially progressive) violence that are shared by Tilak and Ajñeya while at the same time rightly noting that the latter’s ideology is rooted in Socialism, while the former’s derives from the ideals of *karmayoga* and *lokasaṃgraha* as articulated in the *Bhagavad Gītā*. He concludes that although Ajñeya does refer to the *Gītā* and “implicitly” to Tilak’s commentary on it, a direct link between the two writers would “seem unlikely”.

In conclusion, it is fair to say that this volume, despite the rather diverse nature of its contents and the differing approaches taken to the various issues its

authors address, presents a timely and interesting insight into contemporary European scholarship on the themes of violence and the rationalizations and sacralization to which it has been subjected in ancient, medieval and modern South Asia. Although one cannot agree with all of the arguments of all of its contributors, this is certainly a volume that will excite the interest and stimulate the thinking of Indological scholars on these important issues.

The volume, like all those published by Brill is handsomely produced (and accordingly priced) with a number of nicely reproduced plates, several of them in full color. In general the writing and the editing is of a fairly high quality. This is all the more impressive in light of the fact that most if not all of the authors are probably not native speakers of English. On the other hand there are a number of misspellings and infelicities of grammar and usage that, in a volume of this quality, should have been caught by a competent copy editor.

Robert P. Goldman

*Phönixbaum: Moderne taiwanesische Lyrik.* Herausgegeben von Tienchi Martin-Liao und Ricarda Daberkow. Bearbeitung Christiane Hammer. Bochum: Projekt-Verlag, 2000. (Arcus-Chinatexte des Richard-Wilhelm-Übersetzungszentrums Bochum; Bd.19) 408 S. ISBN 3-89733-058-X.

Formosa – Die Wunderschöne – diesen Namen gaben anfangs des siebzehnten Jahrhunderts westliche Kolonisatoren, die Portugiesen, dem heutigen Taiwan. Im Jahre 1680 wurde die Insel von den Chinesen erobert, und die Urbevölkerung geriet unter die Dominanz chinesischer Sprache und Kultur. Dieser Zusammenhang mit dem Festland erfuhr eine Zäsur durch die fünfzigjährige Kolonialherrschaft der Japaner (1895-1945); die Bevölkerung war gezwungen, sich der japanischen Sprache zu bedienen. Der nun nach dem Zweiten Weltkrieg wiedergewonnene Kontakt mit dem Festland hinterliess ebenfalls seine Spuren, im Besonderen durch die Umstellung auf die neue Staatssprache, auf das Hochchinesisch. Weitere Probleme ergaben sich aus der politischen Lage unter der jahrelangen Regierung von Chiang Kaishek beziehungsweise der Guomindang (KMT).

Schon diese wenigen Hinweise auf die staatspolitische Situation in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erklären die breite Palette an literarischen Themen, sowohl in der Prosa wie in der Lyrik. Im Nachwort der vorliegenden Anthologie *Phönixbaum* schildert die Herausgeberin Tienchi Martin-Liao die literarische Szene im Allgemeinen und im Einzelnen die Strömungen in der modernen Lyrik.

Phönix, der mythische Vogel, der sich selbst verbrennt und aus der Asche neu aufsteigt – Symbol des sich erneuernden Lebens – drückt sich beispielsweise in einem Gedicht des Ureinwohners Mo Naneng (geb. 1956) mit dem Titel “Lebewohl, Regenbogen” aus: “Lebewohl, Regenbogen / Seufze nicht, weil ich deine bunten Farben übersehe / angesichts der Unberechenbarkeit von Gut und Böse / Verlor ich zwar erhabene Schönheit / Erlangte jedoch bodenständiges Schwarzweiss.”

Mit diesem Fünfzeiler beschliessen die Herausgeber die Übersicht über das moderne lyrische Schaffen. Interessant ist der Vergleich mit dem zweistrophigen Gedicht am Anfang der Anthologie von Tan Zihao (1912-1963), einem Festlandchinesen. “Suchen // Die Sonne, die im Ozean versinkt / Ist tragisch wie das Seufzen eines Helden / Ein Stern zieht vorbei / Zum fernen Horizont // Der nächtliche Meereswind / Hat gelbe Erde aufgewirbelt / In unendlicher Nacht / Hat eine kühne, grosse Seele / Sich rittlings auf das schnelle Pferd der Zeit geschwungen.”

Dem Regenbogen gleich ist die Sonne, die im Ozean versinkt; tragisch wie das Seufzen eines Helden empfindet der Dichter den Sonnenuntergang. Und dennoch: Eine kühne Seele hat sich auf das schnelle Pferd der Zeit geschwungen. Im Regenbogengedicht geht die erhabene Schönheit der Farben verloren. Aber Neues entsteht, das bodenständige Schwarzweiss, ein neuer Heimatboden.

Das Bild eines Bogens zwischen Festland und Insel, einer imaginären Brücke, die Zeit und Raum und Ethnien verbindet verbindet, stellt sich während der Lektüre des Sammelbandes immer wieder ein. Den am weitesten gespannten Bogen schlägt das lange Poem von Li Minyong (geb. 1947) unter dem Titel “Lektüre eines Gedichts in der Nacht während des Fluges”. Schon in der siebten Zeile heisst es: “Ich las aufmerksam Szyborskas Lyrik / Manche Leute mögen nur ganz normale Gedichte / Sagte sie <...> Szyborska eine Lyrikerin aus Polen / Und ich ein Dichter aus Taiwan // Durch die Übersetzung hindurch / Tauschen wir uns in Gedichten aus <...> Unter einem gewissen kleinen Stern / Schafft es Szyborska, dass schwere Worte beweglich werden // Im Glanze des kleinen Sterns / Gilt mein Traum einem neuen Staat // Mit den Kräften der Lyrik / Versuchen wir eine Art Revolution.” – Und während des nächtlichen Flugs gehen Li Minyong auch die Verse einer dahingegangenen Lyrikerin Taiwans durch den Kopf. Er denkt an das Gedicht von Chen Xiuxi (1921-1999), worin es heisst: “Vielleicht kann ein Gedicht den Erdball zu Fall bringen / <...> Vielleicht kann die Ausstrahlung eines Gedichts / Uns Freiheit, Frieden, gemeinsames Leben und gemeinsames / Gedeihen zu Gehör bringen.”

Dichterischer Sprache eignet menschenverbindende Kraft, das ist die tiefste Überzeugung des ehemaligen Vorsitzenden des Taiwanesischen PEN-Clubs Li Minyong. Er war daher auch massgeblich beteiligt an der Auswahl der Autoren unserer Anthologie. Wenn man die wechselvolle Geschichte der Insel vor Augen hat, konzentriert man sich vornehmlich auf die Beschäftigung mit politischen Themen. Da gibt es zum Beispiel die Strophe: “Mein Freund ist noch immer im Gefängnis / Sein Einhalten der Flügel machte ihn zu einem wortlosen Standvogel / Er hat die Sprache aufgegeben, auch / Die Erinnerung an den Meeresspiegel, auch / Die Fähigkeit mit dem Wind zu segeln / Ihm ist es lieber / Die Schwäche des Landes wiederzukäuen // Mein Freund ist noch immer im Gefängnis.” – Der taiwanstämmige Verfasser Li Kuixian (geb. 1937) gehört zu den Intellektuellen, die wie Tienchi Martin-Liao ausführt, wissen, dass schon seit Alters her gegen die Gewehre der Machthaber der Pinsel noch immer die wirksamste Waffe ist. Li Kuixian gehörte zu der Autorengruppe, die die KMT Regierung als fremdes Machtorgan verstanden, dem aus der Position des “Standvogels” die Stirn zu bieten war.

Eine dezidiert politische Note tönt aus dem kämpferischen Geist der Ureinwohner, oft abschätzig “Bergbewohner” genannt. Als Beispiel das fünfstrophige Gedicht, wo der Titel und jeweils die erste Zeile lautet: “Wärst du ein Ureinwohner / ...”. Die letzte Strophe bringt das Fazit des Ganzen: “Wärst du ein Ureinwohner / Und das Schicksal konnte kein Zurück mehr / Blicke nur noch eine Überlebenschance – Mit dem Rücken zum Berg: Kampf!” Der Autor ist der oben erwähnte Mo Naneng.

Thematisch anders, doch in der Gefühlslage seltsam ähnlich berühren den westlichen Leser Gedichte von Festlandchinesen. Da ist der vierundsiebzigjährige Luo Men. Seinem Gedicht mit dem Titel “Als er auf das Grosse Festland wies” fügt er folgende Anmerkung bei: “Ich erinnere mich nicht mehr, von wem dieses Foto stammt: Ein Grossvater hatte seinen Enkel ans Meeresufer mitgenommen und wies auf das Grosse Festland. Es berührte mich so, dass ich dieses Gedicht schrieb.” Die Schlussverse: “Die Augen voller Tränen / Drei Meere übervoll / Heimat weit hinter der Sicht / Doch den Enkel hört er sagen / Der Ort ist nah / Zieh’n wir die Küste nur heran / ein Schritt und wir sind oben / Steht dort nicht schon das alte Vaterhaus.”

Die Lyrikerin Wang Rongzhi (geb. 1928), Gattin von Luo Men, findet Inspiration in der Natur, in den Düften, im frischen Grün, in den Lotosblumen, in einem Feld aus Wasser, unter mattem Mondlicht und kaltem Sternenlicht. Alles klingt zusammen in den Versen: “Weit ausgreifend die Melancholie – Schleier, Schleier / Fremd und nicht sichtbar für einander / Schatten im



Schatten, Schatten im Wasser / Still die Welt betrachtend und teinahmslos der Lotos.“

Aus einem melancholischen Grundgefühl entstehen die meisten Gedichte ungeachtet der Herkunft der Autoren. Einige in den Zehner- und Zwanzigerjahren Geborene schreiben anfänglich in japanischer und später in chinesischer Sprache. Aus der Übersetzung allein kann das originale Idiom nicht erschlossen werden. Der Leser nimmt möglicherweise an, wenn er beispielsweise von Chen Qianwu (geb. 1922) die Verse liest: “Daraufhin / Im zweiten erbitterten Weltkrieg / Lebte ich sorglos / Obwohl ich Schütze der Schwerartillerie war.“ Das Gedicht entstand zweifellos nach der japanischen Herrschaft. Ob das Original chinesisch ist? Das Gedicht “Das Fenster” hingegen verbindet die unvoreingenommene Lektüre mit der japanischen Sprache. Die ersten zwei Strophen lauten: “Ein Fenster / Es ist meine Einsamkeit / Ist der Einsamkeit Schmuck // Regen / Regentropfen rinnen am Fensterglas entlang / Des Glases Regenfäden / Bilden ein dichtes Gitter / Kerkern mich in trübem Käfig ein.“

Das Werk des aus Mitteltaiwan stammenden Chen Qianwu zeichnet sich laut den biographischen Angaben durch Realitätsnähe und Geschichtsbewusstsein aus. Er war Träger verschiedener Literaturpreise und bekannt als Übersetzer japanischer Lyrik. (Zitiert aus der Kurzbiographie am Schluss der Anthologie.) Das Verzeichnis der Übersetzerinnen und Übersetzer sowie das Quellenverzeichnis ebenfalls am Schluss des Bandes.

Die knappen Lebensbeschreibungen der sechsundvierzig Autoren gewähren eine erste oder auch abschliessende Übersicht über die Repräsentanten der modernen taiwanesischen Lyrik. Die Zweisprachigkeit der Texte, das Hin- und Herlesen symbolisiert quasi den Regenbogen von der alten Heimat zur neuen Heimat, zwischen dem Festland und der Insel. Da entsteht ein Phönix aus der Asche, dort steigt ein Phönix aus der Asche – sie treffen sich auf dem Phönixbaum.

Elise Guignard

WINDISCH, Ernst: *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Karin Steiner und Jörg Gegnagel. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001, (Glasenapp-Stiftung; Bd. 41) ISBN 3-515-07120-2.

Dass die Glasenapp-Stiftung sich in ihrer traditionsreichen Reihe nun der kleinen Schriften von Ernst Windisch angenommen hat, ist sehr zu begrüßen. Windisch nimmt unter den Indologen seiner Zeit eine einzigartige Position ein: Er ist der erste systematische Wissenschaftshistoriker ihrer Disziplin. Aber auch

seine Beiträge, die sich direkt mit indologischen Themen beschäftigen, erlauben es, ihn unter die Klassiker des Faches einzureihen. Windisch hatte in Leipzig studiert. Nachdem er in London, Heidelberg und Strassburg tätig gewesen war, folgte er 1877 seinem Lehrer Hermann Brockhaus im Amt an der Leipziger Universität. Er hatte nicht nur dessen indologischen Lehrstuhl, sondern auch, wie dieser vor ihm, für einige Zeit das Rektorat der Universität innegehabt. Selbst in der grossen thematischen Breite seines Gesamtwerkes folgt er seinem Lehrer. Windisch hat linguistische, philosophische und literaturgeschichtliche Gebiete bearbeitet. Hierzu hat er sich mit jainistischen, buddhistischen und brahmanischen Texten und – ausserhalb der Indologie – mit keltischen Quellen beschäftigt. Die Vielfalt dieser Themen findet sich auch in der Textauswahl der *Kleinen Schriften* wieder. Von seinen linguistischen Arbeiten wurden etwa “Über die Verbalformen mit dem Charakter *R* im Arischen, Italischen und Celtischen” (1887) oder “Über den sprachlichen Charakter des Pali” (1905) aufgenommen. Unter seinen philosophischen Arbeiten sind “Über brahmanische Philosophie” (1878), “Über das *Nyāyabhāṣya*” (1888) oder auch seine Herausgabe und Übersetzung eines grossen Teils von Hemacandras *Yogaśāstra* (1874) enthalten. Aus seinen literatur- und theatergeschichtlichen Arbeiten wurde natürlich sein vieldiskutierter Vortrag über den griechischen Einfluss im indischen Drama (1882), aber auch seine Arbeit über die *Mṛcchakatikā* (1885), die einzelne Punkte aus dem Vortrag bestärken sollte, aufgenommen. Auch einige von Windischs vedischen Studien, mit denen er in Leipzig eine neue Forschungsrichtung etablierte, fanden Eingang in die Schriftensammlung.

Die unvorteilhafte Kürze des Vorwortes ist leider allgemein in den Bänden der Glasenapp-Stiftung zu finden und daher den Herausgebern wohl nicht anzulasten. Man erfährt im Vorwort zwar, dass Windischs abgedruckte Aufsätze “in vielen Einzelheiten überholt und hauptsächlich von wissenschaftshistorischen Interesse” sind (S. VIII), eine etwas ausführlichere historische Würdigung seiner indologischen Leistungen findet sich jedoch nicht. Auch das Sach- und Namensverzeichnis hätte man sich etwas umfangreicher vorstellen können. Es wurde – gleichfalls in der Tradition der *Kleinen Schriften* – sehr kurz gehalten. Einige Gelehrte, auf die sich Windisch häufig bezieht, etwa A.C. Bumell, tauchen im Verzeichnis überhaupt nicht auf. Bei anderen Personen wird nur ein kleiner Teil der Stellen, an denen sie im Text erwähnt werden, referenziert. So findet sich etwa Kumārila des öfteren in der Schrift über das *Nyāyabhāṣya* (1888) erwähnt. Im Verzeichnis wird nur auf die Stellen in “Über brahmanische Philosophie” (1878) verwiesen. Das Verzeichnis der Schriften über Windisch ist nicht ganz vollständig. So hätte man etwa noch aufführen können: Mehlig, Johannes: Ernst Windisch. In: *Bedeutende Gelehrte in Leipzig*, hrsg. von Max

Steinmetz, Band 1 (Leipzig 1965) S. 63–72. Auch die ausführliche Würdigung des Werkes von Windisch in: *“Progressive Traditionen der Orientalistik an der Universität Leipzig”* =Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 28. Jahrg., Heft 1 (1979, S. 50–55 zu Windisch) hätte durchaus eine Erwähnung verdient.

Die editorische Arbeit wurde zufriedenstellend gemeistert. Die Auswahl der Schriften kann, wie bemerkt, als gelungen bezeichnet werden. In Erwägung hätte man noch ziehen können, einige von Windischs Rezensionen aufzunehmen. Zum einen beschäftigen sie sich mit wissenschaftsgeschichtlich relevanten Auseinandersetzungen, die zum Teil bis heute nachwirken und zum anderen hätte man hier seinen noblen Stil auch gegenüber abweichenden Meinungen demonstrieren können. Unermüdlich hat Windisch versucht, in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen gerecht zu bleiben, die Wogen der Auseinandersetzung, die damals, wie heute auch, leicht ins Persönliche gehen konnten, zu glätten und auf eine wissenschaftlich-sachliche Basis zu stellen. So ist es bewundernswert, wie Windisch, sowohl in den Rezensionen als auch in seiner Geschichte der Sanskritphilologie, trotz relativ geringer historischer Distanz, Urteile über die wissenschaftlichen Leistungen von Indologen fällen konnte, die zu einem grossen Teil heute noch Gültigkeit haben. Wie sich dem Vorwort entnehmen lässt, gebührt nicht nur den Herausgebern Dank für die Edition des Bandes, sondern auch Oskar von Hinüber, der die Wiederaufnahme des Projektes angeregt hat. Der Vollständigkeit halber hätte allerdings auch Klaus Mylius einige Dankesworte verdient, der bereits 1990 die Herausgabe der Kleinen Schriften von Windisch erstmals vorgeschlagen und dem Verlag ein vollständiges Schriftenverzeichnis und eine Auswahl von Artikeln, die der der jetzigen Ausgabe in etwa entspricht, vorgelegt hat.

Lars Göhler